

**Józef Naumowicz, Marek  
Starowieyski, Jan Gliściński,  
Bogdan Cześ, Danuta Tum,  
Stanisław Kalinkowski**

---

## **Biuletyn patrystyczny**

---

Collectanea Theologica 57/4, 153-161

---

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN PATRYSTYCZNY

**Zawartość:** I. KOMUNIKATY. Nowe badania nad Janem Moschosem. II. PUBLIKACJE. 1. Wydanie poezji Gabriela Hymnografa. — 2. Z problematyki duchowości pracy. Akta sympozjum patrystycznego, Rzym 1985. III. SPRAWOZDANIA. 1. Nawrócenie religijne w I—IV wieku. Sympozjum patrystyczne w Rzymie (8—10 maja 1986 r.). — 2. Sympozjum patrystyczne we Włocławku (3—4 września 1986 r.)\*.

### I. KOMUNIKATY

#### Nowe badania nad Janem Moschosem

*Łąka duchowa* Jana Moschosa to podstawowe źródło do dziejów monastycyzmu wschodniego VI i początków VII w., i — szerzej — do historii kultury tego okresu. Dokładniejsze studia nad tym zbiorem opowiadań o mnichach i nad biografią autora (brak tej biografii w PG, wyd. kryt: H. Usener, *Der Heilige Tychon*, Leipzig 1901, 90—96) oraz innymi źródłami przyniosły kilka nowych danych oraz uściśleń do naszych wiadomości o życiu Moschosa. Szczególnie warto zwrócić uwagę na świetne opracowanie i tłumaczenie włoskie profesora R. Maisano z uniwersytetu w Salerno: Giovanni Mosco, *Il Prato. Presentazione, traduzione e commento di...*, Napoli 1982.

Jan Moschos urodził się ok. 550 r. w Cylicji, a nie w Palestynie, jak dotąd utrzymywano: o jednym z bohaterów swego dzieła pochodzącym z Cylicji mówi jako o swoim rodaku (por. R. Maisano, *dz. cyt.*, 36—37). Z anonimowej biografii wynika, że życie św. Jana Moschosa przebiegało spokojnie, choć przepadło na trudne czasy sporów chrystologicznych oraz najazdów perskich i arabskich. Jan przez niemal 50 lat wędrował od klasztoru do klasztoru, przebywając w licznych ośrodkach w Palestynie i na Synaju, odwiedził także klasztory w Egipcie i w Syrii. Owocem tych podróży są materiały tworzące *Łąkę duchową*. Ostatnie lata swego życia spędził jednak nie w Rzymie, jak dotychczas sądzono, lecz w Konstantynopolu. Biografia wspomina, że Jan na wieść o tym, że Jerozolima wpadła w ręce Persów (maj 614 r.), opuścił Egipt i udał się „do wielkiego miasta Rzymian”. Rzymianami, zarówno w dziele Moschosa, jak i u innych ówczesnych autorów greckich, byli Bizantyńczycy (określenie „Grek”, „Hellen”, było jeszcze synonimem „poganina”). Jan więc wraz ze swym nieodłącznym przyjacielem, Sofroniuszem, udał się do Nowego Rzymu — Konstantynopola, i tam, w jednym z klasztorów, pozostał aż do śmierci. Zresztą wymienione w dziele wyspy, które odwiedził, Cypr i Samos, są położone na drodze z Aleksandrii do stolicy Bizancjum (R. Maisano, *dz. cyt.*, 38). Tracąc zatem na wartości poszukiwania śladów i powiązań Moschosa i Sofroniusza w ówczesnym Rzymie, ale zachowuje znaczenie cześć dla Rzymu wyrażona w *Łące*.

Jak wykazuje K. Rozemond (*Jean Moschos, patriarche de Jérusalem en exil*, 614—634. Vig. Chr. 31, 1977, 60—67), Jan Moschos podczas swego pobytu w Konstantynopolu poza spisaniem dzieła pełnił funkcję patriarchy Jerozolimy na wygnaniu. Tę opinię R. Maisano uważa za prawdopodobną. Potwierdzeniem hipotezy jest jeden z listów Jana Damasceńskiego.

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest Stanisław Kalinkowski, Warszawa.

Nadto paryski rękopis dzieła Moschosa nosi tytuł: *Łąka Jana i Sofroniusza, patriarchów świętego Miasta Chrystusa, naszego Boga*. K. Rozemond identyfikuje też z Janem Moschosem adresata trzech listów Maksyma Wyznawcy skierowanych do „arcybiskupa Jana, patriarchy na wygnaniu”.

Jako datę śmierci Jana Moschosa uczeni są skłonni przyjmować rok 634, a nie 619 (K. Rozemond, R. Maisano, podobnie J. Gribomont w *Dizionario degli Istituti de Perfezione*, t. IV, Roma 1974, 1284—1285). Anonimowy żywot mówi jedynie, że jego zwłoki złożono w początkach ósmej indykcji; może to odpowiadać latom: 604, 619, 634. Biografia jednak dodaje, że Sofroniusz, respektując wolę zmarłego, powiózł jego zwłoki na świętą górę Synaj, by tam je pogrzebać, oraz że obecność Arabów wykluczyła dostęp do Synaju i Sofroniusz złożył zwłoki Jana w klasztorze Teodozjusza pod Jerozolimą. Odpowiada to najbardziej sytuacji z roku 634. Warto dodać, że w tym roku Sofroniusz został patriarchą w Jerozolimie, przejmując zapewne dziedzictwo po swym zmarłym mistrzu i przyjacielu.

R. Maisano we wprowadzeniu do tłumaczenia przedstawia sytuację religijną i polityczną, w jakiej żył Moschos. Podkreśla w dziele fragmenty świadczące, że Moschos zaangażował się po stronie Kościoła chalcedońskiego. Kościół ten, zwany przez monofizytów melchickim, był silny w Palestynie i na Synaju, w Egipcie zaś i w Syrii melchici stanowili mniejszość. W ówczesnej też Palestynie kwitło wówczas życie monastyczne, podczas gdy w Egipcie zaczęło upadać, między innymi z powodu sporów monofizyckich i tworzenia się Kościoła koptyjskiego. Zbliżało się też nowe niebezpieczeństwo — monoteletyzm, na które jako pierwszy zareaguje Sofroniusz. Jan Moschos jest ostatnim tak wiernym świadkiem życia religijnego w prowincjach wschodnich (Palestyna, Synaj, Egipt, Syria) przed inwazją arabską.

Podstawę do dalszych badań i tłumaczeń będzie stanowił zapowiedziane wydanie krytyczne *Łąki duchowej*, jakie przygotowuje Ph. Patten den z uniwersytetu w Cambridge. Praca wydawcy nie będzie łatwa. Zbiór opowiadań o świętych mnichach był szeroko rozprzestrzeniany i kopiowany, dodawano do niego lub pomijano niektóre opowiadania, zmieniano rozdziały, włączano do różnych florilegiów. Ostatnie, stare już, wydania nie obejmowały całości dzieła, liczne rozdziały pisma są nie wydane lub rozproszone w różnych pismach. Np. 14 nie wydanych rozdziałów opublikował T. Nissen w *Byzantinische Zeitschrift* 38 (1938) 351—376; 10 nowych rozdziałów wydał E. Mioni w *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1951) 61—94; 4 rozdziały znane dotąd tylko w wersji łacińskiej opublikował Ph. Patten den w *The Journal of Theological Studies* 26 (1975) 38—54. R. Maisano tłumaczył *Łąkę* na podstawie wydania zamieszczonego w PG, ale konsultował także lepsze rękopisy.

W języku polskim istnieje dawny przekład *Łąki duchowej* ks. J. Pi skorskiego (*Żywoty Ojców*, Kraków 1688). Dłuższe fragmenty tłumaczył także ks. M. Starowieyski, *Znak* 27 (1975) 799—810.

ks. Józef Naumowicz, Warszawa

## II. PUBLIKACJE

### 1. Wydanie poezji Gabriela Hymnografa

Gabriel Hymnograf był dotychczas znany historykom literatury bizantyńskiej jedynie z imienia oraz nielicznych fragmentów poezji rozrzuconych po różnych wydaniach<sup>1</sup>. P. B. Paschos w ateńskim piśmie „Theologia” wydał niemalże całość utworów poetyckich Gabriela<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 606.

<sup>2</sup> *Theologia* 48 (1977) 248—284; 488—525; 825—843; 49 (1978), 96—125; 528—563; 834—887; 50 (1979), 90—121; 320—348; 502—519.

O samym poecie wiemy niewiele. Żył prawdopodobnie w X wieku, być może pochodził ze wschodniej Azji Mniejszej, a żył, jak się przypuszcza, w konstantynopolskim klasztorze Stoudion. Dzieła zachowane pod jego imieniem przypisywano czasami różnym poetom. Paschos wypowiada się jednak za jednym autorem-Gabrielem. Jest więc Gabriel autorem następujących kontakionów (w nawiasie podaję numer w wydaniu Paschosa): 1. *Proeortion na Epifanię* (1); 2. *O św. Teopempcie i 1003 męczennikach* (3); 3. *O św. Teofilakcie z Nikomedii* (4); 4. *O archaniele Gabrielu* (8); 5. *O św. Febronie* (5); 6. *O św. Symeonie salos (szalonym) i jego towarzyszu Janie* (6); 7. *Proeortion na Przemienienie* (2); 8. *O mnichach umartwych* (9); 9. *O św. Focjuszu i Anicecie* (7).

Wszystkie te utwory nie były dotychczas wydane lub też wydano je tylko fragmentarycznie. Paschos wydał je w całości z wyjątkiem ostatniego, którego końcowych zwrotek nie udało mu się odnaleźć. Ponadto Gabriel jest autorem pięciu kanonów: 1. *O św. Łukaszu Stiriocie* (12); 2. *Na Wigilię Niedzieli Palmowej* (10); 3. *O narodzeniu przez Najświętszą Dziewicę*; 4. *Na Wigilię św. Soboty*; 5. *Proeortion na Niedzielę św. Przodków* (11).

Z tych kanonów Paschos wydał tylko trzy. Kanon *O narodzeniu* znany jest wyłącznie z noty Dimitriewskiego, natomiast kanon *O Wigilii św. Soboty* istnieje w jednej z bibliotek Atosu, ale wydawcy nie udało się dotychczas zdobyć tekstu; obiecuje więc wydanie go, skoro tylko otrzyma odpis.

Ponadto Paschos wydaje *Idiomelę na Hypapante* (13) oraz kanon *O obrazie zwanym Portaissa*.

Do każdego z tych utworów Paschos opracował wstęp, zawierający poza danymi o samym utworze również jego system metryczny. Teksty są wydane krytycznie, opatrzone komentarzem oraz przekładem francuskim. Na końcu wydania znajdują się indeksy: języka greckiego, szczególnych własności gramatycznych oraz skrypturystyczny.

Trudno jest dziś ocenić miejsce Gabriela w hymnografii bizantyńskiej, która mimo wielkiego wysiłku bizantynologów XIX i XX w. stanowi najbardziej zaniedbaną część literatury bizantyńskiej, tak że M. Geerard w swym *Clavis Patrum Graecorum* zrezygnował z jej systematyzacji. Bez wątplenia stoimy jednak wobec ważkiego wydarzenia, choć wydanie w trudno dostępnym piśmie ateńskim na pewno nie zaspokaja potrzeb historyków literatury. Mamy więc nadzieję, że po uzupełnieniu braków znakomity bizantynista obdarzy nas wydaniem książkowym.

ks. Marek Starowieyski, Warszawa

## 2. Z problematyki duchowości pracy Akta sympozjum patrystycznego (Rzym, 15—17 marca 1985 r.)

W dniach 15—17 marca 1985 r. odbyło się w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie sympozjum patrystyczne poświęcone duchowości pracy w katechezie Ojców Kościoła III i IV wieku. Akta tego sympozjum zostały opublikowane w formie książki noszącej tytuł *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III—IV secolo*, pr. zb. pod red. S. Felici, Roma 1986, Libreria Ateneo Salesiano, s. 284 + 4 il.

O wyborze tej problematyki zdecydowała przede wszystkim jej aktualność, jeśli się zważy zarówno na naukę Soboru Watykańskiego II, zawartą głównie w konstytucji *Gaudium et spes*, jak i na encyklikę Jana Pawła II *Laborem exercens* z 1981 r., zwłaszcza na ostatnią jej część, dotyczącą właśnie duchowości pracy. O kolejności zaś omawiania poszczególnych tematów rozstrzygnęło zdaniem organizatorów kryterium chronologiczne, pozwalające w bardziej bezpośredni sposób ukazać rozwój myśli Ojców w tym zakresie w III i IV wieku.

A. Quacquarelli (*L'educazione al lavoro: dall'antica comunità cristiana al monachesimo primitivo*) mówiąc o wychowaniu do pracy w okresie trwającym od pierwszych lat istnienia wspólnoty chrześcijańskiej do początków życia zakonnego podkreśla, iż polegało ono głównie na takim kształtowaniu świadomości człowieka, aby uważał on swoją działalność za wyraz naturalnej skłonności do współpracy z Bogiem. Postawę taką potrafili w sposób doskonały rozwijać w sobie przedstawiciele starożytnego monastycyzmu, dla których praca była środkiem służącym do ich duchowego wzrostu.

Problem pracy i odpoczynku w perspektywie zarówno doczesnej, jak i eschatycznej, który Ojcowie rozwiązują przy pomocy egzegezy odpowiednich tekstów biblijnych, omawia w syntetyczny sposób P. Siniscalco (*Riposo e lavoro nella prospettiva terrena ed escatologica*). Autor ten wskazuje zwłaszcza na trzynastą księgę *Wyznań* św. Augustyna, w której kwestia ta jest w sposób oryginalny przedstawiona.

C. Riggi opierając się na dziele Epifaniusza z Salaminy *Panarion* (80, 1—3), w którym ten wielki herezjolog wystąpił z ostrą krytyką sekty mesalian wzbraniających się od pracy pod pretekstem poświęcenia czasu na modlitwę, mówi o religijnym wymiarze pracy w świecie pogańskim (*Dimensione del lavoro nel mondo pagano in Epifanio*).

Koncepcję pracy zawartą w *De opere monachorum* św. Augustyna przedstawia B. Amata (*S. Agostino: De opere monachorum. Una concezione l'antimanchea? del lavoro*). Podkreślając niezwykle charakter tego pisma, jedyne zresztą w starożytności chrześcijańskiej, które jest poświęcone w całości temu zagadnieniu, autor ukazuje również wpływ, jaki wywierało ono na rozwój duchowości pracy. Mimo iż biskup Hippony pisał je z myślą o mnichach, to jednak orędzie w nim zawarte posiada wartości nieprzemijające.

Z kolei A. Nazzaro przedstawia nauczanie św. Ambrożego na temat pracy w jej wymiarze etyczno-religijnym i teologicznym, tudzież znaczenie, jakie zdaniem biskupa Mediolanu praca posiada dla życia społecznego, politycznego i zakonnego (*Il lavoro nei motivi esegetici di Ambrogio*).

Dla św. Bazylego, którego w terminologii współczesnej można określić mianem „człowieka kontemplacyjnego w działaniu”, modlitwa i praca stanowią nierozdzielalną jedność. O korzyściach, jakie z tego harmonijnego związku zdaniem wielkiego Kapadoczyka wypływają, informuje nas T. Špidlík (*„Abbondare nell'opera di Dio” nel pensiero di S. Basilio*).

Przedstawienia myśli św. Jana Chryzostoma na temat roli pracy w duchownym rozwoju osoby ludzkiej dokonuje O. Pasquato (*Vita spirituale e lavoro in Giovanni Crisostomo: „Modelli” di un rapporto*). Autor podkreśla przy tym aktualność zasad zawartych w nauczaniu Chryzostoma dla dzisiejszego człowieka.

Omówienie zagadnienia pracy na podstawie najstarszych źródeł monastycznych znajduje swoje miejsce w relacji F. Pricoli Ridolfiniego (*Il lavoro nelle più antiche fonti monastiche*). Autor opiera się na takich dziełach, jak *Zywot Antoniego*, *Regula Pachomiusza*, *Zywoty Pachomiusza* i *Historia Lausiaca*. Podobny charakter ma również relacja T. Orlan-diego, który za punkt wyjścia bierze starożytną literaturę monastyczną powstałą w języku koptyjskim (*Il lavoro nella primitiva letteratura monastica copta*). Koncepcję pracy i jej znaczenie dla życia ascetycznego mnichów omawia na podstawie dzieła *Institutiones* Jana Kasjana L. Dattrino (*Lavoro e asceti nelle „Institutiones” di Giovanni Casiano*).

Wizję pracy zawartą w doktrynie pelagiańskiej przedstawia V. Messina, który wskazuje na jej zgodność w niektórych punktach z ortodoksyjną doktryną chrześcijańską, czego dowodem jest m.in. fakt akceptacji pewnych jej elementów tak przez teologię katolicką, jak i protestancką, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II (*Il lavoro nella prospettiva pelagiana*).

O pracy intelektualnej ukierunkowanej na egzegezę Pisma Świętego,

a tak bardzo preferowanej przez św. Hieronima traktuje w swojej relacji J. Gribomond (*Lavoro e Parola di Dio in S. Girolamo*). Autor przeprowadza analizę niektórych listów Strydończyka, w których problematyka duchowości pracy zajmuje szczególne miejsce.

E. Giannarelli opierając się na starożytnych źródłach klasycznych i chrześcijańskich ukazuje przykłady kobiet, dla których praca była narzędziem służącym do ich duchowego wzrostu (*Il tema del lavoro nella letteratura cristiana antica*). Autorka bierze zwłaszcza pod uwagę *Żywot Makryny* św. Grzegorza z Nyssy oraz korespondencję św. Hieronima prowadzoną przez niego z arystokratami rzymskimi na temat wychowania dziewcząt.

Dwie kolejne relacje mają charakter interdyscyplinarny i niejako uzupełniają doktrynę Ojców na temat duchowości pracy. A. Triacca omawia związek liturgii z pracą na podstawie starożytnych źródeł; związek ten swoje najdoskonalsze odzwierciedlenie znajduje w Ofierze Mszy świętej (*„Diurno labore fatigati”*: *nella Liturgia il riverbero della „mens biblica” dei Padri. Una tensione catechetica bivalente*). Natomiast D. Mazzoleni przedstawia problematykę duchowości pracy na przykładzie inskrypcji paleochrześcijańskich, zawierających liczne wskazówki co do rozwoju wykonywanych zawodów w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (*Il lavoro nell'epigrafia cristiana antica*).

Autor ostatniej relacji G. Gatti (*Teologia del lavoro ieri e oggi*) mówi na temat teologii pracy w jej historycznym i współczesnym wymiarze, ukazując wpływ, jaki wywarli na jej stronę duchową przedstawiciele starochrześcijańskiego piśmiennictwa w III i IV wieku, w pozytywnym i negatywnym znaczeniu.

ks. Jan Gliściński SDB, Warszawa

### III. SPRAWOZDANIA

#### 1. Nawrócenie religijne w I—IV wieku.

##### Symposium patrystyczne w Rzymie (8—10 maja 1986 r.)

Institut Patrystyczny „Augustinianum” w Rzymie zorganizował piętnaste z kolei symposium, tym razem na temat *Nawrócenie religijne w I—IV wieku*. Sympozja te, odbywające się tradycyjnie w maju, mają w założeniu swoim charakter międzynarodowy, choć zdecydowaną większość ich uczestników stanowią Włosi.

Tematyka tego symposium miała na celu ukazanie nie tyle procesu chrystianizacji w Imperium Rzymskim i poza nim, ile raczej fenomenowi nawrócenia w pierwszych czterech wiekach. Według założeń programowych doświadczenie nawrócenia w omawianym okresie miało być rozpatrzone w trzech zasadniczych aspektach: 1) przejście z jednej formy lub grupy religijnej do innej; 2) problem apostazji, rozumianej jako dobrowolne przejście z chrześcijaństwa na pogaństwo; 3) zjawisko rekonwersji. Materiał źródłowy dla tak ujętej tematyki stanowią głównie świadectwa, które przekazali w swych dziełach nawróceni; na czoło wysuwają się tu *Wyznania* św. Augustyna. Na symposium zgłoszonych zostało 30 referatów i komunikatów, z których wygłoszono 25 (w języku włoskim, francuskim i angielskim).

Niestety zabrakło uporządkowania wykładów według wyżej wymienionego schematu. Przyjęto kolejność chronologiczną, co utrudniało percepcję. Brakło klucza metodologicznego, który ułatwiłby zaszeregowanie poruszanych tematów. Przyjęta kolejność chronologiczna sprawiała, że mówiono o konwersji i apostazji na przemian. Zabrakło referatu czy choćby komunikatu na temat rekonwersji. Odczuwało się brak referatów wiodących, wokół których koncentrowałyby się komunikaty.

Problematykę poruszaną na sympozjum można umieścić na czterech płaszczyznach. Pierwszą stanowił wykład wprowadzający pt. *Doświadczenie nawrócenia w Nowym Testamencie* (P. Grech). Drugą płaszczyznę stanowią Ojcowie Kościoła, którzy dla problematyki nawrócenia są reprezentatywni. Mówiono o Ireneuszu, Tertulianie, Klemensie Aleksandryjskim, Hilarym z Poitiers, Grzegorz z Nazjanzu i Augustynie. Nieprzybycie prelegenta z Bukaresztu spowodowało pominięcie Synezjusza. Zabrakło niestety wzmianki o Cyprianie czy Orygenesie. Trzecią płaszczyznę stanowią inne postacie starożytności chrześcijańskiej spoza kręgu Ojców, a więc Konstantyn Wielki (fenomen jego nawrócenia) i Julian Apostata (fenomen jego apostazji). Czwartą wreszcie płaszczyznę stanowią tematy ogólne: 1) pojęcie nawrócenia w języku łacińskim i greckim; 2) nawrócenie w Rzymie w III wieku — świadectwa archeologiczne w katakumbach; 3) nawrócenie i reakcja pogańska pod koniec IV wieku; 4) konwersja arystokracji rzymskiej.

Nie sposób streścić tutaj wszystkich wygłoszonych referatów i komunikatów, tym więcej, że nie wszystkie sprostaly celowi określone mu w tematyce sympozjum. Ograniczymy się zatem do zreferowania dwóch zagadnień, które stanowiły rdzeń wygłoszonych referatów i komunikatów. Pierwsze to próba odpowiedzi na pytanie, czym w świetle świadectw Ojców Kościoła było dla człowieka starożytności chrześcijańskiej nawrócenie i co dla niego oznaczało. Nawrócenie na chrześcijaństwo — w rozumieniu Ojców — było nobilitacją człowieka, pomagało mu odzyskać obraz Boga, a tym samym wynosiło człowieka, odrywało od poziomu świata zwierząt, od pewnego stanu „dzikości” (tak rozumiał nawrócenie Grzegorz z Nazjanzu, a także Augustyn). Nawrócenie (łac. *conversio*) było zwrotem (*versus*) do Boga, lecz zawsze *cum* — czyli z ludźmi. W tym ujęciu nawrócenie oznaczało także zwrócenie się do ludzi. Według Augustyna dzięki nawróceniu człowiek staje się nie tyle dobrym chrześcijaninem (wyznawcą Chrystusa), ile raczej *verus amicus* (list 258); staje się przyjacielem wszystkich ludzi. Natomiast *vera amicitia ipsi etiam Deo sociavit*. W ten sposób nawrócenie staje się pojednaniem z samym sobą. Augustyn mówi o dwóch elementach nawrócenia: 1) trzeba kochać człowieka, aby odnaleźć Boga; 2) trzeba pozostać w Bogu, aby kontynuować miłość człowieka. Istnieje zatem ścisła wzajemna zależność między nawróceniem moralnym a religijnym.

Na szczególną uwagę zasługuje opis procesu nawrócenia przedstawiony w VII księdze *Wyznań*. Według Augustyna nawrócenie zaczyna się od *cogitare*. Człowiek w procesie rozumowania dochodzi do pojęcia Boga, który jest *omnipotens, incorruptibilis, incommutabilis*. Jest to pojęcie Boga nie tyle chrześcijańskie, ile raczej racjonalne. Istotne jest w tym momencie u człowieka doświadczenie Boga, które daje pewność Jego istnienia. Analiza treści zawartych w terminie *incorruptibilis* doprowadza w konsekwencji do uznania Boga za *aeternus*. Drugi etap procesu nawrócenia według Augustyna to odkrycie pośrednictwa Chrystusa. Człowiek bowiem, mając pewność istnienia Boga, musi równocześnie dojść do wniosku, że jest On tak wielki, iż nie można Go zrozumieć. Trzeba jednak w Niego wierzyć (wiara jest już wtedy oczywistością). Ta sytuacja prowadzi w końcu do odkrycia pośrednictwa Chrystusa, który poprzez Objawienie przybliży człowiekowi tajemnicę Boga, co oznacza pełną konwersję na chrześcijaństwo. Chociaż w powyższym schemacie zauważalny jest wpływ neoplatonizmu, to jednak należy przyznać, że spośród wszystkich Ojców Kościoła Augustyn przeanalizował fenomen nawrócenia najwzszzechstronniej.

Drugie zagadnienie to próba wyjaśnienia tendencji nawrotu do pogaństwa, zaznaczająca się u chrześcijan dość silnie począwszy od końca IV wieku. A. Quacquarelli wysunął opinię, że pod koniec IV wieku sytuacja pogan była analogiczna do sytuacji chrześcijan w II wieku, kiedy apologetci walczyli o wolność i uznanie chrześcijaństwa. Pod koniec IV wieku sytuacja jest odwrotna: o wolność i uznanie swojej religii muszą walczyć poganie.

N. Gauthier z kolei zwrócił uwagę na inny fakt. Na przełomie IV i V wieku nie zaznacza się już opozycja między kulturą chrześcijańską a hellenistyczną, czyli pogańską. Znajduje to swoje odzwierciedlenie na niwie intelektualnej. Dochodzi do zatarcia różnic, tym łatwiej, że nie widać kontradycji między platonizmem a neoplatonizmem, który uprawia większość Ojców Kościoła. Sprzyja to wytworzeniu korzystnego klimatu do przyjmowania z powrotem pogaństwa. Na tym tle można też umieścić postać Juliana Apostaty. Aby zrozumieć jego przejście na pogaństwo, trzeba wprawdzie zapytać, jakim był chrześcijaninem. Odpowiedź jest jasna: nigdy nie był silnym chrześcijaninem. Chwiejność przekonań doprowadziła go do apostazji.

Przytoczone wyżej analizy i opinie niewątpliwie naświetlają fenomen nawrócenia religijnego w pierwszych wiekach. Trzeba przyznać z uznaniem, że organizatorzy sympozjum zaproponowali bardzo ciekawą tematykę i nakreślili jej ambitne ramy. Chociaż realizacja założeń programowych sympozjum rodzi niedosyt, a rozplanowanie tematów poszczególnych referatów i komunikatów budzi zastrzeżenia, to jednak inicjatywę „Augustinianum” organizowania dorocznych międzynarodowych spotkań specjalistów w zakresie starożytności chrześcijańskiej należy uznać za niezwykle cenną a proponowaną tematykę za oryginalną i ciekawą. Znajduje to swoje potwierdzenie w temacie zaproponowanym na rok 1987: *Chrześcijaństwo i judaizm. Dziedzictwo i konfrontacje do Soboru Nicejskiego*.

ks. Bogdan Czesz, Poznań

## 2. Sympozjum patrystyczne we Włocławku (3—4 września 1986 r.)

W dniach 3—4 września 1986 r. odbyło się doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej. Tym razem miejscem sympozjum było Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku. Biskup pomocniczy włocławski, ks. dr R. Andrzejewski, członek sekcji, serdecznie powitał wszystkich uczestników na Mszy św. rozpoczynającej spotkanie i wygłosił homilię wprowadzającą w klimat myśli Ojców Kościoła, a także podkreślił, że zbliżający się Kongres Eucharystyczny wymaga także patrystycznego przygotowania.

Sesja poranna rozpoczęła się o godz. 10. Przewodniczący sekcji, ks. dr B. Czesz, powitał księży biskupów, ordynariusza J. Zarębę i R. Andrzejewskiego. Ks. biskup ordynariusz przywitał gorąco zebranych i życzył owocnych obrad. Następnie przewodniczący wprowadził uczestników w ideę przewodnią spotkania wygłaszając motto, którym były słowa Ignacego Antiocheńskiego: „Starajcie się o to, aby zawsze gromadzić się na liturgii Bożej”. Tym samym przypomniał, że naczelnym tematem sympozjum jest Eucharystia. Z kolei zebrani uczcili modlitwą śp. ks. A. Bobera, długoletniego członka sekcji, a w ostatnim okresie życia jej wiceprezesa.

Sesji porannej przewodniczył ks. doc. dr Marek Starowieyski. Jako pierwszy miał wystąpić ks. bp doc. dr E. Ozorowski z wykładem *Uwarunkowania i kierunki rozwoju nauki o Eucharystii w starożytności*. Pod nieobecność prelegenta tekst referatu odczytał doc. dr J. Wojteczak. Autor referatu podkreślił, iż pojęcie i ryt Eucharystii ukształtowały się w środowisku żydowskim. Owym judaistycznym koloryt można wyraźnie odczytać z takich na przykład zwrotów, jak „spożywać paschę”, „wziąć kielich” „owoc winnego krzewu”, „przymierze” itp. Także liturgia eucharystyczna sięga do wzorów synagogalnych. Hellenizacja pojęć nastąpiła na przełomie I i II wieku: w środowisku hellenistycznym zakiełkowało semickie ziarno. W Aleksandrii nauka o Eucharystii rozwijała się w połączeniu z filozofią Platona, w Antiochii zaś w połączeniu z filozofią Arystotelesa. Obie filozofie miały wielki wpływ na rozwój chrystologii w obu ośrodkach. Zachód na początku akcentował aspekty prawne i role kapłańskie, dla Wschodu najważniejsze



było *mysterion*. Tak więc u Cypriana i Hilarego odnaleźć można wymiar eklezjalny Eucharystii.

Następnie s. mgr M. Borkowska wygłosiła komunikat na temat *Rola Eucharystii w walce z szatanem u Ojców Pustyni*. Ojcowie Pustyni o Eucharystii mówili bardzo mało: na 166 apoftegmatów tylko jeden dotyczy Eucharystii. Można wysnuć wniosek, że otaczali Eucharystię szczególną czcią. Ojcowie Pustyni byli nastawieni na nieustanną walkę z szatanem. Samo odejście na pustynię było rzuceniem mu wyzwania. Nagrodą za trud tej walki była właśnie Eucharystia. Eucharystia oczyszczała, dodawała mnichom sił duchowych, ale przede wszystkim przedstawiana była jako nagroda. W dyskusji nad komunikatem głos zabierali: ks. dr B. Czysz, ks. doc. M. Starowieyski, ks. doc. E. Stanuła, ks. doc. E. Staniek, doc. J. Wojtczak i dr T. Gołgowski.

Sesję popołudniową, której przewodniczył ks. dr S. Pieszczo ch, rozpoczął wykład dr B. Wronikowskiej pt. *Nowe spojrzenie na pracę J. Bilczewskiego „Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników”*. Autorka referatu przedstawiła za J. Bilczewskim Eucharystię w świetle najdawniejszej ikonografii podchodząc krytycznie do danego materiału. Najstarsze malowidła chrześcijańskie datuje się na początek III wieku. Przedstawiają one przede wszystkim motyw uczy. Są też ikonografie ukazujące rozmnożenie chleba na uczy, ale te już powstawały od IV wieku. Są również malowidła chleba i ryby. Nie znaczy to jednak, wbrew opinii J. Bilczewskiego, że wszystkie te obrazy przedstawiają uczy eucharystyczną, mogą to być równie dobrze przedstawienia zwyczajnych uczy zawierających jedynie elementy symboliki chrześcijańskiej.

Po tym wykładzie doc. B. Filarska wygłosiła komunikat pt. *Typy Eucharystii w ikonografii IV wieku*. Według prelegentki w pierwszych wiekach pojęcia „typ”, „figura”, „alegoria” traktowane były na ogół zamiennie. Wybitnymi teoretykami ikonografii chrześcijańskiej byli Ireneusz i Hilary z Poitiers. Najczęściej występujące w ikonografii motywy alegoryczne, które w egzegezie biblijnej uznane są za prototypy Eucharystii, to winne grono, chleb, pasterz, owca, ryba, baranek itp. Są także inne, które nazwać można autentycznymi typami Eucharystii, np. ofiara Izaaka i Abrahama — ofiara męki Pańskiej, ofiara Abla — ofiarowanie się za brata, i oczywiście chleb, jako najwyraźniejszy typ Eucharystii. W dyskusji nad referatem i komunikatem udział wzięli: ks. doc. E. Stanuła, dr T. Gołgowski, doc. B. Filarska, dr E. Jastrzębowska.

Tego samego dnia odbyło się spotkanie wykładowców patrologii i archeologii, podczas którego omówiono problemy dydaktyczne, a także przedstawiono sprawy aktualne Sekcji Patrystycznej i patrystyki na świecie. Wprowadzenia do dyskusji na temat dydaktyki patrologii dokonał ks. doc. M. Starowieyski. W dyskusji mówiono o konieczności opracowania nowego podręcznika patrologii, postulowano, aby patrologia stała na początku studiów teologicznych. Także profesorowie różnych dziedzin teologicznych powinni wskazywać na dzieła Ojców Kościoła jako na źródło.

Na zakończenie pierwszego dnia sympozjum przewodniczący sekcji ks. dr B. Czysz zapoznał uczestników z ostatnimi sympozjami i kongresami patrystycznymi oraz zapowiedział mające się odbyć w najbliższym czasie.

Następnego dnia rano uczestnicy sympozjum zgromadzili się na Mszy św. w intencji śp. ks. A. Bobera. Homilię wygłosił ks. dr W. Kania.

Poranną sesję otworzył referat ks. dr. S. Longosza pt. *O. Andrzej Bober jako filolog i patrolog*. Z kolei ks. dr T. Kaczmarek wygłosił dwuczęściowy wykład oparty na listach św. Cypriana: *Tajemnica kielicha Pańskiego według listu 63* oraz *Eklezjalny wymiar Eucharystii*. List 63 skierowany do Cecyliusza jest jedynym pismem sprzed Soboru Nicejskiego traktującym o Eucharystii. Cyprian udziela w nim nagany akwarianom, sprawującym Eucharystię bez wina. Odnosi Eucharystię do ofiary krzyżowej i podkreśla, że bez wina nie będzie w kielichu Krwi Pana. Eucharystia

ma wymiar eklezjalny, jest bronią w czasie prześladowania. Eucharystia jest ściśle związana ze zbawczą działalnością Kościoła. Podczas Eucharystii dokonuje się zjednoczenie Chrystusa z ludem odkupionym.

Następnie ks. doc. dr F. Drączkowski wystąpił z komunikatem pt. *Termin „eucharistia” w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*. Klemens Aleksandryjski używał różnych terminów na określenie Eucharystii: pokarm niemowląt, ciało Pana, winne grono, mleko niebieskie, chleb niebieski, miłość i in. Sam termin *eucharistia* występuje w jego pismach tylko 19 razy, w tym 15 razy jest stosowany na określenie modlitwy i postawy dziękczynnej. W czterech przypadkach oznacza Ciało i Krew Chrystusa.

Na zakończenie przewodniczący sekcji, ks. dr B. Czesz podziękował prelegentom i dyskutantom za przybliżenie problematyki Eucharystii u poszczególnych autorów starożytności chrześcijańskiej, a także wszystkim uczestnikom za przybycie.

*Danuta Tum, Rybnik*