

# Wincenty Myszor, Magdalena Kamila Błaszczak, Andrzej Obrycki, Tadeusz Kołosowski

---

## Biuletyn patrystyczny

---

Collectanea Theologica 64/1, 87-96

---

1994

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN PATRYSTYCZNY

**Zawartość:** I. PUBLIKACJE. 1. *Fontes Christiani*. – 2. Życie i działalność św. Bernarda z Clairvaux. – 3. Historia społeczna starożytnego Rzymu\*.

## 1. PUBLIKACJE

1. *Fontes Christiani*

ORIGENES: *In Lucam homiliae, Homilien zum Lukasevangelium*. Übersetzt und eingeleitet von Herman Josef S i e b e n. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, *Fontes Christiani* (= FC 4/1-2: 1991/1992, 535 pp).

Homilie do Ewangelii wg. św. Łukasza Orygynesa nie zachowały się w greckim oryginale. Pozostały tylko fragmenty przekazane w cytatach i katenach. Całość dzieła, czyli 39 homilii przetłumaczył na język łaciński Hieronim. Homilie te nie stanowią głównego dzieła egzegetycznego Orygynesa, są jednak świadectwem jego kaznodziejskiej działalności i duszpasterskiego zaangażowania. H. J. S i e b e n, tłumacz i autor wstępu przygotował wydanie bardzo pozytywne dla studiów nad Orygenesem. We wstępie zreferował obecny stan wiedzy na temat Orygynesa, a zwłaszcza na temat powstania tych homilii. W większości swoich twierdzeń powołał się na opinię takich znawców Orygynesa dzisiaj jak P. Nautin i H. Crouzel. Często referuje odmiennosc ich opinii na ten temat. S i e b e n przedstawił więc krótko (s. 7-13) biografię Orygynesa, jego twórczość homiletyczną (s. 13-24), a zwłaszcza homilie do Łukasza (25-33). Poczynił uwagi na temat sposobu tłumaczenia przez Hieronima (33-46), na temat przekazu tekstu (47-53). Otrzymaliśmy więc typowy, standardowy wstęp, który w podobnym układzie powtarza się mniej więcej we wszystkich tomach *Fontes Christiani*. Tekst łaciński i zachowane fragmenty greckie przedrukował S i e b e n za wydaniem Maxa Rautera w GCS 49, Berlin 1959, ale wykorzystał także wydanie w Sources Chrétiennes 87. Paryż 1962. W życiorysie Orygynesa Sieben odnotował pogląd Nautina, że pierwszy pobyt Orygynesa w Cezarei spowodowany był wzrastającą krytyką jego teologii ze strony oficjalnego Kościoła w Aleksandrii. Podał też pogląd Crouzela, że pobyt ten oznaczał także próbę Orygynesa uniknięcia prześladowania uczonych za cesarza Karakalli. Orygenes opuścił ostatecznie Aleksandrię według Crouzela w 233, lub według Nautina 234 roku. Orygenes prócz studium teologii służył także w duszpasterstwie. S i e b e n przedstawił go jako homiletę. Z informacji przytoczonych przez autora odbywały się dwa rodzaje nabożeństw, Eucharystia i nabożeństwo Słowa Bożego odbywało się rano, przed pójściem ludzi do pracy. Prawdopodobnie rozpoczynało się modlitwą, następnie czytano fragment ze Starego Testamentu, zdaje się po kolei z danej księgi, bez podziału na wybrane perykopy. Następowala homilia, pocałunek pokoju i modlitwa końcowa. Zebrani duchowni wraz z biskupem zasiadali wokół ołtarza, diakoni przebywali z ludem pilnując porządku zebrania. Z uwag Orygynesa wynika, że słuchacze nie zawsze byli uważni i zdyscyplinowani. Przemawiający miał w ręku tekst biblijny. Stąd można wyjaśnić długie cytaty w homilii. Orygenes posługiwał się tekstem Septuaginty według własnej redakcji. Jeśli chodzi o homilie do Nowego Testamentu, to według Nautina były wygłaszane w czasie nabożeństwa eucharystycznego w niedzielę, środę i piątek. W niedzielę były to trzy czytania: ze Starego Testamentu, Dziejów Apostolskich lub Listów oraz z Ewangelii. Z krótkości homilii do Łukasza Orygynesa wynika, że musiały być wygłaszane w niedzielę, gdy homileta liczył się z długością innych czytań, albo wygłaszał je Orygenes w środę i piątek wieczorem, w czasie Eucharystii, gdy nie czytano tekstów ze Starego Testamentu, bądź podczas porannego nabożeństwa, gdzie homilia mogła być tym samym dłuższa. Nautin ustalił czas wygłaszania homilii do Łukasza na lata 239-241. Według

\* Redaktorem biuletynu jest ks. Tadeusz K o ł o s o w s k i SDB, Warszawa.

F. Fournier homilie te zostały wygłoszone w latach 233-234. Ten ostatni pogląd podziela także S i e b e n, gdy odwołuje się do notatki Euzebiusza, że Orygenes wygłaszał je przed ukończeniem 60 roku życia. Jeśli uwagi Nautina są słuszne, to Orygenes wygłaszał swe homilie w niedzielę, środy i piątki do ochrzczonych chrześcijan. Fournier jest jednak zdania, że wygłaszał je przede wszystkim do katechumenów. Same homilie zakładają treść, która może być przeznaczona tak dla chrześcijan jak i katechumenów.

S i e b e n przedstawił także zagadnienie wyboru homilii. Wiadomo że homilie nie obejmują całej Ewangelii Łukasza. Pierwsze 33 homilie obejmują Łk 1-4,27 nie bez opuszczeń tekstu. Nie dotyczą Łk 1,32-38; 2,3-7; 2,17-20. Homilie 34-39 obejmują tylko wybrane fragmenty: Łk 10,25-37; 12,58n; 17,33.20.21; 19,29-45; 20,27-40. Brak ostatecznego wyjaśnienia dla tego problemu. Wyboru mógł dokonać sam tłumacz Hieronim. Mogły być też wygłoszone przez Orygenesa w całości, a wybrane do przekazu rękopiśmienniczego tylko niektóre. W *Komentarzu da Mateusza* Orygenes wspominał, że napisał dwie homilie do Łk 15,3-7 i 14,12-24. Tymczasem nie ma ich w tym zbiorze. Max R a u e r, wydawca tekstu oryginalnego doszedł do przekonania, że wyboru dokonano bardzo wcześnie, ale sprawca jest nie znany. Tłumaczenie Hieronima powstało dla potrzeb duchowych pobożnych niewiast: Pauli i Eustochium. Motyw Hieronima – jak sugeruje S i e b e n – mógł być także inny. Hieronim chciał być może ukazać zależność *Komentarza do Łukasza* św. Ambrożego. Podobnie uczynił tłumacząc *O Duchu świętym* Dydyma, aby ukazać zależność dzieła Ambrożego o tym samym tytule.

Dla nas czytelników Homilii Orygenesa najważniejsza jest jednak treść teologiczna wyjaśnień. S i e b e n wskazuje na duchowość jego pouczeń. Pobożność Orygenesa jest wyraźnie chrystocentryczna. Innym rysem tych Homilii jest mariologia. We wprowadzeniu do polskiego tłumaczenia Homilii Orygenesa (por. O R Y G E N E S, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, przekład i opracowanie St. K a l i n k o w s k i, PSP 36, Warszawa 1986) ks. S t a r o w i e y s k i obszernie potraktował (s. 5-29) mariologię Orygenesa jako doktrynę. Warto jednak pamiętać, że ma ona także wartość duchową dla pobożności maryjnej.

Prócz tych podstawowych zagadnień doktrynalnych S i e b e n zwrócił uwagę na takie treści tych homilii jak kult Jana Chrzciciela, aniołów, znaczenie cnót teologicznych i moralnych. Każdy z tych tematów może być przedmiotem osobnego studium. Przeszkodą w lekturze dzieł Orygenesa dzisiaj może być jednak jego metoda alegoryczna. Przypnie trzeba, że odstrasza nawet zawodowych biblistów, którzy jak dotąd lekceważą dorobek myśli patrystycznej w egzegezie. Zwykłym czytelnikiem dzieł Orygenesa nasuwa się przypuszczenie, że przez alegorię można z Pisma św. wydobyć wszystko, dowolne tematy i treści. Orygenes nie tylko stosował alegorię, ale zastanawiał się nad nią teoretycznie, stworzył zasady alegorii (por. *O zasadach* IV.2). Przede wszystkim zakładał, że Bóg przemawia w Piśmie św. na różne sposoby. Nie odrzucał sensu historycznego jak to czasami dzisiaj mu się zarzuca. Bóg przemówił także przez symbol i obraz, który należy właściwie odczytać. Swojej interpretacji nie absolutyzował, nie podawał jako jedynej. Często znajdziemy w jego wykładzie słowa: „*być może, jak się wydaje*”. Nadto rozumiał odczytanie Pisma św. jako proces i wysiłek wewnętrzny człowieka. Lektura Pisma św. ściśle łączyła się i była zależna od formacji duchowej człowieka.

Wydanie dwujęzyczne Homilii Orygenesa, opatrzone znakomitymi indeksami terminologii łacińskiej i greckiej, indeksem: rzeczowym, biblijnym i osobowym, najnowszą bibliografią, może się przysłużyć także celom naukowym. Oby sięgnęli po nią także bibliści.

JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Catecheses baptismales, Taufkatechesen*, übersetzt und eingeleitet von Reiner K a c z y Ń s k i Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder. *Fontes Christiani* 6/1-2, 1992, 520pp.

Edycja tekstu katechez chrześcijańskich Jana Chryzostoma w serii *Fontes Christiani* stanowi przedruk wydania z *Sources Chrétiennes* tomu 50 bis i 366. Odwołując się jednak do dwu tomów i najnowszych opracowań stanowi podsumowanie badań nad tym zbiorem dzieł Jana Chryzostoma, które właściwie w naszym wieku zostały odkryte i szerzej udostępnione badaniom. W edycji tekstu oryginalnego, a także w tłumaczeniu niemieckim, które mu towarzyszy K a c z y Ń s k i podaje więcej informacji z obecnego stanu badań niż podawały to w tym miejscu inne tomy serii. Często odwołuje się do ustaleń swoich poprzedników, to jest A. Wagnera, A. Piédagnela i L. Doutreleau. Polski przekład ks. W. Kani wykorzystał tylko tom opracowany przez Wagnera (por. *Sakramenty wiary*. Kraków 1970, s. 140-205).

Jan Chryzostom wygłaszał katechezy w Antiochii jako prezbiter. W tym samym okresie do kandydatów do chrztu wygłaszał katechezy także inny prezbiter, przyjaciel Jana, Teodor, późniejszy biskup Mopsuestii. K a c z y n s k i opowiada się za przypuszczeniem, że ci dwaj wygłaszali katechezy w różnych latach. Jeśli chodzi o Jana Chryzostoma to przypuszcza się, że pierwszą katechezę (w układzie wydania i tłumaczenia!) wygłosił w 387 roku. Było to pouczenie zwykłe, dla ogółu wiernych, wśród których byli także katechumeni. Jest to więc katecheza chrzcielna w szerszym znaczeniu. Katechezę jednak Jan wygłosił w Wielką Środę, a więc w okresie bezpośredniego przygotowania się katechumenów do chrztu. Stąd wiele w niej w niej uwag związanych z tym wydarzeniem. Wyjaśniał, co znaczy być ochrzczonym i wierzącym. O samych sakramentach nie mówi wiele. Przestrzega jednak przed nawrotem do pogaństwa.

Cztery następne katechezy wygłosił Chryzostom w 388 roku i to dla całej gminy chrześcijańskiej, pierwsze trzy dla katechumenów, a czwartą także dla ogółu chrześcijan. I tym razem wyjaśnia więcej w związku z liturgią. Wyjaśnia, co znaczą zobowiązania chrzcielne. Kolejne siedem katechez Jan Chryzostom wygłosił w czasie między 389 a 397 rokiem. Tylko dwie pierwsze z tej grupy związane są wprost z przygotowaniem do chrztu. Trzecia została wygłoszona na Wielkanoc i tylko z tej racji zawiera pewne nawiązanie do wydarzeń, to jest aluzje do sakramentów inicjacji.

K a c z y n s k i streszcza we wstępie treść poszczególnych katechez. W dalszej części wstępu przedstawia chrześcijańską inicjację w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Tego rodzaju pouczenia nie odzwierciedlają jednak z całą dokładnością wszystkich przygotowań. Przede wszystkim wiele spraw oczywistych było dla ówczesnych słuchaczy zrozumiałych. Jan Chryzostom nie wyjaśnił przede wszystkim prawd wiary zawartych w *Credo*, co było zwykle przedmiotem katechezy chrzcielnej. K a c z y n s k i wyjaśnił to idąc za sugestią Wegnera, że Jan jako prezbiter nie chciał wchodzić w kompetencje biskupa. Samych obrzędów sakramentalnych nie wyjaśniał według ich kolejności, stąd rodzą się trudności w dokładnym ich odzwiercieniu. Katechezy powielkanocne nie mają ściśle mystagogicznego znaczenia, jak to poświadczają katechezy Cyryla Jerozolimskiego albo Ambrożego. U Jana Chryzostoma są to raczej ogólne pouczenia o zobowiązaniach moralnych, które nowo ochrzczeni zaciągnęli wobec Boga.

W pouczeniach tych możemy jednak odczytać główne założenia teologii sakramentalnej. Chrześcijańska inicjacja wówczas nie była tylko celebracją trzech podstawowych sakramentów: chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Liturgię poprzedzał często wieloletni okres przygotowania. Ostatnia faza przypadała na okres Wielkiego Postu. Jan Chryzostom często wskazywał na paschalny aspekt teologii sakramentów: od symboliki wyjścia z niewoli egipskiej po wydarzenia zbawcze Chrystusa i życie Kościoła. Nie wszystkie gminy chrześcijańskie stosowały wówczas namaszczenie pochrzcielne, namaszczenie bierzmowania. Wydaje się, że Kościół w Antiochii jeszcze nie stosował tego sakramentu. Jan Chryzostom pouczał więc o chrzcie i Eucharystii. Jeśli mówił o pieczęci, to zdaje się, miał na myśli sakrament chrztu. Poza tym chrzest u niego nosi cały szereg innych określeń: „*kąpiel odrodzenia*”, „*oświecenie*”, „*obrzezanie*”, „*krzyż*”, „*zanurzenie*”. Każde z tych określeń zawiera nieco inny aspekt treści. Szeroko mówił o skutkach sakramentów.

Niemieckie tłumaczenie K a c z y n s k i opatrzył wybranymi uwagami komentarza wskazując również na różne wersje tekstu. Bibliografia źródeł i opracowań wszystkich dzieł Jana Chryzostoma oraz indeksy według standardu stosowanego w tej serii, zamykają tę pożyteczną nie tylko dla patrologów książkę, którym dostarcza tekstu źródłowego do dalszych studiów, ale także wszystkim, którzy interesują się liturgią i katechumenatem (neokatechumenatem!) daje nowe i ożywcze inspiracje.

CYRILL VON JERUSALEM, *Mystagicae catecheses. Mystagogische Katechesen*, übersetzt und eingeleitet von Georg R ö w e k a m p, *Fontes Christiani* 7, Freiburg ... Herder 1992, 197pp.

W kolejnym siódmym tomie *Fontes Christiani* G. Rówekamp dokonał publikacji greckiego tekstu katechez mystagogicznych Cyryla Jerozolimskiego, niemieckiego tłumaczenia oraz opracowania całości według standardu stosowanego w tej serii. Grecki tekst z adnotacjami filozoficznymi podał za wydaniem w *Sources Chrétiennes* (wyd. A. Piédagnel, tom 126, 1966). Na uwagę zasługuje obszerny wstęp (s.1-91). Dla polskiego czytelnika,

patrologa i historyka liturgii odnotujemy najważniejsze ustalenia Röwenkampa. Pierwsze zagadnienie to kwestia autorstwa katechez mystagogicznych. Pierwsze osiemnastce katechez razem z prokatechazą są niewątpliwie autorstwa Cyryla Jerozolimskiego. Wygłosił je jako biskup w 348 lub 350 roku. Autorstwo następnych, owych pięciu mystagogicznych od XVI wieku z racji różnych danych w rękopisach oraz innych okoliczności poddaje się w wątpliwość. Przypisuje się je następcy Cyryla Janowi. R ö w e n k a m p zebrał podstawowe argumenty za i przeciw autorstwu Cyryla. W historii tekstu dopiero od VI wieku wymienia się katechezy razem jako całość. Przeciw autorstwu Cyryla przemawiają względy wewnętrzne, a więc dane o liturgii, teologia, zwłaszcza teologia chrzcielna. Szczególnie ważny wydaje się argument wskazujący na związek tej teologii z myślą Orygenesusa. Wiadomo, że Jan Jerozolimski następca Cyryla był zwolennikiem Orygenesusa jako mnich. Wśród argumentów za autorstwem Cyryla przypomina się najczęściej przekazy rękopiśmienne, chociaż pojawiają się rękopisy z imieniem Jana, albo z obydwu imionami. Mogło to oznaczać, że Jan wygłosił katechezy według pomysłu Cyryla. Katechezy Cyryla były tylko szkicami, zapisami stenografów, które Jan opracował. W Katechezie 18.33 znajdujemy notatkę: „*Po świętym, zbawczym dniu Paschy, już od poniedziałku będziecie codziennie chodzić po Mszy do świętego miejsca zmartwychwstania, by tam za wolą Bożą posłuchać jeszcze dalszych katechez*” (por., t. W. Kania. PSP 9. 1973, s. 298). Cyryl zapowiadał więc pięć katechez, o chrzcie dwie, o namaszczeniu jedną. O tajemnicy ołtarza czyli o Eucharystii jedną oraz katechezę „*jak w przyszłości zachować postawę w czynach i słowach*”. Jednak to ostatnie stwierdzenie nie zgadza się z treścią ostatniej piątej katechez, która podobnie jak czwarta jest o Eucharystii. Jest to jednak tylko jedna z wielu trudności. Cyryl mógł wygłosić katechezy mystagogiczne, a Jan napisał jeszcze inne o tej samej treści, tym bardziej że program katechez mystagogicznych był mniej więcej ustalony i odpowiadał treściom, jakie w Jerozolimie głoszone w drugiej połowie IV wieku. Przytaczając te i inne dowody Röwenkamp przy całej złożoności problemu i braku rozstrzygających dowodów, opowiada się za autorstwem tych katechez jako katechez Jana Jerozolimskiego.

W dalszej części wstępu R ö w e n k a m p przedstawił całość chrześcijańskiej inicjacji w Jerozolimie. Ta część wstępu będzie szczególnie pożyteczna dla historyków liturgii oraz chrześcijańskich archeologów.

Z szeregu zagadnień teologicznych wstęp uwzględnił tylko wybraną tematykę, a więc związek z soteriologią nauki o sakramentach, przede wszystkim chrztem, opisuje duchowość chrześcijańską w związku z chrztem. Dla historyka teologii cenne będą informacje o Jerozolimie, jako pewnym centrum teologicznym pod koniec IV wieku. Jest to o tyle ważne, że właśnie w tym wieku do Jerozolimy przybywa coraz więcej pielgrzymów, którzy następnie przenoszą wiele wzorów liturgicznych i teologicznych do innych ośrodków. Ciekawe są uwagi R ö w e n k a m p a o związku walki Kościoła z widowiskami teatralnymi, a rozwojem liturgii, jej widowiskowości. Nasuwają się jednak pewne problemy. Jeśli w IV wieku należało tak dokładnie i stale wyjaśniać liturgię, to udział wiernych już nie był tak spontaniczny i głęboki, a stan świadomości religijnej wiernych był przedmiotem troski duszpasterzy.

Tom zamykają: starannie wybrana bibliografia źródeł i opracowań, indeksy: biblijny, osobowy, pojęć greckich i rzeczowy. Praca niewątpliwie pod każdym względem pożyteczna.

*Didache, Zwölf-Apostel-Lehre, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen: Traditio Apostolica, Apostolische Überlieferung Hippolitus.* übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, *Fontes Christiani* 1. Freiburg... Herder 1991, 358 pp.

Tom z edycją i tłumaczeniem *Didache* i *Tradycji Apostolskiej* Hipolita otwiera dwujęzyczną serię *Fontes Christiani*. Tomy jednak wychodzą nieregularnie, nie według numeracji zaplanowanej. (Tomy FC 2,1-2 z komentarzem Orygenesusa do Listu do Rzymian już się ukazały, ale brak kontynuacji, omówimy je całościowo). Dwu autorów przygotowało te ważne źródłowe teksty. G. S c h ö l l g e n wprowadza najpierw ogólnie do pism pierwszych trzech wieków, które to pisma mogą uchodzić za świadectwa początków prawa kościelnego. Prócz *Didache* i *Tradycji Apostolskiej* do tej grupy pism należą syryjskie *Didaskalia, Apostolski Porządek Kościelny*, czyli *Tradycja Apostolska* z końca III lub początku IV wieku. We wprowadzeniu do *Didache* przedstawił takie zagadnienia jak kwestie tytułu tekstu, treść dzieła i poszczególne wyróżniające się problemy. W kwestii „*dwu dróg*” S c h ö l l g e n przedstawił pogląd większości uczonych, to znaczy, że wywodzi się ten motyw z zaginionego traktatu

*Nauki o dwu drogach* sięgającego tradycji żydowskiej. Na żydowskie pochodzenie motywu, a nawet treści wskazuje brak istotnych elementów chrześcijańskich, a więc postaci Jezusa Chrystusa, jego śmierci i zmartwychwstania. Zapewne owa chrześcijańska wersja ma swe *Sitz im Leben* w przygotowywaniu do chrztu pogan, gdy wykorzystywano podobny sposób przygotowywania prozelitów żydowskich.

Następnie omawia informacje *Didache* na temat liturgii chrztu i Eucharystii. Eucharystia stanowi kolejny problem tego utworu. Rozdziały 9 i 10 należą do najtrudniejszych fragmentów w interpretacji. Są to modlitwy dziękczynne w kolejności, co jest bardzo ważnym elementem problemu, za *kielich* (9,2), za *chleb łamany* (9,3) i na koniec wieczery ogólne dziękczynienie (10,2-6). Modlitwy te nie zostały napisane przez autora *Didache*. Są przekazem liturgicznym, który swym początkiem sięga żydowskich modlitw dziękczynnych. Modlitwy te tylko w szerszym znaczeniu można zaliczyć do modlitw eucharystycznych, brak w nich słów ustanowienia eucharystii i odniesienia do męki i śmierci Jezusa. Wstęp Schöllgen a zawiera cały szereg tego rodzaju kwestii. Pozwalają one na ogólniejszy wniosek, że *Didache* mimo badań wielu lat zawiera jeszcze sporo zagadek. Edycja tekstu greckiego została oparta na zasadzie *editio minor*, czyli według recenzji jednego tekstu i idzie za wydaniem w *Sources Chrétiennes* (W. Rordorf, A. Tuilier, t. 248, Paryż 1973). Podaje jednak w aparacie krytycznym inne lekcje, a w komentarzu objaśnienia rzeczowe.

W. Geerlinga przygotował publikację *Tradycji Apostolskiej* Hipolita. Tu również pojawiają się trudności z redakcją tekstu. Utwór nie zachował się w greckim oryginale. Został odzyskany ostatecznie po studiach E. Schwartz a i R. H. Connollyego. Autorstwo Hipolita przyjmowane przez część badaczy nie znajduje uznania wśród wielu współczesnych i pozostaje nadal sprawą otwartą. Również tytuł dzieła *Apostolike paradosis* jest nam znany z zewnątrz, ze spisu dzieł umieszczonego na rzeźbie siedzącego nauczyciela lub filozofa, który to spis łączy się z Hipolitem Rzymskim, choć również w sposób nieoczywisty. Wewnętrzne związki utworu z innymi dziełami Hipolita nie są również jednoznaczne. Tekst jest poświadczony przez wersje orientalne, koptyjską, syryjską, arabską i etiopską. Najbliżej oryginału wydaje się być koptyjska. Łacińska redakcja sięga V wieku, co pozwala przypuszczać, że tłumaczenie mogło powstać w IV wieku. Pewną pomocą mogą służyć utwory, w których wykorzystano tekst Tradycji. Są to: *38 kanonów Hipolita* z początku IV wieku z Egiptu, *Konstytucje Apostolskie* z Syrii, *Testamentum Domini*. Na bazie dwu łacińskich przekazów Botte przedstawił w układzie synoptycznym wydanie w większości tekstu łacińskiego w *Sources Chrétiennes* i ta wersja stała się podstawą wydania w Fontes Christiani.

Ważniejsze dla czytelnika nie-patrologa będą informacje o treści dzieła oraz związane z tym problemy. Według Geerlinga treść dzieła dotyczy trzech zakresów. Chodzi o strukturę Kościoła, liturgię sakramentów chrztu i Eucharystii oraz ustaleń Kościoła o uctwach kościelnych, czasie modlitwy, błogosławieństwach i dyscyplinie kleru. Przyczyną powstania ustaleń były nieprawidłowości i błędy. Jednak informacje o treści w szczegółach różnią się w poszczególnych wersjach tekstu łacińskiego jak i orientalnych. Związki poszczególnych urzędów kościelnych w takiej relacji źródłowej ukazał Geerling s w odpowiednim wykresie (por. s. 176). Podobnie przedstawił katechumenat (s. 183) i ryt chrzcielny (s. 196). *Tradycja Apostolska* jako utwór o tendencjach konserwatywnych ukazuje obraz Kościoła około roku 200. Z danych tych wynika, że już wówczas kształtował się podział wiernych na dwie grupy, kler i lud. Wyraźnie zostały zarysowane kompetencje biskupa i zakres jego władzy, nie bez wpływu modelu arcykapłana ze Starego Testamentu. Również zagadnienia społeczne wśród chrześcijan uległy stabilizacji. Wprawdzie chrześcijanie nadal stanowią małą grupę ludzi oddzielonych od reszty społeczeństwa przez niechęć i wrogość. Sami jednak mają już swoje problemy, zwłaszcza z przyjmowaniem kandydatów do chrztu, którzy muszą przekraczać ową przepaść dzielącą chrześcijan od społeczeństwa Cesarstwa. W tym zakresie można rozumieć rygorystyczne rozwiązania w przepisach dotyczących katechumenów. *Tradycja Apostolska* dowodzi jednocześnie, jak dalece chrześcijanie trwali jeszcze w wewnętrznym świecie pogańskiego ducha. Wskazują na to rozbudowana demonologia, egzorcyzmy, chrzest rozumiany jako wyzwolenie od szatana i oddzielenie od świata. Tak więc z wydania i opracowania tego utworu może skorzystać nie tylko patrolog, liturgista czy prawnik, ale także historyk Kościoła, duszpasterstwa i duchowości. Wydaniu tekstu towarzyszy dobre tłumaczenie niemieckie. W wyjaśnieniach rzeczowych autor odsyła najchętniej do literatury przedmiotu. Całość kończą bibliografia i indeksy.

AUGUSTINUS, *De utilitate credendi. Über den Nutzen des Glaubens*, übersetzt und eingeleitet A. Hoffmann, *Fontes Christiani* 9, Freiburg... Herder 1992, 220 pp.

Tom zawiera wcześnie dzieło Augustyna ze zbioru pism antymanichejskich. Powstało między początkiem 391 roku a sierpniem 392. Dzieło Augustyn zadedykował Honoratusowi, przyjacielowi z czasów studiów, manichejczykowi. Pismo ma charakter protreptyczny, to znaczy nakłaniający Honoratusa do przyjęcia chrześcijaństwa. Zawiera więc pod tym kątem ujętą polemikę z manicheizmem. Augustyn jednak sięgnął spraw podstawowych. Manichejczycy polemizowali z Kościołem głosząc wyższość wiedzy rozumianej jako „*gnosis*”, nad wiarą, którą głosił Kościół. W tym kontekście manichejczy „wiedzieli”, czym jest Stary Testament, gdy tymczasem dla chrześcijan wówczas, a pewnie i dzisiaj Stary Testament jest problemem, który można i należy rozwiązywać na płaszczyźnie wiary. Chodziło także o metodę dowodzenia i dochodzenia do prawdy.

W obszernym wstępie do dzieła Augustyna A. Hoffmann zajął się podstawowymi problemami, które zwykle do wstępu należą, a więc czas i okoliczności powstania dzieła, manicheizm w Afryce Północnej w czasach Augustyna, odpowiedź Augustyna na krytykę manichejczyków, tu w szczególności w kwestii Pisma św. i wiary. Tekst łaciński dzieła Hoffmann zaczerpnął z wydania J. Zacha w CSEL 25, 1, 3-48. Również aparat krytyczny został przejęty z tego wydania. Tekst łaciński może być zatem przydatny zastępczo za pierwsze wydanie. Komentarz rzeczowy do niemieckiego tłumaczenia raczej skromny. Ale autor tomu szeroko wypowiedział się we wstępie. Nic dziwnego, jest autorem pracy doktorskiej (Münster) na temat manicheizmu w Afryce. Ale dlaczego zrezygnował z lepszego komentarza? Informacje o manicheizmie w Afryce pojawiają się niemal we wszystkich dziełach Augustyna i tu, w komentarzu można było wskazać na paralelnie wypowiedzi. Od pewnego czasu mamy także polskie tłumaczenie tego dzieła Augustyna *O pożytku wiary* dokonane przez Jana Sulowskiego w PSP 54, 1990, s. 33-65 (tłumaczenie gruntownie zrewidowane przez redakcję PSP). Dzieło w *Fontes Christiani* opatrzone w bibliografii, wykaz cytatów, indeksy wszelkiego rodzaju. Bardzo pomocny w dalszych studiach nad Augustynem będzie indeks rzeczowy.

BRUNO, GUIGO, ANTELM, *Epistulae cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe* übersetzt und eingeleitet von Gisbert Gershake, *Fontes Christiani* 10, Freiburg... Herder 1992, 211 pp.

Redaktorzy serii *Fontes Christiani* idąc w ślady wydawców *Sources Chrétiennes* włączyli do zbioru źródeł ważnych dla dziejów teologii także pisma średniowieczne, tu listy pierwszych kartuzów. Są to źródła pierwszorzędne dla poznania początków życia kartuzów, ale także ważne źródła dla poznania duchowości średniowiecznej. Chodzi o pisma Brunona, założyciela kartuzów, listu Guigo, piątego po Brunonie przełożonego w Chartreuse, listy Antelma, następcy Hugona II, biskupa w Grande Chartreuse, a wcześniej przełożonego w Chartreuse po śmierci Guigo.

Dla poznania duchowości kartuzów najważniejsze wydają się pisma Brunona. Urodzony około 1030 roku w Kolonii był w Reims wybitnym scholastykiem i działał tam niemal 20 lat jako nauczyciel i kierownik szkoły katedralnej będąc także kanonikiem w kapitule. Autor wstępu stwierdza jednak, że Brunon mimo tak wielkiego znaczenia nauki i urzędów nie był kapłanem. Punktem zwrotnym w jego karierze były lata kryzysu w Reims, gdy rządy kościołem objął symoniacki Manasses z Connay. W kapitule nastąpił rozłam, a Brunon udał się najpierw na wygnanie w latach 1077/78, a w okresie po 1081 a przed 1083 razem z towarzyszami złożył śluby i podjął życie monastyczne typu eremickiego. Nie był to jednak eremityzm w ścisłym znaczeniu. Mnisi żyli w pewnym stopniu razem. Nie był to także adoptowany do eremityzmu duch zreformowanych klasztorów benedyktyńskich. Brunon chciał żyć jak eremita i pustelnik, ale razem z innymi. Ostatecznie osiadł w Chartreuse (stąd polskie kartuzi) w pobliżu Grenoble. Na wezwanie papieża Urbana II jedzie na jakiś czas do Kalabrii, tam zakłada dalsze domy kartuzów. Zmarł w 1101 roku, co według zwyczajów średniowiecznych odnotował *Rotulus*, czyli pismo okólne na całą Europę, które informowało o śmierci znakomitych i znanych ludzi. Pisma Brunona zamieszczone w 10 tomie *Fontes Christiani* pochodzą z okresu jego pobytu we Kalabrii. Tekst łaciński został przedrukowany za 88 tomem *Sources Chrétiennes*. Chodzi o: *List do Rudolfa*, *List do kartuzów* i *Wyznanie wiary*. Najważniejszy dla poznania duchowości kartuzów wydaje się *List do Rudolfa*. Brunon

zachęca swego adresata do opuszczenia świata, wykląda piękno życia monastycznego i uzasadnia znaczenie ideałów eremityzmu.

W dalszej części tomu znajdujemy listy piątego przeora z Chartreuse, Guigo. We wprowadzeniu do dziesięciu listów zacytowano najważniejsze źródło do biografii, w tym fragment z kroniki Magistra. Guigo był przeorem w latach 1110 – 1137. Poza listami napisał *Consuetudines Cartusiae*, *Meditationes* i *Vita Hugona z Grenoble*. Na zainteresowanie zasługują jego kontakty z Bernardem z Clairvaux. Wstęp oferuje szczegółowe wprowadzenia do poszczególnych listów, to jest: 1. *List o życiu eremickim*, 2. *Do Hugona Wielkiego Mistrza Templariuszy*, 3. *Do papieża Innocentego II*, 4. *Do Wilhelma, księcia Akwitanii*, 5. *Do kardynała Heimericha*, 6. *Do synodu z Juarre w roku 1133*, 7. *Do Piotra, opata z Cluny*, 8. *Do kartuzów z Durbon*. 9. *Do arcybiskupa z Reims*. Wydanie tekstu i tłumaczenie niemieckie zawiera tylko siedem zdań komentarza!

Wydanie wczesnych źródeł kartuzów zamieszcza dalej dwa listy kolejnego przeora Chartreuse (w latach 1139-1151) Antelma. Jest to list do nieznanego bliżej młodego człowieka na temat kartuzów oraz list do króla Ludwika VII.

W załączeniu do tekstów kartuzów wydawca przygotował łaciński tekst i niemieckie tłumaczenie pamfletu pewnego duchownego z Reims przeciw Rudolfowi, biskupowi z Reims. Duchowny ów został w czasie niebezpiecznej choroby zmuszony przez biskupa do rozdania majątku (pewnie nieprawnie nabytego!) ubogim i to pod groźbą odmowy sakramentów i chrześcijańskiego pogrzebu. List ujawnia inne tło reformy kościelnej tego okresu. Uwagi o związku urzędu z godnością i poziomem moralnym hierarchii, krytyka posłuszeństwa, kwestia sumienia i ubóstwa, wszystko to czyni tekst bardzo interesujący także dla historyka. Cały tom zamykają jak zwykle: bibliografia źródeł i opracowań, indeksy wszelkiego rodzaju według modelu przyjętego w tej serii.

Na koniec krótkiego omówienia kilku tomów tej interesującej serii *Fontes Christiani* cisnie się pytanie: kiedy nas w katolickiej Polsce, stać będzie na wydanie dwujęzycznej serii klasyków teologów i życia duchowego!?

ks. Wincenty Myszor, Warszawa

## 2. Życie i działalność św. Bernarda z Clairvaux

W najnowszym *Bulletin de litterature ecclésiastique* XCIII/I z 1992 roku znajdujemy szereg artykułów poświęconych działalności i życiu św. Bernarda z Clairvaux. Św. Bernard urodził się około 1090 roku. Pobierał nauki w szkole kanoników regularnych w Châtillon-sur-Seine. Następnie wstąpił do klasztoru cystersów w Citeaux wraz z braćmi i przyjaciółmi. Założył w 1115 roku klasztor w Clairvaux i był jego opatem do końca życia (1153), wywierając istotny wpływ swoją postawą i głoszoną nauką na pogłębienie życia zakonnego (zwłaszcza na uprawianie kontemplacji), zresztą nie tylko u Cystersów, ale i u Benedyktynów.

We wskazanym powyżej tomie znajduje się po pierwsze artykuł: Georges'a P a s s e r a t ' a, *La venue de saint Bernard a Toulouse et les debuts de l'abbaye de Grandselve* (Droga św. Bernarda do Tuluzy i pierwsze kroki opactwa w Grandselve). Autor szczególnie nacisk kładzie na wpływ Bernarda na młode opactwo w Grandselve (powstało w 1114 roku). Mówi o zależności ustalenia reguły, jej szczegółów, od nauki Świętego. Sami zaś mnisi uważali ją za przeznaczenie. Hagiografowie przechowali pamięć o przyjaciółach Świętego: o opacie Aleksandrze, twórcy kanonu kolońskiego i o mnichu Guilhemie z Montpelier. Bernard prowadził czynne życie włączając się we wszystkie ważniejsze sprawy kościelne i polityczne Europy jako doradca papieży, królów i książąt.

O tej działalności szeroko pisze Germain Siccard, *Le moine et les princes* (Mnich i książęta). Św. Bernard głosił teologię pokrewieństwa między Kościołem a książętami. Rozbudował także teorię „dwu mieczy”, którymi posłużył się św. Piotr do obrony Chrystusa. Papież reprezentując cały Kościół dysponuje dwoma mieczami: mieczem władzy duchowej (który zachowuje dla Kościoła) i mieczem władzy świeckiej (który przekazuje cesarzom i królom). Władcy świeccy otrzymując taką odpowiedzialność byli zobowiązani do obrony chrześcijaństwa, czynienia sprawiedliwości, ładu społecznego i pokoju w państwie. Bernard radził czynienie sprawiedliwości przez miłosierdzie, uznawał wielkość małżeństwa, którego



nierozerwalność brał w obronę. Jego autorytet sprawił przywrócenie władzy prawowitemu papieżowi Innocentemu II, w czasie konfliktu między elektorami papieskimi (1130). W ostatnich latach życia nawoływał do organizacji drugiej krucjaty w obronie Ziemi Świętej. Z kolei przez własny prestiż doprowadził do potępienia Abelarda i Arnolda z Brescū.

O tych wydarzeniach traktuje artykuł Pierre'a R i c h e ' a, *Saint Bernard et l'hérésie* (Św. Bernard i herezje). Bernard oskarżył Abelarda o herezję, choć nie było między nimi wrogości, łącząc go z grupami odrzucającymi bez umiaru większość obrzędów, przede wszystkim chrzest dziecka i małżeństwo. Bernard głosił naukę heretykom, dając im jeszcze szansę, bez skazywania ich na śmierć. Pod koniec życia towarzyszył papieskiemu poselstwu w jego misji na Południe, gdzie herezja miała oparcie wśród miejscowych notabli, którzy mieli na uwadze jako cel główny zabór dóbr kościelnych. To także dzięki autorytetowi opata z Clairvaux osiągnięto dobre rezultaty misji w Tuluzie i Albi.

Będąc przy temacie Albi Robert C a b i é w *Ancaïens monastères de l'Albigéois* (Dawne klasztory w okolicach Albi) próbuje przedstawić badania nad wiekiem klasztorów na tym terenie. Potoczne przekazy popierane przez historyków mówią o istnieniu czterech klasztorów już w czasach Merowingów: jednego mniszek w Troclar i trzech męskich: w Albi, Vieux i Trociar, które łączył kult świętych: Slavi, Eugens i Sigolène. Ustalono jednak po sprawdzeniu dokumentów, że nie było pod koniec XI w. mnichów w Troclar. Podobnie też było z Vieux. Natomiast istniał wówczas klasztor w Altaripa na południe od Albi. W XII w. miał miejsce jedyny w swoim rodzaju fenomen, który już później nie miał się więcej powtórzyć: siecią klasztorną w Cluny i drugą w Cîteaux kierowały dwie osobistości wyróżniające się swą świętością, a jednocześnie nie skazane ambicją czy świeckością.

Pisze o tym Denis G r i v o t, *Saint Bernard et Pierre le Vénérable* (Święty Bernard i Piotr Czcigodny). Przedstawia tu podobieństwa i różnice w stylu życia monastycznego cystersów i benedyktynów. Bernard i Piotr prowadzili szeroką wymianę korespondencji udowadniając racje swojego zakonu: Bernard jako reformator i idealista. Piotr zaś jako człowiek miłujący pokój. Obaj wstąpili do zakonu mając wielkie powołanie kapłańskie, a także łączyła ich oba wielka charyzma. Natomiast mieli zupełnie inne nastawienie do Abelarda: Bernard przez swój wielki autorytet chciał końcowego rozstrzygnięcia sprawy na wielkim synodzie kleru. Piotr zaoferował zaś Abelardowi spokój mnicha w klasztorze w Cluny, gdzie mógł nauczając i żarliwie się modląc dokończyć swe życie. Pomimo konfliktów obaj wlecy szanowali wzajemne poglądy.

*Le moi, la compassion et la contemplation* (Ja, współczucie i kontemplacja) Jean'a L e c l e r q ' a to kolejny artykuł. Autor przybliży naukę św. Bernarda. Te trzy słowa: „ja”, „współczucie”, „kontemplacja” stanowią etapy na drodze do Chrystusa. Bernard widzi w nich wzajemną współzależność, dzięki której prawdziwy chrześcijanin, szczególnie zaś mnich powinien znaleźć swą drogę do Chrystusa. Bóg bowiem daje nam prawa, jak żyć. On także jest Prawdą. Należy również uwierzyć w to i zaakceptować, gdyż człowiek ma wielką potrzebę wewnętrznej przemiany przez pragnienie samego Boga, którą może wyrazić w wierze kierując się służbą dla innych.

Kolejny problem rozstrzyga André L o u f, *Saint Bernard. fut-il un iconoclaste?* (Czy św. Bernard był obrazoburcą?). Historycy sztuki i teologowie czasami wahają się, czy zaliczyć Bernarda do popierających obrazoburstwo. Przyczyniają się do tego wypowiedzi na temat przepychu, obfitości rzeźby i malarstwa w kościołach klasztornych. Bernard uważał, że bogata i wytworna dekoracja przyciąga wzrok wiernych, przeszkadzając im w modlitwie. Próbuje wytłumaczyć sobie obecność bogatego wystroju w kościołach (piękność domu Bożego na Jego chwałę), ale przeciwwstawia się temu w klasztorach, gdzie należy skupić myśli tylko na modlitwie i kontemplacji. Bernard nie jest przeciwny „świętym obrazom”, ale stara się wyznaczyć granicę ich rozprzestrzeniania, przynajmniej u Cystersów.

*Existe-t-il un art cistercien?* (Czy istniała sztuka cystersów?) pyta w swym artykule Jean R o c a c h e r. Dla cystersów wszystko co cieszyło oko, czy radowało zmysły, było pychą życia i miłością do świata, tym samym niewidzialny Bóg był pozbawiony czci Jemu należnej, a duch ludzki odrywany od obiektu swego zainteresowania. Jednolitość wymagana przez cystersów była ściśle przestrzegana i prawie wszystkie opactwa cystersów wybudowane były według identycznego prawie planu. Najważniejsze było przedłożenie nad obraz wewnętrznych przemyśleń. Podobnie było z reformą liturgii przeprowadzoną przez św. Bernarda. Zaproponował on powrót do źródeł, to jest do *Reguły św. Benedykta*. Przeprowadził gruntowną

poprawę zasad liturgii. Ostrzejsze jednak zasady w sprawowaniu liturgii eucharystycznej stosowała Cluny. Cysterska liturgia przetrwała jednak aż do Soboru Trydenckiego, chociaż do dnia dzisiejszego pozostaje zwyczaj monastyczny własnego odmawiania Liturgii Godzin.

Na ten temat pisze Gerard Dubois, *Liturgie cisterciennes* (Liturgia cystersów). Jean Christophe w *Traduire Saint Bernard* (Przekład dzieł św. Bernarda) sygnalizuje ukazanie się nowej oryginalnej edycji kompletnego przekładu dzieł św. Bernarda. Tłumaczenie na język francuski dokonane zostało przez zespół tłumaczy z tekstu łacińskiego. Całość znajduje się w 32 tomach *Sources Chrétiennes*.

Magdalena Kamila Błaszczak, Warszawa

### 3. Historia społeczna starożytnego Rzymu

Zmiany polityczno-ekonomiczne ostatnich lat w naszym kraju wywarły także wpływ na polski rynek wydawniczy. Wśród mnóstwa literatury typowo sensacyjnej znalazło się miejsce dla piśmiennictwa naukowo, a w tym także dla przekładów znakomitych opracowań i monografii autorów obcych.

Jedną z takich pozycji jest *Historia społeczna starożytnego Rzymu* w przekładzie Anny Gierlińskiej wydana przez SAWW w 1991 roku. Jej autorytetem jest wybitny uczonego węgierskiego pochodzenia Geza Alföldy. W 1965 roku ze statusem uciekiniera politycznego osiedlił się w RFN, aby kontynuować pracę naukową. Obecnie jest światowej sławy uczonego, profesorem historii starożytnej na uniwersytecie w Heidelbergu.

Praca składa się z siedmiu rozdziałów poświęconych społecznym uwarunkowaniom rozwoju starożytnego Rzymu. *Historia społeczna starożytnego Rzymu* została przełożona na większość języków zachodnioeuropejskich, zrobiła karierę światową. Na gruncie polskim wypełnia ona głęboką lukę w piśmiennictwie dotyczącym starożytnego Rzymu. Próby przybliżenia zagadnień społecznych starożytnego Rzymu podjął się ostatnio w swoich pracach jedynie T. Łopaszko, *Historia społeczna republikańskiego Rzymu*, Warszawa 1987; Tenże, *Zarys dziejów społecznych Cesarstwa Rzymskiego*, Lublin 1989.

Alföldy jest przeciwnikiem marksistowskich koncepcji pojmowania dziejów i społeczeństwa. Historię społeczną traktuje jako przemiany dokonujące się w poszczególnych grupach społeczeństwa rzymskiego, zarówno jego elit, jak i „dołów”, awanse społeczne i polityczne, a co z tym związane społeczną i polityczną rolę określonych grup zawodowych.

Celem *Historii społecznej starożytnego Rzymu* jest zapoznanie czytelników zajmujących się studiami nad starożytnością, historią ogólną czy też naukami społecznymi, z najważniejszymi problemami rzymskiej historii społecznej. Pozycja ta jest również wartościowym uzupełnieniem wiedzy z zakresu starożytności powszechnej dla historyków Kościoła, patrologów oraz osób zajmujących się archeologią chrześcijańską czy też chrześcijańskimi naukami społecznymi.

Pewnym brakiem tej książki jest niepełne potraktowanie udziału chrześcijaństwa w tworzeniu zarówno kultury antycznej jak i w procesach społecznych zachodzących w ostatnich wiekach przed upadkiem Cesarstwa Rzymskiego. Dopiero ostatnie rozdziały przynoszą materiały i informacje odnoszące się bezpośrednio do chrześcijaństwa.

Autor wskazuje, że „chrześcijaństwo obiecywało pociechę i zbawienie, lecz także zdecydowanie zaspakajało głębsze potrzeby teologiczne, moralne i liturgiczne”. W tym Alföldy upatruje przyczyny wielkiej ekspansji chrześcijaństwa.

Także zbyt mały nacisk położono na przyczyny i następstwa tzw. „przełomu konstantyńskiego”, czyli edyktu (a poprawnie mówiąc reskryptu) tolerancyjnego z 313 roku. Autor analizuje wpływ Kościoła, a szczególnie jego wybitnych hierarchów, na politykę Cesarstwa Rzymskiego. Jednocześnie wskazuje, że droga awansu w służbie Kościoła nie wynikała z faktu szlachetnego urodzenia, lecz z racji wykształcenia, zdolności oratorskich czy organizacyjnych. Pokazana też została dysproporcja pomiędzy zanikającym światem pogańskim a wciąż rozszerzającym się kręgiem kulturowo – religijnym chrześcijaństwa. Pogański senat Rzymu został przeciwstawiony chrześcijańskiemu senatowi „Nowego Rzymu”, czyli Konstantynopola. Mimo, że arystokracja rzymska na początku V w. uznała już dominację nowej wiary, to jednak wciąż prowadziła z nią ukrytą walkę. Dopiero filozof Boecjusz (zm. 524 r.) już po upadku Cesarstwa Rzymskiego pogodził tradycję antyczną z chrześcijańskim

gładem. Wśród inteligencji po IV w. autor wyróżnia albo wojujących pogan, albo gorliwych chrześcijan, zarówno zwolenników ortodoksji, jak i „*uporczywych*”, heretyków. Te ostatnie dwie grupy zwalczały się w najbardziej zajadły sposób.

Mimo że roli chrześcijaństwa autor poświęcił proporcjonalnie znacznie mniej miejsca niż innym zagadnieniom, to jednak można zauważyć dobrą znajomość dzieł starożytnych pisarzy chrześcijańskich. Autor powołuje się lub cytuje dzieła takich twórców, jak: Augustyn, Jan Chryzostom, Ambroży, Cyprian, Orozjusz i wielu innych. To niepełne potraktowanie udziału chrześcijaństwa w zachodzących procesach społecznych nie wynika jednak ze świadomego pominięcia czy negacji tego faktu, ale raczej ze skupienia się na zagadnieniach społecznych Rzymu republikańskiego i wczesnocesarского. Jednak wartość tej pozycji z racji przybliżenia najnowszych wyników badań dotyczących zagadnień społecznych starożytnego Rzymu, jest ogromna i zasługuje na polecenie także dla uczonych i studentów zajmujących się naukami kościelnymi.

Autor w *Przedmowie do pierwszego wydania niemieckiego* (1975 r.) próbuje wyjaśnić pojęcia zawarte w tytule swojego dzieła. Historia społeczna nie jest po prostu tym, co pozostałoby po wykreśleniu z podręcznika historii politycznej. Przedmiotem badań historii społecznej są struktury społeczne, a więc trwałe czynniki, określające charakter danego społeczeństwa, uwidaczniające się w jego podziale na warstwy, stany lub klasy. Nie można też utożsamiać rzymskiej historii społecznej tylko i jedynie z historią struktur społecznych w zmieniającym się terytorialnie państwie rzymskim. Trzeba także uwzględnić stosunki społeczne na terenach pod rzymskim panowaniem lub wpływem.

Rzymska historia społeczna obejmuje okres archaicznego społeczeństwa Rzymu, historię republiki od IV w. p.n.e. mniej więcej do drugiej wojny punickiej, zmiany strukturalne w II w. p.n.e., okres wczesnocesarский, kryzys Cesarstwa w III w. n.e. oraz okres późnocesarский. Periodyzacja procesu społecznego jest niezwykle trudna, bowiem elementy struktur społecznych ani jednocześnie nie powstają, ani też nie zanikają. Autor pokazuje, że stosunki społeczne danej epoki mają swe korzenie w epoce wcześniejszej, a zarazem stanowią podstawę dalszych przemian społecznych.

Książka jest owocem seminariów i wykładów profesora Alföldy'ego prowadzonych w latach 1970 – 1974 na uniwersytecie Ruhry w Bochum i została uzupełniona o wyniki późniejszych badań. Jest to własna, oryginalna wizja społeczeństwa rzymskiego. Autor opisuje kształtowanie się i funkcjonowanie elit władzy, grup politycznego nacisku, rolę poszczególnych warstw w tworzeniu struktury społecznej, prowadzi rozważania nad fenomenem trwałości wielonarodowego państwa.

Na uwagę zasługuje znakomita szata graficzna oraz zawarte w treści książki mapki i ilustracje. Publikacja ta ze wszech miar zasługuje na popularyzację zarówno wśród osób naukowo zajmujących się historią czy naukami społecznymi, jak też wśród czytelników – amatorów, pragnących poszerzyć swoją wiedzę z tej dziedziny nauki.

*Andrzej Obrycki, Warszawa*