

Stanisław Kalinkowski

Biuletyn patrystyczny

Collectanea Theologica 48/3, 175-188

1978

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN PATRYSTYCZNY

Zawartość: I. KOMUNIKATY. Aktualny stan badań nad Klemensem Aleksandryjskim. II. PUBLIKACJE. 1. A. Paredi o św. Ambroży. — 2. Nowa seria studiów patrologicznych — *Studia Patristica Mediolanensia*. III. SPRAWOZDANIA. 1. VI Międzynarodowe sympozjum poświęcone starożytności chrześcijańskiej (Rzym, 5–7 maja 1977). — 2. Sprawozdanie z sympozjum Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i Katedry Patrologii ATK*.

Celem „Biuletynu patrystycznego”, którego pierwszy numer przekazujemy, jest informowanie o aktualnym stanie patrologii: komunikaty zawierać będą informacje na temat badań nad autorami okresu patrystycznego; noty bibliograficzne i omówienia będą traktować o świeżych publikacjach (wydania tekstów, tłumaczenia, opracowania, studia itp.); w zapowiedziach wydawniczych będą omawiane najbliższe zamierzenia z terenu Polski; sprawozdania obejmować będą informacje o ważniejszych polskich i zagranicznych wydarzeniach w dziedzinie patrystyki (zjazdy, sympozja, kongresy naukowe itp.). Do współpracy zapraszamy wszystkich czytelników. Redakcja zastrzega sobie wybór nadsyłanych tekstów oraz wprowadzanie skrótów i drobnych zmian zmierzających do możliwie zwięzłego podawania informacji.

I. KOMUNIKATY

Aktualny stan badań nad Klemensem Aleksandryjskim

Zespala jąca w sobie najcenniejsze zdobycze myśli helleńskiej i wczesnochrześcijańskiej, starożytna, bo sięgająca prawie czasów poapostolskich twórczość Klemensa Aleksandryjskiego stanowi nie tylko bezcenne źródło dla patrystyki, ale ze względu na szeroki wachlarz poruszanych zagadnień dostarcza również bogatego materiału do poznania historii filozofii, literatury, obyczajowości i religii starożytnej. Nic więc dziwnego, że już w XIX wieku stanowiła ona przedmiot licznych monografii, a od początku bieżącego stulecia, szczególnie od momentu ukazania się zaopatrzonego w doskonałe indeksy rzeczowe wydania krytycznego dzieł Klemensa¹, budziła stale rosnące zainteresowanie i przedmiot licznych prac naukowych, których bilans zamyka się w granicach około 700 pozycji; wśród nich jest kilkadziesiąt wydań książkowych.

Nie jest chyba rzeczą przypadku, że w ostatnich kilkunastu latach, w dobie posoborowego rozwoju studiów biblijnych, na pierwszy plan wypłynęły badania Pisma św., szczególnie zaś cytowanych przez Klemensa tekstów Nowego Testamentu² oraz zagadnień związanych z Biblią³.

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest Stanisław Kalinkowski, Warszawa.

¹ O. Stählin, *Clemens Alexandrinus. Stromata I—IV*, Leipzig 1905—1936.

² M. Mees, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, Bari 1970, s. 267; G. Zaphiris, *Le texte de l'Évangile selon saint Matthieu d'après les citations de Clément d'Alexandrie comparées aux citations des Pères et des Théologiens grecs du II^e au XV^e siècle*, Gembloux 1970, s. 1127.

³ O. Prünnet, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966, s. 257; E. Münch, *Paradoxis und grafe bei Clemens von*

Na drugi plan wysuwają się studia filozoficzno-dogmatyczne, szczególnie zaś prace dotyczące eklektyzmu Klemensa, który sam otwarcie nazywał siebie eklektykiem. Nie rozstrzygnięty pozostaje stale problem, który z kierunków filozoficznych dominuje w twórczości Aleksandryjczyka. Starsze badania wskazywały przede wszystkim na platonizm, stoicyzm i arystotelizm; ostatnio akcentuje się wpływ neoplatonizmu, filozofii żydowsko-aleksandryjskiej i gnostycyzmu⁴. Z zakresu soteriologii ukazała się obszerna monografia A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino* (Roma 1972), zaopatrzona w doskonałe indeksy rzeczowe i biblijne.

Na trzecim miejscu należałoby wymienić pozycje dotyczące preferowanych przez Klemensa zagadnień moralno-ascetycznych i duszpasterskich. Ideał doskonałego chrześcijanina przedstawił W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlin 1952); problem małżeństwa i rodziny zreferowali: J. P. Broudéhoux⁵ oraz F. Bolgiani⁶; zagadnienie sprawiedliwości opracował M. Farantos⁷.

Wśród zagadnień niedostatecznie zbadanych notuje się brak monografii poświęconych centralnym w twórczości Klemensa zagadnieniom polemiczno-apologetycznym, w szczególności zaś brak dzieła poświęconego omówieniu wszystkich herezji wymienionych przez Klemensa. Lukę w tym zakresie wypełnia częściowo praca J. Bernarda, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968, oraz wspomniana monografia F. Bolgianiego. Na koniec niepodobna pominąć cennej pracy A. Méhata, *Etude sur les „Stromates” de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966) zaopatrzonej w obszerną bibliografię, omawiającej całokształt problematyki związanej z tym najważniejszym dziełem Klemensa Aleksandryjskiego, oraz dzieła pt. *Klemens von Alexandria. Glaube, Gnosis, griechischer Geist* (Leipzig 1974), będącego wyborem tekstów Klemensa, ze wstępem J. Bernarda.

W Polsce od niedawno notowano zastój w badaniach nad twórczością Klemensa Aleksandryjskiego. Złożył się na to, być może, brak tłumaczeń dzieł tego autora⁸, jak również fakt, że pisarz ten, bazujący na całej literaturze i filozofii starożytnej, na tradycji żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej, wprowadzający metodycznie niejasność wykładu, należy do najtrudniejszych autorów w literaturze patrystycznej. Całość polskiej bibliografii Klemensa zamyka się w granicach kilku artykułów⁹. Z ostatnich prac można wymienić artykuł J. M. Szymusika, *Klasyzm Klemensa Aleksandryjskiego*¹⁰, pracę J. Wojtczaka, *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według Stromata*¹¹, oraz dwa artykuły F. Drączkowskiego: *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*¹² i *Niektóre tendencje pierwszych wspólnot heterodoksyjnych na podstawie Stromateis Klemensa Aleksandryjskiego*¹³;

Alexandrien, Bonn 1968, s. 160; M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret of Mark*, Cambridge 1973, s. 450.

⁴ S. Lilla, *Clement of Alexandria a study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, s. 245.

⁵ J. P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970, s. 238.

⁶ F. Bolgiani, *Problemi e controversie al matrimonio all'inizio del III secolo cristiano*, w: *Storia del Cristianesimo*, t. II, Torino 1964—1965.

⁷ M. Farantos, *Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien*, Bonn 1972, s. 244.

⁸ Tłumaczenie J. Czuja, *Czy bogaty człowiek może być zbawiony*, Warszawa 1953, stanowi tylko nikły ułamek twórczości Klemensa.

⁹ Zob. SWP, s. 251.

¹⁰ *Studia Theologica Varsaviensia* 9 (1971) nr 1, 289—302.

¹¹ *Tamże*, 263—288.

¹² *Studia Pelplińskie* 1975, 177—199.

¹³ *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 23 (1976) z. 4, 55—84.

w przygotowaniu są dwie następne prace o *paidia* i o *agape* według Klemensa Aleksandryjskiego. Można żywić nadzieję, że przygotowane do druku tłumaczenia: *Logos protreptikos pros Hellenas* ks. J. Sołowianiuka, *Stromateis* prof. J. Piliszczyńskiej, pierwsza księga *Paidagogs* ks. T. Putona, a także zamierzone przez J. Wojczaka tłumaczenie wszystkich ksiąg *Paidagogs* otworzą w Polsce nową erę badań nad twórczością Klemensa Aleksandryjskiego.

ks. Franciszek Drączkowski, Lublin

II. PUBLIKACJE

1. A. Paredi o św. Ambroży

A. Paredi, *Politica di S. Ambrogio, nel XVI centenario della sua elezione a vescovo di Milano*, Milano 1974, Strenna dell'Istituto Ortopedico Gaetano Pini, s. 169, liczne ilustracje.

Paredi, dyrektor Biblioteki Ambrozjańskiej w Mediolanie, od dawna zajmuje się badaniami dotyczącymi św. Ambrożego. Wyniki ich zebrał w dużej monografii: *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960 (U. Hoepli), s. 510.

Praca o polityce św. Ambrożego ma stanowić opracowanie jednej tylko dziedziny działalności biskupa Mediolanu. Autor omawia kolejne stopnie kariery świeckiej św. Ambrożego aż do wyboru na biskupa, a następnie ważniejsze wydarzenia z jego życia rzutujące na działalność polityczną Ambrożego. Pokazuje więc najpierw wpływ biskupa Mediolanu na obsadzenie stolicy w Sirmium, następnie kontakty z cesarzem Gracjanem, synod w Akwilei (r. 381), sprawy związane z subsydiami na kult pogański. Nie religijny, lecz wybitnie świecki charakter mają dwie podróże Ambrożego do Trewiru po zabójstwie cesarza Gracjana, podjęte na prośbę cesarzowej matki — Justyny. Kolejnymi wydarzeniami polityczno-religijnymi jest zwycięska obrona bazyliki w Mediolanie oraz stosunek do cesarza Teodozjusza. Autor omawia wymianę listów między Ambrożyem i cesarzem, następnie nacisk Ambrożego na cesarza w sprawie spalonej przez chrześcijan synagogi w Kallinikos. Paredi odnosi się z wyraźną rezerwą do tej sprawy, podkreśla jednak dwa ciekawe szczegóły: Ambroży otrzymał dobre wykształcenie retoryczne, a w owym czasie zadaniem retora było dowieść swojej słuszności za wszelką cenę, nawet gdy nie był o niej przekonany. Czy nie mamy tu do czynienia z takim właśnie faktem? Słuszną wydaje się także druga uwaga autora, który sugeruje, że sprawa synagogi w Kallinikos była pretekstem wykazania despotyzmowi cesarskiemu różnicy pomiędzy Kościołem i państwem oraz podkreślenia autonomii Kościoła w swojej sferze działania. Następnie autor omawia sławny problem pokuty Teodozjusza i ukazuje, jak wokół tego faktu powstawała legenda, wskazując równocześnie na znaczenie tego faktu. Nikt bowiem nie śmiał zwrócić uwagi Konstantynow Wielkiemu po morderstwie żony i syna. Bazyli Wielki nie powstrzymał od udziału we mszy Walensa, choć powszechnie znane były jego zbrodnie. Augustyn nie odważył się zaprotestować przeciw zbrodni dokonanej na komecie Marcelinie. „W tym przełomowym momencie — pisze autor za Brownem — Augustyn pokazał, że nie był jednak Ambrożyem”.

Książka pokazuje zasadnicze rysy działalności politycznej czy polityczno-religijnej św. Ambrożego. Podkreśla jego miłość do Imperium Romanum, ale odróżniał kompetencje Kościoła i państwa. Ambroży głosi wprawdzie konieczność interwencji *bracchium saeculare* i jest nietolerancyjny względem błędów, odnosi się jednak z pełną tolerancją do człowieka, czego przykładem jest potępienie skazania na śmierć heretyka Pryscylliana. Ambroży wymaga bowiem, by prawo moralne było respektowane, i potrafi je narzucić nawet cesarzowi. Konkludując, A. Paredi charakteryzuje pełne wal-

życie św. Ambrożego słowami jego komentarza do Ps 118: „Ten, kto przywiązany jest do wiary, zawsze musi walczyć i biada, gdyby tej walki nie było”.

Książka stanowi świetny przykład popularyzacji dokonanej przez znakomitego znawcę przedmiotu, jest ciekawa, napisana prosto, a w swych ujęciach odkrywczą. Zdobi ją szereg doskonałych reprodukcji. Jednakże wydana w niewielkiej ilości egzemplarzy jest rozsyłana przez Instytut Ortopedyczny G. Pini, znajduje się więc poza rynkiem księgarskim.

ks. Marek Starowieyski, Warszawa

2. Nowa seria studiów patrologicznych „Studia Patristica Mediolanensia”

Wydawnictwo Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie „Vita e Pensiero” rozpoczęło wydawanie prac z dziedziny patrologii przygotowanych przez Wydział Wiedzy Religijnej (Dipartimento di Scienze Religiose) tegoż uniwersytetu. Seria ta nosi tytuł *Studia Patristica Mediolanensia*. Kierują nią dwaj wybitni patrologowie: prof. Ciuseppe Lazzati, rektor uniwersytetu, i kapucyn, prof. Raniero Cantalamessa.

W krótkiej nocie wydawcy podkreślają znaczenie Vaticanum II dla studiów patrystycznych: po soborze zrozumiano rolę patrologii w kontaktach ekumenicznych; przyczynił się on także do przełamania tendencji polemicznych. Wydawcy zwracają również uwagę na przydatność studiów patrystycznych nie tylko dla teologii, ale również i dla ogólnej kultury, szczególnie w dobie technicyzacji świata. Takie są cele, którym ma służyć ta seria wydawnicza. Przeglądając 7 tomów wydanych w latach 1974—1976 widać, że wydawcy wiernie wypełniają postawione sobie zadania.

Dla udogodnienia tomów czytelnikom nie znającym języka włoskiego opatrzone je w streszczenia w języku angielskim (tom 6 i 7 z racji swej wielojęzyczności streszczeń nie posiadają).

Serię otwiera studium dominikanina Luigi Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, 1974, s. 453. Autor (ur. 1927) jest profesorem w Wydziale Teologicznym Międzyregionalnym w Mediolanie — wybitnym znawcą teologii Nestoriusza: chrystologii księgi Heraklidesa poświęcił swą rozprawę doktorską (Fryburg Szwajcarski 1956). Jak wiadomo, wiek XX przyniósł wydanie jedyne zachowanego (w języku syryjskim) dzieła Nestoriusza — Księgi Heraklidesa¹⁴, a F. Loofs wydał fragmenty Nestoriusza (Halle 1905). Po tych wydaniach została podjęta szeroka dyskusja, początkowo o charakterze typowo polemicznym, w której polaryzowały się postawy skrajnie apologetyczne (np. J. F. Benthune Baker) oraz antynestoriańska (np. M. Jugie). Badania nad teologią Nestoriusza¹⁵, szczególnie Niemców (L. i R. Abramowski), oraz nad teologią Cyryla Aleksandryjskiego i Soboru Chalcedońskiego wyjaśniły wiele praw. Praca Scipioni próbuje spokojnie ocenić postać i dzieło Nestoriusza. Studium to można postawić w linii wielkich prac poświęconych wielim tematom patrystycznym pierwszych pięciu wieków: A. Grillmeier, L. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 1—3, Würzburg 1951—1954; M. Simonetti, *La crisi ariana nel secolo IV*, Roma 1975, oraz podjętej przez wydawnictwo L'Orante historii soborów powstających w nowym syntetycznym ujęciu¹⁶. Książka Scipioni wypełnia lukę dotyczącą nauki Nestoriusza.

¹⁴ P. Bedjan, Leipzig—Paris 1910.

¹⁵ Z Polaków pisał Wł. Lohn o wcieleniu według poglądów Nestoriusza (Lwów 1932).

¹⁶ Ukazały się dotychczas następujące tomy dotyczące okresu patrystycznego: Nicea i Konstantynopol I — Ortiz de Urbina; Efez i Chalcedon — Camélot; Konstantynopol II i III — F. X. Murphy i P. Sherwood; Konstantynopol IV — D. Stiernon.

Tom 2 zawiera studium dotyczące Maksyma Wyznawcy: V. Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, 1974, s. 202. Autor (ur. 1941) jest profesorem patrologii w Wydziale Teologicznym Międzyregionalnym w Mediolanie. Praca ta, dotycząca metody teologicznej największego teologa VII w. i jednego z największych teologów okresu końcowego patrystyki, jest o tyle ważna, że Maksym był jednym z pierwszych teologów, który postawił sobie problem metody. W związku z rozwojem metodologii nauk, metoda pracy teologów okresu patrystycznego staje się zagadnieniem nader aktualnym. Pionierską w tym przedmiocie była praca B. Studera, OSB, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*¹⁷. Dodać należy, że od lat sześćdziesiątych obecnego stulecia mnożą się prace poświęcone wielkiemu greckiemu teologowi, by wymienić tylko: H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961²; L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965; A. Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973 (*Theologie historique* 22); J. M. Garriguez, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris 1976 (*Theologie historique* 38).

Tom 3 poświęcony jest św. Ambrożemu (podobnie jak tomy 6 i 7): G. Toscani, *Teologia della Chiesa in Sant' Ambrogio*, 1974, s. 499. Autor (ur. 1929) jest wykładowcą w Uniwersytecie Sacro Cuore i w Collegio Albertoni w Piacenzy. Podejmuje on aktualny i dotąd nie opracowany temat eklezjologii. Praca o św. Amrożym jest w środowisku mediolańskim zrozumiąta.

Temat eklezjologiczny podejmuje również tom 4: P. Scazzoso, *Introduzione all' ecclesiologia di S. Basilio*, 1975, s. 374. Autor (1912—1975) był wykładowcą literatury starożytnej greckiej-chrześcijańskiej w Uniwersytecie Sacro Cuore i wydał prace o języku Dionizego Pseudo-Areopagity (Milano 1967) oraz o wpływach platońskich u św. Bazylego (Milano 1970).

Tom 5, to: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, pod redakcją R. Cantalamessa, 1975, s. 487. Jest to zbiór prac poświęconych etyce seksualnej i małżeństwu w starożytnym Kościele — od czasów apostołskich do św. Augustyna. Tom otwiera wprowadzenie R. Cantalamessa. P. F. Beatrice pisze o wstrzeźliwości i małżeństwie (I—II w.), R. Cacitti — o etyce seksualnej w prawie pierwotnego chrześcijaństwa (aspekty instytucjonalizacji w Kościele III w.), M. E. Patrucco — o aspektach życia rodzinnego w IV w. na podstawie pism Ojców Kapadockich, L. F. Pizzolato — o małżeństwie u św. Ambrożego E. S. Ludovici — o seksualności, małżeństwie i pożądaniu u św. Augustyna, C. Scagilioni — o ideale małżeńskim i rodzinnym u św. Jana Chryzostoma. Podsumowanie tomu daje R. Cantalamessa w studium o etyce seksualnej i małżeństwie w początkach chrześcijaństwa. Może dziwić nieco niepodjęcie tematu teologii małżeństwa i dziewictwa w szkole aleksandryjskiej, tj. u Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa. Wydaje się to jednak celowe, bo na temat Orygenesa pisał H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1962, o Klemensie natomiast J. P. Broudehoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970 (*Theologie historique* 11). Warto też wspomnieć tutaj ważną pozycję dotyczącą małżeństwa, a uzupełniającą studia zawarte w tym tomie: H. Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce, du premier au cinquième siècle*, Paris 1971 (*Theologie historique* 13).

Tom 6 i 7 zawiera akta kongresu międzynarodowego studiów ambro

¹⁷ *Studia Patristica Byzantina* 2, Ettal 1956.

zjańskich w 1600-lecie sakry biskupiej św. Ambrożego (2—7 XII 1971): *Ambrosius Episcopus*, wydane przez G. Lazzati, 1976, s. 539+464.

Tom 6 otwiera wstęp G. Lazzati. Całość prac podzielona jest na kilka działów. Pierwszy to problemy krytycznoliterackie. L. Billanovich i M. Ferrari omawiają tradycję mediolańską dzieł św. Ambrożego, Chr. Mohrman — dzieła *De sacramentis* i *De mysteriis* z punktu widzenia językowego; J. Fontaine pisze o nakładaniu się rodzajów literackich i stylów u św. Ambrożego, P. Courcelle — o źródłach ikonografii chrześcijańskiej średniowiecznej św. Ambrożego. Następnym działem są studia historyczne i archeologiczne. M. Sordi omawia stosunek św. Ambrożego do Rzymu i pogaństwa, L. C. Ruggini — do współczesnych stosunków społecznych; M. Simonetti (autor wspomnianej monografii o arianizmie) pisze o polityce antyariańskiej św. Ambrożego, J. Gaudemet omawia prawo świeckie i kościelne u św. Ambrożego, M. Caggiano de Azevedo pisze o kulturze artystycznej św. Ambrożego, M. M. Roberti — o architekturze ambrożyjskiej w Mediolanie. W dziale problemów egzegetycznych i teologicznych H. J. Frede pisze o tekście biblijnym św. Ambrożego, L. F. Pizzolato omawia Pismo św. jako fundament metody egzegetycznej św. Ambrożego, J. Pépin (autor wielkiej pracy o teologii kosmicznej i teologii chrześcijańskiej) — egzegezę *In principio* św. Ambrożego, R. Cantalamessa ukazuje, jaką postawę zajął św. Ambroży wobec wielkich dyskusji teologicznych sobie współczesnych.

Tom 7 otwiera dział „Ambroży w tradycji późniejszej”. E. Cattaneo omawia ryt ambrożyjski w środowisku lombardzkim w średniowieczu, C. D. Fonseca i G. G. Picasso w dwóch studiach omawiają stosunek *Excerpta Ambrosii* do syllogów kanonicznych i zbiorów kanonicznych XI i XII w., R. Metz przedstawia związki prawa z 1917 r. ze św. Ambrozym. Drugi dział 7 tomu *Studia Patristica Mediolanensia* zawiera komunikaty podane w czasie kongresu. L. Alfonsi omawia stosunek Ennodiusza do Ambrożego, M. Bartelink pisze o *fragilitas humana* u św. Ambrożego, A. Bastiaensen — o Paulinie z Mediolanu i kulcie męczenników u św. Ambrożego; M. B. Bergamaschi omawia stosunki Mediolanu z Brescia, a ściślej — Ambrożego z Gaudencjuszem, biskupem Brescia; P. Claus omawia datację *Apologia prophetae David I i II*; J. Coman mówi o elementach ekumenicznych u św. Ambrożego, S. Costanza — o stosunkach Paulina z Noli i św. Ambrożego; A. de Vito omawia fragment *De Abraham* I, 2, 4, Y. M. Duval — okres od wyboru do konsekracji biskupiej św. Ambrożego; M. F. Patrucco i S. Roda omawiają listy św. Ambrożego i Symmachusa, J. Irmscher pisze o św. Ambrozym w Bizancjum, A. V. Nazzaro — o I eklodze Wergiliusza u św. Ambrożego, M. Poirier analizuje pojęcie *consors naturae* u św. Ambrożego, D. Ramos-Lissón — typologię J 9, 6—7 w *De sacramentis*, F. Trioglio pisze o postaci św. Ambrożego w ujęciu historyków i kronikarzy bizantyjskich. Tom zamyka szkic o używaniu pism św. Ambrożego przez Kasjodora. Tom zaopatrzony jest w indeksy obejmujące obydwa tomy *Ambrosius Episcopus*.

Po krótkim przedstawieniu siedmiu tomów można stwierdzić, że wydawcy serii *Studia Patristica Mediolanensia* zostali wierni swoim założeniom. Poszczególne tomy omawiają tematy aktualne, związane z całością teologii, w sposób spokojny, pozytywny, a zagadnienia poruszane mają znaczenie nie tylko dla teologii katolickiej, lecz pomagają w rozwiązywaniu problemów ekumenicznych, nawiązują do pisarzy wschodnich, ciągle jeszcze mało znanych literaturze Zachodu, oraz podejmują ważne problemy dziedziny historii kultury.

ks. Marek Starowieyski, Warszawa

III. SPRAWOZDANIA

1. VI międzynarodowe sympozjum poświęcone starożytności chrześcijańskiej (Rzym 5—7 maja 1977 r.)

Corocznie, począwszy od 1972 r. Instytut Patrystyczny „Augustinianum” w Rzymie organizuje w pierwszych dniach maja międzynarodowe sympozja tematyczne poświęcone starożytności chrześcijańskiej. Z wykładami i komunikatami naukowymi zapraszani są specjaliści z poszczególnych ośrodków badań nad starożytnością chrześcijańską we Włoszech, a także z innych ośrodków europejskich.

VI sympozjum odbyło się w Rzymie w dniach 5—7 maja 1977 r. Tematem była eschatologia ojców Kościoła. W wykładach i komunikatach uwzględniono nie tylko bogactwo doktryny ojców w tej dziedzinie, ale także prądy kulturowe i myślowe starożytności chrześcijańskiej (gnostycyzm), które oddziaływały na doktrynę ojców Kościoła.

W pierwszym dniu sympozjum P. Grech z „Augustinianum” miał wykład wprowadzający na temat prądów eschatologicznych I wieku. Uzupełnienie stanowił referat wygłoszony przez F. Bolgianiego z Turynu na temat kultury i eschatologii II wieku.

W drugim dniu sympozjum toczyły się w dwóch sekcjach. Treścią wykładów i komunikatów pierwszej sekcji były zagadnienia eschatologiczne w gnostycyzmie oraz u św. Ireneusza. Wykład wprowadzający wygłosił G. Jossa z Neapolu na temat „Historia zbawienia i eschatologia w *Adv. haer.* Ireneusza z Lyonu”. W drugiej sekcji rozpatrywano eschatologię w aspekcie millenaryzmu oraz u Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa. Referat wprowadzający, poświęcony eschatologii Klemensa Aleksandryjskiego wygłosił M. Mees z Uniwersytetu Laterańskiego.

Po południu, po wykładzie ogólnym na temat „Liturgia i eschatologia” (W. Rordorf — Neuchâtel, Szwajcaria), sekcja pierwsza zajmowała się zagadnieniami eschatologicznymi u ojców III i IV wieku, natomiast sekcja druga, po wygłoszeniu referatu A. Trape z „Augustinianum” na temat „Doktryna eschatologiczna i antyplatonizm św. Augustyna”, skoncentrowała się tylko na ukazaniu różnych aspektów eschatologii św. Augustyna.

Trzeci dzień sympozjum był poświęcony eschatologii ojców V i VI wieku. Po zakończeniu pracy w sekcjach odbyło się wspólne spotkanie wszystkich uczestników sympozjum, w czasie którego dokonano podsumowania obrad oraz wysunięto propozycje tematów sympozjum na rok następny.

Sympozjum, podobnie jak sympozja poprzednie, ukazało aktualny stan badań nad ustalonym w programie tematem patrystycznym, a równocześnie dało bogatą panoramę i zreasumowanie tematyczne myśli ojców Kościoła, co jest cenne nie tylko dla patrystyki, ale także dla innych dyscyplin teologicznych.

Należy nadmienić, że wybrane materiały sympozjum są publikowane w wydawanym przez Instytut Patrystyczny w Rzymie czasopiśmie „Augustinianum”.

ks. Bogdan Czesz, Poznań

2. Sympozjum Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i Katedry Patrologii ATK (Lublin 31 V—2 VI 1977 r.)

W dniach od 31 maja do czerwca 1977 r. Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL przy współpracy Katedry Patrologii ATK zorganizował sympozjum naukowe na temat *Pielgrzymki w starożytności chrześcijańskiej*. Otwarcia sympozjum dokonała prof. dr Leo-

kadia Małunowicz, kierownik Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL.

Pierwszego dnia obrad, którym przewodniczył ks. dr W. Myszor (ATK), wygłoszono dwa referaty. W pierwszym ks. prof. dr Stanisław Grzybek (ATK) przedstawił *Teologiczny sens starotestamentowych pielgrzymek*. Prelegent powołując się na Stary Testament podkreślił, że wędrówki o charakterze religijnym odbywali już najstarsi patriarchowie izraelscy — Abraham, Izaak, Jakub. Jako miejsca pielgrzymkowe Izraelici przejęli prawdopodobnie wcześniejsze miejsca kultowe Kanaanejczyków i od tej pory sami oddawali w nich cześć Jahwe. Za pielgrzymkę można uznać także wędrówkę Izraelitów pod wodzą Mojżesza z Egiptu do Ziemi Obiecanej.

Po osiedleniu się Izraelitów w Kanaanie pielgrzymki stały się nieodłącznym elementem ich życia religijnego i w miarę upływu czasu wykształciły się dwa ich rodzaje. Początkowo, w okresie Sędziów, dominowały pielgrzymki indywidualne. Wędrowano wówczas do historycznych miejsc uważanych za święte — Sychem, Gilgal, Betel. Z czasem na pierwsze miejsce wysunęło się Szilo, gdzie przechowywano arkę przymierza i gdzie co roku odbywało się święto ku czci Jahwe. Po zburzeniu Szilo przez Filistynów funkcję religijnego centrum Izraela przejęła Jerozolima. Od tego momentu zaczyna dominować drugi rodzaj pielgrzymek, które teraz mają charakter zbiorowy, a ich punktem docelowym jest Jerozolima, przekształcona w wyniku dwóch reform w okresie Królów w centralny ośrodek kultu Jahwe. Pielgrzymki miały na celu przebłaganie Boga za przeszłość, tak osobistą jak i narodową, oraz umacnianie Izraelitów w wierności i przymierzu z Jahwe. Z czasem nastąpiło wprowadzenie stałych pielgrzymek, których rola polegała na ciągłym przypominaniu zobowiązań w stosunku do Boga z racji przymierza zawartego i wielokrotnie odnawianego. Pielgrzymki takie odbywały się trzy razy do roku — na święto Przaśników, na święto Tygodni i na święto Namiotów. Obowiązkiem stało się także złożenie ofiary i modlitwa. Po niewoli babilońskiej nastąpiło dalsze skanonizowanie przepisów pielgrzymkowych. W ten sposób dla każdego Izraelity pielgrzymka stała się osobistym i narodowym rachunkiem sumienia, po którym następowało wyznanie grzechów, ofiara pokutna i przyrzeczenie poprawy. Charakterystyczne jest, że pielgrzymki były szczególnie popularne w okresach wojen, przesładowań i klęsk narodowych. Ostatecznie stały się nieodłącznym elementem prywatnego, narodowego i religijnego życia Izraelitów.

W dyskusji na referatem zabrali głos: prof. dr L. Małunowicz, dr T. Górski (Seminarium Metropolitalne, Kraków), ks. dr A. Bober (KUL), ks. dr E. Stanuła (ATK) i ks. dr M. Starowieyski (Seminarium Metropolitalne, Warszawa).

Drugi referat, bogato ilustrowany przeźrocami, na temat *Sanktuarium Fortuny Primigenii w Praeneste i pielgrzymki w starożytności* przedstawiła prof. dr Anna Sadurska (Uniwersytet Warszawski). We wstępie autorka wskazała na liczne wota w postaci wykutych lub obrysownych na kamiennej płycie stóp, zaopatrzonych w inskrypcje, które są dowodem pielgrzymek odbywanych do różnych sanktuariów. Najczęściej wędrowano do miejsc uznanych za cudowne, gdzie bóstwo spełniało prośby przybywających. Innym rodzajem sanktuariów były asklepiejony, gdzie sprawowany kult łączył się z lecznictwem. Asklepiejony występowały najczęściej w Grecji i we wschodnich prowincjach Imperium Rzymskiego (najsłynniejsze w Atenach, Epidauros i Pergamonie). Zawierały one, oprócz obiektów typowych dla innych sanktuariów, także budowle o przeznaczeniu leczniczym — sale zabiegowe, baseny czy źródła lecznicze, w których kapłani-lekarze prowadzili fizjoterapię i psychoterapię. Trzecim rodzajem miejsc pielgrzymkowych były sanktuaria, przy których działały wyrocznie. Nieodłącznym ich elementem była podziemna grotta i źródło lub ujęcie wody. W części naziemnej, obok świątyni

czy ołtarzy bóstw, wznoszono liczne budowle towarzyszące — dormitoria, łaźnie, pomieszczenia, gdzie składano ofiary, ponieważ od przybywającego pielgrzymy wymagano, aby przed kontaktem z bóstwem odbył post, ablucję, odosobnienie i złożył ofiarę. Temu schematowi odpowiadało sanktuarium Apolina w Delfach i w Kyme, Persefony w Epirze, a także Fortuny Primi-genii w Praeneste.

Sanktuarium Fortuny działało prawdopodobnie od poł. III w. p.n.e. do III w. n.e., przeżywając największy rozkwit w okresie sullanckim. Sprawowany w Praeneste kult miał dwojaki charakter. Przez cały rok przybywali indywidualni pielgrzymi po radę do wyroczni, jednakże raz do roku — 24 czerwca, w dniu święta Fortuny Primigenii — sanktuarium stawało się celem pielgrzymek zbiorowych. W związku z tym architekturę kompleksu tworzyły dwa zespoły budowli. Dolny, u stóp wzgórza Ginestro, słabo zbudowany, gdyż na jego miejscu stoi dziś kościół św. Agapita, zawierał dwie grotty — naturalną i sztuczną, które łączyła budowla bazylikalna. W obu grotach znajdowały się mozaiki o tematyce wodnej. W grocie naturalnej stał ołtarz, co wskazuje, że tu mieściła się wyrocznia. Grota sztuczna służyła prawdopodobnie do ablucji, a budowla bazylikalna — jako poczekalnia. W dolnym kompleksie znajdowała się także świątynia. Górny zespół budowli wzniesiono na wzgórzu, na sześciu wyciętych w zboczu tarasach. Dwa dolne stanowiły podstawę pod całość. Na trzecim znajdowały się dwa wąskie, kryte portyki na dwóch zbieżnych, wznoszących się ku środkowi rampach. Prowadziły one na czwarty taras. Tu znajdował się głęboki, kryty portyk z dwiema eksedrami. Piąty taras tworzyła wąska platforma i dziesięć izb w kryptoportyku — miejsca odpoczynku i kontemplacji. Najwyższy taras stanowił ogromny dziedziniec otoczony z trzech stron portykiem. Nad dziedzińcem, na osi całego założenia wznosił się teatr, ujęty półkolistym portykiem. Całość wieńczyła tolosowa kaplica z posągiem Fortuny Primigenii. Górny kompleks budowli wzniesiono z myślą o corocznych obchodach święta bogini, gdy do Praeneste przybywały tysiące pielgrzymów. Odbywali oni wędrowkę od dołu do góry, pokonując kolejne tarasy. Gromadzili się na dziedzińcu, który mógł pomieścić ok. 20 tysięcy ludzi. Wybrani zasiadali na widowni teatru. Obrzędy sprawowane na orchestrze, prawdopodobnie rytualne śpiewy, kończyły obchody święta Fortuny.

W dyskusji udział wzięli: doc. dr B. Filaraska (KUL), prof. dr L. Małunowicz, dr T. Górski, ks. dr hab. B. Przybyszewski, ks. dr E. Stanuła, ks. dr M. Starowieyski.

Pierwszy dzień obrad zakończył się odczytaniem komunikatu ks. dr hab. W. Eborowicza (Wyższe Seminarium Duchowne, Pelplin) na temat *Pielgrzymki w ocenie św. Augustyna*. Św. Augustyn nie używał bezpośrednio w swoich dziełach określenia „pielgrzymka”. Jednakże na podstawie jego pism można wnioskować, że idea pielgrzymowania nie była mu obca. W *Państwie Bożym* i w listach przebija często kult męczenników i wiara w czynione przez nich cuda. W listach odnaleźć można polecenie udania się do grobu św. Feliksa w Nola czy do grobu św. Gerwazego w Mediolanie w celu rozstrzygnięcia tam sporu. W kazaniach swoich wielokrotnie wspominał o cudach w związku z modlitwami i prośbami zanoszonymi na grobach męczenników.

W drugim dniu sympozjum, w sesji przedpołudniowej, której przewodniczył ks. dr A. Bober, ks. dr R. Andrzejewski (Wyższe Seminarium Duchowne, Włocławek) przedstawił referat na temat *Pielgrzymki w ocenie Ojców Kościoła*. Autor zaznaczył, że chrześcijański ruch pielgrzymkowy trzeba traktować jako jedną z form podróży w starożytności, które w okresach pokoju było możliwe dzięki gęstej sieci dróg lądowych i morskich oraz dzięki dobrze zorganizowanej obsłudze podróżnych. W wyniku podróży nastąpiło rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa, u zbiegu szlaków komunikacyjnych powstawały silne gminy. Liczne wędrowki przedsię-

brali już św. Piotr i św. Paweł. Później św. Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, św. Atanazy, ojcowie Kapadoccy, św. Augustyn i inni. W życiu każdego z ojców Kościoła można odnaleźć liczne podróże odbywane w różnych celach — dla zdobycia wiedzy, jako misje polityczne czy religijne, dla udziału w synodach i soborach, wreszcie wygnania. Często wędrówki miały charakter czysto religijny, a celem tych pielgrzymek były przede wszystkim miejsca uświęcone obecnością Chrystusa w Palestynie. Nasilenie ruchu pielgrzymkowego nastąpiło od IV w., po odnalezieniu Krzyża św. i grobu Chrystusa przez św. Helenę. Wędrowano także do grobów męczenników i świętych w Azji Mniejszej, Afryce i Europie. Motywami pielgrzymek było poznanie z autopsji i oddanie czci miejscom uznawanym za święte, udowodnienie swej prawowierności, dziękczynienie za otrzymane łaski czy przebłaganie za grzechy. Z pielgrzymkami łączyły się określone praktyki religijne. Przewodnicy opowiadali o historii danego miejsca, zachęcali do modlitwy, czytano fragmenty Pisma św. związane z danym wydarzeniem. Pielgrzymowano także do grobów świętych z okazji dni patronalnych — natalicji. Zapraszano na takie uroczystości biskupów z innych miast, oprócz Pisma św. czytano także akta męczeńskie świętego, głoszono cykl kazań. Głównym punktem obchodów była Msza św. połączona z przystąpieniem do komunii. Urządzono także uczty na grobach świętych. W czasie pielgrzymek dochodziło jednak do licznych nadużyć. Wykroczeniem sprzyjały zwłaszcza zajazdy i gospody, duże skupiska ludności. Stąd przestrogi czynione przez ojców Kościoła. Grzegorz z Nyssy uważał, że wiara w Boga nie wymaga dowodów materialnych. Ważniejsza jest wewnętrzna czystość. Przeciwno ucztom na grobach występował św. Ambroży i św. Augustyn. Ojcowie Kościoła zatem, chociaż uznawali dużą wartość pielgrzymek, nie uważali ich za konieczne.

W dyskusji nad referatem głos zabrali: prof. dr L. Małunowicz i ks. dr A. Bober.

Kolejnym prelegentem w sesji przedpołudniowej był ks. dr Marek Starowieyski, który przedstawił referat na temat *Itinerarium Egeriae, problematyka i stan badań*. Dzieło *Itinerarium Egeriae* zostało odnalezione w 1887 r. przez J. F. Gammurinię w Arezzo. Ponieważ brak w nim pierwszych i ostatnich stron, trudno stwierdzić, kto był jego autorem. *Itinerarium* ma formę listu pisanego przez kobietę pielgrzymującą po Azji Mniejszej i Palestynie. Można w nim wyodrębnić dwie części. Pierwsza zawiera opis samej wędrówki, która na podstawie tekstu da się zrekonstruować. Egeria pielgrzymowała z Konstantynopola do Jerozolimy, stamtąd przez Galileę do Egiptu, następnie przez górę Synaj i Palestynę wróciła do Konstantynopola, odwiedzając po drodze Edesę i grób św. Jana. W drugiej części dzieła Egeria opisuje dokładnie liturgię jerozolimską — powszechną i świąteczną, a także liturgię odprawianą w Wielkim Tygodniu w różnych kościołach Jerozolimy. Mimo licznych badań i poszukiwań nie udało się zidentyfikować autorki. Różne też nadawano jej imiona; ostatnio ustalono, że nazywała się Egeria. Na podstawie samego *Itinerarium* i innych źródeł można przypuszczać, że pochodziła ona prawdopodobnie z Hiszpanii lub południowej Galii, a ponieważ przyjmowano ją w Palestynie z wielkimi honorami, mogła być krewną cesarza Teodozjusza. Do Palestyny przybyła w celach pielgrzymkowych, lecz jej postępowanie nie odznacza się zbytnią obojętnością. Niejednokrotnie kieruje nią ciekawość. Podobne trudności co do zidentyfikowania autorki sprawia datowanie *Itinerarium*. Ostatecznie za datę powstania przyjmuje się koniec IV wieku.

Itinerarium Egeriae zawiera cenne wiadomości z różnych dziedzin. Jest przydatne w archeologii biblijnej i wczesnochrześcijańskiej dzięki opisowi różnych budowli Palestyny i Azji Mniejszej. Można na jego podstawie odwozywać liturgię jerozolimską. Napisane językiem potocznym sfer wyższych

stanowi przedmiot badań filologów, szczególnie jako dokument ewolucji od języka łacińskiego do języków romańskich.

W dyskusji ks. dr A. Bober omówił skrótowo inne *itineraria* z czasów starożytnych. Głos zabrali także: doc. dr B. Filarska, prof. dr A. Sadurska, dr T. Górski i ks. dr E. Stanuła.

Sesję popołudniową drugiego dnia sympozjum, której przewodniczyła prof. dr A. Sadurska, rozpoczął referat doc. dr T. Dobrzenieckiego (Muzeum Narodowe, Warszawa) na temat *Ruch pielgrzymkowy a ikonografia wczesnochrześcijańska*. We wstępie prelegent uściślił problematykę swego wystąpienia jako „Pielgrzymki wczesnochrześcijańskie do Jerozolimy i wybrane zagadnienia z nimi związane”. Podkreślił, że właściwym motywem pielgrzymek było zobaczenie i uczczenie miejsc świętych w Palestynie. Celem wędrowek było też uzyskanie relikwii i eulogii — pamiątek z miejsc świętych. Pielgrzymowano przy tym nie do ziemskiej Jerozolimy — centrum państwowości i religii żydowskiej, lecz do miasta-prefiguracji niebieskiego Jeruzalem. Jednocześnie zaczęły pojawiać się przedstawienia Jerozolimy w sztuce. Najczęściej były to dowolne wyobrażenia miasta, niezgodne z rzeczywistością wyglądem. Jako przykład prelegent przedstawił szereg przezroczy ukazujących wczesnochrześcijańskie mozaiki, szkatułki, plakietki czy naczynia. Wśród nich apsydową mozaikę z rzymskiego kościoła S. Pudencjana (IV w.) czy zespół ampulek na oliwę z Monza i z Bobio. Niektóre tylko przedstawienia odpowiadały rzeczywistości obrazowi miasta. Do takich należą rysunki Arkulfa, mnicha-pielgrzyma z VII w., który szkicował kościół Grobu św., kościół Wniebowstąpienia i inne obiekty. Dosyć wiernie odtwarza też wygląd miasta mozaika podłogowa z Madaba (2 poł. VI w. — pocz. VII w.), ukazująca mapę świata z Jerozolimą w centrum. Twórcy tej mozaiki nie uniknęli pewnych uproszczeń, koncentrując się przede wszystkim na przedstawieniu budowli sakralnych, wyróżnionych dodatkowo czerwonymi dachami. Całe miasto otaczają mury z bramami i wieżami. Na mozaice tej można zidentyfikować zespół Grobu św. na Gólgocie, kościół Matki Bożej czy kościół Hagia Sophia. Obok przedstawień Jerozolimy na zabytkach wczesnochrześcijańskich zaczyna pojawiać się także ikonografia ukrzyżowania Chrystusa. Motyw ten najczęściej występuje na ampulkach, w których przechowywano eulogie sporządzone z oliwy (oliwa z lamp wiszących w kościołach, oliwa, która zetknęła się z relikwiami). Ampułki takie traktowano jako amulety. Nie miały one podstawy, za to rozszerzony wylew ułatwiał zawieszenie ich na szyi. Wyobrażano na nich przeważnie Ukrzyżowanie Chrystusa lub sam Krzyż św., pojawiały się także sceny Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia.

W dyskusji wzięli udział: prof. dr A. Sadurska, ks. dr A. Bober, ks. dr E. Stanuła i ks. dr M. Starowieyski.

W następnym referacie ks. doc. dr W. Schenk (KUL) omówił *Wpływ ruchu pielgrzymkowego na liturgię do VIII w.* Jednym z czynników, które wywarły znaczny wpływ na obraz poszczególnych liturgii, były niewątpliwie pielgrzymki. Trzeba pamiętać, że sama pielgrzymka jest formą kultu, ponieważ jej celem są miejsca uważane za święte, związane z Chrystusem lub świętymi, otoczone kultem. Do VIII w. najczęściej pielgrzymowano do Palestyny, do sanktuarium Szymona Słupnika w Kalaat Seman, św. Sergiusza i Bachusa w Rusafa, św. Kosmy i Damiana w Konstantynopolu, św. Menasa w Abu Mena k. Aleksandrii, św. Cypriana i Szczepana diakona w Kartaginie, św. Demetriusza w Tessalonikach. W Italii wędrowano do grobu św. Feliksa w Nola, św. Piotra, św. Pawła i św. Wawrzyńca w Rzymie, w Galii do Tours, do grobu św. Marcina i do Mt. S. Michel w Normandii. Pielgrzymowanie przyczyniło się do powstania pewnych form liturgicznych — np. *oratio fidelium* Wielkiego Piątku, modlitwy powstałej ok. III w. Wytworzyła się także liturgia samych pielgrzymek. Należały do niej odpowiednie szaty — płaszcz, szeroki kapelusz, laska, torba. Strój taki

był poświęcany przez kapłana przed wyruszeniem na wędrówkę. Od VIII w. przed rozpoczęciem pielgrzymki wymagano także odbycia spowiedzi i przyjęcia komunii. Pielgrzymowanie było też częścią liturgii pokutnej. Do VIII w. wymagano pokuty publicznej. W Kościele celtyckim i anglosaskim za bardzo ciężkie przewinienia wysyłano na pielgrzymki bez prawa powrotu. W Kościele frankońskim nakazywano pielgrzymkę z możliwością powrotu w zamian za pokutę publiczną. Wędrówka do miejsc świętych miała być okazją do modlitwy i formą pojednania z Bogiem. Ruch pielgrzymkowy sprzyjał więc rozpowszechnieniu zwyczajów i obrządków liturgicznych, jak również form architektonicznych i przenoszeniu ich na inne tereny. Nocna pasterka w Betlejem stała się wzorem dla podobnych obrządków w S. Maria Maggiore w Rzymie, gdzie przechowywano relikwie żłóbka. Rotunda Grobu św. znalazła naśladownictwo w kościołach w Bolonii i Benewencie. W licznych kościołach, w kryptach czy w bocznych kaplicach ustawiano jej małe modele, by odprawiać przy nich 40-godzinne nabożeństwo. Tam też w Wielki Piątek odbywało się *depositio crucis*, a w Niedzielę Wielkanocną — *elevatio crucis*. Było to odbicie liturgii jerozolimskiej odtwarzającej wydarzenia historyczne. Ruch pielgrzymkowy przyczynił się także w dużym stopniu do rozpowszechnienia w różnych krajach kultu świętych. Ze Wschodu na Zachód przeszedł kult św. Tekli, św. Michała Archanioła, św. Menasa, kult Krzyża św. Powstawały liczne kościoły pod wezwaniem św. Piotra, św. Pawła, św. Jana, św. Marcina.

W dyskusji nad referatem udział wzięli: prof. dr L. Małunowicz, mgr T. Gołgowski (ATK), ks. dr J. Kopeć, ks. dr E. Stanula i ks. dr M. Starowieyski.

Trzeci dzień sympozjum, w którym obradom przewodniczyła doc. dr B. Filarska, rozpoczęli doc. dr E. Wipszycka (Uniwersytet Warszawski) i dr inż. arch. P. Gartkiewicz (Politechnika Warszawska), prezentując *Sanktuarium św. Szymona Słupnika Starszego w Kalaat Seman*. Wśród wielu miejsc pielgrzymkowych wczesnego chrześcijaństwa sanktuarium Szymona Słupnika St. odznaczało się niecodzienną formą ascezy, przebywaniem na szczycie kolumny, wybraną przez tego świętego. Popularność Szymona Słupnika ściągała do Kalaat Seman wielkie rzesze pielgrzymów. Modlono się do niego głównie o potomstwo, a jego wizerunek wieszano w sypialniach. Od tego czasu nasila się kult obrazów, gdyż wierni jako eulogie zabierali tabliczki z podobizną świętego. Po śmierci Szymona Słupnika w 459 r. jego ciało przeniesiono do Antiochii, a następnie do Konstantynopola. Święty zyskał jednak w okolicy naśladowców — św. Szymona Słupnika Młodszego, św. Daniela Słupnika.

Kompleks architektoniczny w Kalaat Seman złożony był z dwóch zespołów budowli związanych ze sobą funkcjonalnie, osady Telanissos u stóp wzgórza i sanktuarium na górze. Osada zapewniała mieszkanie i wyżywienie przybywającym pielgrzymom. Jej centrum zajmowały zajazdy, domy noclegowe, gospody, a także zespół rezydencji i luksusowych budowli. Wokół wzniesiono szereg założeń klasztornych. Wszystkie budowle podporządkowane były syryjskiemu modelowi architektonicznemu — jeden trakt pomieszczeń, często piętrowych, skomunikowanych zewnętrzną galerią tworzącą fasadę. Natomiast zbudowane na górze sanktuarium Szymona Słupnika składało się głównie z centralnie położonego oktogonu z kolumną Stylity i z czterech przylegających doń promieniście budowli bazylikalnych, które w całości tworzyły plan krzyża równoramiennego. Wchodnie ramię zamykała bema i trzy apsydy. Wejście prowadziło od południa i miało formę trójprzelotowego łuku tryumfalnego. Nie ustalono dotychczas, w jaki sposób przykryty był cały oktogon. W dekoracji architektonicznej użyto wielu elementów klasycznych, przejętych później w Kalb Luze, Turmanin i Rusafa. W dziejach zespołu wyróżnić można kilka etapów. Po niwelacji terenu (od 475 r.) wzniesiono pod koniec V w. kościół i baptysterium. W latach 30-

i 40-tych VI w. w południowo-wschodnim narożniku zespołu wybudowano konwent klasztorny i wykończono cały kompleks. Taki stan przetrwał do X wieku, kiedy całość otoczono murami, jednak sanktuarium chyliło się już wówczas ku upadkowi. Po zajęciu przez Arabów popadło w ruinę i ten stan trwa do dziś. Zespół Kalaat Seman uważany jest za wyjątkowy na tych terenach. Jako źródła inspiracji wskazuje się martyryony św. Babylasa w Antiochii i Studnię Jakuba w Sychem. Podobne założenia — połączenie krzyża greckiego z oktagonem — miało mauzoleum Dioklecjana w Splicie i martyryon św. Grzegorza w Nyssie.

W dyskusji nad referatem udział wzięli: prof. dr L. Małunowicz, doc. dr B. Filarska i dr T. Górski.

Referat, który zakończył sympozjum, poświęcony był tematowi *Deir Abu Mena — sanktuarium św. Menasa, archeologia a świadectwa literackie*. Wygłosił go mgr T. Gołgowski (ATK). Źródła literackie dotyczące św. Menasa można sprowadzić do dwóch przekazów. Pierwszy stanowi grecka wersja życia i męczeństwa świętego. Wiadomo z niej, że Menas był żołnierzem rzymskim, który zginął za wiarę we Frygii. Ta grecka wersja, mimo interpolacji, stała się podstawą kodeksu z końca IX w. odkrytego w 1910 r. w bibliotece monasteru w Fajum. Dzieło to, także poświęcone Menasowi, składa się z trzech części — pierwsza opisuje męczeństwo świętego, druga jego cuda, trzecia, „enkomium”, to mowa pochwalna wygłoszona przez Jana, biskupa Aleksandrii, na cześć męczennika. Według tego źródła ciało Menasa miano pogrzebać tam, gdzie zatrzyma się niosący je wielbłąd. Tam też miało powstać sanktuarium. W rzeczywistości kościół i towarzyszące mu budowle odkryto w odległości 50 km na południowy zachód od Aleksandrii, na płaskim, pustynnym terenie. Pierwsze wykopaliska przeprowadzono w 1905 r., w latach 1926—1927 dokonano konserwacji obiektów. W roku 1936 dalsze prace archeologiczne prowadził tu F. W. Deichmann, a w latach 40-tych Ward Perkins, który zweryfikował dotychczasowe rezultaty. Od lat 60-tych sanktuarium św. Menasa zajmuje się Niemiecki Instytut Archeologiczny w Kairze. Dotychczas zbadano bazylikę transeptową, która przylegała do kościoła grobowego, a także łaźnię i budowle mieszkalne. Od dwóch lat trwają prace w kościele grobowym. Na podstawie źródeł literackich i archeologicznych można ustalić kilka etapów w powstawaniu i rozwoju sanktuarium. Po przeniesieniu ciała świętego do Aleksandrii złożono je w pogańskich katakumbach. Nad tym miejscem ustawiono tetrapylon, być może typu syryjskiego, z wiecznie płonącą lampą. Wielki napływ pielgrzymów spowodował konieczność budowy sanktuarium. Był to kościół grobowy wzniesiony przez biskupa Atanazjusza. W latach 385—412 biskup Teofil zbudował obok drugiego kościoła — transeptowy. Z drugiej strony kościoła grobowego wzniesiono baptysterium. Cały kompleks cieszył się protekcją cesarza Zenona, który w okolicy zbudował dzielnicę willową dla dostojników państwowych, aby w ten sposób ożywił pustynny teren — powstało miasto Martyropolis. Cesarz wyznaczył także dotacje dla kościoła i kleru oraz 1000-osobowy garnizon dla ochrony przybytku przed nomadami. Okres świetności sanktuarium św. Menasa skończył się wraz z najazdem Arabów. Wiadomo, że jeszcze w I poł. VIII w. trwały spory między melkitami i jakobitami o zwierzchnictwo nad kościołem. W IX w. Arabowie zrabowali cenne materiały dla powstającej nowej stolicy Egiptu i od tej pory datuje się gwałtowny upadek sanktuarium. Ostatecznie w XIV w. przeniesiono relikwie Menasa do Kairu, gdzie złożono je w kościele po wezwaniu świętego.

Głos w dyskusji zabrali: doc. dr B. Filarska, prof. dr A. Sadurski i doc. dr E. Wipszycka.

Sympozjum podsumował ks. dr E. Stanuła, który podkreślił wszechstronny i wnikliwy przegląd oraz opracowanie zagadnień, zwłaszcza teologicznych, związanych z pielgrzymkami w czasach starożytnych. Wyrzucił również opinię, że tego rodzaju problematyka powinna w większym stopniu uwzględ-

niać teksty ojców Kościoła. Z kolei doc. dr B. Filarska zauważyła, że symposium było pierwszym w Polsce spotkaniem naukowym poświęconym temu tematowi, i wyraziła nadzieję, że przyczyni się ono do szerszego zajęcia się poruszonymi problemami i do zainteresowania antykiem chrześcijańskim innych ośrodków naukowych w kraju.

Symposium zamknęła prof. dr. L. Małunowicz, która podziękowała uczestnikom za udział w obradach i podała do wiadomości uprzednio ustalony przez organizatorów temat kolejnego symposium: *Problem modlitwy w okresie patrystycznym*.

Daniel Próchniak, Lublin