

# H. Rybus

---

## Revue d'Histoire Ecclesiastique

---

Studia Theologica Varsaviensia 6/2, 391-408

---

1968

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.

HISTORIA KOŚCIOŁA

REVUE D'HISTOIRE ECCLESIASTIQUE, 1966, vol LXI

Rocznik 1968 Przeglądu historii kościelnej, t. 61, periodyku Uniwersytetu Katolickiego w Louvain, obejmujący cztery numery w trzech zeszytach, zawiera w poszczególnych zeszytach dział rozpraw, mniejszych artykułów zazwyczaj recenzyjnych lub dyskusyjnych (*Mélanges*), obszerną część poświęconą recenzjom cenniejszych prac konstrukcyjnych i wydawnictw źródłowych, dział kroniki traktującej o aktualnym dorobku naukowym w zakresie historii kościelnej oraz organizacji nauki w wielu krajach i wreszcie najobszerniejszą część z osobną paginacją, a zawierającą bibliografię historyczną.

W niniejszym sprawozdaniu bibliograficznym omówimy przede wszystkim rozprawy i mniejsze artykuły, nie stosując się do kolejności ich druku, lecz biorąc pod uwagę chronologię poruszonych tematów.

Z zakresu archeologii chrześcijańskiej mamy jeden artykuł, a mianowicie: José Royschaert, *La commémoration de Cyprien et de Corneille in Calisti* (s. 455—484). Jest to recenzja obszernej rozprawy: Luis Reckmanns, *La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale*, Rome 1964, s. XII — 242. Autor recezji jest znanym archeologiem rzymskim, któremu też z osobistych badań znane są tereny podziemne znajdujące się w Rzymie pod via Appia. Recenzowana praca odnosi się do części tych podziemnych terenów, w opisie swym szczegółowym skoncentrowana na przestrzeni, w której mieści się płyta L i grobowiec Korneliusza jako pomnik główny. Rozprawa Reckmansa według opinii recenzenta zasługuje na wielkie uznanie jako wynik nowych i bardzo skrzętnych poszukiwań archeologicznych. Zawiera cały szereg nowych i definitywnych stwierdzeń w dokładnym określeniu datowania badanych zabytków archeologicznych. Na podkreślenie zasługuje należyte posługiwanie się prawidłową metdą; ponieważ nie można było w sposób oderwany od całego kompleksu cmentarnej

przestrzeni ustalić chronologii głównego zabytku, przeprowadzone zostały badania całego zespołu odkrytych pomników cmentarnych zarówno na powierzchni ziemi jak i korytarzy podziemnych, wywiązując się stale z podjętego zadania w sposób mistrzowski wzbudzający podziw. Nie mógł wprawdzie autor rozstrzygnąć przez nowe badania wszystkich problemów, jakie nasunęły się w związku z głównym tematem, ale niejednokrotnie musiał poprzestać na ich zasygnalizowaniu. Badania nad całą określoną przestrzenią cmentarną rozpoczęte sto lat temu przez J. B. De R o s s i e g o, kontynuowane przez M u r c h i ' e g o, wyniki nowoczesnych badań z 1933—35 r. przez Komisję papieską poświęconą archeologii, znalazły uwzględnienie w omawianej pracy, ale sprawdzone i skorygowane zostały przez samodzielne i krytycznie uzasadnione wyniki badań archeologicznych przeprowadzonych przez autora. Do obszernej recenzji została dołączona nota, w której autor stwierdza, iż wzbudzające pewne wątpliwości niektóre nowe wnioski w rozprawie zostały w całej rozciągłości jeszcze potwierdzone dzięki wspólnej autopsji autora recenzji i autora rozprawy opisanej przestrzeni grzebalnej.

Na czoło opracowań z zakresu historiografii kościelnej wysuwa się dość obszerny artykuł pióra Michel Aubineau' a pt. 318 *slug Abrahama a liczba ojców na soborze w Nicei* (325) (*Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre de Pères au concile de Nicée*). We wstępie autor zastrzega się, że nie będzie usiłował w sposób definitywny określić liczby uczestników I-go soboru nicejskiego, uważa bowiem problem ten za niemożliwy do rozwiązania. Celem natomiast rozprawy jest przebadanie okoliczności, w jakich doszło do określenia tej liczby dokładnie na 318 ojców soboru. Liczbę tę uważa za nieodpowiadającą rzeczywistości i niejako z góry zakłada jej symboliczność, a w toku opracowania stara się wykryć u autorów starożytności chrześcijańskiej jej genezę związaną z interpretacją alegoryczno-symboliczną odpowiedniego miejsca w Księdze Rodzaju o zwycięstwie 318 serwitów Abrahama, odnosząc je do znaczenia pierwszego soboru powszechnego w dziejach Kościoła. Nasamprzód przebadał najstarsze teksty pisarzy kościelnych mówiące w sposób bezpośredni o liczbie uczestniczących na tym soborze biskupów. Stwierdza pod tym względem wyraźną rozbieżność; Eustachy z Antiochii, zmarły w 337 r., określił liczbę ojców soboru na 200 (a nie 216); z czasem zaznacza się tendencja do wzrostu liczby do 300 lub ponad nią w ciągu drugiej upoływy IV w., tak że sam Atanazy w latach 350—51, 358, 359 mówi o większej liczbie niż 300. Przebadanie tekstów pozwoliło autorowi stwierdzić, że ogólnie w latach 340—360 określenie liczby wzrasta do

ustalenia jej ponad 300. Po raz pierwszy ze sprecyzowaną liczbą uczestników soboru 318 spotykamy się już w latach 358—59 u Hilarego z Poitiers, który jednak sam nie był świadkiem naocznym. To sprecyzowanie liczby wydaje się tym bardziej podejrzane, że w dziele Hilarego *De synodis* znajdujemy aluzję do 318 sług Abrahama. Żadnymi pewnymi przekazami historycznymi nie można uzasadnić tej ściśle określonej liczby, zyskującej sobie jednak w dalszym pochodzie historycznym ogólne przyjęcie. Autor stara się dociec początków ustalenia tej liczby w związku ze wspomnianą aluzją Hilarego do sług Abrahama, poszukując pewnych symbolicznych miejsc w Starym i Nowym Testamencie. A więc jeszcze przed I-ym soborem nicejskim Pseudo Barnaba, Klemens Aleksandryjski i Pseudo Cyprian zastanawiali się nad znaczeniem liczby mistycznej 318 odnoszącej się do zwycięstwa, jakie odniósł Abraham przez swą wiarę w Krzyż i imię Jezusa. To wczesne przekonanie o istnieniu z góry określonej harmonii między obu Testamentami i tendencja do odszyfrowania prorocत्व zawartych w Starym przez aplikację do zdarzeń dokonanych w Nowym Testamencie przyczyniły się niewątpliwie w tym przypadku do tego, że późniejsi Ojcowie Kościoła zestawili z sobą obydwaj zwycięstwa: wiary Abrahama i soboru w Nicei 325 r. Mistyczna liczba 318 nie posiadająca w swej genezie żadnego dowodu historycznego, zostaje w zadziwiająco szybkim tempie przyjęta jako zupełnie pewna i niepodlegająca żadnemu zakwestionowaniu. Utwierdza się więc legenda powstająca w drugiej połowie IV wieku pod wpływem tendencji idealizowania powagi i znaczenia pierwszego soboru powszechnego dla prawowierności chrześcijańskiej. Wyrażna stylizacja znajdzie się m. in. w *Historii Kościelnej Rufina* w V wieku, a następnie autor przebadał kilkanaście innych relacji pieczołowicie zebranych od połowy IV w. do wczesnego średniowiecza, w których przejawia się mistyczne znaczenie symbolicznej liczby 318 ojców w Nicei. Na podstawie analizy tych tekstów dochodzi autor do wniosku, że są one stwierdzeniem przekonania o obecności Boga i jego niewidzialnym działaniu przez swój sobór. Można to odnieść do każdego soboru powszechnego, ale przede wszystkim do soboru 325 r. w Nicei, który posiada powagę pierwszeństwa i stał się problemem prawowierności zarówno dla ortodoksów jak i dysydentów.

Tak to w wielkim skrócie przedstawia się treść artykułu M. Aubineau o 318 ojcach soboru nicejskiego jak o liczbie symbolicznej, będącej wynikiem historycznej ewolucji legendy uzasadnionej próbą egzegezy biblijnej.

W dziale periodyka pt. *Melanges* na s. 808—811 znajdujemy recenzję wyżej omówionej pracy pióra Henry C h a d v i c k a z Ok-

sfordu pt. *Les 218 Pères de Nicée*. Autor uważa omawianą pracę za studium bardziej dojrzałe i kompletne aniżeli dotychczasowe opracowania poświęcone ciekawemu epizodowi historii Kościoła z IV wieku. Zebrane i zanalizowane przez Aubineau teksty przewyższają swym zespołem przytoczone np. w pracy na ten temat z 1906 r. przez niemieckiego uczonego V. F. F e d e r a, niewykorzystanej wprawdzie w bibliografii recenzowanego artykułu. Zarówno dobór przytoczonych tekstów jak i ich analizę uważa Chadwick za niewątpliwie poważną zasługę autora, odsłaniającego specjalistom kontrowersji ariańskiej szereg nowych, dotychczas nieznanych wypowiedzi. Uważa jednakże, że erudycji Aubineau'a nie przyniesie uszczerbku dołączenie małego uzupełnienia informacji do jego artykułu przez zasygnalizowanie niektórych jeszcze relacji z okresu bezpośrednio po I-ym soborze nicejskim, a więc do opracowanego tematu najważniejsze. Sądzi, że uzupełnienie to w niczym nie modyfikuje tezy autora, ale może tylko wzbogacić serię już istniejących referencji. Przytaczając zaś je, nie rości sobie pretensji do całkowitego uzupełnienia. Na szczególną uwagę zasługuje interpretacja tekstu Epifaniusza i Mariusza Victorinusa, w których określeniach nie dopatruje się wpływu liczby świętej.

„*Reguła Mistrza a Dialogii św. Grzegorza*” (*La Règle du Maître et les Dialogues de S. Grégoire*) — to tytuł następnego artykułu pióra A. de V o g ü e (s. 44—76). Autor przed napisaniem tego artykułu przygotował do druku wydanie *Reguły Mistrza* i we wstępie pominął kwestię jej autorstwa, uważając jej rozwiązanie za niemożliwe. Poprzestał więc na określeniu przybliżonym czasu powstania reguły na pierwszą ćwierć wieku VI i wskazał także w sposób hipotetyczny i ogólny na południowo-zachodnie okolice Rzymu jako miejsce wprowadzenia jej w życie. *Dialogi* Grzegorza zawierające opisy różnych fundacji klasztornych w tym samym regionie skłoniły autora do szukania analogii między tymi klasztorami a zorganizowanymi na podstawie *Reguły Mistrza*, co znów mogło by okazać się przydatne dla bliższego określenia autorstwa i miejsca powstania tej reguły. Na początku po należyтым zanalizowaniu treści *Dialogów* starał się autor ocenić rolę szczegółowych opisów życia monastycznego wielu klasztorów, co nie było celem św. papieża, ale miało tylko posłużyć niejako za tło dla jego głównego zamierzenia, tj. by wykazać, że Bóg i za jego czasów działa w Italii podobnie jak dawniej, a zwłaszcza w Starym i Nowym Testamencie. Niejako więc na marginesie tego fundamentalnego zamiaru przez szczegółowe opisy Grzegorz stara się poruszyć i uwydatnić nauki moralne lub mistyczne i rozwiązać pewne problemy teologiczne. Konkretnie szczegóły, które wzbudzają zainteresowanie historyka,

dla zasadniczego celu *Dialogów* nie wnoszą niczego istotnego, lecz służą tylko jako podbudowa cudownych zdarzeń. Niewątpliwie Grzegorz okazał się wspaniałym narratorem, nastawionym na czyny i okoliczności, ale ta malowniczość nie jest gwarancją historyczności. W wielu przypadkach nie możliwe jest odróżnienie, czy szczegół wzięty został z konkretnej rzeczywistości znanej papieżowi, czy też z jego fantazji, by swemu opowiadaniu nadać życia i prawdopodobieństwa. W przypadku pierwszej hipotezy zachodzi znów wątpliwość, czy szczegół został oparty na autopsji, czy też wzięty ze źródła, które Grzegorz tak jak my konkretnie przekazuje lub interpretuje. Kwestia jest szczególnie ważna dla upewnienia się co do pewnych terminów, które wzięte zostały w znaczeniu odpowiadającym wiekowi VI. Jeżeli zaś szczegół został zaczerpnięty z fantazji tylko dla ożywienia opowiadania, to względ na znajomość środowisk monastycznych, w których żył papież, może być dla nas wystarczającym dowodem zgodności z ówczesną rzeczywistością. Następnie autor podniósł trudność chronologicznego określenia przytoczonych w *Dialogach* opowiadań, gdyż św. Grzegorz grupował fakty według ich natury lub stosowanie do potrzeb swej tezy, którą przedstawia w ich zespole. Ta metoda kompozycji komplikuje dokładną datację odnośnie tych epizodów, które chciało by się przytoczyć dla sprawdzenia osób i instytucji, żyjących według *Reguły Mistrza*. Pomimo tych wszystkich trudności autor nie zrezygnował z przeprowadzenia porównania danych z *Reguły Mistrza* z tymi, jakich dostarczają *Dialogi*. W wyniku szczegółowej analizy doszedł do wniosku, że reguła została napisana nie dla jednej lecz wielu wspólnot, że prawdopodobnie powstała w Subiako z przeznaczeniem dla okolicznych małych klasztorów. Nie wyklucza autor możliwości napisania tej reguły przez samego Benedykta, jako poprzedzającej jego późniejszą, znaną *Regułę Benedykta*.

J. Du j č e w, *Démétrius Cantacuzène écrivain bysantino-slave du XV<sup>e</sup> siècle* (s. 811—820). Jest to artykuł informujący o bizantyńsko-słowiańskim humaniście Dymitrze Kantakuzańczyku, dotychczasowych badaniach nad jego biografią i działalnością pisarską. Autor postuluje traktowanie kulturalnych zasług Dymitra, jako jednego z przekazicieli umysłowej kultury bizantyńskiej na grunt słowiański na tle wielowiekowej penetracji tej kultury na półwysep Bałkański i w stosunku do dalszych krajów słowiańskich, będących później po upadku cesarstwa wchodniego kontynuatorami bizantynizmu. Dymitr Kantakuzańczyk w tym przekazywaniu w okresie po upadku cesarstwa położył niemałe zasługi dla literatury serbo-bułgarskiej. Jest on przedstawicielem rodziny bizan-

tyńskiej Kantakuzenów osiadłych na ziemiach serbskich w końcu XIV i w początku XV wieku. Rodzina ta zamieszkała w serbskim mieście Nowe Brdo. Miasto to w późnym średniowieczu pod względem rozwoju gospodarczego i jako żywy ośrodek kultury umysłowej w niczym nie ustępowało podobnie wielkim miastom we wschodniej Europie. Dymitr znalazł się tu od wczesnego dzieciństwa, nie wiadomo, czy tu urodził się, czy też jako dziecko przybył ze swym ojcem. Urodzony ok. 1435 r., przeżył w N. Brdo zdobycie miasta po raz pierwszy przez Turków 1441 r. i włączenie go na stałe 1455 r. pod panowanie tureckie. Przez pewien jeszcze czas miasto to zachowało swą fizjonomię słowiańską i chrześcijańską. Ale w ciągu drugiej połowy XV wieku Turcy siłą wysiedlili część ludności celem zaludnienia Konstantynopola i jego okolic. W 1477 r. jeden z przedstawicieli rodziny Kantakuzenów, Jan, zginął stracony przez Turków z 2-ma braćmi i 8-ma synami. Poprawił się los pozostałych przy życiu członków tej rodziny, gdy pochodząca z niej Maria w 1487 r. została żoną sułtana Maruda II. Dzięki jej protekcji przetrwał i Dymitr, który jednak czując się osamotniony opuścił N. Brdo i osiadł w Mesemorie nad wybrzeżem morza Czarnego w Bułgarii wschodniej, gdzie zmarł w końcu XV w. Jego działalność pisarską ostatnio szeroko przedstawił uczony serbski G. J. Trifunović (*Dimitrije Kantakuzin*, Belgrad 1963). Można było wysłedzić jego zainteresowania patrystyczne tak, że nawet przypisuje się mu tłumaczenie niektórych greckich Ojców Kościoła, a zwłaszcza Efrema syryjskiego na język serbo-bułgarski. Poza tym interesował się historią rozłamu między Kościołem wschodnim i zachodnimi. Był przeciwnikiem unii z łacinnikami i wrogiem doktryny katolickiej oraz jej penetracji na półwysep Bałkański. Poza korespondencją pozostały po nim trzy dzieła o charakterze hagiograficznym. Podzielał też poglądy fatalistyczne o końcu świata w związku ze zbliżającym się 7000 r. od stworzenia świata, wyrażając je w odrębnym dziele. Wyrazem żarliwej wiary jest jego wierszowana modlitwa do Matki Bożej; w poezji tej odzwierciedla się też tradycja bizantyńska. Jakkolwiek przesiąknięty kulturą bizantyńską dobrze znał język grecki będący narzędziem tej kultury, dzieła swe pisał w języku serbo-bułgarskim, stąd i dla literatury słowiańskiej nie jest bez znaczenia. W ostatnich latach historyk literatury serbskiej i słowiańskiej Dj. Sp. Radović opublikował kilka szczegółów odnoszących się do życia i twórczości Dymitra i przygotowuje zbiorowe wydanie jego dzieł. Autor kończy swój artykuł wyrażeniem przekonania, że pisarz bizantyńsko-słowiański z rodziny Kantakuzanów zasługuje na szczególną uwagę ze względu na swe znaczenie w życiu intelektualnym narodów bałkańskich XV wieku.

W okres poprzedzający bezpośrednio reformację i jej początki wprowadza nas następną rozprawa: M. Pitton, *L'ideal épiscopal selon des prédicateurs français de la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XV<sup>e</sup>s.* ( s. 77—118; 239—432). Reforma Kościoła przeprowadzona przez sobór trydencki objęła także i biskupów. Jest to wynikiem doświadczalnej prawdy o tkwiących w samym Kościele możliwościach jego własnego odrodzenia: biskupi na soborze są czynnikiem decydującym o wprowadzeniu reformy. Sama potrzeba reformy dotyczącej biskupów była skutkiem stwierdzenia stanu godnego ubolewania; ale to stwierdzenie poprzedzające świadomość konieczności wprowadzenia reformy przez obnażenie rzeczywistej prawdy, ujawniające ogólne i specjalne pod tym względem nadużycia w Kościele, poprzedziło samą decyzję obradujących na soborze biskupów, którzy nie tylko przejawili świadomość potrzeby reformy, ale mieli już gotowy do przyjęcia ideał biskupi. Do tego zaś m. in. przyczyniła się trwająca u schyłku średniowiecza specjalna działalność kaznodziejów, głoszących też konieczność odrodzenia episkopatu. Akcja taka rozwijała się we Francji i jej okresowi w końcu XV i na początku XVI w. została poświęcona praca M. Pittona pt. *Ideal biskupi według kaznodziei francuskich.*

Stan Kościoła we Francji przed reformacją ze względu na nieodpowiedni episkopat pozostawiał wiele do życzenia. Ujawienie i wyświechtanie sytuacji natrafiło na wiele przeszkód, przede wszystkim ze względu na wzrost absolutyzmu królewskiego i mianowanie przez króla biskupów, którzy raczej byli potężnymi administratorami na modłę księząt świeckich aniżeli rzeczywistymi pasterzami. Stąd lud chrześcijański peszyła taka postawa biskupów, którzy nie zasługiwali na admirację, i dochodziło do przekonania, że biskupi ci nie są na właściwym miejscu, lecz reprezentują potęgę świecką. Biskupi tacy żadną miarą nie mogli być uważani za spadkobierców ideału Dobrego Pasterza, oddającego życie za swą trzodę.

W okresie przejściowym poprzedzającym konkordat 1515 r. i wybuch luteranizmu lud chrześcijański zaszokowany był złym przykładem swoich przywódców, słuchając głosów nawołujących do poprawy stosunków w Kościele. Dzięki wybitnym kaznodziejom dawne marzenia wyrażone przez Gersona na synodzie w Reims 1408 r., czy narzekania Mikołaja de Chamanges'a poczęły się odradzać, czerpiąc swą żywotność i siłę z o wiele młodszej aspiracji w akordzie z nową kulturą. Ideał biskupi opracowany przez ojców soboru trydenckiego był już zarysowany w zasadniczych liniach przez kaznodziejów na początku wieku. Ta zgodność dowodzi, że idee reformy były już rozpowszechnione na dobre w opinii publicznej, zanim zebrali się ojcowie soboru.



A. Pitton podzielił swą pracę opartą przede wszystkim na analizie tekstów spuścizny literackiej kilku kaznodziejów na 8 rozdziałów, których tytuły odzwierciedlają całą problematykę, składającą się na całość działalności kaznodziejów w określonym okresie o charakterze reformatorskim ze szczególnym uwypukleniem zagadnienia związanego z postulatem przeprowadzenia reformy w łonie episkopatu.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym *Ruch reformy i kaznodzieje* informuje o wybitniejszych i wpływowych kaznodziejach związanych z sobą wspólnie ożywiającą ideą potrzeby reformy w Kościele. W ich kazaniach pomimo różnicy stylu łatwo wykryć wspólne pokrewieństwo przejawiające się w identyczności poruszonych tematów, natchnieniu reformatorskim nadającym im wspólnotę uczuć, które wyróżniają ich od powszedniej miernoty. W piętnowaniu zgorzeń, których sprawcami byli ambitni, ale ignorancy i niemoralni biskupi, przedstawiciele kapituł, czy zakonnicy, stale pojawiały się nazwiska ludzi, którzy choć we wspólnej działali sprawie, początkowo nie byli z sobą silniej związani. Byli wśród nich przedstawiciele zakonów i duchowieństwa świeckiego. Ale prócz początkowo ożywiających ich wspólnotę uczuć pewne zdarzenie zadecydowało o większym skryształowaniu działalności tych ludzi przez utworzenie grupy ściśle związanej i niezmiernie aktywnej. Powodem pośrednim stał się młody król Karol VIII obejmujący tron po swym ojcu Ludwiku XI w 1483 r., a zapalony od początku ideą reformy kościelnej, która przyświecała mu i w wyprawie na Italię. Król popierał wszystkich, których ożywiał duch reformy. Do nich należał sprowadzony jeszcze przez Ludwika XI z Kalabrii założyciel nowego zakonu braci najmniejszych, Franciszek z Pauli. Gdy w 1491 r. powstał projekt założenia w Paryżu klasztoru nowego zakonu, do zaopiniowania o potrzebie takiej fundacji zostało powołanych dwóch członków fakultetu teologicznego, Jan Standonck i Jan Quentin. Pierwszy był prowizorem w Montaign, a drugi kanonikiem penitencjarzem przy Notre-Dame. Obaj byli już znani ze swych tendencji reformatorskich. Do powierzonej sobie sprawy ustosunkowali się zrazu nieprzychylnie, nie widząc dla reformy kościelnej korzyści ze stabilizacji nowego zakonu, a uważając, że raczej należałoby odrodzić stare zakony. Po zetknięciu się jednak z eremita kalabryjskim zostali olśnieni jego prostotą i pobożnością i stali się gorliwymi obrońcami braci najmniejszych. Spotkanie ze świętym stało się momentem w pełni błogosławionym: Standonck i Quentin przejęci mistycznym duchem Franciszka z Pauli z większym zapałem przystąpili do pracy; zwłaszcza prowizor z Montaign począł wokół siebie grupować ludzi

zapałonych ideą wewnętrznego odrodzenia. Jan Quentin stał się protektorem nowej grupy, do której wkrótce przystąpił Mikołaj de Hacqueville, przeor od św. Marcina z Tours, występujący w parlamencie jako obrońca idei reformy; następnie Jan Roulin, człowiek wykształcony i kaznodzieja popularny, który dość późno wstąpił do benedyktynów; Olivier Maillard sławny już kaznodzieja franciszkański, którego kazania zostały opublikowane; wreszcie Jan Clerée, który ok. 1494 r. wstąpił do kongregacji dominikanów w Holandii. Jakkolwiek ludzie ci nie utworzyli jakiejś wyraźnie zorganizowanej grupy, poznali się między sobą, obdarzali się wzajemnym szacunkiem i wspomagali wymianą własnych doświadczeń. Z czasem po zreformowaniu konwentu dominikańskiego w Évreux przez Jana Clerée, przystąpi do nich następny przeor Wilhelm Pépin i jego następca Wilhelm Petit, który wykorzystując swój wpływ na Franciszka I postara się o poparcie królewskie działaczy reformy występujących przez Sorbonę.

Wszyscy ci zwolennicy reformy bynajmniej nie zalecali jednakowych metod, ani też nie widzieli reformy pod tym samym kątem. Jedni z nich przez swą przynależność do zakonów zamkniętych myśleli przede wszystkim o przywróceniu karności klasztornej, odrodzeniu konwentów według starożytnych regół; inni zaś jako przedstawiciele zakonów żebrzących, franciszkanów i dominikanów, w walce z niekarnością wśród swych braci, musieli przyjąć metody bardziej dostosowane do skomplikowanej rzeczywistości. Przedstawiciele duchowieństwa świeckiego, kanonicy i doktorzy fakultetu teologicznego, poruszali tego samego rodzaju problemy i zmierzali do przełamania niekarności i ignorancji wśród duchowieństwa. Dla takich jednak zły przykład hierachii stanowił większą przeszkodę. Na pozór więc rozbieżności są uchwytnie, lecz byłoby rzeczą niesłuszną zastanowienie się nad nimi. Dla wszystkich bowiem wspólnym ideałem było umiłowanie czystości ewangelicznej, dążenie, by na wszystkich stopniach hierachii dokonało się szczerze odrodzenie wewnętrzne. Pewne zastarzałe struktury powinny ulec transformacji — i pod tym względem rozbieżności były możliwe — ale zakonnicy, duchowieństwo świeckie, jak i biskupi jednakowo są obowiązani do postępowania według jednego Chrystusowego modelu. Ponieważ w Kościele w sposób bardziej widoczny obowiązek reprezentowania Chrystusa spoczywa na papieżu i biskupach, dlatego reformatorzy podkreślają, celem przewyciężenia nadużyć w Kościele, konieczność zwłaszcza zreformowania najpierw przywódców, gdyż nie można uleczyć całego korpusu Kościoła, jeżeli głowa nie będzie zdrowa.

Kaznodzieje, by uświadomić wiernych o konieczności reformy, starają się w barwach żywych i często nawet jaskrawych przedstawić rzeczywisty obraz nadużyć w Kościele (rodz. II). W krytyce takiej niektórzy bardzo gwałtowni, jak np. franciszkanin Oliver Maillard, który łatwo popadał w wulgarność, mówiąc do ludu wprost o konkretnych skandalach, nie oszczędzał nikogo. Inni znów, jak Michel Mecrot, rzucając gwałtowne inwektywy, starali się zachować jednak dobre tradycje kaznodziejstwa popularnego. Ale kazania Mecrota są druzgoczącą satyrą na życie wyższego kleru, piętnującą go za rozpustę i wystawność. Podobnie jak Luter wystąpił on przeciw odpustom udzielanym za pieniądze. Jan Glapion idzie za tradycją braci mniejszych i w kwestii nadużyć w Kościele mówi bez osłonek. Jego ataki przeciw kumulacji beneficjów, ingerencji władców w elekcje biskupów etc. były słusznie uzasadnione. Wiele miejsca poświęcił na obnażanie ignorancji duchowieństwa, ubolewając nad bezskutecznością wobec tego jego działalność duszpasterskiej. Jan Raulin piętnuje też życie prałatów gorszące ludzi i wyraża ubolewanie, że Kościół o tym milczy. Wszyscy kaznodzieje w odkrywaniu przykrew rzeczywistości w Kościele zgodni są co do tego, że głównymi sprawcami wszelkiego zła i zgorzenia są biskupi. P é p i n w sposób dystygowany przedstawia paradoksalność sytuacji, że ludzie poświęceni Bogu żyją jak panowie świeccy, i co więcej, że sami nie widzą w tym zgorzenia; tak to głosiciele ewangelicznych zasad są ich żywym zaprzeczeniem.

Z całego materiału kaznodziejskiego o zgorzeniach w Kościele można wyeksponować wspólną dla wszystkich reformatorów konkluzję, że stojący na świeczniku episkopat jest odpowiedzialny za wszystko zło, co więcej na początku reformacji winę za rewoltę luterańską przypisywano biskupom. I jeszcze jedna wspólna dla wszystkich konkluzja, to postulat powrotu pod tym względem w Kościele do pierwotnej prostoty, jako jedynej skutecznej drogi do prawdziwego odrodzenia. Nie poprzestają kaznodzieje-reformatorzy na samej krytyce wewnętrznej sytuacji w Kościele i stwierdzeniu źródła wszelkiego zła, ale przedstawiają też pozytywny ideał biskupa. Chociaż czynią to w niejednolity sposób, to jednak przedstawiony ideał w głównych zarysach upodabnia się do klasycznego wzoru ewangelicznego Dobrego Pasterza. Do opracowania bowiem ideału biskupiego (rodz. IV) wielu spośród kaznodziejów posłużyło się starym kazaniem Jana Gersona o Dobrym Pasterzu. I tak np. kanonik Notre Dame, Jan Quentin, ukazuje obraz dobrego biskupa właśnie w kazaniu o Dobrym Pasterzu, wyliczając konieczne cechy, którymi winien się odznaczać. Podobnie

i przeor dominikański Wilhelm P é p i n w kazaniu takim podkreśla zaparcie się siebie i gotowość dawania życia za trzodę. Tak samo i kazanie o Szymonie i Judzie było dla niego okazją programowania działalności biskupiej. Równocześnie podkreślił wyższość biskupa od kapłana i idąc za dawną tezą Gersona uzasadnił pochodzenie biskupów od apostołów a kapłanów od 72 uczniów Chrystusowych.

Wszyscy wymienieni kaznodzieje, a może najmocniej Jan R a u l i n, akcentując konieczność rozpoczęcia reformy Kościoła właśnie od biskupów, wysuwa jako niewątpliwy pewnik, że w ogóle niemożliwa jest wszelka reforma bez poprawy episkopatu (rozdz. V). Raulin był realistą i dlatego poważnie zastanawiał się, jakich należałoby użyć środków i skutecznych metod, aby w duszach prałatów ożywić ideał biskupa. Nasuwają mu się wątpliwości, czy w ogóle oni rozumieją potrzebę tego. Myśl przeprowadzenia reformy drogą synodów uważa za nieodpowiednią wobec dotychczasowych bezowocnych prób tego rodzaju. Pomimo licznych nawoływań w kazaniach na ten temat, nie widać żadnych zmian w rzeczywistości. Za jedyną więc metodę, na którą należałoby się zdecydować, uważa sposób postępowania Jana Chrzyciela, nie lękającego się nikogo. Dlatego w kazaniach swych nie oglądając się na skutki piętnujące zależność biskupów od władzy świeckiej, mówi o złych biskupach jako najemnikach, lub porównuje ich do Piłata i Heroda. Rozważając kwestię, na czym winna polegać reforma episkopatu, wychodzi Raulin dwukrotnie w kazaniach z przykładu św. Piotra, cytując jako motto wypowiedź księcia apostołów „oto opuściliśmy wszystko”. Porzucenie więc spraw tego świata przez biskupów oddanych sprawom światowym, a przede wszystkim wyrzeczenie się bogactw — to warunek konieczny wejścia na drogę ideału biskupiego. W kazaniach pasyjnych zaś przewija się jako zasadniczy wniosek, że biskupi winni posiadać dwie główne właściwości „doctrinam fulgidam et vitam praeclaram”. Kiedy w 1494 r. Raulin powrócił do zacisza klasztornego pracując nad odrodzeniem zakonu w Cluny nie stracił kontaktu z przyjaciółmi i zwolennikami reformy, ale podtrzymywał go za pośrednictwem listów, w których wyrażał bardziej szczegółowo swe myśli o reformie. Wierny też swemu przekonaniu o konieczności stosowania metody przesłańca Chrystusowego, w bezpośredniej korespondencji do poszczególnych biskupów bez ogródek zwraca im uwagę na konieczność owocnego postępowania duszpasterskiego. Przejawia swą humanistyczną inteligencję, wysuwając w takich listach szereg praktycznych postulatów, składających się m. in. na obraz idealnego biskupa, który powinien być człowiekiem wykształconym, traktować

swój urząd poważnie, posiadać dobre książki, a nawet dysponować zasobną biblioteką.

W dalszym programowaniu ideału biskupa (rozd. VI) zwracają kaznodzieje uwagę na przywrócenie dawnego prawa kościelnego o wynoszeniu do godności biskupiej, krytykując obecny sposób przez dowolne mianowanie królewskie. Zarówno przed królem jak i papieżem roztaczają obraz groźny odpowiedzialności za nieliczenie się w tym względzie z rzeczywistym dobrem Kościoła (rozd. VII). Wreszcie podkreślone zostały zasługi programowania ideału biskupiego przez Standoncka i jego osiągnięcia dla reformy Kościoła.

Ok. 1510 r. po rozproszeniu się grupy reformatorów, wydawało się, że zniknęły wszelkie szanse reformy Kościoła. Do tego roku większość spośród wielkich kaznodziejów powymierała, zniknął też z horyzontu ich protektor kardynał d'Ambroise. Teraz uwagę absorbował spór pomiędzy królem a papieżem. Marzenia reformatorów zdawały się rozbite, gdyż episkopat nadal broniąc swych bogactw, coraz bardziej wiązał się z absolutyzmem królewskim. W kilka lat potem z konkordatem 1515 r. rząd otrzymał definitywną władzę mianowania biskupów. A więc reforma została uzależniona całkowicie od dobrej jego woli i bezstronności. Opierając się na dotychczasowym doświadczeniu można było oczekiwać, że obsadzanie beneficjów odbywać się będzie jak do tej pory. Biskupi, którzy wzgardzili napomnieniami kaznodziejów, utrzymali się na stanowiskach. W zestawieniu z nimi ludzie wykształceni, zwolennicy ubóstwa, regularnie pozostawali na drugim planie. Czy intensywna działalność Maillarda, Standoncka, Raulina i in. kaznodziejów miała pozostawać bez rezultatu?

Działalność taka nie mogła pozostawać bez echa. Głos kaznodziejów ludowych, bardziej spokojne wyjaśnienia uczonych, musiały zwrócić opinię publiczną przeciwko gorszącym prałatom. Nadużycia przyjmowane do pewnego czasu z pobłażliwością czy rezygnacją wywołują coraz większy oddźwięk w sumieniu chrześcijańskim. Kaznodzieje w sposób dosadny nazywali najemnikami tych, którzy w sposób hipokryzyjny nosili miano pasterzy, by lepiej strzyc owce. Przeszło sto lat temu w czasie wielkiej schizmy chrześcijaństwo przejawiało swe oburzenie za podzielenie go przez podwójne papieństwo. Podobna reakcja powstawała teraz przeciw pasterzom zapominającym o swych obowiązkach. Oburzano się coraz bardziej na to, że beneficja nie były nadawane na drodze przepisów prawa kanonicznego.

Ewolucja idei dokonała się w okresie lat 1480—1510. Chociaż kryteria i metody stosowane przez kaznodziejów bardziej odpowia-

dały wiekom średnim, kazania same wypowiadały ducha nowego. Mniej powoływano się na kanony dyscyplinarne, lecz bezpośrednio odwoływano się do ewangelii i Ojców Kościoła. W ewolucji tej odgrywało rolę wiele czynników. Przede wszystkim kaznodzieje nie będący humanistami zdawali sobie sprawę z odrodzenia studiów i korzystali z ich rezultatów. Upodobanie do odrodzonych studiów patrystycznych przejawiało się w przemówieniach, pomijających cytacje kanonistyczne czy też scholastyczne rozróżnienia. Ewolucji kazania odpowiada ogólna moda w poruszaniu idei we Francji; reprezentuje ona przejście od metod XV w. do nowych XVI w. Nie obyło się też i bez tego, by pewni humaniści nie kierowali zarzutów do grupy kaznodziejów, wypominając im, że niektóre ich ataki zdradzają pokrewieństwo z tymi, które oni sami opracowali.

Rzeczywiście reformatorzy powoływali się na ewangelię i Ojców oraz na pewnego rodzaju nakaz wewnętrzny. Wychowani w klimacie mistycznym bliskim „devotio moderna”, byli opanowani pragnieniem bezpośredniego kontaktu z Chrystusem. Zapaleni do reformy Kościoła uważali odwoływanie się do prawa osłaniającego rzekomą powagę synodów za rzecz bezskuteczną. Za lepszą uważali taktykę przeciwstawienia ducha ewangelii literze prawa. Podobna tendencja akcentowana była przede wszystkim w pismach humanistów.

Ideał biskupa uwydatnia w sposób bardziej czysty i żywy te wywody, dzięki czemu obraz biskupa staje się przeobrażony. Niewątpliwie brak jeszcze było pełnego programu biskupiego, gdyż mniej postępowe wskazania oparte na Gersonie są bardziej negatywne niż konstruktywne, ale nie mniej rola biskupa w diecezji została jasno przedstawiona.

Rezultatem bardziej doniosłym lecz mniej sprawdzalnym jest powstanie nowej generacji ludzi przekonanych, ukształtowanych w duchu reformy, religijnie uświadomionych, w duchu karności i prawdy oddanych modlitwie i pobożnym ćwiczeniom. Dzięki kaznodziejom i reformatorom, którzy byli wierni pierwszemu impulsowi, Kościół bardziej czysty mógł uchronić się przed ostatecznymi wstrząsami.

Skutki te nie mogą zaciemniać wielkiego niebezpieczeństwa, jakie zagrażało Kościołowi w końcu tego okresu. Inwektywy kaznodziejów o nadużyciach w Kościele, wezwania do życia prawdziwie chrześcijańskiego otwierały oczy na coraz bardziej nagłą grozę. Zapał ich polegał na jasnej wizji rzeczywistej sytuacji. W anarchii i dekadencji otrzegli przed niebezpieczeństwem skażenia lub zupełnej ruiny ducha chrześcijańskiego. Z tego punktu widzenia nie

można wydzielić sprawę Savonaroli. Ten mnich florencki nie był jedynym proszącym Karola VIII o przeprowadzenie reformy Kościoła „in capite”. Nie był on osamotniony pobudzając do rewolty wobec najwyższej władzy w Kościele. Kaznodzieje francuscy także doznawali goryczy wobec nieobyčajności prałatów, którzy przeciwnie winni świecić przykładem; występowali przeciw nadzwyczajnym bogactwom, zgorzleniom, przeciw głoszącym odpusty i wyłudzającym za nie pieniądze od biednego ludu. Wszystkie te postulaty częściowo wypływają z tej samej żywotnej potrzeby, nawołują do powszechnego odnowienia Kościoła w głowie i w członkach.

Na długi czas jeszcze przed pierwszą sesją soboru trydecyjnego kaznodzieje przygotowali podstawy reformy i skierowali umysły do głębokiego odnowienia Kościoła.

V. Helk, *Rome et la Contre-Réforme en Scandinavie de 1539 à 1583. A propos d'une étude récente* (s 119—31).

Było już kilka studiów pomniejszych na wymieniony temat, a wśród zbieraczy i wydawców odpowiednich źródeł pewne zasługi pod tym względem położył Augustyn Theiner. Artykuł Helka jest szczegółowym i rzeczowym omówieniem po raz pierwszy ukazującego się opracowania konstrukcyjnego za okres, w którym był możliwy powrót krajów skandynawskich do Kościoła katolickiego. Omawianą pracę napisał historyk Kościoła i teolog norweski Oskar Garstein: *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia until the establishment of the S. Congregatio de propaganda fide in 1622. Based on source material in the Kolsrud Collection*. T. I: 1539—1583 (Scandinavian University Books) Oslo 1963, s. XII — 413.

F. Claes Bounaert, *Le couvrement des livres et effets de l'Université de Lovain, après la suppression du régime jésuite, en 1790* (s. 131—139). Fakt suprymowania 1788 r. Uniwersytetu Lowańskiego za rządów cesarza Józefa II i zastąpienie go przez uniwersytet rządowy założony w Brukseli jest znany historiografii. Supresja ta dotknęła 4 fakultety: prawa świeckiego, kanonicznego, medycyny i sztuki. Wydział teologiczny był tu dalej reprezentowany prawnie przez usuniętych profesorów, tytuł ich był dostosowany do seminarium generalnego założonego przez Józefa II w Lowanium 1788 r. Uzurpacja ta wszakże trwała krótko. Powrót profesorów nastąpił dzięki rewolucji brabanckiej. Okoliczności powrotu nie były jeszcze przedmiotem specjalnego opracowania. Problem ten zasługuje na poznanie chociaż w głównych zarysach. Likwidacją skutków supresji józefińskiej zajęła się specjalna komisja rządu belgijskiego utworzona w 1790 r., w której skład

weszli rektor i trzech profesorów uniwersytetu. Dzięki współpracy z rządem komisja ta w krótkim czasie przeprowadziła restytucję różnych przedmiotów, rękopisów i książek z uniwersytetu brukelskiego do Lowanium.

J. Guennou, *Mgr Pallu et la liturgie chinoise* (s. 820—836). Jest to artykuł o pionierskiej działalności w dziedzinie akomodacji misyjnej.

Dom M. Cappuyns OSB, *Dom Lambert Beauduin (1873—1960). Quelques documents et souvenirs* (s. 424—454; 761—807). O niedawno (1960) zmarłym benedyktynie, profesorze Uniwersytetu w Lowanium, O. Lambercie Beaudin, wydał zarys biografii jego przyjaciół z okresu francuskiego (1934—1951) oratorianin Luis Bouyer w Paryżu 1964. Obecna praca napisana też przez przyjaciela z tego samego zakonu benedyktyna O. Cappuyns'a, oparta na szeregu nieznanych dokumentów zwłaszcza na korespondencji i osobistych wspomnieniach, poza krótko zarejestrowanymi głównymi momentami życiorysu, w sposób szkicowy przedstawia całością kształt zainteresowań i różnokierunkowej działalności O. Beauduina, szczególnie uwypuklając jego prace związane z zagadnieniem unii z Kościołem wschodnim, powstaniem instytutu wschodniego w Rzymie oraz fundacją w Belgii instytutu w Amay i dzieje nieprzyjemnego konfliktu z Komisją *pro Russia*, odsunięciem raz na zawsze autora szerokiego programu w sprawach unijnych od zajmowania się zagadnieniami wschodnimi przez przymusowy pobyt w Encalcat. Autor z sympatią nakreślił duchową sylwetkę O. Beauduina, który pokrzywdzony za swój ogromny zapał do pracy eklezjalnej, wewnętrznie nie załamał się, lecz do końca swego długiego życia wykorzystał czas na owocną pracę naukową, nad pogłębieniem swej wewnętrznej doskonałości.

R. Bultot, *Un numéro de Revue sur la notion „Mepris du monde”* (s. 512—528). Jest to artykuł dyskusyjno-recenzyjny wywołany specjalnym numerem *Przeglądu ascetyki i mistyki*, a zawierający szereg artykułów związanych z pojęciem „pogardy świata” w tradycji zachodniej (*Revue d'ascétique et de mystique*. 1965, XLI, fasc. 3, p. 233—432). Celem autorów było przeanalizowanie stosunku chrześcijanina do świata, w którym żyje. Refleksję tę chciano wzbogacić doświadczeniem przeszłości historycznej z podkreśleniem tych okresów, w których zagadnienie pogardy świata miało szczególne znaczenie.

W całym zespole można wyróżnić dwie części. Pierwsza, zawierająca wstęp i sześć artykułów odnoszących się do starożytności i średniowiecza, posiada charakter apologetyczny i ton wyraźnie polemiczny. Część druga zawiera trzy artykuły, z których dwa



pierwsze dotyczą wieku XVIII i trzeci wieku XIX oraz artykuł O. Danielou, który zajmuje osobne miejsce w całym zbiorze. W przeciwieństwie do artykułów części pierwszej, artykuły tej części są bardziej obiektywne i unikają polemiki; co więcej, wiele ich stwierdzeń stanowi zaprzeczenie tez bronionych w części poprzedniej.

Treść artykułów nie odpowiada w zupełności intencji wyrażonej we wstępie, a mianowicie że należało wyjaśnić pojęcie „pogardy świata” w oparciu o okresy historii Kościoła, w których zagadnienie to uwydatniało się w sposób szczególny. Tymczasem nie znajdujemy np. żadnego studium odnoszącego się do renesansu. Należy zauważyć, że zagadnienie to nie uwydatniło się specjalnie w XIX w. Cel zakreślony przez autorów miał być praktyczny. Czy jednak w tym przypadku nie powstaje ryzyko dokonania wyrwy w ideach właściwych pewnym okresom historycznym przez podkreślenie tylko tego, co może być przydatne dla współczesności? Nieodpowiednią zdaje się być też metoda, jaką posłużyli się autorzy. Jeśli ucieka się do ankiety historycznej, należy przeanalizować całość zagadnień traktujących na temat wyobrażeń i ocen tego świata. Z braku przeprowadzenia ankiety na podwójnej płaszczyźnie, naturalnej i nadnaturalnej, autorzy ujmują zagadnienie świata i człowieka i relacji wzajemnych między nimi w sposób niekompletny i tym samym nieodpowiadający rzeczywistości. Zanim przystąpiono do ankiety, z góry zredukowano problem do sposobu realizacji nakazu ewangelicznego: być w świecie i nie być ze świata.

J.-C. Guy: „*Miejsce contemptus mundi w dawnym życiu monastycznym*”. Autor postawił sobie pytanie, czy wyrażenie „contemptus mundi” znajdowało się w dawnych pismach monastycznych, w jakim kontekście i w jakim znaczeniu. Dla O. Guy kontekst streszcza się do kilku wierszy sąsiadujących z samym interesującym zwrotem. Ponadto w artykule nie zostało poruszone zagadnienie antropologii będącej u podstaw doktryny pisarzy analizowanych tekstów (np. Kassjana). W następnym artykule O. R. Gregoire zakłada przedstawienie na 36 stronach zagadnienia pogardy świata w ujęciu około 40 pisarzy żyjących w okresie VI—XII w. Już sam ten fakt świadczy o niestosowności metody, jakiej wymaga badane zagadnienie. — Na marginesie artykułów pierwszej części znalazły się trzy strony O. Leclercq’a zbyt powierzchowne, aby mogły być użyteczne. Nie jest prawdą np. stwierdzenie, że w antropologii monastycznej nie ma elementów doktrynalnych. Podobnie stwierdzenie, że „*admiratio mundi*” i „*contemptus mundi*” są określeniami uzupełniającymi się, jest tylko w części prawdziwe, gdyż postawy wyrażone tymi określeniami nie zachodzą na tej samej

plaszczyźnie. — Studium F. L a z z a r i e g o *Contemptus mundi* u św. Bernarda wyjątkowo nie ma charakteru polemicznego. Autor omawiając tylko jeden aspekt pogardy świata u opata z Clairveaux nie zaznacza tego i stąd dochodzi do wniosków dwuznacznych. Relacje między pogardą świata a pokorą i współcierpieniem nie wyczerpują zagadnienia. „Contemptus mundi” ma również silną łączność z pewną formą dumy, pychy, oczyszczeniem i sublimacją uczucia wielkości, które charakteryzowało rycerstwo ówczesnej epoki. — M. M o l l e t *Uboźdy i ubóstwo w końcu XII w.* jest bardzo dobrym studium historii myśli społecznej i ekonomicznej, ale zagadnienie „pogardy świata” nie zostało uwypuklone w artykule. — P. M e s n a r d, który niedawno opublikował pracę pt. *Idea pokory w naśladowaniu Chrystusa*, w artykule tu umieszczonym podał jej rezultaty jako odpowiedź na ankietę na temat pojęcia prostoty. Niestety, autor nie zadał sobie trudu, by włączyć tę ankietę w ramy tematu pogardy świata.

Co do artykułów poszczególnych części drugiej: M. C o r t e a x *Kryzys społeczny i reformizm duchowy na pocz. XVII w.: nowa duchowość u jezuitów francuskich*. Uwydatnia się tu chęć przywrócenia poprzez krytykę wartości ideom tradycyjnym, co należy uważać za zaletę konieczną w naszych czasach. — L. C o g n a t *Pogarda świata w Port-Royal i jansenizmie*. Biorąc pod uwagę ten dencyjny charakter pierwszej części zbioru, trzeba podkreślić fakt pominięty właśnie tam, że pogarda świata u wielu średniowiecznych autorów monastycznych posiada jednocześnie racje teologiczne i filozoficzne. Świat jest rozumiany jako miejsce pobytu szatana i niedoceniany również z antropologicznego punktu widzenia z powodu swej kruchości naturalnej. — P. V a l l i n *Związki świata i łączność z Bogiem według O. Henryka Raniere’a (1821—1884)*. Znajdujemy tu przede wszystkim komentarz „Reguła życia”, ale niestety zbyt powierzchowny. — Osobne miejsce zajmuje ostatni artykuł zbioru, którego autorem jest O. D a n i e l o u *Pogarda świata i wartości ziemskie według II soboru watykańskiego*. Artykuł o dużej wartości doktrynalnej, ale uwagi historyczne nie są na wysokości uwag doktrynalnych. Przypisanie np. tylko wiekowi XIX odpowiedzialności za rezerwę w łonie Kościoła wobec współczesnej tym czasom cywilizacji świadczy o niedokładnym przebadaniu z tego punktu widzenia odpowiednich tekstów okresów wcześniejszych.

W każdym zeszycie rocznika RHE mamy bardzo obszerny dział recenzji. Wśród recenzji jest tylko jedna dotycząca polskiej historii kościoła a mianowicie Jerzego K ł o c z o w s k i e g o

o książce X. Jozefa Nowackiego *Archidiecezja Poznańska w granicach historycznych i jej ustrój* (t. I) na s. 168—170. Więcej wiadomości odnoszących się do prac historycznych (nie tylko z historii kościelnej) wydanych w Polsce znajdujemy w dziale „Kronika” w formie krótkich omówień i not bibliograficznych. Nie wyczerpuje to jednak ze względu na niezorganizowaną należycie pracę informacyjną odpowiedniego dorobku nauki polskiej.

*H. Rybus.*