

**Marek Starowieyski, Kazimierz
Obrycki, Lidia Domaszewicz,
Andrzej Ring, Katarzyna Urbaniak,
Stanisław Kalinkowski**

Biuletyn patrystyczny

Collectanea Theologica 53/4, 159-171

1983

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. 1 Tomy patrystyczne w *Spicilegium Sacrum Lovaniense*. — 2. Świadczenia o korespondencji św. Pawła apostoła i Seneki. — 3. Inskrypcje staronubijskie z Faras. — 4. Grecka inskrypcja z Faras (nr inw. D-80a). — 5. Św. Onufry. Ikonografia nubijskiego przedstawienia z katedry w Faras. II. SPRAWOZDANIA. V Międzynarodowe Kolokwium poświęcone św. Grzegorzowi z Nyssy (Moguncja, 6—10 września 1982 r.)*.

I. KOMUNIKATY

1. Tomy patrystyczne w „*Spicilegium Sacrum Lovaniense*”

Jedną z wielu serii wydawanych przez Katolicki Uniwersytet w Louvain (Leuven) jest *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, które wśród 41 opublikowanych tomów zawiera kilka dzieł cennych dla patrologa.

Serię otwiera stara, choć dziś klasyczna, monografia św. Hieronima: F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, t. I—II, 1922, *Spicilegium* 1—2. Autor, profesor Instytutu Katolickiego w Tuluzie, w pierwszym tomie omawia życie św. Hieronima, w drugim podaje cały szereg załączników obejmujących *quaestiones disputatae* w związku z życiem wielkiego egzegety, np. chronologia, ojczyzna św. Hieronima, sen św. Hieronima itd. Pracę Cavallery należy uzupełnić danymi ostatniej monografii św. Hieronima: J. N. D. Kelly, *Jerome*, b.m.w., 1975.

Tom trzeci obejmuje wielką pracę J. de Ghelinck, E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot sacramentum*, t. I: *Les Antécédents*, 1924. Po wstępie ogólnym pióra J. de Ghelincka, E. de Backer omawia słowo *sacramentum* u Tertuliana, J. Poukens — u św. Cypriana i jego współczesnych, G. Lebacqz i J. de Ghelinck u ostatnich teologów przedniejszych (u Arnobiusza, Laktancjusza, Kommodiana, w ostatnich aktach męczenników i w pismach donatystów). Na końcu podano wnioski badań. Niestety, za tomem pierwszym nie poszedł drugi, a inicjatywa się urwała, chociaż niezupełnie: w r. 1928 J. Huhn omówił to słowo u św. Ambrożego: *Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius*, Fulda 1928; prof. L. Małunowicz podjęła to samo zagadnienie u św. Hilarego z Poitiers: *De voce „sacramentum” apud S. Hilarium Pictaviensem*, Lublin 1956.

Tom czwarty to dzieło G. Bardy, *Paul de Samosate. Étude historique*, 1929. Autor po dokładnym przebadaniu nielicznych zresztą źródeł dotyczących Pawła przedstawia jego teologię.

Następne tomy mniej zainteresują patrologa; może jedynie tom 15: P. Henry, *Plotin et l'Occident*, 1934, przynosi interesujący materiał dla historyków filozofii epoki patrystycznej.

Natomiast tom 19 odnosi się bezpośrednio do epoki patrystycznej, dokładnie jej sychyłu, okresu mało znanego. Jest to dzieło wielkiego patrologa

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest Stanisław Kalinkowski
Warszawa.

hiszpańskiego: J. M a d o z, *Le symbole du XI^e Concile de Tolède, ses sources, sa date, son valeur*, 1938. Autor, wydawca m. in. listów Brauliona i dzieła Licyniana z Kartageny, profesor patrologii na wydziale teologicznym SJ w Oña, omawia symbol jednego z ważniejszych synodów Hiszpanii Wizygockiej, odbytego w 675 r.

Do tomu trzeciego, przynajmniej jeśli chodzi o metodę i przedmiot, nawiązuje tom 22 zawierający pracę H. P é t r é, *Caritas, étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. 1948. Autorka, znana jako wydawczyni pamiętnika Egerii w SChr 21, analizuje szereg pojęć związanych z *caritas*, a więc: *diligere, frater, proximus, beneficentia, humanitas, eleemosyna, misericordia, bona opera, opus, corpus, pax, concordia, unanimitas, unitas*.

Z patrologią tylko pośrednio związane jest wydanie jednego z podstawowych dzieł wielkiego teologa bizantyńskiego, Grzegorza Palamasa, *Obrona hezychastów*, dokonane przez znawcę teologii bizantyńskiej J. Meyerdorffa; wydanie krytyczne zostało opatrzone wstępem i przekładem francuskim; stanowi ono 30 i 31 tom Spicilegium i miało już dwa wydania (w 1959 i 1973 r.).

Tom 36 zawiera pracę J. L e b o n, *Le moine saint Marcien, étude critique des sources, édition de ses écrits*, 1968. Dzieło wydał po śmierci autora A. v a n R o e y. Obok omówienia osoby i dzieł mnicha Marcjana żyjącego w IV w. (*Clavis Patrum Graecorum* II, 3885—3900) znajdujemy tu wydanie krytyczne jego dzieł po syryjsku wraz z fragmentami greckimi (o pokorze, o doskonałej dyscyplinie, o chrzcie, o wierze kościelnej, o poście, przeciw apolinarystom, o śmierci za prawdę). Poza fragmentami wydanymi przez Lebona dzieła greckie Marcjana znajdujemy w wydaniu dzieł Efrema dokonanym przez Assemanię oraz w PG 79, 1279—1286.

Do badań J. de Ghelinka i H. Pétré nawiązuje praca P. v a n B e n e d e n, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle, ordo, ordinare, ordinatio, dans la littérature chrétienne avant 313*, Spicilegium 38, 1974.

Ostatnim opublikowanym tomem „Spicilegium” jest praca Pauline Allen, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Spicilegium 41, 1981. Historycy Kościoła, z wyjątkiem Euzebiusza z Cezarei, byli w patrologii traktowani po macoszemu. Ostatnio widać wzrost zainteresowania tą dziedziną patrologii; wspomnijmy tu pracę G. F. C h e s n u t, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977 (Théologie historique 46). Ale i tu widzimy główne zainteresowanie Euzebiuszem, na drugim miejscu Sokratesem i Sozomenem, podczas gdy Ewagriuszowi poświęcono niewiele miejsca. Wyrazem wzrostu zainteresowania Ewagriuszem jest reprint krytycznego wydania jego *Historii* dokonanego przez J. B i d e z i L. P a r m e t i e r (1898, Amsterdam 1964) oraz przekład z komentarzem pióra A. J. F e s t u g i è r e, w „Byzantion” 45 (1975) — cały zeszyt drugi. Dodajmy, że polski przekład Ewagriusza przygotowuje dla IW Pax S. K a z i k o w s k i. Zainteresowanie Ewagriuszem jest wynikiem wzmoczonych studiów nad okresem pochalcedońskim, konkretnie mówiąc walk monofizyckich, które wypełniają V i VI wiek w Cesarstwie Wschodnim. *Historia* Ewagriusza jest podstawowym źródłem do poznania tego okresu. Z punktu widzenia literackiego oraz historii pojęć dzieło Ewagriusza stanowi przejście do historii Kościoła w czystym tego słowa znaczeniu, jakie mamy u Euzebiusza i jego pierwszych kontynuatorów, do historii Kościoła splecionej z historią świecką: Allen mówi o dziedzictwie Euzebiusza i Tukidydesa w *Historii* Ewagriusza. Praca Allen składa się z dwu części: zagadnień wstępnych i komentarza do *Historii kościelnej*. Zagadnienia wstępne otwiera obszerny zestaw bibliograficzny, a następnie omówienie życia Ewagriusza, stylu i źródeł jego *Historii* (Jan Malalas, Eustacjusz, Zachariasz Scholastyk, Prokop, Jan z Epifanii), krytyki cesarstwa, jego antiocheńskiej perspektywy widzenia dziejów i znaczenia tego dzieła. W następnym rozdziale autorka omawia *background* tej *Historii*, co praktycznie sprowadza się do zagadnień związanych z różnymi formami monofizytyzmu, zagadnień z niego wypływających i neochalcedo-

nizmu. Trzeci rozdział jest poświęcony wskazaniu problemów innych historyków Kościoła i ich ujęcie u Ewagriusza. Od rozdziału czwartego rozpoczyna się szczegółowy komentarz do poszczególnych ksiąg *Historii* według schematu: źródła, opracowania i analiza rozdziału po rozdziale danej księgi. Tak omawia autorka wszystkie sześć ksiąg dzieła Ewagriusza, w którym jest omówiony okres od Soboru Efeskiego (431), Sobór Chalcedoński (451) i panowanie Marcjana, Zenona, Anastazego I, Justyna, Justyniana (a więc Sobór Konstantynopolski II — 553), Justyna II, Tyberiusza i Maurycego. Celem autorki jest danie komentarza do dzieła Ewagriusza; cel ten wydaje się bardzo skromny, jest to jednak praca podstawowa. Zbyt często bowiem patrologowie zajmują się wzniosłymi problemami teologicznymi zapominając, że u podstaw ich wszystkich stoją fakty historyczne. W pracy swojej P. Allen dała historykowi dogmatu pewne narzędzie pracy. To stanowi o wielkiej wartości tego tomu *Spicilegium Sacrum Lovaniense*.

ks. Marek Starowieyski, Warszawa

2. Świadczenia o korespondencji św. Pawła apostoła i Seneki

Korespondencja między św. Pawłem apostołem a Seneką należy do zagadkowych zabytków literatury apokryficznej¹. Badania egzegetyczne i stylistyczne, jakie prowadzono do wieku XV, kiedy to włoscy humaniści wysunęli wątpliwości co do autorstwa tej korespondencji, z czasem doprowadziły do uznania tych pism za nieautentyczne². Dziś uważa się, że pisma te, które są miernym tworem pod względem literackim, nie mogły wyjść spod pióra ani św. Pawła, ani tym bardziej Seneki³.

Czas powstania tej korespondencji przyjmuje się na III—IV wiek⁴. E. Liénard, który przeprowadził dokładne badania stylistyczne tej korespondencji, uważa, że autorem jej jest ktoś ze szkoły prowadzonej przez senatora rzymskiego Symmachusa⁵; listy Pawła i Seneki powstały jako ćwiczenie szkolne na zadany przez nauczyciela retoryki fikcyjny temat.

Chociaż nikt ze współczesnych nie broni autentyczności korespondencji między św. Pawłem a Seneką⁶, to jednak nadal istnieje zagadnienie świadectw. Zrozumiałe jest wprawdzie zjawisko, że korespondencja ta była czytana i przepisywana w starożytności i przez średniowiecze aż do okresu Renesansu; jak jednak wyjaśnić fakt, że przez cały ten okres znakomici pisarze chrześcijańscy uważali ją za autentyczną? W starożytności należeli do nich: św. Hieronim, św. Augustyn, Pseudo-Linus, w średniowieczu zaś: Alkuin, Piotr Abelard, św. Piotr z Cluny, Petrarca.

Przedstawiamy w polskim przekładzie wypowiedzi tych pisarzy. Tłumaczenia dokonano na podstawie wydania C. W. Barlow, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam „quae vocantur”*, Roma 1938, 110—112.

¹ Por. E. Franceschini, *Un ignoto codice dalle Epistolae Senecae et Pauli*, w: *Mélanges Jos. de Ghelinck*, t. I, Gembloux 1951, 149—170.

² Por. C. W. Barlow, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam „quae vocantur”*, Roma 1938.

³ Por. E. Dąbrowski, *Paweł apostoł. Korespondencja z Seneką*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. II, 250—251; M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, t. III, Torino 1969, 85—87; L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 1977, 91—95; A. Kurfess, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. II, Tübingen 1971, 84—85; L. Moraldi, *Apocrifi Nuovo Testamento*, Torino 1971, 1730—1732.

⁴ *Tamże*.

⁵ Por. E. Liénard, *Sur la correspondance apocryphe de Sénèque et de Saint Paul*, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 11 (1932) 5—23.

⁶ Por. A. Fleury, *St. Paul et Sénèque*, Paris 1853.

Pierwszym i ważnym świadectwem — bo według niego ustala się czas powstania tej korespondencji⁷ — jest wypowiedź św. Hieronima. Znajduje się ona w dziele *De viris illustribus* 12, napisanym w r. 392⁸:

„Lucjusz Anneusz Seneka z Korduby, uczeń stoika Sotiona⁹ i stryj poety Lukana¹⁰, odznaczał się niezwykle umiarkowanym trybem życia. Nie zaliczyłbym go do katalogu świętych, gdyby nie skłoniły mnie do tego owe listy, które wielu czyta: listy Pawła do Seneki i Seneki do Pawła. W listach tych Seneka wyrażał pragnienie, mimo że był nauczycielem Nerona¹¹ i osobistością najbardziej wpływową w tym czasie¹², by mieć u swoich takie uznanie, jakie Paweł ma u chrześcijan¹³. Neron skazał na śmierć Senekę o dwa lata wcześniej¹⁴ niż Piotr i Paweł zostali uwięzieni męczęństwem”¹⁵.

Wyraźne jest też świadectwo św. Augustyna¹⁶, podane w liście do Macedoniusza (*Epistola* 153, 14), napisanym w latach 413—414, pisze on tak:

„Słusznie powiada Seneka, żyjący w czasach apostołskich¹⁷, którego niektóre listy do Pawła apostoła można czytać: 'Wszystkich nienawidzi, kto złych nienawidzi'”.

W apokryfie pochodzącym z IV—V w., przypisywanym biskupowi Linusowi, pt. *Passio Petri et passio Pauli* (r. 7), znajduje się następujące świadectwo o korespondencji Pawła i Seneki:

„Również z domu Cezara przychodziło wielu do niego (Pawła)¹⁸, którzy uwierzyli w Pana Jezusa Chrystusa; z każdym dniem wśród wiernych coraz bardziej potęgowała się radość i wesele. Lecz i wychowawca Cezara, gdy rozpoznał w Pawle mądrość Bożą, związał się z nim przyjaźnią tak mocno, że niełatwo mu było żyć bez rozmowy z nim; a ilekroć nie mogli się spotkać, by ze sobą porozmawiać, wtedy często przysyłałi do siebie listy. W ten sposób Seneka rozkoszował się wdziękiem przyjaznych słów Pawła i korzystał z jego rad. Z pomocą Ducha Świętego nauka Pawła rozszerzyła się i zyskała takie uznanie, że nauczał już bez ograniczeń¹⁹ i wielu chętnie go słuchało. Paweł prowadził dysputy z filozofami pogańskimi i wychodził z nich zwycięsko; stąd też wielu z nich słuchało jego wskazań. Także nau-

⁷ Por. E. Dąbrowski, *art. cyt.*; M. Erbetta, *dz. cyt.*; L. Joachimowicz, *dz. cyt.*; A. Kurfess, *art. cyt.*; L. Moraldi, *dz. cyt.*

⁸ Tekst ten stanowi w wielu kodeksach prolog korespondencji Pawła z Seneką; por. C. W. Barlow, *dz. cyt.*, 122.

⁹ Sotion był pitagorejczykiem: poza tym nauczycielami Seneki byli: Papiariusz Fabianus — pitagorejczyk, Attalos — stoik i Demetriusz — cynik.

¹⁰ Poeta rzymski żyjący w l. 39—65, syn Anneusza Meli, brata Seneki. Był autorem poematu *Farsalia*.

¹¹ Seneka powrócił z wygnania w r. 49 za staraniem i wstawiennictwem Agryppiny, żony Klaudiusza. Po śmierci Klaudiusza cesarzem został Neron, syn Agryppiny, którego nauczycielem był Seneka. Nauczycielem Nerona był także stoik Chajremon i perypatetyk Aleksander z Egei.

¹² Seneka wraz z A. Burrusem, prefektem pretorianów, był regentem młodocianego Nerona przez osiem lat (54—61 r.).

¹³ Por. List XII, 10 (Seneki do Pawła).

¹⁴ W roku 65.

¹⁵ W roku 67.

¹⁶ Por. *De civ. Dei*, VI, 10, 1: „...śmiałość tę miał bez wątpienia Anneusz Seneka, który, jak to na podstawie pewnych poszlak ustaliliśmy, cieszył się rozgłosem za czasów naszych apostołów”. Tłum. W. Kornatowski, *O państwie Bożym*, Warszawa 1977, t. I, 325.

¹⁷ Seneka żył w l. 4 przed Chr. — 65 po Chr.

¹⁸ Por. Dz 28, 30; Flp 4, 22.

¹⁹ Por Dz 28, 31.

czytel Cezara odczytywał w jego obecności niektóre pisma Pawła²⁰ i tak sprawił, że wszyscy go podziwiali. Nawet senat bardzo wysoko ocenił Pawła”.

Znany teolog i pedagog średniowieczny, Alkuin, umieścił w jednej księdze korespondencję Pawła i Seneki razem z podobną korespondencją Aleksandra Wielkiego i Dyndima, króla Bramanów, (*Collatio Alexandri et Dindymi*) i ofiarował ją Karolowi Wielkiemu (ok. r. 795) z następującą dedykacją²¹:

„Bramanów są w tej księdze dziwne obyczaje:
Czytelnik niechaj baczy, czy prawdę podaje.
Święty Paweł z Seneką tu listy wymienia:
Na liście znak każdego pozostał imienia.
To wszystko ci przysyła, prześwietny Cezarze,
Uniżony Twój sługa, Albin w skromnym darze”²².

Piotr Abelard, średniowieczny filozof i teolog²³, kilka razy poświadcza korespondencję Pawła i Seneki. W dziele *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos* (I, 1) znajduje się następujący tekst (*Sermo* 24):

„(Paweł) zaś uchodzi za wielkiego u filozofów, którzy słyszeli go nauczającego lub czytali jego pisma. Albowiem Seneka, mąż wyróżniający się wymową i obyczajami, podaje w swoich listach, które skierował do Pawła; takie słowa: 'Ciągle pokrzepiamy się twoją książeczką, którą przeczytaliśmy; bo wiele listów, zaadresowanych do jakiego miasta, narodu czy stolicy prowincji, zawiera osobliwą zachętę do dobrego życia. Lecz sądzę, że tak się dzieje, iż słowa te nie są od ciebie, ale są przez ciebie (wypowiedane): zapewne niekiedy są od ciebie, a niekiedy przez ciebie. Bowiem odznaczają się one taką dostojnością i taką szlachetnością z nich promieniuje, że trzeba, moim zdaniem, kilku pokoleń, by można było to wymyślić i napisać’²⁴. O takim uznaniu Seneki dla Pawła wspomina też Hieronim w księdze *O sławnych mężach*, w rozdziale 12, w takich słowach:...”²⁵

Również w dziele *Introductio ad theologiam* (I, 24) odwołuje się Abelard do korespondencji Pawła i Seneki:

„Także Seneka, który zyskał sobie uznanie za wzniosłą naukę i dobre życie, głosił otwarcie wśród wszystkich filozofów, że Duch Święty jest dawcą wszystkich dóbr; tak napisał o Nim w czwartym liście do Pawła apostoła: 'Oświadczam ci, że lektura twoich listów, które wysłałeś do Galatów, Koryntian i Achajów, sprawiła mi dużą przyjemność. Duch Święty, który jest w tobie wznioślejszy od wszystkiego, co wspaniałe, uczynił przecieź łatwym do zrozumienia bardzo niezwykle myśli’²⁶.

Ten sam fragment listu Seneki do Pawła apostoła przytacza Abelard w dziele *Theologia christiana* (I) poprzedzając go następującym zdaniem: „Z listu czwartego Seneki do Pawła:...”²⁷

Św. Piotr Wielebny, opat z Cluny, odwołał się do korespondencji Pawła i Seneki w dziele *Tractatus adversus Petrobrusianos*²⁸ napisanym ok. r. 1150. Pisze tak:

„Czyż Seneka, ów sławny filozof, nie powiedział samemu Pawłowi, że trzeba — jego zdaniem — kilku pokoleń, by pojąć głębię tych pism? ”²⁹ Czyż

²⁰ Por. *Listy* (Seneki do Pawła): III, 3; VII, 8nn; IX, 1nn.

²¹ Por. C. W. Barlow, *dz. cyt.*, 94—104.

²² Tłum. J. Wojtczak.

²³ Żył ok. 1079—1142.

²⁴ *List* I, 8—15 (Seneki do Pawła).

²⁵ Cytat z Hieronima, *De viris ill.*, 12.

²⁶ *List* VII, 1—6 (Seneki do Pawła).

²⁷ Cytat z *Listu* VII, 1—6 (Seneki do Pawła), który jest czwartym listem Seneki.

²⁸ ML 189, 737 C.

²⁹ Por. *List* I, 11—15 (Seneki do Pawła).

i Neron, ten okrutny potwór, kiedy już poznał te pisma odczytywane mu przez tegoż filozofa, nie wyraził zdziwienia, w jaki sposób człowiek niewykształcony — jak sam powiedział — może zdobyć tak wielką mądrość?"³⁰

Petrarka, miłośnik starożytności i twórca Renesansu w literaturze³¹, umieścił w obszernym zbiorze listów (*Rerum familiarum libri XXIV* i *Rerum senilium libri XVIII*) list adresowany do Seneki, w którym jest taki fragment:

„Ja wprawdzie nie podejrzewam, że od ciebie pochodzą te zamiary i tym bardziej zdumiewa mnie taki pomysł; albowiem pierwsze są lada jakie i próżne, a drugi jest również niegodziwy i okropny. Lecz i tobie się tak wydawało: mianowicie jeden z twoich listów do Pawła apostoła nie tylko to potwierdza, lecz wypowiada”³².

We fragmencie rękopisu *De moribus* z wieku XIV—XV³³, dzieła przypisywanego Senecie znajduje się następujący urywek z korespondencji Pawła i Seneki:

„Seneka napisał do Pawła: 'Pokolenie przed nami żyjące zniosło Aleksandra, syna Filipa, wcześniejsze zaś Dariusza i Dionizjusza; również nasze zniosło Gajusza Juliusza Cezara. Władcom tym wolno było czynić wszystko, cokolwiek się im podobało”³⁴.

O korespondencji Pawła i Seneki wspominają też, powołując się na Hieronima, następujący pisarze: Frekulfus³⁵, Honoriusz z Autun³⁶, Otto z Freising³⁷, Wincenty z Beauvais³⁸.

ks. Kazimierz Obyrcki, Warszawa

3. Inskrypcje staronubijskie z Faras

Praca jest próbą syntetycznego przedstawienia inskrypcji staronubijskich pochodzących z wewnętrznego tynku katedry w Faras³⁹. Inskrypcje te zostały odkryte przez ekspedycję Polskiej Stacji Archeologii Śródziemnomorskiej w Kairze pracującej pod kierownictwem prof. K. Michałowskiego o w ramach międzynarodowej kampanii ratowania zabytków Nubii. Odkryte materiały stanowią jeden z największych światowych zbiorów inskrypcji w języku staronubijskim i są bogatym źródłem wiedzy o dziejach, liturgii i języku chrześcijańskiej Nubii. Dotychczas inskrypcje te nie zostały w Polsce całościowo opracowane.

Ponieważ praca jest pierwszą w Polsce próbą przedstawienia tych inskrypcji, a zebrany materiał badawczy okazał się bogatszy niż pierwotnie zakładano, celowym wydało się rozszerzenie zakresu pracy o pełną klasyfikację inskrypcji pochodzących z wewnętrznego tynku katedry w Faras, w oparciu o zawarte w nich teksty opracowane samodzielnie przez autorkę.

³⁰ Por. *List VII*, 10nn (Seneki do Pawła).

³¹ Zyl w l. 1304—1374.

³² Por. *List XI* (Seneki do Pawła), gdzie Seneka współczuje Pawłowi z powodu prześladowań chrześcijan i zarazem go uspokaja, bo nie czuje się winnym ani podpalenia Rzymu, ani prześladowania chrześcijan, za co odpowiedzialny był sam Neron.

³³ Rękopis ten opublikował B. Hauréau, *Notices et extraits des MSS. de la Bibl. Nat.* 33 (1890), 227nn, a przedrukowano go w: *Notices et extraits de quelques MSS. latins de la Bibl. Nat.* (Paris 1890—1893) V, 178nn.

³⁴ *List XI*, 8—11 (Seneki do Pawła).

³⁵ *Chronicon*, IX.

³⁶ *De luminaribus Ecclesiae*, I, 12.

³⁷ *Chronicon*, III, 15.

³⁸ *Speculum historiale*, 9, 9.

³⁹ Omówienie pracy magisterskiej pisanej w ATK pod kierunkiem dr. S. Jakobielskiego, Warszawa 1982, 143s.

W celu podkreślenia roli i znaczenia inskrypcji staronubijskich z Faras konieczne było podanie szerszego tła przedstawiającego stan badań nad językiem i tekstami staronubijskimi. Część ta zawiera przegląd dotychczas opublikowanych w literaturze światowej opracowań dotyczących zarówno materiałów tekstowych pochodzących z prac wykopaliskowych, jak również rezultaty studiów nad językiem chrześcijańskim Nubii.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Rozdział I poświęcony jest badaniom prowadzonym nad językiem staronubijskim. Dokonano w nim historycznego przeglądu tych badań oraz prac źródłowych do studiów nad językiem i tekstami staronubijskimi.

Rozdział II zawiera ogólne wiadomości o języku staronubijskim oraz syntetyczny przegląd religijnych i świeckich tekstów w tym języku. Mimo iż kampania nubijska znacznie wzbogaciła posiadany materiał badawczy, studia nad tekstami staronubijskimi napotykają do dzisiaj na znaczne trudności, gdyż język ten nie jest jeszcze wystarczająco znany i rozumiany. Dodatkową trudność w opracowaniu tekstów staronubijskich stanowi także zły stan materiałów wykopaliskowych i rozproszenie ich opracowań.

Rozdział III poświęcony jest w całości inskrypcjom staronubijskim pochodzącym z polskich wykopalisk w Faras. Podano w nim także klasyfikację inskrypcji. Należy podkreślić, że dokonano tu opisu inskrypcji bez przytaczania pełnych tekstów z uwagi na zakres i rozmiar opracowania, które stanowić miało z jednej strony wstępną informację o staronubijskim materiale epigraficznym z Faras, a z drugiej rodzaj sprawozdania z prac nad tekstami i językiem staronubijskim. Opis inskrypcji miał na celu przede wszystkim dokonanie ich klasyfikacji ze względu na rodzaj tekstu. Stąd w opisie przytoczono głównie wyjątki tekstów pozwalające określić charakter inskrypcji. Wśród bogatego wielojęzycznego materiału znalezionego w Faras dominują teksty w języku greckim i staronubijskim. Mniejszą grupę stanowią natomiast teksty w języku koptyjskim. Materiały staronubijskie z Faras obejmują przede wszystkim inskrypcje na tynku w katedrze. Wśród tej kategorii inskrypcji posiadamy 64 teksty staronubijskie, 23 teksty greckie i 26 koptyjskich. Języka 140 tekstów dotychczas nie zidentyfikowano, głównie ze względu na ich stan zachowania. Do grupy tekstów niezidentyfikowanych zaliczyć należy również również graffiti zawierające tylko imiona i tytuły, których treść nie rozstrzyga jednoznacznie, w jakim języku je wykonano. Z proporcji języków użytych w inskrypcjach wyciągnąć można wniosek, iż język staronubijski był językiem powszechnie używanym w Faras.

Oprócz inskrypcji na tynku znaleziono w Faras w grupie inskrypcji na ceramice (11 ostraków) dwa ostraka staronubijskie oraz jedną inskrypcję staronubijską wykonaną czarnym tuszem na fragmencie piaskowca. Nie znaleziono natomiast żadnego tekstu staronubijskiego rytego na kamieniu. Wśród wrytych w kamieniu inskrypcji występuje tylko język koptyjski i grecki.

Wśród 64 inskrypcji staronubijskich pochodzących z wewnętrznego tynku katedry w Faras udało się wyróżnić dwie legendy do malowideł, jedną dedykację grecką uzupełnioną tekstem w języku staronubijskim, 21 modlitw i inwokacji, 28 graffiti właściwych i 12 graffiti o niezidentyfikowanym charakterze. Należy podkreślić, że jedenaście spośród 64 inskrypcji rozpoczyna się inwokacją do świętej Maryi. Wiąże się to z faktem, że katedra w Faras poświęcona była Maryi. Natomiast 6 inskrypcji rozpoczyna inwokacją do archanioła Michała, popularnego Świętego w Kościele Wschodnim. Z kolei tylko dwa teksty rozpoczynają się formułą inwokacji do Trójcy Świętej.

Najstarsze inskrypcje staronubijskie z katedry w Faras pochodzą z pierwszej połowy XI w., natomiast od końca XI w. zaczynają one dominować nad inskrypcjami greckimi i koptyjskimi. Okres ten trwa do końca użytkowania katedry, to jest do XV wieku. Inskrypcje te potwierdzają fakt, że język staronubijski od końca X wieku stał się językiem liturgicznym Kościoła nubijskiego. Wskazuje na to powszechność występowania tekstów o charakterze religijnym — 36 tekstów zawiera fragmenty modlitw lub inwokacji.

Inskrypcje staronubijskie są bogatym źródłem onomastycznym. Do znanych już i powszechnie używanych imion rdzennie nubijskich jak Ase, Jesukudda, Mariakuda, Fafasinkud, materiał faraski pozwala dorzucić inne — Arwa, Angi(dul), Rafael(o)kudda, Tirnukut.

W trakcie opracowywania inskrypcji staronubijskich udało się również wyodrębnić kilka tekstów, które dotąd uważane były za staronubijskie, a które w istocie okazały się tekstami greckimi. Nie udało się natomiast odczytać i zidentyfikować inskrypcji kwalifikowanych jako nieczytelne.

Inskrypcje staronubijskie stanowią najtrudniejszy materiał tekstowy, gdyż wobec niedostatecznej znajomości języka staronubijskiego skróty oraz błędy ortograficzne i gramatyczne utrudniają w znacznym stopniu pełne zrozumienie tekstów.

Należy stwierdzić, że wykopaliska w Faras powiększyły znacznie zbiór tekstów staronubijskich i stanowią uzupełnienie inskrypcji staronubijskich pochodzących z prac wykopaliskowych prowadzonych przez prof. S. Donadoni w Sabagura, Tamit i Soqi Tino. Materiały pochodzące z Faras mogą przyczynić się w znacznym stopniu do rozszerzenia naszej wiedzy o chrześcijańskiej Nubii i jej języku.

Lidia Domaszewicz, Warszawa

4. Grecka inskrypcja z Faras (nr inw. D-80a)

Tematem pracy jest nieopublikowana dotychczas inskrypcja w języku greckim, znaleziona w Faras przez ekspedycję Polskiej Stacji Archeologii Śródziemnomorskiej w Kairze pod kierunkiem prof. K. Michałowskiego. Praca ta nie ma charakteru szczegółowego opracowania filologicznego, przedstawia natomiast próbę interpretacji tekstu D-80a. Opracowanie inskrypcji zamieszczone zostało w ostatniej części pracy. Poprzedzają ją dwa rozdziały wprowadzające czytelnika w zagadnienie inskrypcji z terenów Nubii. Rozdział I przedstawia sytuację językową w chrześcijańskim królestwie Nubii, gdzie w powszechnym użyciu były jednocześnie trzy języki: grecki, koptyjski i staronubijski. W zakończeniu tej części pracy przedstawiono pokrótce rodzaje tekstów znalezionych w Qasr Ibrim, ośrodku, który dostarczył najwięcej inskrypcji z terenów Nubii. Inskrypcje znalezione w Faras są tematem rozdziału II. Przedstawiono tu historię badań tej miejscowości oraz zamieszczono klasyfikację rodzajów tekstów znalezionych tam w latach 1960—1964. W części tej zasygnalizowano również problem napisów, których przeznaczenie i powód umieszczenia w katedrze faraskiej jest niejasny.

Rozdział III wypełnia opracowanie inskrypcji D-80a. Omówiono tu kontekst epigraficzny i malarski tego tekstu, wykazując brak związku między napisem D-80a a inskrypcjami i freskami umieszczonymi obok. Omawiana inskrypcja umieszczona została na trzeciej warstwie tynku katedry. Ten fakt oraz relacja czasowa zapisu D-80a do szkicu pielgrzyma (Sudańskie Muzeum Narodowe, nr wyk. 112), który to szkic częściowo nakłada się na inskrypcję, pozwala określić czas powstania tego tekstu na okres między X a końcem XII wieku.

Stwierdzono, że liczba ograniczająca od góry inskrypcję D-80a nie jest częścią składową tego napisu. Jednakże z powodu jej bliskości z tekstem D-80a, jak też z uwagi na to, iż posiada ona z omawianą inskrypcją wspólny numer inwentarzowy, koniecznym stało się omówienie tej liczby. Problem stanowi interpretacja powyższego zapisu zgodnie z zasadą pisania liczebników w grece za pomocą liter, a przedstawiającego wartość 2597. Wykluczono możliwość uznania tej liczby za datę proponując przyjęcie jej za kryptogram zdania, które mogło powstać z inspiracji znajdujących się obok malowideł.

⁴⁰ Omówienie pracy magisterskiej pisanej w ATK pod kierunkiem dr. S. Jakobielskiego, Warszawa 1982, 54s.

W dalszej części tego rozdziału zamieszczono opis, wydanie i komentarz do tekstu D-80a. Nie powiodło się pełne odczytanie tego napisu, choć odczytane fragmenty pozwoliły na wykazanie braku związku treściowego między poszczególnymi wersetami tekstu. Ustalono też, iż inskrypcja pisana była z pamięci. Biorąc to pod uwagę należało ustalić źródło, z którego skryba wyuczył się tych zdań i napisał je z pamięci na ścianie katedry. Stwierdzono, że nie są to wypisy z Pisma Świętego ani z dzieł patrystycznych. Nie są to też fragmenty modlitw, które przetrwały do naszych czasów w obrządku Kościoła Prawosławnego i Katolickiego. Linijki inskrypcji D-80a nie stanowią też początków dzieł hagiograficznych. Powiodła się identyfikacja jednego wersetu tekstu jako początku hymnu.

Miejsce umieszczenia tej inskrypcji (północna nazwa katedry), jak też jej układ i treść pozwoliły na założenie, że jest to tekst szkolny. Ściana katedry posłużyła tu za tablicę lub notatnik przeznaczony do pomocy kształcącym się tu przyszłym diakonom.

W katedrze faraskiej, w jej nawie północnej znajdujemy podobne przeznaczenie ściany. Świadczy to o istnieniu w Faras szkoły. Fakt ten potwierdzony został już wcześniej przez liczne inskrypcje szkolne. Treść tekstu D-80a świadczy jednak o czymś więcej, a mianowicie o istnieniu w Faras szkoły religijnej na wyższym poziomie, tym bardziej, że zestaw wersetów nie jest, jak się wydaje, zbiorem początków tekstów popularnych.

Andrzej Ring, Warszawa

5. Ikonografia nubijskiego przedstawienia św. Onufrego z katedry w Faras

Doskonale zachowany wystrój malarski katedry w Faras stanowi obecnie podstawę dla badań nad ikonografią i malarstwem Nubii wczesnośredniowiecznej⁴¹. Malarstwo to w sposób nie budzący wątpliwości dowodzi, że między królestwem Nubii a Bizancjum musiały istnieć ściśle związki, dopiero później przecięte przez inwazję islamu.

Analiza ikonograficzna treści obrazu św. Onufrego, znajdującego się w zespole tych zabytków wykazała, że całość wyszła z inicjatywy kogoś, komu dobrze znany był żywot świętego. Przedstawienie to jest pełnym wymowy przypomnieniem i manifestacją pustelniczego życia, reprezentacją skrajnej izolacji, ucieczki od materialnej rzeczywistości, zamknięciem w akcie kontemplacji.

Fresk św. Onufrego z katedry w Faras należy do okresu szczytowego poziomu artystycznego malarstwa nubijskiego i datowany jest na okres od końca X w. do pierwszej połowy XI w. (styl wielokolorowy I). Malowidło to jest szczególnie cenne ze względu na unikalny, a właściwie niespotykany wyraz ikonograficzny związany z symboliką szat monastycznych. Na szczególną uwagę zasługuje również fakt uwzględnienia przez malarza nubijskiego realiów z życia mnichów i pustelników. W zasadzie dotąd nie znano w płycie wizerunków św. Onufrego odzianego we włosiennicę (*cilicium*) i kaptur (*cucullus*, *cuculla*). Symboliczne znaczenie szaty pokutnej (*cilicium*) i kaptura poza Starym i Nowym Testamentem można znaleźć w piśmiennictwie chrześcijańskim. *Cilicium* i *cucullus* były przede wszystkim znakiem pokory ducha i myśli, symbolem skruchy i próśby o miłosierdzie boskie, oznaczały także tych, którzy pragną pojednania z Bogiem. Podobnie jak inni anachoreci przedstawieni na ścianach katedry w Faras, św. Onufry posiada atrybut drzewa. Palma daktylowa z dwunastoma owocami namalowana obok postaci pustelnika ma swoje uzasadnienie nie tylko w treści żywota świętego, lecz jest niewątpliwie symbolem życia wiecznego.

⁴¹ Omówienie pracy magisterskiej pisanej w ATK pod kierunkiem dr. S. Jakobielskiego, Warszawa 1982, 95s.

Obok palmy jako drugi atrybut przedstawiony jest kościół. Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć, czy była to konkretna budowla znana malarzowi, na co wskazywałaby dokładność rysunku i planu oraz źródła historyczne, a także niektóre wzmianki hagiograficzne. Pozostaje więc nadal kwestią otwartą, czy kościół przedstawiony przy osobie świętego to tylko atrybut, który wraz z palmą stanowił symbol anachorety.

Przedstawienia św. Onufrego można często spotkać w sztuce bizantyjskiej. Należy także wspomnieć o niektórych wyobrażeniach pustelnika z terenu Egiptu, jako najbliższych omawianemu, jak np. fresk św. Onufrego z klasztoru w Sakkara z ok. VIII w. czy malowidło z monasteru św. Makariusza w Wadi'an-Natron w Sanktuarium Północnym, datowane na XI lub początek XII w.

Zazwyczaj w plastyce święty ten był wyobrażany jako całkiem nagi, z długimi włosami i brodą, często dodatkowo z przepaską z liści palmowych wokół bioder. Inny typ przedstawień, znacznie późniejszy, bo pochodzący z okresu Renesansu, to tzw. typ dzikiego człowieka (*wilder Mann*). Anachoreta ukazany był jako nagi starzec, którego ciało pokryte było gęstym włosiem, z długą brodą sięgającą kolan lub jak poprzedni typ z przepaską z liści palmowych wokół bioder. Motywem więc niezwykle charakterystycznym dla przedstawień św. Onufrego jest nagość, będąca symbolem niewinności oraz czystości fizycznej i moralnej.

Ponadto należy podkreślić, że malowidła w Faras, a tym samym fresk św. Onufrego znajdowały się pierwotnie we wnętrzu świątyni, pełniły zatem funkcję liturgiczną. Freski pokrywały ściany kościoła w miejscach przeznaczonych dla ikon, które czczone były w oznaczonych dniach roku i były dopełnieniem liturgii. Obraz przekazywał również treści teologiczne, które były podporządkowane określonym elementom artystycznego wyrazu. Przy tym, podobnie jak w ikonach bizantyjskich, napis objaśniający był szeroko stosowany w malarstwie koptyjskim i nubijskim. Funkcją tekstową stanowiła przede wszystkim gwarancje dogmatyczne właściwej interpretacji. Tym samym tekst i obraz tworzyły narracyjno-obrazowy program o treści religijnej. Według greckich teologów ikona miała przedstawiać postać, wygląd, formę, kształt, zewnętrzny wyraz, postawę, odrębność, szczególną właściwość, osobistą cechę wyobrażonej postaci. Artysta umieszczając imię przedstawionej osoby na obrazie ujmował wszystkie te cechy w jedną całość. Ponadto napis dający nazwę ikonie uświęcał ją i dlatego jego umieszczenie zawsze malarza obowiązywało.

Przedstawienie św. Onufrego z katedry w Faras wydaje się więc potwierdzać tezę, że sztuka Nubii oraz jej ikonografia wskazuje na głęboką znajomość myśli chrześcijańskiej i tekstu Pisma Świętego. Nubia pozostawała ważnym członem chrześcijańskiej *oikumene*, a przez swe kontakty nie tylko z koptyjskim Egiptem i Etiopią, ale z całym kręgiem kultury bizantyjskiej od Armenii po Syrię, czerpała obficie ze wszystkich źródeł tworząc własną odrębną osobowość kulturową.

Katarzyna Urbaniak, Warszawa

II. SPRAWOZDANIE

V Międzynarodowe Kolokwium poświęcone św. Grzegorzowi z Nyssy (Moguncja, 6—10 września 1982 r.)

Studia nad Grzegorzem z Nyssy nabrały po wojnie szczególnego rozmachu. Wystarczy wspomnieć monumentalne wydanie krytyczne dzieł Grzegorza podjęte przez W. Jaegera jeszcze przed wojną, a obecnie wydawane systematycznie. Kolejne tomy ukazują się w Lejdzie: o stanie wydań informuje *Clavis Patrum Graecorum*, t. II, 3135—3226. Ukazują się prace poświęcone

Grzegorzowi, choćby szereg ważnych opracowań i artykułów J. Daniélu czy M. Harla, oraz popularne wydanie tekstów Grzegorza. Wszystko to świadczy o wielkim renesansie kapadockiego teologa. Aby się o tym przekonać, wystarczy przejrzeć ostatnie numery *Bibliographia Patristica*.

Jednym z przejawów odrodzenia myśli Grzegorza są regularnie organizowane kolokwia poświęcone poszczególnym aspektom jego twórczości. Mają one już swoją tradycję i historię. Pierwsze kolokwium odbyło się w klasztorze benedyktynów obrządku wschodniego w Chevetogne (Belgia) 22—26 września 1969 r. i miało jako temat *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse*⁴². Drugie zorganizował zespół z uniwersytetu w Monasterze, gdzie przy Institut für Altertumskunde istnieje Forschungsstelle Gregor von Nyssa, w którym — prócz prac nad wydaniem dzieł Grzegorza z Nyssy — opracowano pełną bibliografię Grzegorza, oddaną już do druku. Dodajmy, że na tymże uniwersytecie przygotowuje się wydanie utworów poetyckich Grzegorza z Nazjanzu pod kierownictwem prof. Sicherla. Kolokwium odbyło się w Freckenhorst k. Monasteru 18—23 września 1972, i omawiano na nim temat: *Gregor von Nyssa und Philosophie*⁴³. Trzecie kolokwium odbyło się w Lejdzie w dniach 18—23 września 1974 r., a omówiono na nim dzieło Grzegorza *De infantibus promature abreptis* (Clavis, II, 3145)⁴⁴. Czwarte kolokwium obradowało w Cambridge w dniach 11—15 października 1978 r.: omówiono na nim kazania wielkanocne Grzegorza⁴⁵. Akta wszystkich czterech kolokwii ukazały się drukiem i stanowią bez wątpienia poważny wkład w studia nad Grzegorzem z Nyssy.

Piąte kolokwium odbyło się w Moguncji w dniach 6—10 września 1982 r. Organizatorem było Seminar für klassische Philologie Uniwersytetu im. Jana Gutenberga w Moguncji, gospodarzem prof. A. Spira, wydawca dzieł Grzegorza. Tematem kolokwium było: *Die biographischen Werke Gregors von Nyssa: das Verhältnis von Geschichtlichkeit Theologie und literarischer Konvention bei der Darstellung eines heiligen Lebens*.

Kolokwium, które odbywało się w sercu starej Moguncji, w seminarium duchownym, otworzył w imieniu rektora uniwersytetu prof. K. Beyer mann, prorektor, oraz kard. H. Volk, biskup Moguncji. Wykład inauguracyjny wygłosił opat dom M. Berve, OSB, z opactwa w Neuburg (Heidelberg): *Zum Wahrheitsbegriff der antiken Hagiographie*. Po omówieniu różnych koncepcji starożytnych biografii, prawdy historycznej i konwencji literackich stwierdził, że hagiografia spełniała rolę *narrative Theologie*.

Dnia 7 września wygłoszono pięć godzinnych referatów. Posiedzenie rano było poświęcone tematowi śmierci u Grzegorza. Prof. L. Mateo-Seco, prodziekan Wydziału Teologicznego Universidad de Navarra, Pamplona, omówił temat: *El cristiano ante la vida y ante la muerte. Estudio del Panegirico de Gregorio de Nisa sobre Gregorio Taumaturgo*. Wedle Grzegorza życie i śmierć mają ten sam cel: osiągnięcie Boga, i to stanowi o godności człowieka. Cnota jest ojczyzną człowieka, raj nie jest miejscem, ale stanem *ver-*

⁴² *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse. Acte du Colloque de Chevetogne 22—26 Septembre 1969*, wyd. M. Harl, Leiden 1971. O kolokwium w Chevetogne, por. M. Parys, Ir. 42 (1969) 540—545; tenże, RHE 65 (1970) 555n.

⁴³ *Gregor von Nyssa und Philosophie. 2. Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst b. Münster, 18.—23. September 1972*, wyd. H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976.

⁴⁴ *Acta Colloquii Gregoriani III Leidensis 18—23 IX 1974*, wyd. J. C. M. van Winden, A. van Heck, Leidae 1976. (pro manuscripto).

⁴⁵ *The Eastern Sermons of Gregory of Nyssa, Translation and Commentary. Proceedings of Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Cambridge, England, 11—15 X 1978*, wyd. A. Spira, Ch. Klock, wprowadzenie G. C. Stead, Philadelphia 1981 (*Patristic Monographs series n. 9*).

dadera patria del hombre. Stąd wynika pochwała monastycyzmu zawarta w dziele Grzegorza. W dyskusji podkreślono, że panegiryk jest pochwałą wielkiego kapadoczczyka związanego z rodziną Grzegorza, a ponadto podaniem modelu biskupa — biskupa cudotwórcy.

Następny referat wygłosił dr J. T. Cummings (Norfolk, USA): *The Holy Death Bed — Saint and Penitent. Variation of a Theme*. Omówił w nim opisy śmierci w NT: Chrystusa, pokutującego łotra, św. Szczepana, a następnie u Ojców: nawrócenie bandyty w *Quis dives* Klemensa oraz śmierci Makryny, aby następnie przejść do opisu śmierci pokutnika w literaturze współczesnej. W dyskusji zwrócono uwagę na przejmujący opis śmierci Makryny i jej modlitwę pełną ufności, a zarazem i niepewności. Podkreślano również znaczenie pokuty jako przemiany wewnętrznej w literaturze patrystycznej, np. w apoftegmatkach.

Popołudniowe posiedzenie otworzył referat prof. G. Luck (Departement of Classical Studies, the John Hopkins University, Baltimore, USA): *Gregors Heiligenviten und die profane Biographie*. Temat ten został omówiony na kanwie paraleli z pochwałą Gorgonii, siostry Grzegorza z Nazjanzu. Nie są to zresztą jedyne pochwały ludzi bliskich w okresie patrystycznym: św. Ambroży wygłasza pochwałę brata Satyra, obydwaj Grzegorzowie podkreślają rolę nauczyciela, Poncjana podobnie w opisie życia św. Cypriana, Possydiusz św. Augustyna itd. Styl pochwały jest bardzo retoryczny, występują liczne *topoi*, ale jest również nasiąknięty Pismem Świętym. Do panegiryku św. Teodora powrócił dr M. Esper (Koblencja) w referacie *De S. Theodoro, Christianismos und Enkomiaстик*. Po tym referacie ks. prof. T. Bodogae z prawosławnego Instytutu Teologicznego w Sibiu (Rumunia) dał krótki komunikat o stanie badań patrystycznych nad Grzegorzem z Nyssy. W klasztorach rumuńskich znajduje się szereg jego rękopisów. Niedawno ukazał się wybór pism Grzegorza w serii pism patrystycznych wydawanych z polecenia patriarchy Bukaresztu. Wydano Ojców Apostolskich, apologetów greckich i łacińskich, Klemensa i Orygenesesa. Na posiedzeniu wieczornym prof. J. M. Mathieu (Centre d'Études et de Recherches de Langues anciennes, Institute de Grec uniwersytetu w Caën) wygłosił referat *Dissertation, prière, merveilles et éloges dans la vie de Grégoire le Thaumaturge*. Poprzez dokładną analizę panegiryku wykazał, że jest to biografia wzoru biskupa, biskupa doskonałego, biografia jego postępu duchowego.

Ranną sesję dnia 8 września poświęcono pojęciu świętości. Otworzył ją referat prof. E. D. Matsoulasa (Ateny): *Le sens de la „sainteté” dans les oeuvres biographiques de Grégoire de Nysse*. Pojęcie *hagiosis* — świętości, jako działania Ducha Świętego, łączy dzieła o charakterze biograficznym poświęcone Makrynie, Grzegorzowi Cudotwórcy, Bazylemu. Charakterystyczny jest fakt, że Bazyl już w dwa lata po śmierci jest uważany za świętego. Święci u Grzegorza to nie asceci-eremicy, żyjący w oddaleniu od ludzi, ale związani z otoczeniem. Im bardziej postępują w cnocie, tym bardziej zbliżają się do ludzi. Następnym referat wygłosiła prof. M. Alexandre (Institute de Langues et Litterature, Section du Grec uniwersytetu w Poitiers): *Sainteté et martyre. Motifs martyrologiques dans les vies des saints et thèmes biographiques dans les éloges de Martyrs chez Grégoire*. Wykazała w nim przemiany pojęcia świętości przechodzącej od męczeństwa do innych form. Dzieństwo pokazane jest jako męczeństwo, święci biskupi (Melecjusz, Bazyl) walczą z herezją o prawowitość wiary. W pojęciu świętości zachowuje się więc pojęcie walki. Autorka wskazała na rolę *topoi* w panegiryku Grzegorza. Serię porannych referatów zakończył prof. D. L. Balás, cysters z Departement of Theology University of Dallas, który mówił na temat: *Theological Anthropology of Gregory of Nyssa as Reflected in His Biographical Writings*. Ważnym wkładem prof. Balása było ustalenie chronologii pism — temat, który ciągle powracał w dyskusji.

Posiedzenie czwartkowe, 9 września, otworzył referat będący kontynuacją wieczornej prelekcji dnia poprzedniego. C. Klock mówił na temat: *Architektur im Dienste der Heiligenverehrung. Gregor als Kirchenbauer (Epist.*

25). Przy pomocy danych z tego listu, napisanego ok. 380 r., autor podał rekonstrukcję opisywanego kościoła i próbę wyjaśnienia teologicznego jego kształtu. Referat dr. A. E. D. van Loveren (Holandia), *Wie soll man die Vita Marcianae lesen? Versuch einer strukturalistisch-semiotischen Analyse der Naukratios-Geschichte* (p. 377, 24—383, 8), poświęcony był próbie analizy strukturalistycznej fragmentu *Zywołu Makryny*. Porównanie pism biograficznych Grzegorza i życiorysów pogańskich przeprowadził dr A. Meredith SJ (Oxford) w referacie: *A Comparison between the Vita Macrinae and the Vita Plotini and the Vita Pythagorica of Jamblichus*.

Sesję popołudniową otworzył referat prof. M. Harla z Sorbony: *Mose, figure de l'évêque. Origine et fonction de cette synkiris dans quelques biographies de Grégoire de Nysse*. Bóg w każdej epoce posyła swoich lekarzy, aby leczyli choroby, dając im równe łaski. Takimi lekarzami byli Mojżesz i Bazyli. Mojżesz żył 120 lat: 40 poświęcił nauce, 40 spędził na pustyni z dala od ludzi, 40 jako przywódca ludu żydowskiego. Podobnie, z zachowaniem proporcji czasowych rzecz się ma z Bazyliem. Prof. R. Staats (Heidelberg) omówił temat: *Basilius als lebende Mönchregel in Gregor von Nyssa De virginitate*, na tle rozwoju messalianizmu. Wieczorny referat *Meletius der 1. Präsident des Konzils von Konstantinopel, nach der Trauerrede Gregors von Nyssa* wygłosił prof. B. Studer OSB (S. Anselmo, Roma).

Dwa ostatnie referaty kolokwium w piątek, 10 września, wygłosili: dr J. Procopé (Oxford): *The Purposes of Gregory's Hagiography*, oraz prof. H. Hörner (Seminar für klassische Philologie uniwersytetu we Frankfurcie): *Darstellungsformen des Heiligen in den Viten Gregors*. Kolokwium zamknięto przed południem 10 września.

W kolokwium brała udział stosunkowo niewielka liczba uczestników (46). Byli to jednak przeważnie tłumacze, wydawcy bądź badacze zajmujący się Grzegorzem z Nyssy, stąd wysoki poziom referatów i dyskusji toczących się w kameralnej atmosferze budynków seminarium duchownego w Moguncji. Planuje się wydanie akt V Międzynarodowego Kolokwium, podobnie jak wydano akta kolokwiów poprzednich.

ks. Marek Starowieyski, Warszawa