

# Tadeusz Kołosowski

---

## Biuletyn patrystyczny (46)

---

Collectanea Theologica 65/3, 127-145

---

1995

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 (46)

**Zawartość:** I. PUBLIKACJE: 1. Nowy podręcznik patrologii Huberta Drobnera. 2. Fontes Christiani. 3. Przegląd czasopism: Vetera Christianorum – Augustiniana – II. KOMUNIKATY: Droga św. Augustyna do wiary w świetle jego *Wyznań*<sup>1</sup>.

I. PUBLIKACJE

1. Nowy podręcznik patrologii Huberta Drobnera

Hubertus R. DROBNER. *Lehrbuch der Patrologie*. Freiburg – Basel – Wien 1994, ss. 452.

Dziedzina patrologii cieszy się dotąd wieloma dobrymi słownikami, podręcznikami i przewodnikami wprowadzającymi w studium Ojców Kościoła. Z najważniejszych podręczników należy wspomnieć przede wszystkim standartowe dzieło B. Altanera i A. Stuibera, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg 1978, które doczekało się ośmiu wydań i które zawiera zwięzłe opisy wszystkich autorów i dzieł okresu patrystycznego z obszerną bibliografią. Drugą pozycją jest trzytomowe dzieło J. Quastena, *Patrology*, t. 1-3, Brüssel 1950-60, tego samego rodzaju co dzieło Altaner-Stuiber, ale z obszerniejszą bibliografią i zawierające przy prezentacji poszczególnych autorów i ich myśli fragmenty z ich dzieł. Dzieło nie zostało przez autora dokończone. Z okresu od Soboru Nicejskiego przedstawia tylko Ojców grekich. Kontynuatorem dzieła Quastena stał się Instytut Patrystyczny *Augustinianum* w Rzymie, który w ramach trzeciego tomu uzupełnił dzieło Quastena u Ojców łacińskich do Soboru Chalcedońskiego. Jednym z nowszych dobrych przewodników po literaturze patrystycznej jest także dzieło F. Pieriniego, *Mille anni di pensiero cristiano. Le letterature e i monumenti dei padri*, t.1: *Alla ricerca dei Padri*, Milano 1988. Dzieło zaplanowano na kilka tomów. Do tej pory ukazał się tom pierwszy, który jest ogólnym wprowadzeniem w studium nie tylko dzieł Ojców Kościoła, ale także archeologii i sztuki wczesnochrześcijańskiej. Oprócz prezentacji historii patrologii, autor w pierwszym tomie próbuje wprowadzić czytelnika w zagadnienie: jak czytać dzieła Ojców Kościoła i gdzie je znaleźć, czyli bardzo obszernie traktuje sprawę różnych serii źródeł patrystycznych oraz podręczników i leksykonów, które mogą ułatwić lekturę Ojców. Z ważniejszych wydań o charakterze słownikowym czy encyklopedycznym na szczególną uwagę zasługują: *Reallexikon für Antike und Christentum*, wyd. T. Klauser, E. Dassmann, Stuttgart 1950 – słownik encyklopedyczny zawierający hasła dotyczące świata antycznego i starożytnego chrześcijaństwa, a także *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, wyd. A. Di Berardino, t.1-3, Roma 1983-88 – trzytomowy słownik patrologii i antyku

<sup>1</sup> Redaktorem biuletynu jest ks. Tadeusz Kołowski z SDB, Warszawa.

chrześcijańskiego, który powstał przy współpracy wielu znakomitych specjalistów z różnych krajów, posiada odpowiednio wybraną bibliografię odnoszącą się do każdego hasła, atlas, ilustracje, tablice chronologiczne i indeksy.

W języku polskim ukazały się w ostatnich latach następujące przekłady patrystycznych publikacji o charakterze introdukcyjnym: B. Altaner, A. Stübber, *Patrologia*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988; L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tł. A. Baron, Kraków 1994. Dodac także należy prace polskich autorów: nowe dwutomowe wydanie podręcznika Sz. Pieszczoła, *Patrologia*, t.1: *Działalność Ojców*, t. 2: *Ojcowie mówią*. Gniezno 1994 z polskojęzyczną bibliografią opracowaną przez S. Longosza; H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991; A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993.

W grudniu 1994 roku w księgarniach niemieckich ukazał się nowy podręcznik patrologii, którego autorem jest profesor patrologii z Paderborn Hubert R. Drobner. Podręcznik otwiera wykaz ogólnej bibliografii, w którym autor uwzględnił następujące działy: Bibliografie. Słowniki-Encyklopedie. Podręczniki. Serie wydawnicze źródeł patrystycznych. Czasopisma. Wydawnictwa na mikrofilmach oraz Komputerowe bazy danych. Autor nie ogranicza się tylko do samego spisu bibliograficznego, ale przy każdej z wymienianych pozycji umieszcza notkę, która zawiera ogólną charakterystykę danego dzieła czy serii wydawniczej oraz wskazuje na ich wartość dla studiów patrystycznych. Na szczególną uwagę zasługują także bardziej szczegółowe informacje o możliwościach dostępu do różnych zbiorów czy danych komputerowych, np. odnośnie do katalogu biblioteki Instytutu Patrystycznego w Rzymie.

W krótkim wprowadzeniu zatytułowanym: *Przedmiot patrologii* Drobner omawia standardowe w takim rozdziale zagadnienia, jak: znaczenie słowa patrologia oraz terminy i kryteria dotyczące pojęć: Ojciec Kościoła, Doktor Kościoła, pisarz kościelny. W ostatniej części wprowadzenia autor w krótki, ale jednoznaczny sposób wyjaśnia różnice pomiędzy pojęciami: patrologia, patrystyka i historia literatury starożytności chrześcijańskiej bądź wczesnochrześcijańskiej. Stwierdza, że dzisiaj wszystkie te trzy pojęcia stosuje się mniej więcej zamiennie dla określenia przedmiotu, choć z drugiej strony nie milnie dyskusja nad jego dokładnym określeniem. Patrologia zdaniem Drobnera nie identyfikuje się z ogólną nauką o literaturze, lecz świadomie zachowuje pojęcie „ojciec” w swojej nazwie, by podkreślić teologiczny charakter przedmiotu i wskazać, że istotą jej badań są Ojcowie Kościoła i kościelne znaczenie ich pism. Naturalnie, zdaniem autora należy przyjmować określenie starożytna literatura chrześcijańska dla pełniejszego wyjaśnienia przedmiotu badań i wskazania, że współczesna patrologia jest nauką, która ogólnie traktuje o starożytnej literaturze chrześcijańskiej we wszystkich jej aspektach i ze wszystkim i stosownymi metodami badawczymi.

Zasadniczą część podręcznika autor podzielił na cztery działy, w których zawarł w sumie dwanaście rozdziałów. Omawia on w nich literaturę chrześcijańską od

powstania aż do Jana Damasceńskiego. Odmienne niż w innych podręcznikach autor nie zaczyna prezentacji od tzw. Ojców Apostolskich ale od apokryfów biblijnych. Uzasadnia on to przede wszystkim zachowaniem porządku chronologicznego, jako że apokryfy powstawały w ciągu kilku wieków.

Część pierwsza: *Literatura okresu apostołskiego i poapostołskiego* rozpoczyna się wprowadzeniem, które traktuje o powstaniu literatury chrześcijańskiej. W dwóch kolejnych punktach wprowadzenia autor omawia tradycję ustną i formy przedliterackie oraz gatunki literackie pism okresu apostołskiego. Rozdział pierwszy omawia apokryfy biblijne według ich gatunku literackiego: ewangelie, dzieje apostołskie, listy, apokalipsa. Rozdział drugi dotyczący literatury okresu poapostołskiego rozpoczyna autor wprowadzeniem, które ogólnie charakteryzuje pisma pomiędzy rokiem 90 a 160. Drobner wspomina o grupie autorów i pism określanych tradycyjnie mianem Ojców Apostolskich. Podkreśla on, że z historyczno-literackiego punktu widzenia Ojcowie Apostolscy nie prezentują jednolitej grupy pism lecz z jednej strony pewne z nich należą do biblijnych apokryfów (w ramach tej grupy omawia Drobner List Pseudo-Barnaby i Pasterza Hermasa), z drugiej strony literatura poapostołska wychodzi już poza gatunki znane apokryfom. Według tych gatunków: listy, teksty dotyczące życia wspólnoty chrześcijańskiej, homilie, poezja, prezentuje autor poszczególne dzieła tego okresu.

Część druga nosi tytuł: *Literatura okresu prześladowań (od połowy II do początku IV wieku)*. W ramach tej części w rozdziale trzecim autor po wprowadzeniu, w którym omawia właściwości chrześcijańskiego języka greckiego, przedstawia grecką literaturę tego okresu: apologie, homilię paschalną Melitona z Sardes, literaturę dotyczącą męczeństwa, prądy heretyckie: gnostycyzm, montanizm i monarchianizm, ortodoksyjną odpowiedź na dzieła i poglądy heretyków w twórczości Ireneusza i Hipolita, początki szkół chrześcijańskich: Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Rozdział czwarty: *Początki literatury łacińskiej* otwiera również wprowadzenie dotyczące łaciny chrześcijańskiej. Dalej w ramach tego rozdziału Drobner omawia: pierwsze łacińskie przekłady Pisma świętego, twórczość Tertuliana, Minucjusza Feliksa, Cypriana, Nowacjana i Laktancjusza. W części tej znajdują się także dwa ekskursy, w których omawia się odpowiednio dwa gatunki literackie: dialog i list w piśmiennictwie klasycznym i chrześcijańskim.

Część trzecią zatytułowaną: *Literatura okresu kształtowania się Kościoła państwowego (od początku IV wieku do roku 430)* otwiera obszernie wprowadzenie historyczne na temat wydarzeń IV wieku: *Zarys historii IV wieku*. We wprowadzeniu tym w trzech kolejnych punktach: historia polityczna, historia Kościoła i teologia autor omawia działalność i politykę religijną cesarzy od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego, patryjarchaty: aleksandryjski, antiocheński, konstantynopoliński i rzymski, synody oraz w ramach wprowadzenia teologicznego charakteryzuje cztery stronnictwa, jakie wyodrębniły się w Kościele w związku ze sporem arianism. Ten obszerny wstęp o charakterze historyczno-teologicznym wprowadza w lekturę pięciu kolejnych rozdziałów, w których zawiera się omówienie działalności i twórczości Ojców i pisarzy kościelnych tego okresu: Rozdział piąty: *Pierwsza faza arianizmu*

poświęcony jest: Euzebiuszowi z Cezarei, Ariuszowi, Atanazemu i Hilaremu z Poitiers. Omawia w nim także autor przebieg i uchwały soboru nicejskiego w 325 roku. Rozdział szósty: *Druga faza arianizmu i apolinaryzm* omawia kolejno: Apolinarego z Laodycei i Ojców Kapadockich. Rozdział ten kończy prezentacja soboru konstantynopolitańskiego w 381 roku i uchwalonego tam symbolu wiary. Rozdział siódmy: *Duszpasterze, egzegeci i asceci* prezentuje sylwetki, działalność i twórczość takich Ojców Wschodu i Zachodu jak: Cyryl Jerozolimski, Epifanisz z Salaminy, Ambroży, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuesty, Jan Chryzostom, Rufin z Akwilei i Hieronim. Rozdział ósmy: *Literatura monastyczna i hagiograficzna* jest przeglądem reguł monastycznych oraz pism o charakterze monastycznym i ascetycznym Ewagriusza Pontyjskiego, Szymona z Mezopotamii, Jana Kasjana i Augustyna. Rozdział zamyka przegląd Żywotów świętych oraz Dziennik podróży Egerii. Rozdział dziewiąty kończący część trzecią podręcznika poświęcony jest w całości biografii, najważniejszym dziełom i teologii św. Augustyna. W ramach tej części mamy także trzeci ekskurs poświęcony omówieniu inicjacji chrześcijańskiej.

Czwarta i ostatnia część podręcznika: *Literatura okresu przejściowego od późnego antyku do wczesnego średniowiecza (od r. 430 do połowy VIII w.)* streszcza się w trzech kolejnych rozdziałach. Rozdział dziesiąty: *Teologiczne kontrowersje V wieku* omawia działalność, twórczość i teologię Nestoriusza, Cyryla Aleksandryjskiego, Teodoretę z Cyru i Leona Wielkiego. Rozdział ten traktuje także o obradach i uchwałach dwóch wielkich soborów tego okresu: w Efezie (431 r.) i Chalcedonie (451 r.). Rozdział jedenasty: *Literatura łacińskiego Zachodu* omawia twórczość: takich łacińskich pisarzy okresu schyłku jak: Salwian z Marsylii, Boecjusz, Kasjodor, Benedykt z Nursji, Grzegorz Wielki, Grzegorz z Tours i Izydor z Sewilli. Ostatni, dwunasty rozdział: *Literatura greckiego Wschodu* omawia kateny, twórczość i teologię Pseudo-Dionizego Areopagity, Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego.

Do każdego z omawianych w podręczniku zagadnień autor dołącza bibliografię. Nie jest to z pewnością wykaz kompletny. Autor wskazuje w nim jednak miejsce edycji poszczególnych dzieł Ojców i pisarzy kościelnych oraz wylicza najważniejszą literaturę przedmiotu do poszczególnych zagadnień, w tym publikacje, jakie ukazały się w ostatnich latach, co z pewnością ma szczególną wartość dla badaczy antyku chrześcijańskiego.

Właściwościami podręcznika, które zasługują na podkreślenie i pozytywną ocenę są także: mapy z wykazem nazw geograficznych i podaniem ich pozycji na poszczególnych mapach, tablice chronologiczne, a także wykazy cesarzy i patryjarchów. Całość kończy indeks nazw.

We wprowadzeniu do swego podręcznika Hubert Drobner pisze: *Podręcznik powinien z jednej strony przedstawiać w łatwy do zapamiętania sposób podstawowe wiadomości z zakresu przedmiotu, z drugiej strony przez właściwy wybór źródeł i literatury przedmiotu umożliwiać dalsze bardziej pogłębione studia. Powinien służyć zarówno jako podręcznik dla studentów, jak i być pierwszym dziełem, na które powołują się nauczyciele przedmiotu. Te cele określają wybór materiału, treść, strukturę i formę powyższego podręcznika patrologii, który przedstawia najważniejszych autorów i dzieła*

wczesnochrześcijańskiej literatury w ich politycznym, społecznym, kościelnym i kulturalnym uwarunkowaniu wraz z wyborem bibliografii<sup>2</sup>. Lektura omawianego podręcznika pozwala stwierdzić, że autorowi udało się rzeczywiście te cele osiągnąć. Podręcznik Huberta R. Drobnera wydaje się być nieodzownym narzędziem do studiów patrystycznych. Zawiera on precyzyjne wprowadzenie w życie i dzieło wczesnochrześcijańskich autorów i orientuje w stanie badań. Stanowi klucz do zrozumienia literatury wczesnochrześcijańskiej. Stąd wydaje się być godny polecenia także dla wykładowców i studentów patrologii w Polsce jako pozycja komplementarna do znanych już na naszym rynku publikacji o tym charakterze, zarówno rodzimych jak i przekładów.

ks. Tadeusz Kolosowski SDB, Warszawa

## 2. Fontes Christiani

AMBROSIUS, *De sacramentis. De mysteriis – Über die Sakramente. Über die Mysterien*, übersetzt und eingeleitet von Josef Schmitz CSRR. Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, Herder 1990. Fontes Christiani, bd. 3, ss. 279.

Dwa dzieła św. Ambrożego: *De sacramentis* i *De mysteriis* mają szczególne źródłowe znaczenie dla historii liturgii, ponieważ dokładnie informują nas o przebiegu wielkanocnej inicjacji. Ponadto mają one także szczególną wartość historyczno-dogmatyczną. Przykładowo Ambroży jako pierwszy z Ojców łacińskich dokładnie określa, która jego zdaniem część modlitwy eucharystycznej jest decydująca dla konsekracji chleba i wina.

Te dwa dzieła ukazały się w łacińsko-niemieckiej edycji w t. 3 serii wydawniczej chrześcijańskich tekstów źródłowych starożytności i średniowiecza *Fontes Christiani*. Josef Schmitz dokonał niemieckiego tłumaczenia na podstawie wydania O. Fallera z 73 tomu CSEL. Z tego wydania przyjęto także cały aparat krytyczny.

Tłumacz poprzedził przekład obszernym wstępem, w którym zaprezentował oba pisma: kwestię ich autorstwa, formy, treści, czasu powstania i wzajemnych relacji między sobą (s. 7-14); przebieg liturgii inicjacji chrześcijańskiej w Kościele mediolańskim w czasach św. Ambrożego (s. 15-62); katechezy mistagogiczne jako uwieńczenie procesu chrześcijańskiej inicjacji (s. 63-69).

Odnosnie do problemu autorstwa Schmitz streszcza dyskusję na temat, czy dzieło *De sacramentis* jest rzeczywiście autorstwa św. Ambrożego. To że autorem *De mysteriis* jest św. Ambroży jest faktem, który w świecie fachowców poza nielicznymi wyjątkami nie podlega dyskusji. Fakt, że Ambroży jest autorem *De sacramentis* zaczęto podważać od XVI w. Taki pogląd wyrażali między innymi Mauriner i Rauschen. Do zmiany poglądu w tej kwestii przyczynili się O. Faller i H. Connoly. Schmitz w swoim wprowadzeniu przytacza trzy argumenty Fallera za autorstwem św. Ambrożego: stosowane w tekście cytaty biblijne zgadzają się ze

<sup>2</sup> H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994, s. XIII.

stosowanymi przez Ambrożego w innych pismach: pytania czy zachęty, jakie znajdujemy w dziele, stosowane dla podtrzymania uwagi czytelników, znajdują wiele paralelnych miejsc w innych dziełach Ambrożego: między *De sacramentis* a pozostałymi pismami św. Ambrożego istnieje wielka liczba treściowych odpowiedników.

Na temat relacji obu dzieł między sobą Schmitz referuje poglądy C. Mohrmanna, G. Lazzatiego i O. Fallera. Pisma wielkich kaznodziejów i pisarzy w Kościele starożytnym powstawały często przez uprzednie stenografowanie ich przemówień których tekst przed opublikowaniem mógł być przerobowywany i ulepszany. C. Mohrmann i inni są zdania, że *De mysteriis* jest poprawioną redakcją stenogramu *De sacramentis*. Pomimo licznych zgodności nie wiele można wskazać bezpośrednich zależności pomiędzy *De sacramentis* a *De mysteriis*. Schmitz przytacza tutaj pogląd O. Fallera, że jest całkiem możliwe, że Ambroży ułożył *De sacramentis* bez żadnego pisemnego wzorca, mianowicie czuł się związany z katechetyczną tradycją Kościoła, co można choćby zauważyć na podstawie paralel pomiędzy objaśnieniami Ambrożego a katechezami mistagogicznymi Cyryla (Jana) Jerozolimskiego. Ponadto katechezy chrzcielne, których treść w większej części kształtowała liturgia powtarzały się każdego roku. Pomimo tego jest czymś właściwym porównywanie *De mysteriis* i *De sacramentis*, ponieważ *De mysteriis* w każdym razie wywodzi się z ustnego przepowiadania katechezy chrzcielnej, czego świadectwem jest *De sacramentis*.

Druga część wprowadzenia Schmitza posiada szczególną wartość dla historyków liturgii i w ogóle zajmujących się liturgią chrześcijańską. Stanowi ona bowiem szczegółowe studium przebiegu obrzędu inicjacji chrześcijańskiej w Kościele mediolańskim w czasach św. Ambrożego. Autor po kolei omawia poszczególne etapy prowadzące do chrztu świętego, począwszy od okresu katechumenatu aż do Komunii świętej w Wielką Sobotę, która kończyła proces wprowadzania w chrześcijaństwo. Autor wykorzystuje nie tylko teksty pochodzące z *De sacramentis* i *De mysteriis*, lecz i inne dzieła św. Ambrożego oraz źródła dotyczące inicjacji chrześcijańskiej innych Ojców, szczególnie katechezy mistagogiczne Cyryla Jerozolimskiego i katechezy chrzcielne Jana Chryzostoma. Przedstawia przy tym aktualny stan badań nad tym zagadnieniem przez wykorzystanie bogatej w tym względzie literatury przedmiotu będącej dziełem różnych badaczy.

W części trzeciej wprowadzenia w lekturę dzieł św. Ambrożego autor omawia katechezy mystagogiczne jako dopełnienie chrześcijańskiej inicjacji. Zarówno *De sacramentis* jak i *De mysteriis* określa się zazwyczaj jako katechezy chrzcielne, względnie mistagogiczne. Biorąc ściśle, na określenie takie zasługuje tylko *De sacramentis*, ponieważ *De mysteriis* jest raczej dziełem literackim, czymś w rodzaju podręcznika dla nowoochrzczonych.

Z naszego punktu widzenia należałoby oczekiwać, że wprowadzenie poprzedzi samą liturgię inicjacji. Tak przykładowo działo się w Antiochii i Afryce. W Jerozolimie i Mediolanie miało to jednak miejsce dopiero w pierwszym tygodniu po Wielkanocy. Ambroży wyjaśnia to w *De mysteriis* w sposób następujący: *Teraz nadszedł czas by, wyjaśnić misteria, a także właściwe znaczenie sakramentów. Gdybyśmy bowiem, uznali, że powinniśmy wyjawiać to ludziom, którzy jeszcze nie przyjęli chrztu, bardziej*

okazalibyśmy się zdrajcami niż nauczycielami. Ponadto samo światło tajemnic bardziej rozlewa się na nieoświeconych jeśli nie poprzedza go jakiegokolwiek wyjaśnienie<sup>3</sup>. Przy pobieżnej interpretacji można odnieść wrażenie, że Ambroży wymienia dwie różne podstawy dla swojej postawy; pierwsza to zakaz, by nieochrzczonym nie wyjawiać chrześcijańskich tajemnic, a druga to przekonanie, że nieoświeceni będą bardziej podatni na działanie łaski. Schmitz, powołuje się jednak na opinię C. J a c o b a, który uważa, że Ambroży ma na myśli doznanie przez neofitów podczas obrzędu chrztu świętego łaski oświecenia, która ich bardziej uzdolni do dostrzeżenia i zrozumienia Bożych tajemnic podczas katechezy, która nastąpi już po samym chrzcie. Jacob ma na względzie dwa zagadnienia, które dzieło *De mysteriis* porusza w sposób niezbyt wyraźny, mianowicie jak dalece wprowadzenie w znaczenie sakramentów przed samym obrzędem mogłoby być uważane za zdradę i dlaczego uprzednia nieznamość sakramentalnych czynności jest najlepszym warunkiem dla otrzymania światła zrozumienia Bożych tajemnic. Jacob dochodzi do następujących konkluzji: przedchrzcielne wyjaśnienie obrzędów inicjacji dlatego byłoby zdradą, ponieważ wywołałoby u starających się o chrzest fałszywe przekonanie, że oni poznali istotę sakramentu. Skutkiem tego byłoby, że przyjmujący chrzest już nie całkowicie otworzyliby się na oświecenie, jakie przynosi sakrament, który sam udzieli im właściwego zrozumienia. Także w *De sacramentis* przedstawia Ambroży uzasadnienie dla odbywania katechezy chrzcielnej w okresie powielkanocnym. Odbiega ono wprawdzie treściowo od uzasadnienia z *De mysteriis* ale zgadza się z nim w swej istocie. Biskup wyjaśnia, że ze względu na wiarę nie godzi się dokonywać wyjaśnień przed obrzędem inicjacji. Według Ambrożego wiara, w której ubiegający się o chrzest mają już uczestnictwo zostanie przez sakrament chrztu jeszcze udoskonalona. Pełne zaś światło wiary jest podstawą zrozumienia Bożych tajemnic.

Według relacji Egerii, w Jerozolimie biskup wyjaśniał nowoochrzczonym tajemnice obrzędu inicjacji od Poniedziałku Wielkanocnego aż do następnej niedzieli. W Kościele mediolańskim przynajmniej w czasie gdy Ambroży wygłaszał katechezy było nieco inaczej. Katechezy odbywały się w ciągu sześciu kolejno następujących dni. Wynika to z odwołań, jakie czyni biskup do treści przekazanych dnia poprzedniego i ze wskazań, jakich udziela, co do dnia następnego. Ze względu na błąd w przekazie rękopiśmienniczym (*De sacramentis* 4.29) trudno jest jednoznacznie określić, czy odbywały się one od poniedziałku do soboty czy od wtorku do niedzieli. Wszelkie oznaki wskazują jednak na ten drugi przedział czasu.

Całość wydania uzupełnia bibliografia. Obejmuje ona wykaz dzieł św. Ambrożego wraz z podaniem miejsca ich edycji oraz wykaz dzieł innych Ojców, które tłumacz i wydawca uwzględnił we wprowadzeniu. Ponadto podano literaturę dotyczącą działalności i teologii św. Ambrożego oraz liturgii w Kościele starożytnym. Nie zapomniano także o indeksach: cytatów biblijnych, osób, pojęć i rzeczowym.

<sup>3</sup> A m b r o s i u s, *De mysteriis. Über die Mysterien*, übersetzt und eingeleitet von Josef Schmitz CSRR, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York. Herder 1990. Fontes Christiani. bd 3, s. 206.



W języku polskim posiadamy przekład obu dzieł św. Ambrożego, który prawie 25 lat temu ukazał się w serii *Pisma Ojców Kościoła: Ambroży, Wybór pism dogmatycznych [Wyjaśnienie symbolu. Misteria, Sakramenty, Wykład Ewangelii według św. Łukasza (fragmenty). Tajemnica Wcielenia Pańskiego]*, tł. wstęp i komentarze L. Gładyszewski – Sz. Pieszczołch, Poznań 1970. Zważywszy jednak na tekst łaciński w wydaniu *Fontes Christiani* i dobre obszerne wprowadzenie, wydanie dokonane przez Josefa Schmitza jest godne polecenia przede wszystkim dla patrologów, liturgistów, katechetów, również rodzimych.

BASILIIUS von Cäsarea. *De Spiritu Sancto – Über den Heiligen Geist*, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben SJ, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, Herder 1993, *Fontes Christiani*, bd 12, ss.368.

W latach 374-375 napisał Bazyl Wielki adresowane do Amfilocha z Ikonium dzieło *O Duchu Świętym*, w którym twierdzi on, że Duchowi Świętemu przysługuje ta sama część co Bogu Ojcu i Synowi Bożemu, co wskazywałoby na jego współistotność z nimi.

Ostatnio dzieło to wydał w łacińsko-niemieckiej wersji Hermann Josef Sieben SJ w t. 12 serii *Fontes Christiani*. Dokonał on przekładu na język niemiecki na podstawie tekstu greckiego zamieszczonego w t. 17 bis serii *Sources Chrétiennes*. Stamtąd zaczerpnął on także aparat krytyczny.

Przekład dzieła Bazylego poprzedza obszerny wstęp, w którym Sieben omówił biografię i osobowość Bazylego (s. 7-15), historyczno-teologiczny kontekst powstania dzieła (s. 15-290, bliższe okoliczności jego powstania (s. 29-34), strukturę dzieła (s. 34-41), zawartą w nim naukę na temat Ducha Świętego (s. 42-53) i oddziaływania dzieła (s. 54-70).

Opis biograficzny dotyczący Wielkiego Ojca Kościoła z Kapadocji poprzedza Sieben obszernym omówieniem wpływu, jaki wywarł Bazyl Wielki na Erazma z Rotterdamu. Autor wprowadzenia cytuje wiele fragmentów listów Erazma, w których wypowiada się on na temat osobowości Bazylego i jego dzieła *O Duchu Świętym*. W jednym z listów adresowanych do swojego przyjaciela Jakuba Sadoleta biskupa Carpentras i sekretarza Leona X, Erazm pisze między innymi: *W jego czasach było wielu elokwentnych, uczonych i pobożnych mężów, każdy na swój sposób niezrównany w swoim talencie. Przy lekturze Bazylego jednak nawet ponury czytelnik nie może odczuwać niedosytu. Ze świętego serca wolnego od wszelkich ludzkich żądz wypływa tutaj proste i naturalne słowo. Co tylko wymaga zręczności on to osiąga bez silenia się na sztuczność. Można by pomyśleć, że jest on mistrzem w sztukach wyzwolonych [...], ale wykorzystuje on ją tak, że staje się ona służebnicą pobożności. Świadcstwa Pisma świętego wplata on tak trafnie do swych wypowiedzi, że nie wygląda to na naszywanie szlachetnych kamieni na purpurę, lecz jakby wyrastało to z niego samego. Tajemnice Pisma świętego wyjaśnia on w sposób nadzwyczajny. Jest staranny, uważny, szczerzy i nie ma w nim żadnej gwałtowności*<sup>4</sup>. W tym samym liście na temat dzieła Bazylego *O Duchu*

<sup>4</sup> Erasmus von Rotterdam, *Epistula 2611 vom 22. Februar 1532*; cyt. za H.J. Sieben. *dz. cyt.*, s. 9.

Świętym wyraża się Erazm z Rotterdamu następująco: *Caly Bazyli jest w dziele do Amfilocha o Duchu Świętym; co on tylko przytoczy we właściwy i uprzejmy sposób, z wrodzonym talentem jest zawsze aktualne. Zgodnie ze swoim imieniem Basilius panuje, ponieważ zawsze towarzyszy mu godny podziwu królewski majestat humanitaryzmu. W jego piśmie nigdy nie dają o sobie znać ludzkie afekty, nigdy nie ponagla go jego własna sprawa. Znajduje się w nim wreszcie coś, na co ja do tej pory nie znalazłem jeszcze określenia. Jest to mianowicie szczególny wdzięk, który w czytelniku nie wywołuje nigdy uczucia sytości*<sup>5</sup>. Dodajmy jeszcze, że zafascynowany Bazylim Erazm z Rotterdamu opublikował łaciński przekład dzieła Bazylego *De Spiritu Sancto*.

Po omówieniu biografii Biskupa Cezarei Kapadockiej wiele uwagi poświęcił Sieben, zważywszy na treść dzieła, szerszemu kontekstowi teologiczno-historycznemu, w którym wprowadza czytelnika w atmosferę i treść sporów trynitarnych w IV wieku. Omawia poglądy Ariusza, obrady i uchwały Soboru Nicejskiego w 325 roku, cztery grupy poglądów na temat relacji między Osobami Trójcy Świętej, jakie uformowały się po tym Soborze, synod w Arles w 362 roku i jego uchwały zawarte w tzw. *Tomus ad Antiochenos* w których między innymi potępia się tych, którzy określają Ducha Świętego jako stworzenie, czyli tak zwanych??? *πνευματομαχοι* lub macedonian od imienia biskupa Konstantynopola *M a c e d o n i u s z a*.

Szczegółowo traktuje także Sieben we wstępie bliższe okoliczności powstania dzieła Biskupa Cezarei Kapadockiej. O bezpośredniej przyczynie powstania *De Spiritu Sancto* powiadamia nas sam Bazyli w swoim dziele: *Gdy ostatnio modliłem się ze współnotą i na dwa sposoby odmawiałem doksologie, mianowicie jeden raz używając formuły „z Synem i Duchem Świętym” a drugi raz „przez Syna w Duchu Świętym”, niektórzy z obecnych wnieśli sprzeciw i zarzucali mi, że używam obcych i stojących ze sobą w sprzeczności słów*<sup>6</sup>. Krytykę względem Bazylego wyraził w obecności świadków *A m f i l o c h*, biskup Ikonium, którego Bazyli postawił na czele nowej prowincji kościelnej Lykonii. Z dalszej relacji Bazylego wynika, że biskup Ikonium prosił go, aby wypowiedział się bliżej w zarzucanej mu sprawie. O tym, że Bazyli zajął się udzieleniem pisemnej odpowiedzi na pytania Amfilocha świadczą dwa listy Biskupa Kapadocji. Jeden wystosował on do diakonisy, córki komesa *T e r e n c j u s z a*. Stwierdza on w nim, że Duch Święty pochodzący od Boga jest źródłem świętości, życiodajną mocą, sprawcą łaski dzięki której człowiek staje się dzieckiem Bożym. Duch Święty zjednoczony jest z Ojcem i Synem w chwale i wieczności, w mocy i królewskiej godności, w panowaniu i bóstwie. Ci zaś, którzy głoszą, że Duch Święty jest stworzeniem, są dalecy od prawdy i zatruwają dusze jadem herezji<sup>7</sup>. Podobne myśli znajdujemy w liście Bazylego do niejakiego *E u p a t e r i u s z a* i jego córki. Są to myśli, które Bazyli rozwinął w traktacie *De Spiritu Sancto*. Biskup Cezarei

<sup>5</sup> *Tamże*.

<sup>6</sup> Basilius von C ä s a r e a, *De Spiritu Sancto, Über den Heiligen Geist*, übersetzt und eingeleitet von H.J. Sieben. Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York. Herder 1993, *Fontes Christiani*, bd 12, s. 78.

<sup>7</sup> Por. Basilius, *Epistula* 105, cyt. za H. J. Sieben, *dz. cyt.*, s. 32.

Kapadockiej rozpoczął pracę nad swoim dziełem jeszcze w ostatnich miesiącach 374 roku. Z listu do Amfilocha z końca 375 roku wynika, że dzieło w tym czasie było już skończone. W liście Bazyli informuje Amfilocha, że napisał już księgę o *Duchu Świętym*, ale przebywający z nim bracia nie pozwolili, by wysłać ją Amfilochowi napisaną nie na papierze lecz na pergaminie<sup>8</sup>. Późniejszy list skierowany do Amfilocha informuje nas, że Bazylemu nie udało się jeszcze znaleźć doręczyciela dla przygotowanej księgi, stąd prosi Amfilocha, by ten sam wysłał po nią posłańców<sup>9</sup>.

W aktach Soboru Chalcedońskiego znajduje się wypowiedź, że dzieło Bazylego o Duchu Świętym było podpisane przez biskupów jego prowincji. Wynikałoby z tego że Bazyli chciał nadać swemu dziełu charakter oficjalnego dokumentu nauczania kościelnego.

Po omówieniu formalnej struktury dzieła Sieben dokonał przeglądu jego treści. Nie dokonuje jednak całościowej prezentacji nauki Bazylego, bo ona wynika z jego dzieła, lecz we wprowadzeniu ogranicza się do próby odpowiedzi na pytanie, dlaczego Biskup Cezarei Kapadockiej w swoim dziele nie określa wprost Ducha Świętego jako Boga ani jako *ὁμοούσιος* względem Ojca i Syna? Wypowiedź najbliższa takiemu wyznaniu głosi, że Duch Święty jest boskiej natury. Na to pytanie próbowali już udzielić odpowiedzi przyjaciele Bazylego, Grzegorz z Nazjanzu broni opinii swego przyjaciela przed krytyką przez powołanie się na wzgląd jego urzędu. W danej sytuacji chodziło przede wszystkim o dobro sprawy, by niepotrzebnie nie prowokować przeciwników. Inaczej mówiąc milczenie Bazylego, co do wyraźnego określenia, że Duch Święty jest Bogiem powodowane byłoby taktyką. Milczenie według opinii Grzegorza z Nazjanzu miałoby służyć dobru sprawy. To jego wyjaśnienie przetrwało i znajduje ono swój wyraz u współczesnych autorów. Sieben powołuje się przykładowo na B. Prueche'a. Zdaniem Siebena postawa Bazylego nie wynika jednak z pastoralnej czy politycznej taktyk, ale ma podstawy teologiczne. Sugestie w tym kierunku zawiera jego zdaniem list Bazylego do wspólnoty kościelnej w Tarsie. Dane w nim wskazania wyglądają jednak na czystą taktykę. Bazyli mianowicie prosi, by tych, którzy bluźnią przeciw Duchowi Świętemu ograniczyć do niewielkiej liczby, tych zaś, którzy nie określają Ducha Świętego jako stworzenia przyjąć do wspólnoty kościelnej, by w ten sposób izolować ich od bluźnierców. Nie należy wymagać od nich niczego więcej jak nicejskiego wyznania wiary i określenia, że Duch Święty nie jest stworzeniem. Ponadto nie powinno im się stawiać żadnych innych wymagań. W zakończeniu listu Bazyli wyszczególnia jednak teologiczne podstawy swoich pastoralnych wskazań: *Jestem bowiem przekonany, że poprzez dłuższe życie we wspólnocie i przy wzajemnym pokojowym nastawieniu, a jeśli zajdzie taka potrzeba także poprzez pouczenia, dojdzie do rozwoju ich wiary – Wiemy, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra* (Rz 8.28)<sup>10</sup>. Sieben wskazuje także, że podobne słowa znajdują się w zakończeniu dzieła *De Spiritu Sancto: Rzeczywiście*

<sup>8</sup> Por. Basilius, *Epistula 231*, cyt. za H. J. Sieben, *dz. cyt.*, s. 33.

<sup>9</sup> Por. Basilius, *Epistula 248*, cyt. za H. J. Sieben, *dz. cyt.*, s. 33.

<sup>10</sup> Basilius, *Epistula 113*, cyt. za H. J. Sieben, *dz. cyt.*, s. 45.

*Pan przywieździe do poznania tych, którzy jeszcze trwają w błędzie. Duch udzieli go tym, którzy są tego godni bądź przez nas samych bądź przez innych*<sup>11</sup>. Zdaniem Siebena te wypowiedzi zdają się wyjaśniać milczenie Bazylego w kwestii wyraźnego określenia bóstwa Ducha Świętego. Według niego mają one swe oparcie w rozumieniu przez Bazylego relacji między *κήρυγμα* a *δόγμα*. *Κήρυγμα* jest tym co dociera do każdego, co wobec wszystkich otwarcie się obwieszcza, *δόγμα* natomiast jest tym, co na razie rozumie tylko niewielu. *Δόγμα* potrzebuje czasu wzrostu i dojrzewania. Zdaniem autora wprowadzenia, w tym rozróżnieniu pomiędzy *κήρυγμα* a *δόγμα* znajduje się klucz do właściwego wyjaśnienia, dlaczego Bazyli otwarcie nie określa Ducha Świętego Bogiem i dlaczego takiego wyznania nie czyni koniecznym warunkiem dla pozostania we wspólnocie kościelnej. Według Bazylego, by zrozumieć istotę chrześcijańskiej nauki potrzebny jest czas dojrzewania i wzrostu. Zdania, że Duch Święty jest Bogiem, albo że jest On współistotny Ojcu i Synowi są dogmatem i jako takie mogą w danej sytuacji być dla wielu niezrozumiałe i nie do przyjęcia, ponieważ ich poznanie teologiczne nie jest w tym punkcie jeszcze dojrzałe. W danej sytuacji wiara nicejska jest *κήρυγμα*, jest rdzeniem i początkiem chrześcijańskiego poznania. Kto przyjmuje wiarę nicejską, w tym dokonana się także dalszy rozwój w chrześcijańskim rozumieniu wiary, czyli *δόγμα*, dojdzie do zrozumienia, że Duch Święty także jest Bogiem i że jest współistotny Ojcu i Synowi.

Ostatnią część wprowadzenia poświęca Sieben na omówienie kwestii oddziaływania traktatu Bazylego. Jakie echo znalazł on w nauczaniu kościelnym w następnych latach? Wyszczególnia sobory i synody, które bezpośrednio bądź pośrednio w swoich uchwałach powoływały się na dzieło Biskupa Cezarei Kapadockiej. O oddziaływaniu danego dzieła świadczą także jego wydania. Historię edycji i przekładów *De Spiritu Sancto* kończy Sieben swoje wprowadzenie.

Dla pewnej kompletności omówienia dodajmy, że po tekście dzieła Bazylego wydawca umieścił bibliografię źródeł i opracowań oraz indeksy: tekstów biblijnych, imion biblijnych, osób, pojęć i rzeczy. W sumie jest to opracowanie bardzo pożyteczne i powinno wzbudzić zainteresowanie również w Polsce, choćby z tej racji, że do tej pory nie ukazał się polski przekład dzieła Bazylego *De Spiritu Sancto*.

*ks. Tadeusz Kołosowski SDB, Warszawa*

### 3. Przegląd czasopism: *Vetera Christianorum* – Augustiniana

*Vetera Christianorum*. Rivista dell'Istituto di studi classici e cristiani. Università degli Studi – Bari. 30:1993, fasc. 2.

Antonio QUACQUARELLI, *Lavoro ed evangelizzazione nei Padri dal IV al VI secolo*, s. 227-257.

<sup>11</sup> Basilius von C ä s a r e a, *De Spiritu*, dz. cyt., s. 324.

Autor omawia zagadnienie pracy w środowisku monastycznym. Podkreśla cel pracy, jej łączenie z medytacją biblijną i modlitwą. Wskazuje na rolę pracy w zachowaniu równowagi psychicznej mnichów oraz przytacza z Historia Lausiaca i z Teodoreta z Cyru świadectwa rozumienia i praktykowania przez mnichów pracy jako konkretnego wyrazu miłości bliźniego. Na zakończenie autor podkreśla wartość pracy kopistów dzięki którym mamy wiele tak potrzebnych kodeksów do medytacji biblijnych.

Jean DOIGNON, *La connexion du spirituel et du charnel dans la méthodologie exégétique d'Hilaire de Poitiers. A propos d'un texte malmené d' In psalmum 1.17*, s. 259-266.

Autor omawia fragment z dzieła św. Hilarego: Tractatus super psalmos I.17, który według niego jest jednym z pierwszych miejsc, gdzie Biskup Poitiers ukazuje metodę egzegetyczną, jaką stosuje w Tractatus super Psalmos. To pierwsze teoretyczne rozważanie na temat egzegezy w tym dziele rzuca zdaniem Doignon światło na interpretację Pisma świętego skoncentrowaną na wydobywaniu z tekstu biblijnego duchowych tajemnic. W tym aspekcie Hilary kontynuuje linię Orygenesza. Tekst ten jest jednak także ilustracją obracania się Hilarego w filozoficznej i retorycznej tradycji rzymskiej.

Francesco TRISOGLIO, *Note stilistiche sull'epistolario di Girolomo*, s. 267-288.

Artykuł poświęcony jest studiom nad stylem listów św. Hieronima. Trisoglio wydobywa z listów całą gamę charakterystycznych dla Hieronima właściwości stylu, które wskazują na osobowość ich autora. Wskazuje na znaczenie retoryki w listach, stosowanie asymilacji, animacji, figur retorycznych, na żywy styl listów.

Carmela URSO, *Per una storia dei rapporti tra stato e Chiesa nella Gallia merovingia. Il processo a Pretestato, vescovo di Rouen*, s. 289-306.

Proces biskupa Pretestatusa z Rouen był ostatnim aktem represji króla Chilperyka, który był przeciwny zawarciu małżeństwa jego syna Merowiusza z wdową po Sigebencie, Brunchildą. Proces miał miejsce w 577 roku. Biskup stanął przed królewskim sądem jako ten, który pobłogosławił związek. Autorka omawia ów proces jako jeden z wielu epizodów w historii starć między państwem a Kościołem w Galii i poza nią w okresie średniowiecza.

Antonio Enrico FELLE, Donatella N u z z o, *Testimonianze paleocristiane in Puglia: recenti studi e ritrovamenti*, s. 307-352.

Autorzy omawiają świadectwa paleografii chrześcijańskiej, jakie zachowały się w Apulii. Podkreślają, że nowe badania archeologiczne pozwalają wyjaśnić wiele istotnych aspektów topografii miejskiej późnego antyku i wczesnego średniowiecza.

Cesare COLAFEMMINA, *Epigraphica hebraica Venusina*, s. 353-358.

Artykuł poświęcony jest dwóm inskrypcjom hebrajskim znalezionym przy pracach wykopaliskowych w ruinach starożytnej chrześcijańskiej bazyliki Trójcy Świętej w miejscowości Venusia. Pierwsza z nich dedykowana jest zmarłemu synowi niejakiego Jovianusa i jest datowana na wiek IX. Druga inskrypcja, którą publikuje autor artykułu znaleziona w 1992 roku dedykowana jest Leonowi, synowi Jakuba.

Jean Marie MARTIN, *Quelques donnees sur l'Ordon et ses environs pendant le haut Moyen Age*, s. 359-363.

Przedmiotem opisu autora są zabytki materialne Ordony z okresu inwazji Lombardów w VI wieku. Szczególną uwagę zwraca na dwa klasztory: św. Sophii i Trójcy Świętej.

Marina MAZZEI, *Ordon. Nuovi dati sulle necropoli alto medioevali*. s. 365-367.

Drugą notką poświęconą w tym numerze Ordonie dotyczy grobowców, których konstrukcje mają charakter różnorodny. Przeważają grobowce w kształcie kamiennej skrzyni bądź konstrukcje wznoszone i pokrywane regularnymi blokami skalnymi z tufu.

*Augustiniana*. Institutum historicum Augustinianum, Lovani 44:1994, fasc. 1-2.

Steven BARBONE, „*Frugilitas*” in *Saint Augustine*, s. 5-15.

Punktem zainteresowań autora jest zwyczajny i filozoficzny sens terminu *frugilitas* w pismach św. Augustyna. Sens zwyczajny (umiarkowanie) występuje zazwyczaj w listach i mowach Biskupa Hippony. W traktatach Augustyna termin ten ma bardziej charakter złożony, jest trudny do dokładnej interpretacji, ale zazwyczaj wyraża płodność, żyzność, pełnię.

Laurens J. van der LOF, *The „prophet” Abraham in the Writings of Irenaeus, Tertullian, Ambrose and Augustine*, s. 17-29.

Abraham jest po Mojżeszu postacią starotestamentalną najczęściej odnoszoną do Nowego Testamentu. Lof w swoim artykule nie tylko wskazuje na typologię Abrahama w dziełach czterech wielkich Ojców Kościoła, ale koncentruje się przede wszystkim na tekstach powyższych pisarzy, które ukazują Abrahama jako proroka.

Thomas Gerhard RING. *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Anmerkungen zu K. Flasch. Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397*, s. 31-113.

Jest to obszerna i krytyczna recenzja książki: *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397. De diversis questionibus ad Simplicianum I 2*, lateinisch – deutsch. Übersetzt von Walter S c h ä f e r, herausgegeben und erklärt von Kurt F l a s c h. Excerpta classica VIII. Mainz 1990. Autor dokonuje krytyki dokonanego wyboru tekstów św. Augustyna, ich przekładu na język niemiecki, poddaje krytyce zasadnicze tezy książki, jak i wiele szczegółowych wypowiedzi oraz ustosunkowuje się do stylu i fałszywych tendencji zawartych w książce.

Alfred VANNESTE, *Pour une relecture critique de l'Augustinus de Jansenius*, s. 115-136.

Rdzeniem myśli jansenistycznej jest doktryna o grzechu pierwotnym. Teologia grzechu pierwotnego od czasów św. Augustyna przeszła głębokie przeobrażenia. Celem jaki postawił sobie Vanneste jest ukazanie tego procesu.

ks. Tadeusz Kolosowski SDB, Warszawa

## II. KOMUNIKATY

### Droga św. Augustyna do wiary w świetle jego *Wyznań*<sup>12</sup>

Każdy z nas zdąża do Boga swoimi własnymi drogami. Dla jednych będzie to prosta aleja, dla innych kręta ścieżka, którą będzie pokonywał długo i mozolnie. Przekonał się o tym św. Augustyn, któremu Bóg przeznaczył ścieżkę wyjątkowo trudną. Chociaż długo musiał po niej błądzić, miał ciągle świadomość słuszności Bożych planów: *Ty wiedziałeś Boże, dlaczego opuszczam jedno miejsce i udaję się do drugiego. Ale prawdziwej przyczyny nie odsłoniłeś ani przede mną, ani przed moją matką*<sup>13</sup>. Tak pisze w swoich *Confessiones* jeden z najwybitniejszych umysłów, jakie kiedykolwiek nosiła ziemia – *Sanctus Aurelius Augustinus*, nazwany później *Doktorem Łaski*. Jaka była jego droga do wiary? Spróbujmy prześledzić kolejne kroki w życiu św. Augustyna, starając się wraz z nim dojść do owej słynnej sceny w ogrodzie.

#### Krok pierwszy – Ulice Babilonu

*W pierwszym okresie młodości zapragnąłem rozkoszy niegodziwych...*<sup>14</sup> czytamy w II księdze *Wyznań*. O ile powiedzenie o Augustynie, że był młodzieńcem spokojnym i cnotliwym byłoby najzwyczajniejszym kłamstwem, o tyle użyte przez niego określenie rozkosze niegodzive jest bardzo łagodne. Bujne życie erotyczne, zabawy i hulanki – to młodość Augustyna. On sam będzie się w dalszych latach swego życia dziwił, dlaczego Bóg zezwolił mu na takie pogrążanie się w grzechu, dlaczego pozwolił, by zwodziła go

<sup>12</sup> Praca pisana w ramach Ćwiczeń z literatury i teologii patrystycznej Wschodu i Zachodu

<sup>13</sup> Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. K u b i a k, Warszawa 1987, s. 30.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 31.

astrologia, czy też mamili go manichejczycy. Te dwie ostatnie sprawy to dopiero przyszłość. Póki co Augustyn *trwoni siebie i rozlewa jak bagno*<sup>15</sup> i nikt ani nic nie stoi mu w tym na przeszkodzie. Nie zważa też specjalnie na swą matkę Monikę, jej smutek i zatroskanie. Jedyną jego troską *było to, żeby kochać i być kochanym*<sup>16</sup>. *Nie poprzesztawałem wówczas – pisze w Wyznaniach – na takim przywiązaniu duszy do duszy, jakim jest wyznaczony słoneczny krąg przyjaźni. Opary wylaniające się z mętnych namiętności okresu dojrzewania zaciemniały moje serce tak bardzo, że już nie umiało odróżnić pogody umiłowania od mroku żądz*<sup>17</sup>. Te słowa najlepiej przedstawiają chyba stan ducha młodego Augustyna. W niczym nie zmienia go wyjazd do Kartaginy, gdzie ojciec Patrycjusz, zebrawszy odpowiednie fundusze wysłał go na studia retoryki. *Przybyłem do Kartaginy i od razu znalazłem się we wrzącym kotle erotyki*<sup>18</sup>. Kocioł był o tyle wrzący, że pełen rozpusty, chociaż Augustyn zaczął z czasem porządkować swoje sprawy w tej dziedzinie. Związał się z jedną, nieznaną z imienia kobietą, z którą dzielił życie przez kilkanaście lat. Obdarzyła ona Augustyna synem Adeodatem, o którym jednak w Wyznaniach znajdują się drobne zaledwie wzmianki. Coś więc jakby w młodym studencie retoryki drgnęło. Może było to znużenie przygodnymi kontaktami z kobietami, a może pragnienie zmiany trybu życia, zawarcia związku głębszego i trwalszego – nie wiadomo. Augustyn jednak powoli wychodził z jednego zaułku, by jednak wkrótce pograć się w innym. *Wciąż miota się po zradliwych i nieoświetlonych ulicach Babilonu*<sup>19</sup>.

#### Krok drugi – *Hortensjusz*

Augustyn w dalszym ciągu znajduje się w Kartaginie. Odbywa tu swoje studia retoryczne. *Byłem już wówczas u szczytu [...], cieszyłem się tym i nadymałem wielką pychę*<sup>20</sup>. W towarzystwie podobnych sobie, studiuje książki poświęcone sztuce oratorskiej, w której chce zabłysnąć. Tutaj natrafia Augustyn na będące w programie lektur szkolnych dzieło Cyceroną zawierające zachętę do filozofii, zatytułowane *Hortensjusz*. Książka ta w niezwykle wręcz sposób zafascynowała Augustyna, wzbudziła w nim inne życzenia i pragnienia. *To właśnie ona zmieniła uczucia moje i ku Tobie Panie zwróciła moje modlitwy [...]. Przed moimi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość*<sup>21</sup>. Oto w jaki sposób w najbardziej pozytywnym sensie następuje duchowa przemiana w życiu młodego człowieka. Już nie ziemskie uciechy, a raczej płaszcz filozofa i spokój człowieka, który nie wadzi się z losem i przeznaczeniem, spokój tego, który poznał księgi i godzi się z nieuchronnością przemijania. Stąd jednak może być bardzo blisko do ogromnej zarozumiałości

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 32.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 31.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 31.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 44.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 35.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 47.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 48.



i zadufania w sobie. Tak było i w przypadku Augustyna. Jego pycha powoduje, że nie chce, nie może, nie potrafi pogodzić się z właściwą Pismu świętemu miarą stylu, a księgi Pisma świętego właśnie postanowił zbadać. Nie był to wówczas właściwy moment, by wziął i czytał. *Brakowało mi dostatecznej przenikliwości, abym się zdołał przedrzeć do głębi tych ksiąg*<sup>22</sup>. Na razie więc przyszły święty pozostawia na boku Pismo święte i staje się słuchaczem wyznawców nauki Manesa.

#### Krok trzeci – Manicheizm

*Niebawem wpadłem w towarzystwo ludzi zarozumiałe bredzących [...]. W ich teoriach kryły się sidła naprawdę diabelskie, pokryte zdradliwym lepem, przywłaszczaniem zgłosek imienia Twego, Chrystusa Pana i Ducha Świętego*<sup>23</sup>. Przez prawie 10 lat (374-383) pozostaje Augustyn pod wpływem nauki manichejskiej. Mieszka u przyjaciela, który jak on jest manichejskim słuchaczem, obraca się w kręgu wyznawców Manesa, jest przeniknięty do dna ich teoriami. Później dopiero zda sobie sprawę ze swego zaślepienia, gdy zakiełkuje w nim przemożna chęć dotarcia do Prawdy: *O Prawdo, Prawdo, jakże boleśnie już wtedy w głębi duszy wzdychałem do Ciebie, gdy tamci wokół mnie wrzeszczeli*<sup>24</sup>. Długo jeszcze jednak będzie błędził z manichejczykami i odurzał fikcjami wywodzącymi się z materii<sup>25</sup>. Augustyn nie był wówczas w stanie wyobrazić sobie Boga inaczej jak tylko jakiejś materialnej masy. Nie mógł pojąć w ogóle istnienia jakiegokolwiek innej rzeczywistości poza materią. Zgodnie z nauką Manesa również zło uważał za istniejącą samoistną substancję. Augustyn wyobrażał sobie świat jako walkę dwóch przeciwstawnych natur: dobra i zła, ponieważ – jak pisze – *ta odrobina pobożności, która jest we mnie, uniemożliwiła mi przyjęcie mniemania, jakoby Bóg mógł stworzyć jakąkolwiek naturę złą*<sup>26</sup>. To umożliwiałoby mu niestety przyjęcie teorii Boga w jakimś stopniu skończonego, co później, gdy ilekroć będzie chciał wrócić do wiary katolickiej, stanie mu na drodze i będzie przeszkodą nie do pokonania.

Tymczasem jednak w 374 roku wraca do Tagasty i naucza tutaj retoryki. Nie przebywa tu jednak długo, bowiem wstrząśnięty śmiercią bliskiego, nie znanego nam z imienia przyjaciela, znowu opuszcza rodzinne miasto i osiedla się jako nauczyciel wymowy w Kartaginie. Tutaj spotyka Faustusa, słynnego biskupa manichejskiego, z którym prowadzi częste dysputy, co raz bardziej rozczarowując się do nauki, której był tak wiernym przez 10 lat słuchaczem. Faustus nie potrafił Augustynowi wyjaśnić głoszonych przez siebie teorii, nie odważył się nawet zestawić teorii o ciałach niebieskich z obliczeniami matematycznymi, na czym tak bardzo zależało Augustynowi. Załamało się jego zainteresowanie nauką manichejską, chociaż nie odciął się od manichejczyków zupełnie. Dopóki nie znajdował niczego lepszego od owych koncepcji, na które natknął się mniej lub bardziej przypadkowo, zadawała się nimi.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 50.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 50.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 50.

<sup>25</sup> Por. *tamże*, s. 51.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 101.

Wkrótce, niemalże uciekając przed matką wyjeżdża do Rzymu, aby założyć tam szkołę retoryki. Także w Wiecznym Mieście obraca się głównie w kręgu manichejczyków. Opuszcza Rzym na polecenie prefekta Symmachusa i jako profesor retoryki udaje się do Mediolanu.

#### Krok czwarty – Mediolan

W Mediolanie spotkał Augustyn biskupa Ambrożego. Nie sposób było obojętnie przejść koło takiej postaci jak Ambroży, chociaż początkowo Augustyn nie brał sobie specjalnie do serca tego, co biskup Mediolanu mówił podczas kazań. Jako retor z wykształcenia zwracał tylko uwagę na formę jego wypowiedzi. Z czasem jednak zaczął przysłuchiwać się treści tak dotąd lekceważonej i wówczas stała się rzecz bardzo ważna. Augustyn pojął, że wiarę katolicką, która dotąd wydawała mu się całkowicie bezbronna wobec manichejczyków, można rzeczowo uzasadnić. Przyszły doktor Kościoła nie uważał jednak jeszcze, że swoje dotychczasowe wierzenia trzeba odrzucić. Sądził, że za obiema stronami przemawiają równie silne argumenty. Strona katolicka nie wydawała mu się pokonana, ale nie była również zwycięska. Sam jednak fakt, że umysł Augustyna dostrzegł w wierze katolickiej coś, co spotkało się z jego zrozumieniem, był wówczas bardzo ważny. Odchodzi już Augustyn od manichejczyków i postanawia zgodnie z życzeniem swej matki pozostać katechumenem Kościoła katolickiego. Na jak długo, sam nie wie, ale jak pisze: [...] *aż do czasu, gdy mi zabłyśnie jakieś pewne światło, według którego będę mógł kroczyć naprzód*<sup>27</sup>. Mimo że już zaczął przyznawać wyższość nauce katolickiej nad manichejską, wciąż jeszcze nie mógł oderwać się od fałszywej nauki o ciałach niebieskich, nauki, która tak go zawsze pociągała.

#### Krok piąty – Astrologia

Zafascynowały Augustyna, jeszcze w kontaktach z manichejczykami, teorie *de sideribus* – o wszystkich możliwych ciałach niebieskich, które widzialne i niewidzialne, towarzyszą nam w dzień i w nocy i zdają się w jakiś sposób kierować naszym życiem. Augustyn chociaż odszedł od manichejczyków, był nadal wiernym czytelnikiem traktatów astrologicznych, człowiekiem otwartym na wszelkie nowinki w dziedzinie stawiania horoskopów i badania wpływu gwiazd na życie. Celowo chyba Bóg pozwolił Augustynowi otoczyć się tymi lekturami, które w pewnym momencie zaczęły go same mierzić. Dopiero jednak rozmowa z przyjacielem Firminusem przekonała Augustyna o niedorzeczności i bezsensowności nauki zwanej astrologią. *Zstałeś mi więc przyjaciela, który wprawdzie nie przestudiował dokładnie ksiąg owego kunsztu, ale gorliwie zasięgnął porad astrologicznych*<sup>28</sup>. Znał on pewien przypadek, o którym dowiedział się od ojca, a nie zdawał sobie sprawy, że ów jeden przypadek, całkowicie wystarczał do wykazania nicości astrologii<sup>29</sup>. Przyszły święty zdał sobie wreszcie sprawę, że nie istniejejście rzeczywiście pozwalający na przewidywanie przyszłości,

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 106.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 142.

<sup>29</sup> Por. *tamże*.

choć przewidywania ludzkie nieraz się sprawdzają ale jako czysty przypadek. W ścisłym zaś logicznym umyśle Augustyna termin *przypadek* w odniesieniu do wiary, religii, czy filozofii, najogólniej rzecz ujmując nie istniał. Poszukiwanie jedynej, beztroskiej prawdy prowadzi teraz Augustyna do pism platońskich.

#### Krok szósty – Platonicy

*Byłem już pewny tego, że Ty istniejesz, jak i tego, że jesteś nieskończony. [...] Wiedziałem, że Ty naprawdę istniejesz, będąc zawsze ten sam, nie zmieniając się w żadnej części ani w żadnym poruszeniu. Wiedziałem też, iż z Ciebie wszystkie rzeczy czerpią istnienie*<sup>30</sup>. To właśnie książki platoników i neoplatoników zachęciły go do poznania Prawdy. Świat idei Platona, który poznał, prowokuje go do postawienia sobie pytania, jakie zadał już wielki filozof kilka wieków przed Augustynem: *Τεστιν ἀλήθεια*. Powoli znajduje odpowiedź. Jest już blisko, coraz bliżej. Wraz z przykładem platoników idzie przykład tłumacza ich dzieł, Gajusza Mariusza Wiktoryna, którego nawrócenie na katolicyzm stało się głośne. Augustyn napisze później, jak wielką przysługę oddały mu dzieła platoników, dostrzeże też różnicę pomiędzy nimi a Pismem świętym. Jest to różnica między tymi, którzy wiedzą dokąd należy iść, lecz nie znają wiodącej tam drogi, a tymi, którzy dobrze rozpoznają drogę do błogosławionej ojczyzny, będącej dla nas nie tylko wizją lecz miejscem, w którym mamy zamieszkać<sup>31</sup>. Łapczywie więc chwycił w ręce czcigodne Pisma... .

#### Krok siódmy – Święty Paweł

*Zajaśniała przede mną jednolita treść świętych tekstów. [...] Niebawem stwierdziłem, że cokolwiek w tamtych książkach platońskich było prawdziwego, tu także się znajduje*<sup>32</sup>. Gdy czyta najmniejszego ze wszystkich apostołów<sup>33</sup> jaśnieje przed nim treść świętych tekstów, zwięzła i jednolita. To co kiedyś wydawało się sobie przeczyć, nagle okazuje się być czymś jasnym i logicznym. Zaczyna też sobie Augustyn zadawać pytania: *Cóż uczyni człowiek nieszczęsny? Kto go wyzwoli z tego ciała śmierci, jeśli nie łaska Twoja przez Jezusa Chrystusa*<sup>34</sup>. Najlepszą dla niego odpowiedzią są słowa Psalmu: *Dusza moja spoczywa tylko w Bogu, od Niego przychodzi moje zbawienie. On jedynie skalą i zbawieniem moim, twierdzą moją, więc się nie zachwieję*<sup>35</sup>. Augustyn może więc powiedzieć: *już się nie chwieję*. Jest coś zadziwiającego w tym, iż Augustyn rozpoczął swą lekturę Pisma świętego właśnie od św. Pawła, który z taką gorliwością głosił Słowo Prawdziwe, lecz wcześniej je prześladował. Rozpoczął czytanie Pisma od tego najmniejszego z Apostołów jakby przeczuwał albo wiedział, że słowa nawróconego Szawła tak do niego przemówią. Bóg zsyła też Augustynowi kolejnego przewodnika, tym razem już tego ostatniego, najbardziej bezpośredniego. Pewnego sierpniowego

<sup>30</sup> Por. *tamże*, s. 158.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 159.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 160.

<sup>33</sup> Por. 1 Kor 15,9.

<sup>34</sup> A u g u s t y n, *Wyznania*, dz. cyt., s. 161.

<sup>35</sup> Ps. 62,2-3.

dnia 386 roku przybył do Augustyna człowiek rodem z Afryki, wysoki urzędnik cesarski Pontycjan.

#### Krok ósmy – Pontycjan

Augustyn i jego przyjaciel Alipiusz dyskutują z gościem o tym i owym, gdy nagle Pontycjan zauważa na stojącym w pobliżu stole przeznaczonym do gier książkę. Wziął ją w ręce, otworzył i ze zdziwieniem stwierdził, że to Apostoł Paweł. *Afrykańczyk spodziewał się raczej jakiejś książki związanej z oratorską profesją, która mnie tak wyniszczyła. Uśmiechnął się i patrząc mi głęboko w oczy powiedział, jak bardzo się cieszy, że tu, najbliżej mnie, znalazł tę właśnie, tylko tę książkę*<sup>36</sup>.

Kiedy Augustyn powiedział gościowi jak bardzo dokładnie studiuje pisma Apostoła Pawła, ten zaczął mu opowiadać o mnichu Antonim z Egiptu, o wspólnotach zakonników, o ich obyczajach. Mówił długo i gorąco z wielką czcią wyrażając się o świętych braciach. *Ty zaś Panie jego słowami, odwracając mój wzrok, abym wreszcie spojrział na samego siebie. Oto mi stawileś przed oczyma mnie samego, abym zobaczył, jaki jestem wstrętny, pokręcony, biedny, pokryty wrzodami i oczekający ropą. Patrzyłem i ogarniało mnie przerażenie, albowiem nie było dokąd uciec od tego wyroku*<sup>37</sup>. Tego było już Augustynowi za wiele. Platon, św. Paweł, Antoni, przykład Pontycjana, to wszystko musiało znaleźć jakieś ujście. Po tylu latach błędzenia Augustyn zdaje sobie wreszcie sprawę ze swej bezdusznej uczoneości<sup>38</sup>. Prostaczkowie mogą zdobyć niebo, podczas gdy on tarza się w ciele i krwi<sup>39</sup>. Wzburzony Augustyn pyta Alipiusza, czy pojął sens opowieści Pontycjana, po czym wybiega do ogrodu. Rzuciwszy się na ziemię u stóp drzewa figowego szlocha i woła: *Panie, czemu zwlekasz? Jak długo jeszcze! Ciągłe jutro i jutro, dlaczego nie w tej chwili?*<sup>40</sup>. Po tych słowach słyszy nagle dochodzący śpiewny głos: *tolle et lege*. Augustyn spiesznie wraca do domu, bierze Pismo, otwiera na chybił trafił. Trafia na List Pawła do Rzymian i czyta: *Żyjmy przyzwoiście jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbyt o ciało, dogadzając żądom*<sup>41</sup>. Od tej chwili już będzie żył według tych słów do końca swych dni, zyskując wśród współczesnych szacunek i podziw, a u przyszłych pokoleń nieśmiertelność, jako autor dzieł, które stale nam towarzyszą i są w nas zawsze obecne, choćby ogromne fale czasu z przyszłości przetoczyły się przez teraźniejszość ku przeszłości i w nią zapadły<sup>42</sup>.

Piotr Cezary Śliwowski, Warszawa

<sup>36</sup> Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 174.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 176.

<sup>38</sup> Por. *tamże*, s. 176.

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 178.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 186.

<sup>41</sup> Rz 13,13.

<sup>42</sup> Por. Z. Kubiak, *Od Tagasty do Ostii*, s. 388.