

# Józef Naumowicz, Jan Gliściński, Stanisław Kalinkowski

---

## Biuletyn patrystyczny

---

Collectanea Theologica 58/1, 127-136

---

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN PATRYSTYCZNY

Zawartość: I. KOMUNIKATY. Studia J. Gribomonta nad św. Bazylim Wielkim. II. PUBLIKACJE. Katecheza Ojców Kościoła na temat wewnętrznego wzrostu człowieka. Akta sympozjum patrystycznego, Rzym, 14—16 marca 1986 r. III. SPRAWOZDANIE. Kolokwium o Soborze Nicejskim II, Paryż, 2—4 października 1986 r.\*

### I. KOMUNIKATY

#### Studia J. Gribomonta nad św. Bazylim Wielkim

Prawodawca i patriarcha monastycyzmu wschodniego, założyciel i organizator klasztorów bazylikańskich — oto tytuły nadawane św. Bazylemu. Co się za nimi kryje? Jaka była rola św. Bazylego w dziejach monastycyzmu? Blask imienia wielkiego Kapadoccyka sprawiał, że przypisywano mu myśli i czyny, a nawet pisma, których nie był autorem, ale również często w emocji polemicznej czy z innych względów zapomniano o jego zasługach. Poglębione studia nad św. Bazylim, zwłaszcza nad jego pismami ascetycznymi prowadził benedyktyn Jean Gribomont, jeden z największych autorytetów w tej dziedzinie. Ukazał się dwutomowy zbiór jego studiów, szkiców i artykułów pt. *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, Abbaye de Belfontaine 1984, zawierający ponad trzydziestoletni dorobek uczonego.

Warto dodać, że artykuły te pozostają w ścisłym związku z jego rozprawą doktorską *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1952. J. Gribomont nakreślił w niej rozwój chronologiczny ascetycznych pism Bazylego i wskazał na równoległy rozwój instytucji monastycznych. Oto główne etapy tego rozwoju: *Reguły moralne* (ok. 360 r.) — *Mały Asketikon* (przed 370 r.) — *Wielki Asketikon* (ok. 378 r.). Według J. Gribomonta *Reguły moralne* to utwór młodzieńczy Bazylego, powstały w pustelni w Annizach. *Mały Asketikon* jest natomiast pismem dojrzałym. Ukazuje on organizację monastyczną o bardziej już ustalonej i sprecyzowanej dyscyplinie. Autor odpowiada na różne problemy stawiane przez mnichów. Oryginał *Małego Asketikonu* zaginął. J. Gribomont zidentyfikował go z łacińską wersją *Instituta monachorum* Rufina, uważaną dotąd za swobodną i mało znaczącą przeróbkę *Reguły* Bazylego. Tezę tę potwierdził odnajdując rękopis syryjski z VI w. odpowiedni do tekstu Rufina. *Wielki Asketikon* stanowi syntezę nauki ascetycznej i monastycznej Bazylego, ukazuje instytucje dobrze już scharakteryzowane. Składa się z dwu części: *Reguły dłuższe* i *Reguły krótsze*. Tytuł *Reguły* nie jest oryginalny, został dodany później. Pisma te zawierają biblijną wykładnię i teologię życia ascetycznego.

Nakreślona ewolucja pism (*Reguły moralne* — *Mały Asketikon* — *Wielki Asketikon*) oraz równoległa ewolucja instytucji jest niemal powszechnie przyjmowana (L. Lèbe i P. J. Fedwick przenoszą *Reguły moralne* na koniec życia Bazylego). W licznych artykułach J. Gribomont zajmuje się głównie pierwszymi etapami działalności Bazylego, wprowadza w klimat jego duchowego i teologicznego kształtowania się, ukazuje źródła natchnienia. W dwu tomach *Saint Basile. Évangile et Église* zebrano 25 artykułów podzielonych

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest Stanisław Kalinkowski, Warszawa.

według pięciu tematów. Przedstawiam główne tezy J. Gribomonta w poszczególnych częściach i artykułach:

Część I. Środowisko: Azja Mniejsza w IV wieku. J. Gribomont wskazuje, że Bazyli nie był inicjatorem życia ascetycznego w Azji Mn., nie był założycielem ani przełożonym wspólnot zakonnych. Adresatów jego pism nie można uważać za bezpośrednich uczniów, których by osobiście przyciągał i formował. Ruch ascetyczny rozwinął się w Azji Mn. przed Bazylim, został ukształtowany lub zdominowany przez Eustacjusza z Sebasty. Sama nazwa „ruch” może być myląca, bo zakłada pewną organizację. Jak podkreśla J. Gribomont, był to raczej spontaniczny zryw, niezależny od doświadczeń egipskich, zbliżony do tendencji syryjskich; ruch radykalny, niezadowolony z aliansu między Kościołem i systemem konstantyńskim, przez przeciwników nazywany ruchem entuzjastycznym lub przedmesalińskim. Musiał on odgrywać istotną rolę, skoro już ok. 340 r. w Gangra zebrali się w jego sprawie zaniepokojeni biskupi Azji Mniejszej i wydali 20 kanonów przeciwko eustacjanom. Jak podkreśla J. Gribomont, anatemy te należy czytać uważnie, gdyż trudno rozróżnić, co jest znakiem spaczony i fałszywej mistyki ascetów, a co oszczerstwem i karykaturą ruchu. Bazyli, pochodzący ze znakomitej rodziny, człowiek wysokiej kultury, po powrocie z Aten w 356 r. włączył się w ten ascetyczny ruch. Najpierw jednak przebywał w pustelni, poświęcając się studium Pisma Świętego, by znaleźć w nim jedyną normę i regułę życia. Zdobywając coraz większy autorytet wśród mnichów potrafił zahamować entuzjastyczny ascetyzm, unormować go i w konsekwencji doprowadzić do jedności z Kościołem. Zdaniem J. Gribomonta z radykalnego skrzydła eustacjan, którego Bazyli nie zdołał zasymilować, rozwinął się mesalianizm (artykuły: *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, opublikowany w 1965 r.; *Le concile de Gangre; Le monachisme au IV<sup>e</sup> siècle en Asie Mineure; De Gangres au Messalianisme*, 1957 r.; *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, 1980 r.; *Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: Saint Basile*, 1977 r.; *Mystique et orthodoxie*, 1977 r.).

Część II. Postulaty historyczne. J. Gribomont wydobyl z zapomnienia postać Eustacjusza z Sebasty (ok. 300 — ok. 380), inicjatora i propagatora życia ascetycznego w Poncie i rzymskiej Armenii, który miał duży wpływ na Bazylego. Niestety, Eustacjusz nie pozostawił żadnych pism, a głównym źródłem poznania jego poglądów są anatemy synodu w Gangra (choć nie potępiają one Eustacjusza, lecz eustacjan). J. Gribomont ustalił, że Eustacjusz, a nie jakiś pogański filozof, jak dotąd uważano, jest adresatem *I Listu* Bazylego (por. *Listy* Bazylego w tłum. i oprac. W. Krzyżaniaka, Warszawa 1972). List mówi o wielkim podziwie młodego Bazylego dla swego mistrza duchowego i wylicza podróże Bazylego — w poszukiwaniu Eustacjusza — do ośrodków monastycznych w Egipcie (Bazyli był tylko na północy Egiptu i nie dotarł do klasztorów pachomiańskich), Palestynie, Syrii i Mezopotamii. J. Gribomont wykazuje także, że Bazyli po powrocie ze studiów w Atenach w 356 r. nie nauczał przez dwa lata retoryki, lecz od razu porzucił świat i poświęcił się życiu monastycznemu. W swych nowszych wypowiedziach benedyktyński uczyony podtrzymuje, że *Reguły moralne* zostały zredagowane na początku działalności Bazylego (artykuły: *Eustathe de Sébaste*, 1961 r.; *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, 1959 r.; *Notes biographiques sur saint Basile le Grand*, 1981 r.).

Część III. Pisma ascetyczne i ich źródła. Można sądzić, że problem źródeł pism ascetycznych Bazylego sprowadza się do metodologicznego rozróżnienia wzajemnego wpływu hellenizmu i Biblii. Jest to, wskazuje J. Gribomont, pogląd całkowicie fałszywy. Wyjątkiem są dwa pi-semka ascetyczne skierowane do specjalnych adresatów: *List 2* do św. Grzegorza z Nazjanzu i sławna *Mowa do młodzieńców*, które są apologią ascezy

posługującą się przykładami z kultury greckiej. W konferencjach wygłaszanych do mnichów Bazyli nie cytuje nawet Ojców pustyni, tym bardziej nie zajmuje się filozofią. Treść pism ascetycznych jest całkowicie uwarunkowana problemami ruchu eustacjańskiego, jedynym natomiast źródłem, regułą i normą pozostaje zawsze Ewangelia. J. Gribomonta zajmuje problem wykorzystania przez Bazylego tekstów biblijnych. Chociaż nie doszedł on do wizji całościowej, to jednak jego refleksje na temat ważności Nowego Testamentu w *Regułach moralnych*, wpływów św. Pawła i obecności tradycji Janowej są zasadniczym i znaczącym wkładem. Poza Pismem Świętym Bazylia czerpie wiele z egzegezy i duchowości Orygenesesa. J. Gribomont z właściwą sobie wnikliwością pokazuje, jak znakomicie Bazylia korzysta z Orygenesesa bądź go krytykuje włączając jego podstawowe intuicje w porządek nauki Kościoła. Benedyktynski uczoney uważa, że św. Bazylia utworzył drogę do przyjęcia Orygenesesa na Wschodzie i na Zachodzie (artykuły: *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, 1967 r.; *Les Règles épistolaires de saint Basile: Lettres 173 et 22*, 1979 r.; *Le Paulinisme de saint Basile*, 1973 r.; *La tradition johannique chez saint Basile*, 1982 r.; *L'origénisme de saint Basile*, 1963 r.).

#### Część IV. Tematy ascetyczne i duchowe.

A. Posłuszeństwo przykazaniom Pana. Św. Bazylia odnosi posłuszeństwo do przykazań Pana i Ewangelii. Nakazem jest przede wszystkim słowo Boże — to charakterystyczna myśl wielkiego Kapadoccyzka. Idea posłuszeństwa zakonnego pojawia się w ostatnich pismach biskupa Cezarei. Przełożony zakonny nie ma jednak nic z wyjątkowej, charyzmatycznej władzy starców egipskich ani z pachomiańskiej koncepcji posłuszeństwa absolutnego, scentralizowanego. Być może takie podejście wynikało z faktu, że sam Bazylia nie był przełożonym zakonnym, lecz jako asceta, kapłan czy biskup przechodził od wspólnoty do wspólnoty, by nauczać i odpowiadać na pytania. Monastycyzm bazylikański pozostaje bardziej rodzinny i personalistyczny, a jego strukturę będą tworzyć wspólnoty autonomiczne, zupełnie pozbawione centralizacji (*Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*, 1952 r.). Bazylia był człowiekiem złotego środka. Nie można zgodzić się z opinią niektórych uczonych, że nauka Bazylego nacechowana jest stoickim rygoryzmem czy ciasną moralnością. Jego nakazy zawierają w sobie prawdziwego ducha Ewangelii i wprowadzają równowagę, dojrzałość, mądrość filozoficzną i eklezjalną do entuzjastycznego ruchu ascetycznego (*Commandements du Seigneur et libération évangélique: saint Basile*, 1977 r.).

B. Wyrzeczenie się świata. Czy idea ta jest obecna u kapadockiego teologa życia ascetycznego? J. Gribomont zauważa, że kluczem do odpowiedzi na to pytanie jest słowo „świat”. Jeśli oznacza ono społeczność świeckich pozostających poza klasztorem i poza regułą, to idea wyrzeczenia się takiego świata odgrywa małą rolę. Bazylia nie wprowadza przesadnego rozróżnienia między mnichami a ogółem chrześcijan (słowo „mnich” prawie się nie pojawia, jest wręcz unikane, rzadko też występuje słowo „asceta”; Bazylia najczęściej mówi o obowiązkach chrześcijan). Mnisi bazylikańscy żyli przecież nie na pustyni, lecz nieustannie kontaktowali się ze światem zewnętrznym. Świat, od którego należy się oderwać, oznacza dążenia i troski, które są przeciwne woli Bożej. Idea ta w nauce Bazylego związana jest z chrześcijańskim wyrzeczeniem się zła, szatana i jego spraw. (*Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, 1958 r.). Jako utwór św. Bazylego Wielkiego zachowało się pismo *Zachęta do wyrzeczenia się świata* (PG 31, 625—648). Język i styl tego pisma nie są bazylikańskie, także słownictwo odnosi się do monastycyzmu ustabilizowanego, zorganizowanego, późniejszego niż ascetyzm Bazylego; jest bardziej zależne od doświadczeń egipskich. Jest to zapewne pismo deutero-bazylikańskie, podobnie jak *Konstytucje monastyczne* (*L'Exhortation au renoncement attribuée à saint Basile*, 1955 r.).

C. Pójście za Chrystusem. Bazylia dostrzegł problemy nie

tylko w radykalnym ascetyzmie, ale i w rozluźnieniu zasad Kościoła Konstantyńskiego. Wyrazem tego jest homilia z ok. 371 r. *Exhortatoria in sanctum baptisma* (*Oratio* XL, PG 36, 359—428), będąca nagłym wezwaniem do rzesz katechumenów, aby nie odkładali chrztu i wpisali się na listę *competentes*, bezpośrednio przygotowujących się do wtajemniczenia chrześcijańskiego. Szczególny akcent położył Bazyli także na konieczność pełnego przyjęcia zobowiązań chrzcielnych i Ewangelii oraz przekształcenia siebie w nowego człowieka. Homilia jest znakiem, podkreśla J. Gribomont, przełomu w historii katechumenatu i w strukturze Kościoła tych czasów (*Saint Basile, Le Propriétaire au Baptême*, 1980 r.). Jest charakterystyczne dla św. Bazylego, że we wszystkich pismach ascetycznych wraca nieustannie do chrzcielnego wyrzeczenia się zła, szatana i jego spraw i do idei radykalnego wyzwolenia się z rzeczy doczesnych. W tym wyraża się bazylikańska idea pójścia za Chrystusem. Nie mówi natomiast o naśladowaniu Chrystusa (*Suivre le Christ dans les écrits ascétique de saint Basile*, 1980 r.).

D. Modlitwa. Jest to dyskretny temat w nauce św. Bazylego. Strzeże się on, by nie popierać (ani też potępiać) messalińskiej idei modlitwy nieustannej. Modlitwy nie uważa za pobożne ćwiczenie czy technikę psychologiczną. Jest ona raczej, co charakterystyczne, „pamięcią o Bogu” (*memoria Dei*): „oderwać duszę od trosk światowych i uwolnić od rozdartnień, przez modlitwę związaną z lekturą Pisma świętego posiadać w duszy żywą i aktywną myśl o Bogu, i mieć Boga wzniesionego jak ołtarz w sobie”. Wielką zasługą Bazylego dla Kościoła Wschodniego i Zachodniego jest związanie życia wspólnoty zakonnej z liturgiczną modlitwą godzin (*La prière selon saint Basile*, 1964 r.).

Część V. Święty Bazyli w życiu Kościoła.

A. Wokół *Traktatu o Duchu Świętym*. J. Gribomont przedstawia tło sporów na temat Ducha Świętego przed Soborem Konstantynopolskim i rolę, jaką w nich odegrał Bazyli. Podkreśla, że biskup Cezarei, nieprzejednany gdy trzeba, przejawiał szerokie nastawienie irenistyczne oraz zdolność zrozumienia trudności interlokutora. Gdy dodamy do tego głębokie wyczucie eklezjalne, ujawnia się nam prawdziwa postawa ekumeniczna w IV w. Broniąc czci Ducha Świętego Bazyli propagował formułę *homotimos*, odpowiednią do *homousios*, której z wielu względów nie używa publicznie. Teologię swą opierał na Biblii, ale, zapewne po raz pierwszy, doceniał wartość i rolę tradycji Kościoła, którą nazywał „niepisaną” (*agraphos*) i przekazywaną „w tajemnicy” (*en mysterio*). Nie jest to jednak, jak nieraz uważano, jakaś ukryta nauka, obca powszechnej nauce Apostołów; wyraża się w niej pełniejsze zrozumienie litery, jakie dzięki wierze uzyskuje serce oświecone przez Ducha Świętego (*en mysterio* może odnosić się do liturgii). J. Gribomont rozważa także rolę charyzmatycznego ruchu ascetycznego w sporze pneumatologicznym (*Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de saint Basile*, 1967 r.; *Intransigeance et Irénisme en saint Basile*, 1975 r.).

B. Św. Bazyli i Zachód. Pierwszy problem to kontrowersje z papieżem Damazym. Miały one, jak wiadomo, niezwykle skomplikowane podłoże i dość zawiły przebieg. Nie można utrzymać twierdzenia D. A m a n d a, że Bazyli pozostał do śmierci poza wspólnotą z Kościołem rzymskim. Biskup Cezarei miał wyjątkową świadomość jedności Kościoła oraz konieczności duchowej wspólnoty i zrozumienia, nawet gdy trzeba wymienić słowa niekiedy gorzkie (*Obéissance de charité en liberté envers l'Eglise de Rome*, 1977 r.). Druga sprawa to wpływ Bazylego na działalność św. Benedykta. Patriarcha monastycyzmu zachodniego nie cytuje wyraźnie św. Bazylego, zresztą jego *Reguła* ma inny charakter. Czerpie jednak z ogólnej myśli Bazylego, z jego koncepcji monastycznych i z teologii życia ascetycznego. Dlatego na końcu *Reguły* zaleca jako konieczną lekturę „także *Regułę* świętego Ojca naszego Bazylego”.

Dwutomową książkę kończy indeks cytatów biblijnych, indeks cytatów bazylikańskich i imion własnych.

J. Gribomont zatytułował swój zbiór artykułów *Saint Basile. Evangile et Église*, wypuklając główny rys bazylikańskiej duchowości — jej ewangeliczny i eklezjalny charakter. Myśl i działalność wielkiego Kapadoccyka była ważna i oryginalna: choć nie był on pierwszym założycielem ani budowniczym klasztorów, poprzez swe dyskretne i mądre interwencje uporządkował istniejący ruch ascetyczno-zakonny, nadał mu głębokie podstawy biblijne i eklezjalne oraz trwałą, logicznie wyprowadzoną i umotywowaną formę. Dzięki temu klasztory uznały w św. Bazylim swego mistrza duchowego, ojca i patrona.

J. Gribomont przygotowywał także wydanie krytyczne pism ascetycznych Bazylego (por. prace: *In Tomos 29, 30, 31, 32 Patrologiae Graecae ad editionem operum Sancti Basilii Magni introductio et adnotationes*, Tournhout 1959; *In Tomum 29 Patrologiae Graecae ad editionem operum Sancti Basilii Magni adnotationes*, Tournhout 1959; *In Tomum 31 Patrologiae Graecae ad editionem operum rhetoricorum, asceticorum, liturgicorum Sancti Basilii Magni introductio*, Tournhout 1961; *In Tomum 32 Patrologiae Graecae ad editionem operum Sancti Basilii Magni introductio*, Tournhout 1961). Wiele prac i zamierzeń J. Gribomonta, benedyktyna z klasztoru św. Hieronima w Rzymie, wybitnego patrologa, profesora „Patristicum”, przerwała wiosną 1986 r. jego niespodziewana śmierć.

ks. Józef Naumowicz, Warszawa

## II. PUBLIKACJE

### Katecheza Ojców Kościoła na temat wewnętrznego wzrostu człowieka Akta sympozjum patrystycznego, Rzym, 14—16 marca 1986 r.

Wydział literatury klasycznej i chrześcijańskiej Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie zorganizował w dniach 14—16 marca 1986 roku sympozjum poświęcone katechezom Ojców Kościoła okresu przedniejskiego na temat wewnętrznego wzrostu człowieka. Akta tego sympozjum zostały opublikowane w książce zatytułowanej *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età Pre-nicena)*, pod red. S. Felici, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1987, s. 289+4 il. Na akta te składają się referaty i komunikaty wygłoszone przez dwudziestu specjalistów z dziedziny patrystyki, katechetyki, teologii, pedagogiki i antropologii.

S. Felici we wprowadzeniu do sympozjum zwraca uwagę na pedagogiczny aspekt katechez Ojców Kościoła okresu przedniejskiego, który obejmuje zarówno elementy paidei klasycznej, jak i chrześcijańskiej („*Paideia*” classica e „*paideia*” cristiana: *dimensione pedagogica della catechesi dei Padri nei primi tre secoli*). Nowym środkiem proponowanym przez Ojców w wychowaniu staje się łaska, miłość zaś stanowi podstawę wzajemnych relacji między wychowawcą a wychowankiem.

A. Quacquarelli zajmuje się sprawą sensu kultury w dziełach Ojców Apostolskich (*Il senso della cultura nei Padri Apostolici*). W pismach tych znajdują się liczne dowody na to, że Ojcowie ci w swoich pismach skierowanych do ludzi już wierzących, posługiwali się często elementami zaczerpniętymi ze skarbnicy starożytnej kultury literackiej. Tak więc kultura w ich rozumieniu może i powinna być na usługach wiary.

Problematyce duchowego wzrostu człowieka na przykładzie św. Justyna jest poświęcona relacja G. Otranto (*Note sull'itinerario spirituale di Giustino. Fede e cultura in „Dialogo” 1—9*). W apologetycznym dziele *Dia-*

log z Żydem Tryfonem znajduje swoje potwierdzenie prawdą, że chrześcijaństwo może się wcielić w każdą kulturę, nie wiążąc się jednak z żadną z nich.

Program kulturalny Atenagorasa z Aten zawarty w jego dziele pt. *Prośba za chrześcijanami* przedstawia G. Burini (*Un „progetto culturale” nella „Supplica” di Atenagora*). Realizacja tego programu wymaga od człowieka potrójnego nawrócenia: do Boga, do etyki zasadzającej się na miłości i do społeczności niebiańskiej w zamian za odwrócenie się od idolatrii, korupcji i życia czysto ziemskiego.

M. Mess pokazuje w swojej relacji sposób, w jaki katecheza okresu przednicejskiego korzystała z osiągnięć kultury i cywilizacji hellenistycznej na przykładzie *Pseudo-Klementyn (Strutture ellenistiche a servizio della catechesi cristiana nelle Ps. Clementine)*. Wykorzystanie niektórych form literackich i struktur organizacyjnych do przekazu prawd wiary umożliwiło nie tylko przyjęcie orędzia chrześcijańskiego, ale również jego należyte zrozumienie.

O. Pasquato przedstawia z kolei historiozoficzną interpretację pedagogii hellenistycznej i chrześcijańskiej Klemensa Aleksandryjskiego, jaką przeprowadził H. I. Marrou (*Crescita del cristiano in Clemente Alessandrino. Tra ellenismo e cristianesimo: interpretazione storiografica di H. I. Marrou*). Zdaniem tego światowej sławy uczonego francuskiego oryginalność pedagogii Klemensa przejawia się w tym, iż Chrystus-Logos jest jedynym Nauczycielem, Wychowawcą i Odkupicielem ludzkości.

A. Di Bernardino omawia problematykę instytucjonalizacji katechezy w III wieku (*La catechesi per l'uomo nuovo attraverso le istituzioni nel III secolo*). W tym bowiem czasie pełnił rozwój osiąga katechumenat, którego zadaniem było przygotowanie kandydatów do chrztu. Długość trwania katechumenatu była jednakże zróżnicowana. Według Hipolita Rzymskiego czas ten miał wynosić trzy, zaś zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego — cztery lata; *Pseudo-Klementyny* określają go na trzy miesiące, zaś synod w Elwirze na dwa lata.

V. Messina przedstawia osobę chrześcijańskiego nauczyciela na przykładzie apologetycznego pisma z II wieku *Ad Diogenetum (Il „Didascalos” cristiano secondo l'„Ad Diogenetum”)*. Jest nim człowiek zakochany w Logosie i ogarnięty zapałem misjonarskim. Treścią jego nauczania jest Pismo Święte, w wykładaniu którego korzysta z pomocy retoryki, etyki, kosmologii i filozofii.

A. Orbe mówi na temat duchowego wzrostu człowieka na podstawie pisma św. Ireneusza z Lyonu (*Del hombre imperfecto al perfecto en San Ireneo*). Zdaniem tego biskupa tym, co zbawia i kształtuje człowieka jest duch, bowiem dusza raz idzie za podszeptami ciała, kiedy indziej zaś posłuszna jest duchowi. Doskonały jest taki człowiek, w którym wszystkie te trzy elementy stanowią zgodną jedność i są bez zarzutu wobec Pana.

F. M. Lethel bierze za podstawę swoich rozważań na temat wewnętrznego rozwoju człowieka czwartą księgę dzieła *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu (*La crescita dell'uomo nella visione di Dio secondo sant'Ireneo di Lione*). Życie człowieka doskonałego jest według tego biskupa wizerowaniem Boga. W aspekcie historycznym zaś *visio Dei* posiada dwa etapy, z których pierwszy rozciąga się od wizji profetycznej do momentu Wcielenia, drugi zaś przebiega od Wcielenia do wizji eschatycznej.

R. Uglione przedstawia nauczanie o stopniowości Objawienia przez Tertuliana w okresie, w którym przeszedł on na montanizm (*La gradualità della rivelazione in Tertuliano*). Historię ludzkości pojmuje Tertulian jako progresywną degradację, przejawiającą się w odchodzeniu człowieka od stanu pierwotnej doskonałości. Przykładem tego jest, jego zdaniem rozwód i powtórne małżeństwo *post viduitatem*. Duch Święty, który jest nauczycielem prawdy, mówi Tertulian, zabrania tego rodzaju praktyk.

Sprawę wychowania do cierpliwości na podstawie dzieła św. Cypriana *De bono patientiae* omawia B. Amata (*Educare alla pazienza in s. Cipriano*). Człowiek winien naśladować cierpliwość Boga. Według biskupa Kartaginy stanowi ona sumę chrześcijaństwa i jest zdolna, tak jak miłość, odnieść zwycięstwo nad wszelkim złem.

Z kolei G. Sfameni Gasparro przedstawia nauczanie Ojców Kościoła III wieku na temat wychowania do wstrzemięźliwości, zwracając szczególnie uwagę na poglądy w tej materii takich świadków tradycji, jak: św. Cyprian, autor dzieła *De bono pudicitiae*, Orygenes i Metody z Olimpu (*L'educazione all'„enkrateia” nei Padri del III secolo*). Biskup Kartaginy nie absolutuje wprowadzenia wstrzemięźliwości, ale zachęca do jej praktykowania wszystkich wiernych. Orygenes nie pogardza małżeństwem, ale uważa je za rzecz konieczną tylko wtedy, kiedy człowiek chce zaradzić pożądaniom ciała. Autor dzieła *De bono pudicitiae*, którym najprawdopodobniej jest Nowacjan, uważa czystość za cnotę typową dla każdego rodzaju życia chrześcijańskiego, zaś Metody z Olimpu wychwała dziewictwo, widząc w nim najwyższy przejaw doskonałości chrześcijańskiej.

F. Scorza Barcellona omawia kwestię wymagań moralnych, wiążących się z przyjęciem chrztu, na przykładzie dzieła św. Cypriana *Ad Donatum*. Zdaniem biskupa Kartaginy każdy ochrzczony powinien stać na straży daru Ducha Świętego, którym jest życie Boże, i zerwać z wszelkimi przejawami zła (*Dono dello Spirito e le sue istanze morali nell'„Ad Donatum” di Cipriano*).

Konieczność zmiany życia człowieka, w przypadku jego nawrócenia się na chrześcijaństwo, wymaganą przez Minucjusza Feliksa i Klemensa Aleksandryjskiego, porusza w swoim referacie M. G. Bianco (*„Consuetudo — syntheia” in Minucio Felice e Clemente Alessandrino*). Ojcowie ci proponują mianowicie porzucenie starych przyzwyczajeń i przyjęcie nowych wymagań, jakie stawia przed człowiekiem wiara. Nie chodzi jednak o zwykłe *conversio morum*, ale o prawdziwą metanoię, obejmującą całego człowieka.

H. Crouzel omawia z kolei kwestię przekazu kultury i wiary w nauczaniu chrześcijańskim na przykładzie szkoły w Cezarei Palestyńskiej, prowadzonej przez Orygenes, po jego przymusowym rozstaniu się z Aleksandrią (*Cultura e fede nella scuola di Cesarea con Origene*). Program nauczania w tej szkole był tak pomyślany, by dla pogan, którzy do niej uczęszczali, było ono wprowadzeniem do chrześcijaństwa, natomiast dla chrześcijan — wprowadzeniem do filozofii.

C. Riggi przedstawia w swojej relacji elementy konstytutywne paidei na podstawie dzieła pt. *Panegiryk wdzięczności Grzegorza Cudotwórcy (Elementi costitutivi della „paideia” nel „Panegirico” del Taumaturgo)*. Elementami tymi w chrystocentrycznej pedagogii Orygenes, któremu powyższe dzieło zadedykował jego autor, były rozum i dobroć serca.

Sprawie wychowania do wiary przez liturgię w okresie przednicejskim jest poświęcony referat, w którym A. M. Triacca wykazuje, że w trzech pierwszych wiekach indywidualne i wspólnotowe wyznaczenie wiary oraz celebrowanie jej misterii miało na celu nie tylko jej umocnienie, lecz również większe związanie jej z życiem (*„Confessio — Professio — Celebratio fidei”*: *Pedagogia alla fede*).

Autor ostatniej relacji J. Janssens przedstawia na przykładzie fresków i płaskorzeźb sarkofagowych okresu przednicejskiego figurę Chrystusa-Nauczyciela (*La figura prenicena di Cristo-Maestro nelle arti figurative*). Tego rodzaju przedstawienia miały głównie służyć wzmocnieniu wiary *ex auditu* czynnikiem *de visu*.

ks. Jan Gliściński SDB, Warszawa



## III. SPRAWOZDANIE

**Kolokwium o Soborze Nicejskim II  
Paryż, 2—4 października 1986 r.**

Ponad dwadzieścia osobistości Kościoła katolickiego i prawosławnego zgodziło się patronować międzynarodowemu kolokwium, jakie się odbyło w Paryżu w Collège de France z okazji 1200 rocznicy Soboru Nicejskiego II, m.in. kard. A. Decourtray, S. Der Nersessian, kard. R. Etchagaray, bp P. Eyt, prof. A. Guillaumont, kard. J.-M. Lustiger, metropolita Meletios, prof. D. Obolensky.

Sobór Nicejski II, którego zasadniczym aktem był dekret z 13 października 787 r. określający kult obrazów jako prawomocny, wpisany jest w historię gwałtownej i złożonej kontrowersji ikonoklastycznej trwającej od 726 do 843 r. Rocznicą jest okazją do „refleksji nad rolą obrazów w przekazywaniu Ewangelii i ich statusem teologicznym oraz nad możliwościami spotkania wielkich rodzin religijnych. Wiadomo, że dekret soboru rysuje cezurę między Zachodem i Wschodem (a nawet w łonie samego Wschodu chrześcijańskiego), pomiędzy wyznaniem chrześcijańskimi oraz granicę między chrześcijaństwem z jednej strony a judaizmem i islamem z drugiej”.

Zgodnie z intencją organizatorów kolokwium wśród prelegentów oprócz katolików i prawosławnych byli przedstawiciele Kościoła anglikańskiego i kalwińskiego oraz wyznania żydowskiego i religii prawosławnej, głos zabrali zarówno teolodzy i bizantynolodzy, jak historycy sztuki i artyści malarze.

Pierwszy cykl referatów dotyczył zjawiska ikonofobii i jego rozmiarów w kulturach świata starożytnego i średniowiecznego. Pośrednio stawiano pytanie o genezę ikonoklazmu bizantyjskiego.

Ch. Murray mówiła o przewyciężeniu XIX-wiecznego poglądu głoszącego, że Kościół pierwotny wrogo był ustosunkowany do sztuki i działalności artystycznej. Zjawisko ikonofobii, spotykane od IV w., prelegentka określała jako marginalne oraz związane ze środowiskami elitarnymi i dworem cesarskim (*Pour en finir avec la prétendue iconophobie des premiers siècles chrétiens*).

P. Maraval analizował pisma Epifaniasza z Salaminy dotyczące kultu obrazów. Widział w nich nie tyle postawę potępienia czy wrogości, co dyskusję na temat użycia niektórych obrazów i niebezpieczeństwa ich przesadnego kultu (*Épiphane, „docteur des iconoclastes”*).

I.-H. Dalmais wskazał na racje kulturowe i doktrynalne stanowiska chrześcijan syro-mezopotamskich, zwanych „nestorianami”, wobec obrazów. Jak wiadomo, chrześcijanie ci nie odrzucali obrazów, ale przyznawali im miejsce ograniczone. Nie nadawali im znaczenia teologicznego i duchowego, jakie zyskały w tradycji bizantyjskiej (*Un aniconisme „nestorien”*).

G. Sed-Rajna w referacie *L'argument de l'iconophobie juive* omówiła tradycję żydowską wobec obrazów. Podkreślała, że drugie przykazanie Boże (Wj 20, 4) nie krępowało twórczości artystycznej. Przytaczała przykłady tolerancji obrazów i innych dzieł sztuki poświadczonych w okresie biblijnym i pobiblijnym aż do późnego średniowiecza (arka przymierza ozdobiona artystycznie, freski z Dura Europos, dzieła sztuki w rezydencji w Tyberiadzie, ilustracje tekstów biblijnych i liturgicznych, ornamentacje przedmiotów rytualnych). Równocześnie, jak stwierdzała prelegentka, istniał w tradycji żydowskiej prąd ikonofobiczny, który ostatecznie wytyczył historię judaizmu.

Ciekawy referat wygłosił A.-S. Melikian-Chirwani przedstawiając postawę islamu wobec obrazów: *L'islam. Le verbe et l'image*. Wskazywał, że nie ma *expressis verbis* potępienia obrazów w Koranie. Pomimo że niektórzy teolodzy muzułmańscy potępiali przedstawienia figuratywne, islam był bliski kultowi obrazów. Potwierdzają to różne formy artystycznych przedstawień figuratywnych widoczne aż do XIV w. (kaligrafia, obrazy

i rzeźby w pałacach pierwszych kalifów). Referent podkreślał, że cechą islamu jest obecność i kult słowa. Dyskusja po referacie dotyczyła roli wersetów Koranu czy imienia Allacha rzeźbionych na ścianach meczetu. Stwierdzano, że mają one nie tylko funkcje intelektualne, ale są ikonograficznym przypomnieniem rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Jakie było więc podłoże dekretu obrazoburczego cesarza Leona III w 726 r.? Wygłoszone referaty wyraźnie wskazywały, że należy zachować jak największą ostrożność podając wpływy wschodnich kultur niechrześcijańskich na powstanie ikonoklazmu bizantyjskiego. Jego źródła nie należy upatrywać w kulturze żydowskiej, muzułmańskiej czy anatolijskiej. Ikonoklazm był raczej swego rodzaju herezją cesarza bizantyjskiego i wiązał się bardziej z wewnętrzną sytuacją Bizancjum.

Następne cztery referaty przedstawiały argumenty inkonodulów i ogólne racje kultu obrazów. Teolodzy prawosławni podkreślali, że spór dotyczył centrum wiary chrześcijańskiej: sensu Wcielenia. Ikonoklazm był sumą herezji chrystologicznych. Odzywały się w nim wszystkie spory od arianizmu poprzez nestorianizm i monofizytyzm. Obraz w chrześcijaństwie jest możliwy, jak argumentowali inkonodule, dzięki temu, że Niewidzialny stał się Widzialnym, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Ikona, pisał Teodor Studyta, potwierdza i dowodzi prawdziwości Wcielenia (N. Ozoline, *La théologie de l'icône*; C. Souteris, *La personne du Verbe Incarné et l'icône. L'argumentation iconoclaste et la réponse de S. Théodore Studite*).

Według referatu M. F. Auzepey ikonoklazm dotykał najgłębszej i najbardziej powszechnej pobożności: kultu świętych. Zniknięcie ikony oznaczało zniknięcie kultu świętych. Auzepey wykazywała, że inkonodule bronili nie tyle ikony jako takiej, ale kultu świętych (*L'iconodulie: défense de l'image ou de la dévotion à l'image*).

J. Johannet zajmował się oficjum kanonicznym na cześć Ojców Soboru Nicejskiego II i jego autentycznością (*L'original grec de l'Acolouthie de Théodore Studite*).

Dziesięć referatów poświęcono przypomnieniu losów recepcji Soboru Nicejskiego II na Wschodzie i na Zachodzie. Wschodu dotyczyły dwa wystąpienia. P. Van Moorsel wskazał na rzeczywistą ciągłość czci obrazów religijnych w Kościołach koptyjskich, zbieżną z tradycją, do której nawiązywał sobór z 787 r. (*La signification des icônes dans la sanctuarie des églises coptes*). Znaczący pism Symeona Teologa, J. Paramelle, ukazał rolę, jaką w mistyce ważnego przedstawiciela duchowości bizantyjskiej odgrywała wizja oblicza Chrystusa (*L'image du Christ pour Syméon le Nouveau Théologien*).

Inne były koleje recepcji soboru na Zachodzie. E. Lanne ukazywał, jak decydujące było stanowisko Rzymu zarówno w czasie długotrwałej kontrowersji na soborze, jak i w recepcji soboru na Zachodzie. Stolica rzymska była nieraz jedynym obrońcą obrazów pomiędzy cesarzem bizantyjskim i dworem karolińskim (*Rome et Nicée II*). A. Bourreau w referacie pt. *Les théologiens carolingiens devant les images religieuses* zajął się krytyką soboru i kultu obrazów, wyrażoną w Księgach karolińskich, na synodach we Frankfurcie i w Paryżu oraz w postawie skrajnego ikonoklasty Klaudiusza z Turynu. W dyskusji po referacie podkreślono wpływ Karola Wielkiego i teologów karolińskich na losy ikony na Zachodzie.

C. Heitz wykazywał, że w państwie karolińskim w końcu VIII w. rzadko się spotyka obrazy Chrystusa. Stawiał w związku z tym pytanie, czy było to zawżwisko świadome i czy miało związek z krytyką decyzji Soboru Nicejskiego II (*L'image du Christ entre 780 et 810: une éclipse?*).

Z wielką uwagą wysłuchano wystąpienia K. Schatza na temat *Oecuménicité du Concile et structure ecclésiale à Nicée II et dans les Livres Carolins*. Dla papieża, soboru i ikonodulów powszechność Kościoła wyrażała

się w idei pentarchii, w której specjalną rolę miał Rzym. Idea pentarchii jak i powszechność Soboru Nicejskiego II została zanegowana w środowisku karolińskim. Referent widział w tym znak nowej cywilizacji na Zachodzie. Główne rysy recepcji Nicei II przedstawił także J. C. Schmitt (*L'Occident et les images. L'évolution d'une attitude VIII<sup>e</sup>—XII<sup>e</sup> siècles*): sobór odrzucony przez Karolingów i broniony przez papieża, następnie zapomniany w IX wieku, został ponownie odkryty w XI—XII w. Zachód odkrył wtedy pisarzy greckich oraz Wschód z rozwiniętym już kultem ikon. D. Rigoux ukazał świadectwa wiary w cudowną moc obrazów w XV w. (*Usage apotropaïque de la fresque dans l'Italie du Nord au XV<sup>e</sup> siècle*).

Warto zwrócić uwagę na kwestię czci obrazów w Polsce w okresie potrydenckim, zaprezentowaną przez ks. prof. J. Pasierba w referacie pt. *L'image entre l'Orient et l'Occident. Les statuts d'un synode polonais post-tridentin*. Problem ten powstał w Polsce częściowo w związku z ówczesnym sąsiedztwem kulturowym i religijnym (prawosławie, protestantyzm, muzułmanizm). Prelegent szerzej omówił decyzje Synodu Krakowskiego z 1621 r., który jako przedstawienia Maryi proponował ikonę Matki Bożej Częstochowskiej lub inną hodegetrię bizantyjską, sugerował zorganizowanie komisji do spraw sztuki sakralnej i formułował pierwsze prawo polskie w sprawie opieki i restauracji dzieł sztuki. Zasady te miały decydujący wpływ zarówno na styl sztuki religijnej w Polsce (przykładem barokizacja sztuki bizantyjskiej), jak i na typ polskiej pobożności, w której dominujące miejsce zajmuje do dzisiaj obraz — ikona.

A. Mac-Donald Allchin omówił racje pewnej zmiany postawy Kościoła anglikańskiego wobec kultu obrazów wyrażonej w deklaracji Komisji Anglikańsko-Prawosławnej z 1984 roku. Anglikanie pragną uznać w ikonografii prawosławnej, a nawet we czci oddawanej ikonom prawomocne i naturalne wyrażenie wiary Kościoła w prawdziwe Wcielenia Słowa Bożego. Jak wiemy, anglikanie powołując się na synod karoliński z 794 roku nie przyjmowali Soboru Nicejskiego II (*La position de l'Église d'Angleterre*).

Ostatni cykl referatów dotyczył znaczenia Soboru Nicejskiego II w naszych czasach i refleksji nad określeniem współczesnego statusu obrazu. S. Dufrenne analizowała różne formy przedstawienia chwały Chrystusa w scenie Przemienienia (*Comment percevoir l'icône de la Transfiguration*). B. Bobrinskoy mówił o ikonie jako sposobie obecności i komunii Chrystusa, jako widzialnym znaku niewidzialnego Boga (*L'icône, sacrament du Royaume*). J.-R. Bouchet przedstawił referat: *Une oubliée du Concile Vaticane II: l'icône*, zaś M. Raesler z Protestantckiego Centrum Studiów w Genewie: *L'image entre l'idole et l'icône. Essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images*. Trzy dalsze referaty szerzej zajęły się pojęciem ikony, jej stosunkiem do obrazu jako takiego oraz rolą pośród obecnej „inwazji obrazu” i nowych technik przedstawień (kino, telewizja, afisz). Podkreślano, że ikona z zasady się odróżnia od metafizycznej definicji obrazu pojmowanego jako *mimesis*, naśladowanie, podobieństwo czy wierne odtworzenie. Ikona w swej intencji skierowuje nasz wzrok poza wszelką formę, słowo czy symbol w stronę Niewypowiedzialnego i Niepojętego. Odsyła do tego, co jest jej oryginałem, prototypem. Łączy to, co widzialne ze świętością Boga. Wnosi do rzeczywistości światło Przemienienia (J.-L. Marion, *Le prototype de l'image*; M. Constantini, *Quant l'image se veut sans original. Autour de la peinture contemporaine*; P. Prigent, *L'icône et la surconsommation d'images*).

Przypominając rocznicę Soboru Nicejskiego II w październiku 1986 r., na rok przed dokładną datą, organizatorzy kolokwium — F. Boespflug i N. Lossky — chcieli zainspirować nowe badania i ożywić zaniedbany nieco obszar poszukiwań. Wiele nadziei wiązano z przygotowywanym wydaniem krytycznym akt tego soboru powszechnego.

ks. Józef Naumowicz, Warszawa