

## RECENZJE

**Servais Theodore PINCKAERS OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tł. A. Kuryś, Poznań : W drodze 1994, ss. 421.**

Wydana w polskim tłumaczeniu książka S. Th. Pinckaersa OP ukazała się w oryginale francuskim w 1985 r. w serii Editions Universitaires we Fryburgu Szwajcarskim<sup>1</sup>. Pomimo dość znacznego odstępu czasu od wydania oryginału, udostępnienie jej w tłumaczeniu zasługuje na zasygnalizowanie w polskim środowisku teologicznym, a także wśród czytelników szerszego kręgu, zainteresowanych kulturą chrześcijańską i etyką katolicką.

Obok bogactwa treści zawartej w książce, specjalną rację podjęcia prezentacji tej pozycji stanowi jej miejsce w procesie przemian zachodzących w teologii moralnej po Soborze Watykańskim II. Proces ten, obejmujący także środowiska polskie, znajduje interesujące odbicie w omawianej książce. Jego dotychczasowy przebieg i wyniki skłaniają zarówno do przyjęcia wielu sugestii Autora, jak i do poczynienia spostrzeżeń co do trafności metody odnowy teologii moralnej, jaką Autor proponuje. Upływ czasu od ukazania się oryginału książki jest w tym wypadku czynnikiem korzystnym, pozwala bowiem na pełniejszą refleksję i właściwe umiejscowienie tej pozycji w procesie kształtowania się teologii współczesnej.

Prezentacja książki o Pinckaersa wymaga przede wszystkim zwrócenia uwagi na właściwy przedmiot tej pracy i na zamierzenia Autora, które nie znalazły odbicia w tytule polskiego tłumaczenia. Przyjęte bowiem określenie: "Źródła moralności chrześcijańskiej" odpowiada wprawdzie dosłownie tytułowi oryginału francuskiego, sugeruje jednak inną treść niż ta, na którą Autor wskazał umieszczając podtytuł: "Jej metoda, treść, historia". Chodzi nie o wykrywanie „źródeł” powstania doktryny i praktyki określanej jako "moralność" chrześcijańska, lecz o wskazanie drogi do właściwego ujęcia jej treści i właściwego usystematyzowania. Praca Autora jest więc poświęcona treści i strukturze "teologii moralnej" nie zaś badaniom nad moralnością chrześcijańską jako zjawiskiem kulturowym. Świadczą o tym wprost deklaracje samego Autora w prologu książki, jak też tytuły i zawartość poszczególnych rozdziałów, zwłaszcza w drugiej, centralnej części książki.

To istotne przesunięcie akcentu treściowego w tytule wersji polskiej, mogące zdezorientować czytelnika, wiąże się być może z wieloznacznością samego francuskiego słowa "morale", używanego zarówno na określenie zespołu przekonań moralnych, jak też ich systematycznego, naukowego ujęcia w postaci "etyki", także etyki teologicznej. Podjęte przez Autora rozważania nad moralnym przekazem Biblii i Tradycji są tylko elementami drogi mającej prowadzić do naprawy teologii moralnej.

Drogę tę, generalnie biorąc, pojmuje Autor jako powrót i ścisłe nawiązanie do koncepcji moralności i jej teologicznego wykładu, jakie pozostawił św. Tomasz

---

<sup>1</sup> S. Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg Suisse 1985, ss. 527.

z Akwinu, zwłaszcza w Sumie Teologicznej<sup>2</sup>. Ta właśnie propozycja wyznacza treść i układ książki.

Jest ona adresowana według deklaracji samego Autora w pierwszym rzędzie do studiujących teologię, nie ma jednak charakteru podręcznikowego zarysu teologii moralnej. Stanowi raczej zbiór refleksji mających ukazać najistotniejsze zagadnienia teologii moralnej w sposób, który uświadomi czytelnikowi źródła braków występujących w nowożytnych i współczesnych koncepcjach tej dyscypliny.

Całość odnośnych rozważań poprzedza obszerny, obejmujący dwa rozdziały wprowadzenie, mające wstępnie ukazać czym jest teologia moralna. Po przedstawieniu czterech wybranych, tradycyjnych i według Autora typowych, definicji tej dziedziny, ocenionych krytycznie, rozdział I jako podsumowanie przedstawia właściwą, choć tylko wstępną definicję: "Teologia moralna jest częścią teologii, która rozpatruje ludzkie czyny, aby je przyporządkować miłującej wizji Boga będącej prawdziwym i pełnym szczęściem oraz celowi ostatecznemu człowieka, za pośrednictwem łaski, cnót i darów, a to w świetle Objawienia i rozumu".

Rozdział II wprowadzenia natomiast jest próbą ukazania teologii moralnej od strony jej treści przez wyliczenie i wydobycie sensu podstawowych w tej dyscyplinie pytań: o powinność moralną, o szczęście, o sens i cel życia, o cierpienie, miłość, prawdę, sprawiedliwość i grzech<sup>3</sup>.

Właściwa treść książki ujęta została w trzech częściach, których układ podyktowany został obraną drogą do odtworzenia prawdziwej postaci moralności chrześcijańskiej i poprawnej teologii moralnej. Część I zawiera w pewnym sensie problematykę teologii fundamentalnej, obejmuje bowiem rozważania nad "ludzkim" charakterem moralności chrześcijańskiej, nad specyfiką poznania typu moralnego i nad stosunkiem teologii moralnej do innych dziedzin poznania. To przygotowuje do postawienia pytania o specyfikę moralności "chrześcijańskiej", która ma być przedmiotem naukowego ujęcia w teologii. Analiza odpowiedzi na pytanie o tę specyfikę, dawanych zwłaszcza przez moralistów współczesnych, każe Autorowi uznać je za wadliwe i prowadzi do obszernej prezentacji elementów swoiście chrześcijańskich w moralności Nowego Testamentu,

---

<sup>2</sup> Potrzebę i główny kierunek odnowy teologii moralnej wskazywał Autor już we wcześniejszych publikacjach, zwłaszcza w: *Le renouveau de la morale*, Paris 1964.

<sup>3</sup> Uwaga autora o jakoby całkowitym pomijaniu problematyki moralnej cierpienia przez moralistów wydaje się przesadna, jeśli wziąć pod uwagę liczne wypowiedzi w literaturze ostatnich lat związane z chrześcijańskim stosunkiem do szczególnych sytuacji człowieka, jakimi są choroba, cierpienie i śmierć.

przede wszystkim u św. Pawła, a następnie w Kazaniu na Górze, ukazanym w świetle komentarza św. Augustyna.

Na tym tle podejmuje Autor w kolejnych rozdziałach główne wątki autentycznie chrześcijańskiego przekazu moralnego, wskazuje przede wszystkim na pojęcie prawa ewangelicznego jako "prawa wolności", będącego zwornikiem moralności Nowego Testamentu, a w ujęciu św. Tomasza najistotniejszym elementem chrześcijańskiej doktryny moralnej. Daje to podstawę do odnalezienia jednego z istotnych elementów moralności chrześcijańskiej, a jednocześnie koniecznego rysu odnowionej, właściwie pojętej teologii moralnej: "Interpretowanie ograniczenia nakazów nowego Prawa jako zawężania moralności chrześcijańskiej do prawa naturalnego czy Dekalogu jest więc bardzo poważnym przeinaczeniem. Według św. Tomasza specyfika chrześcijańska i istota moralności tkwi nie tutaj, ale w cnotach i w czynach wewnętrznych stanowiących bezpośrednio materię Kazania na Górze... Duchowa spontaniczność, udoskonalona przez cnoty, znamionuje Prawo ewangeliczne i pozwala je nazwać Prawem wolności... Ponowne odkrycie i przyznanie wartości... duchowej spontaniczności to z pewnością jedno z podstawowych warunków od-budowy moralności specyficznie chrześcijańskiej" (s. 182n.). Stwierdzenia te, będące konkluzjami pierwszej części książki, tworzą jedną z podstawowych tez książki. Stanowią element diagnozy obecnej myśli etycznej i wskazują kierunek jej naprawy.

Drugą podstawową tezę Autora można odczytać w kontekście historii teologii moralnej przedstawionej w drugiej części książki. Po zaprezentowaniu w wielkim skrócie myśli moralnej okresu patrystyki i procesu kształtowania się poglądów moralnych scholastyki w jej wczesnym i szczytowym okresie Autor przechodzi do szczególnie wnikliwego przedstawienia zjawiska późnej scholastyki, określonego jako "rewolucja nominalistyczna", a związanego głównie z poglądami Wilhelma Ockhama. Zaprzeczenie realności tego co ogólne i przyjęcie istnienia rzeczywistości wyłącznie indywidualnej, łączy się z poglądem, iż wola jest całkowicie nie zdeterminowana w momencie swego pierwszego wyboru i akt ten nie może być konieczny z żadnego powodu. Wolność zostaje uznana za "obojętną wobec wartości".

Konsekwencje tego są w dziedzinie moralności daleko idące. Jest to "atomizacja działania", ponieważ wolny czyn objawia się w wolnej decyzji nie mającej innej przyczyny niż możliwość samozdeterminowania, jaką posiada wola. Każdy dobrowolny czyn staje się jednostkową rzeczywistością wymagającą osobnego rozważenia. W takiej koncepcji wolności i ludzkiego czynu Autor widzi jedno ze Źródeł późniejszej "kazuistyki".

Inną konsekwencją jest odrzucenie naturalnych skłonności: do dobra, do szczęścia, do istnienia, do prawdy. Wola jako władza wolna jest zdolna chcieć albo nie chcieć w stosunku do jakiegokolwiek przedmiotu, wolność zatem objawiałaby się najpełniej wtedy, gdy stawia opór naturalnym skłonnościom.

Dalszym rezultatem stanowiska nominalistycznego staje się usunięcie poza obręb wolnego czynu także sprawności i cnoty jako skłonności stałych, trwale działających w określony sposób. Jako dyspozycje determinujące mogłyby ograniczać zdolność wyboru między przeciwieństwami, a właśnie na tym polega wolność. Wszystko, co ogranicza wolność, skłonności ciała, inklinacje zmysłów, skłonności psychiki, ogranicza również pole moralności. Moralność nominalistyczna nie jest już moralnością istoty, która coraz pełniej przystosowuje się do dobra, na czym polega rola cnoty, ale staje się moralnością czynów, w których wolność musi nieustannie podejmować narzucającą się powinność. Stąd powinność i prawo zajmują w nauce moralnej Ockhama centralne miejsce. Powinność stanowi część składową i samą istotę

moralności: dobro i zło oznaczają, że działający jest zobowiązany do danego czynu lub do jego przeciwieństwa. W rozróżnieniu między dobrem a złem moralnym decyduje nie zachowanie jakiegokolwiek rzeczywistego przyporządkowania, ale sam fakt powinności. Ośrodkiem moralności nie jest już miłość, ale wypływająca z czystej woli i wolności Bożej powinność. Dziedzina moralności zatem będzie się rozciągać tak daleko, jak daleko sięgają powinności.

Tym samym przekształceniu ulega też rola rozumu praktycznego i roztropności. Ludzka wola potrzebuje prawego rozumu, który musi wkraczać w akt woli, aby zapoznać go z wolą Bożą, zastosować do niego prawo moralne i w ten sposób wyrzucić na wolnym akcie przyczynowość. Działanie roztropności zaś to stosowanie przykazań, tak jak zostały zasadniczo zawarte w Objawieniu, do konkretnych działań na drodze dedukcji i z pomocą doświadczenia. System moralny Ockhama staje się pierwszym systemem opartym na powinności. Stanie się też w przyszłości mniej lub więcej uświadamianym źródłem inspiracji dla opartych na powinności opracowań teologii moralnej w tak zwanych "pouczeniach moralnych" i w powstających aż po obecne stulecie podręcznikach.

W ich krytyce, a także w ocenie dalszego rozwoju moralnej nauki katolickiej i protestanckiej wielokrotnie ujawnia się trzecia podstawowa teza Autora: przywrócenie teologii moralnej właściwej systematyki i uzgodnienie jej z całością moralnego przekazu Objawienia wymaga przyznania centralnego miejsca nie powinności, lecz idei szczęścia i ostatecznego celu człowieka.

To stanowisko wyraża Autor wielokrotnie rysując także dzieje teologii moralnej w okresie najnowszym, wraz z odchyleniami widocznymi w propozycjach wysuwanych po Soborze Watykańskim II. Powraca do tego problemu w różnych kontekstach w trzeciej części książki która stanowi niejako pogłębioną refleksję nad tematami dwóch pierwszych części. W tym też kierunku idą propozycje pozytywnego kształtowania nauki i wychowania moralnego w oparciu o system św. Tomasza.

W podsumowaniu książki powtórzone zostają przewodnie myśli Autora, ale w formie już swobodnych, mniej precyzyjnych sugestii. Zasygnalizowany też zostaje bardzo ogólnie problem na ile system moralny związany z poszukiwaniem szczęścia, mający postać eudaimonizmu, pociąga za sobą indywidualistyczną i interesowną koncepcję moralności, prowadzącą do uogólnionego egocentryzmu. Odpowiedzią Autora jest wskazanie raz jeszcze, iż w tomistycznym, autentycznie chrześcijańskim, całościowym widzeniu moralności szczęście nierozdzielnie jest związane z miłością prawdziwego dobra: w Bogu, w bliźnim, w społeczności. Uzdolnienie do tego wymaga "oczyszczenia serca", które może być dziełem Ducha Świętego: "Zamiast niszczyć nasze pragnienie szczęścia i stale je poddawać przymusowi, Duch Święty zdoła je uleczyć, naprostować u samego Źródła i ostatecznie wypełnić. Dlatego błogosławieństwa i Kazanie obiecują nam radość i nagrodę, bez zastrzeżeń, gdyż u kresu oczyszczenia pragnienie szczęścia jakby zmieniało swą naturę: wypływa odtąd z prawdziwej miłości nadprzyrodzonej, jaką może ukształtować jedynie Bóg, a już nie z pragnienia ograniczającego się do własnego interesu" (s. 415).

Bogata treść książki S. Pinckaersa, a zwłaszcza dokładniejsze ukazanie nominalistycznego podłoża wielu zjawisk i trudności w rozwoju nowożytnej i współczesnej teologii moralnej sprawia, że udostępnienie tej pozycji także w Polsce ma duże znaczenie. Może dopomóc w uświadomieniu specjalistom pewnych mniej zauważonych aspektów problematyki teologiczno-moralnej, dla studiujących zaś może się stać ważnym źródłem uzupełniającym ich wiedzę historyczną i zrozumienie współczesnych dyskusji etycznych.

Lektura omawianej książki skłania do pewnych refleksji dotyczących formy niektórych wypowiedzi Autora, a takie, w szerszej perspektywie, dotyczących recepcji tomizmu w obecnej sytuacji i zaakceptowania jego doktryny teologiczno-moralnej.

Wydaje się przede wszystkim, iż czytelnik w toku lektury niemal całości tekstu będzie skłonny w proponowanym ujęciu moralności odnajdywać potwierdzenie opinii, iż w tomizmie mamy do czynienia z jakąś formą nauki o uszczęśliwianiu siebie, jakiejś "felicytologii". Wielokrotnie spotyka stwierdzenie o podstawowej roli dążenia człowieka do szczęścia, które ostatecznie wyznacza i powinno wyznaczać całe jego działanie. Jest to więc forma eudajmonizmu, a taki system w powszechnym dzisiaj odczuciu mija się z tym, czym naprawdę jest "moralność". Zamieszczona niemal na końcu książki uwaga, że w praktyce życia chrześcijańskiego dochodzi się dzięki Bożemu działaniu do takiej postawy wewnętrznej, w której poszukiwanie "szczęścia" nie ma w sobie nic z egoizmu, może się okazać niewystarczające.

Wydaje się, iż wykazanie, że nie chodzi tu o propagowanie jakiegoś pragmatyzmu życiowego zamiast etyki, wymaga bardziej wyostzonego odróżnienia "szczęścia" w jego najbardziej potocznym znaczeniu od "eudaimonii", rozumianej nie jako "szczęśliwe, udane życie", co było kiedyś u podstaw tego pojęcia, lecz jako obiektywne dobro, uruchamiające nieustannie ku sobie wolę i zdolne uszczęśliwiać (subiektywnie), gdy będzie posiadane. Samo zaś wchodzenie w jego posiadanie, realizowane właśnie w życiu moralnym, jest równoznaczne z osiąganiem coraz pełniej doskonałości własnego bytu, rozpoznawanej subiektywnie jako "to, co powinno". Właściwe odczytanie stanowiska Autora w tej sprawie może być utrudnione dodatkowo nie dość konsekwentnie stosowaną terminologią, zwłaszcza użyciem kilkakrotnie w sposób zamienny "szczęścia" i "błogosławieństwa".

Krytyka natomiast systemów przyjmujących centralną lub wyłączną rolę powinności sugeruje całkowitą jakoby przeciwstawność tego pojęcia z moralnością chrześcijańską i budową samych podstaw etyki. Jednakże życie w pełni według "prawa wolności", nawet na najwyższym poziomie świętości i zjednoczenia przez miłość spontaniczną, nie oznacza zagubienia świadomości, że tak dobrego Boga kochać się powinno, choć nie ta świadomość motywuje do dzieł miłości. Ponadto sama miłość stawia pytanie o to, co powinno się czynić, by tę miłość we właściwy sposób realizować<sup>4</sup>.

Przyjęcie zaś powinności jako punktu wyjścia w systemie etycznym może mieć inną podstawę, aniżeli konfrontacja wolności ludzkiej z wolą Prawodawcy. Etykę bowiem można pojmować przede wszystkim jako naukę (teorię) mającą zanalizować i wyjaśnić najpierw sam "fakt moralny", dany w moralnym doświadczeniu. Elementem pierwotnym, wyróżniającym go wśród innych doświadczeń, okazuje się "powinność", doświadczana wewnętrznie konieczność określonego wolnego wyboru. To właśnie naprowadza na odkrycie "moralnych wartości" związanych z osobą jako podmiotem działania oraz skłania do formułowania "prawa" odpowiadającego tym wiążącym wartościom. Na takim podstawowym doświadczeniu etycznym może być jednocześnie oparta systematyka nie według samych tylko przykazań, lecz i cnót doskonalących podmiot w jego relacjach do innych podmiotów osobowych, nie tylko w granicach ścisłej powinności, określonej naturą osoby. W takiej systematyce określone miejsce

---

<sup>4</sup> Słuszne jest stanowisko Autora, że moralność "chrześcijańska" nie zamyka się w granicach samych norm, lecz jest to moralność spontanicznego, motywowanego miłością, zmierzania do zjednoczenia z Bogiem. Jednak i dla tak pojętej moralności formułowane są we wspólnocie wiary określone normy i głoszone "przykazania", których spełnienie jest zawsze warunkiem zbawienia na wszystkich poziomach świętości. Stąd nie jest bezprzedmiotowe także pytanie o ich stosunek do norm w innych systemach etycznych.

znajduje również problematyka "szczęścia" i ostatecznego celu jako ukierunkowania rozwoju i pełni jej realizacji w dialogu miłości z Bogiem.

Z drugiej strony punktem wyjścia autentycznie chrześcijańskiej moralności i jej systematyki może być nie realność ludzkiej dynamiki ku szczęściu i skłonności naturalne, lecz teologiczna (objawiona) antropologia ukazująca niejako odgórnie człowieka w Bożym dziele stwórczym i zbawczym, ujętym jako przeznaczenie, powołanie i obdarowanie człowieka. W tym zaś zawiera się zarówno określenie naturalnych dążeń człowieka i przeznaczenie do nadprzyrodzonego spełnienia w udzielaniu się Boga, w uszczęśliwiającym dialogu z Bogiem ostatecznie poznanym i umiłowanym. Taką wizję moralności chrześcijańskiej odnaleźć można wielokrotnie już w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, w dyrektywach Magisterium w sprawie doskonalenia teologii, a także w zrealizowanych już propozycjach pod-ręcznikowych. W tej sytuacji propozycja powrotu do teologii moralnej jako objawionej nauki o realizacji dążenia do szczęścia wymagałaby szczególnie jasnego wykładu o jakie "szczęście" chodzi, a być może zmiany i udoskonalenia samej terminologii w tym zakresie.

Zwięzłość niektórych wypowiedzi Autora, a niekiedy także bardziej swobodny styl, mogą powodować trudności w zaaprobowaniu jego argumentacji. Dotyczy to między innymi "skłonności naturalnych" jako podstawy ocen i zobowiązań moralnych<sup>5</sup>. Trudne do uchwycenia jest przejście od "skłonności do małżeństwa", jak to zostało określone, do konkretnych ocen działań w sferze cnoty czystości. Skłonność do życia w społeczności i jej wyjaśnienie w oparciu o pogląd św. Tomasza i jego grecko-rzymskich prekursorów (Arystoteles, Cyceon) może nadal rodzić przy-puszczenie, iż nawet "przyjaźń" będąca tworzywem więzi społecznych, jest poszukiwana i motywowana względem na szczęście własne, a nie na dobro kogoś drugiego, skoro Autor z aprobatą cytuje z "Etyki Nikomachejskiej" : "... bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra" (s. 386). Wydaje się, że to oscylowanie między potrzebą pomocy ze strony innych a radością z możliwości miłowania kogoś drugiego dla niego samego domaga się nie oparcia o tradycyjne "autorytety", lecz o pogłębioną psychologicznie analizę relacji międzyosobowych, ukazującą możliwość i rzeczywistą konieczność bezinteresownego "otwarcia" na drugiego dla ukształtowania w pełni dojrzałej osobowości moralnej.

---

<sup>5</sup> Nasuwa się pytanie, czy sam termin "skłonność" nie powinien być zastąpiony innym określeniem, które nie naprowadzałoby na jego wyłącznie psychologiczne rozumienie. Wyjściowe bowiem, tradycyjne pojęcie "inclinatio", tłumaczymy niekiedy jako "pochylenie" (bytowe), ma wskazywać nie na przeżyciową stronę człowieka, lecz na samą strukturę bytową, która spełnia się właśnie w taki określony sposób, na jaki wskazuje skłonność. W książce brak pogłębienia tego pojęcia.

Wiele pytań może rodzić sprawa podstawowa: sama koncepcja teologii w ogóle, ujawniająca się w całym toku wywodów Autora, a najwyraźniej w proponowanej definicji teologii moralnej. O ile ważne jest przyjęcie założenia, iż chodzi o oddanie w teologii pełni prawdy Objawienia, w tym wypadku o życie moralnym człowieka, o tyle zbyt skrótowe jest przyjęcie założenia, iż ma się to dokonać także "w świetle rozumu". Nie ulega wątpliwości powszechna opinia, iż synteza teologiczna św. Tomasza jest najpełniejszym, szczytowym osiągnięciem myśli średniowiecznej w dążeniu do ogarnięcia pełni treści chrześcijańskiego Objawienia i jego zinterpretowania w kategoriach wiedzy ludzkiej, naturalnej. Jednak w tomizmie, mimo rozgraniczenia przez jego twórcę wiedzy i wiary we właściwych im zakresach, powszechną praktyką jest tak ściśle zespalanie racji płynących z wiary i racji rozumowych, że wiedza ludzka nabiera równej mocy argumentacyjnej z wiarą, co budzi wielorakie zastrzeżenia metodologiczne.

Dotyczy to zwłaszcza odwoływania się do tradycyjnych tez filozoficznych budowanych w oparciu o uproszczoną wiedzę przyrodniczą i powierzchowną znajomość psychologii ludzkiej. Tezy takie nie powinny być traktowane jako właściwe tworzywo teologii, jako stałe, równie doniosłe jak tezy wiary, przesłanki tworzenia systemu wiedzy teologicznej. Przypadek nominalistycznego przewrotu w pojmowaniu wolności i jej stosunku do dobra jest przypadkiem starcia nie dwóch opinii teologicznych, lecz odmiennych sposobów odczytywania doświadczenia ludzkiego w sferze woli.

Podobne zastrzeżenie musi być brane pod uwagę w stosunku do tez filozoficznych nadających kierunek, a nawet treść teologii, autorów okresu patrystycznego, prowadzących nie tylko do rozumienia wiary, lecz niekiedy także do jej deformacji. Postulat tworzenia syntezy teologicznej ogarniającej cały przekaz biblijny, cały dorobek patrystyki i wkład żywego przekazu wiary w twórczości teologów i nauczaniu Kościoła pozostaje zawsze w mocy, z zastrzeżeniem jednak, iż konieczne jest eliminowanie z wiedzy zdobywanej "w świetle rozumu" tez nie dających się utrzymać wobec postępu wiedzy empirycznej i pogłębionej refleksji filozoficznej.

Propozycja "odnowy" teologii moralnej przedstawiona przez Autora wymaga nie tylko odczytania autentycznej myśli św. Tomasza bez nominalistycznych i innych deformacji. Wymaga podjęcia ponownej niejako weryfikacji filozoficznych elementów jego teologicznej syntezy nie w świetle "autorytetów", lecz w świetle zaktualizowanej wiedzy o człowieku, jego rozwoju i działaniu. Tylko na tej drodze, jak się zdaje, pytania o istotę ludzkiej moralności mogą się okazać rozstrzygalne.

*Ks. Bogusław INLENDER*

**ŚW. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne, Źródła monastyczne 5-6*,  
tłumaczył i opracował J. Naumowicz, Tyniec - Kraków 1994-  
1995, t. 1, ss. 267, t. 2, ss. 484.**

Jednym ze skutków Unii Brzeskiej (1596) było powstanie Zakonu Bazylianów nawiązującego do tradycji monastycznych św. Bazylego (+379), biskupa Kapadocji z IV wieku i jednego z największych pisarzy wczesnochrześcijańskich. Zbliżająca się 400-setna rocznica Unii jest dobrą okazją opracowań o samej Unii, o Zakonie Bazylianów, ale też i o Bazylim i jego dorobku. Rocznicą ta jest jednym z powodów zwrócenia uwagi na wydany polski przekład głównych dzieł ascetycznych Bazylego.

Przekład ukazał się w Wydawnictwie Benedyktynów w Tyńcu w serii *Źródła monastyczne*. Dwa tomy obejmują sześć pism, tworzących zbiór nazywany przez Bazylego *Zarysem ascezy*. Tom pierwszy zawiera - po raz pierwszy w polskim przekładzie - cztery utwory tego zbioru: *Wstęp do Zarysu ascezy*, *O sądzie Bożym*, *O wierze*, *Reguły moralne*. W obszernym drugim tomie znalazły się najbardziej znane dzieła ascetyczne Bazylego: *Reguły dłuższe* i *Reguły krótsze*, zwane także *Wielkim Asketikonem* lub *Regułami monastycznymi*. Dwa ostatnie pisma były tłumaczone i wydane w 1686 roku przez jezuitę Teofila Rutkę. Przekład ten jest jednak dziś mało zrozumiały, a ponadto niedostępny. Dlatego należy z uwagą odnotować pierwszy polski przekład całości pism ascetycznych Bazylego, zwanego *Zarysem ascezy*.

W obu tomach przekłady są poprzedzone *Wstępami* podającymi wiele informacji o św. Bazylim, o powstaniu jego pism i rozwoju jego myśli ascetycznej. Podana jest także obszerna bibliografia oraz indeksy: biblijny, rzeczowy, nazw i miejscowości.

Jak wynika ze *Wstępów*, Bazyl stopniowo dochodził do wypracowania oryginalnych koncepcji życia monastycznego. Kapadocki autor włączył się najpierw (około 357 roku) w rozwijający się wówczas spontanicznie ruch pustelniczy w Kapadocji i Poncie. Był to jednak ruch znajdujący się częściowo na obrzeżach Kościoła, nacechowany indywidualizmem i posuwający się do otwartej negacji takich wartości, jak małżeństwo, praca, kult męczenników. Bazyl starał się nadać temu ruchowi właściwą formę. Szukając doświadczeń, odbył podróż do centrów monastycznych w Syrii, Palestynie i Egipcie, a następnie osiadł w pustelni w Poncie i oddał się ascezie i studium Pisma Świętego. Wkrótce zdobył uznanie i autorytet w tamtejszym środowisku ascetycznym. Nie tylko unormował istniejące grupy ascetyczne, ale nadał nowy impuls dla monastycyzmu kapadockiego. Wybrany biskupem Cezarei, stworzył sieć klasztorów żyjących w duchu jego wskazań.

Wśród sześciu przetłumaczonych przez J. Naumowicza pism Bazylego trzy noszą w tytule nazwę "reguły". Chronologicznie pierwszym dziełem - powstałym około ok. 360 - są *Reguły moralne*, będące zbiorem wskazań moralnych wynikających z Pisma Świętego. Są to wskazania skierowane nie tylko do pustelników, ale do wszystkich chrześcijan: do tych, którzy głoszą Ewangelię, do biskupów, kapłanów, diakonów, a także do osób świeckich: mężów i żon, panów i niewolników, rodziców i dzieci, wdów i dziewczyc, żołnierzy i rządzących. Można odnaleźć w nim jasno wyłożoną - a dziś chętnie podkreślaną - myśl, że wszyscy chrześcijanie są wezwani do świętości i duchowej doskonałości; szczególnym zaś zadaniem mnicha jest być doskonałym chrześcijaninem. Natomiast podstawy życia monastycznego przedstawił Bazyl w *Regułach dłuższych*. Tu wyklada główne zasady tego życia, takie jak: miłość, życie skupione na nieustannej pamięci o Bogu, posłuszeństwo przykazaniom Bożym, potrzeba wyrzeczenia się. Tu pisze o wartościach życia we wspólnotcie, o zasadach modlitwy wspólnotowej, o obowiązkach przełożonych wspólnoty. Uzupełnieniem tego dzieła są *Reguły krótsze*, zawierające 318 odpowiedzi na różne pytania stawiane Bazylemu przez mnichów i dotyczące problemów duchowych, teologicznych, egzegetycznych czy też kwestii związanych z organizacją życia w klasztorze.

Trzy pisma zwane *Regułami* są poprzedzone trzema wstępami. *Wstęp do Zarysu ascezy* to tylko rodzaj dedykacji i przedstawienia kolejnych dzieł wchodzących do zbioru. Drugie wstępne pismo, *O sądzie Bożym* zawiera wezwanie do całkowitego wyrzeczenia się siebie samego i rzeczy doczesnych; wyrzeczenie się to jest niezbędne, aby prowadzić życie prawdziwie chrześcijańskie. Do zbioru pism ascetycznych włączył Bazyl także traktat *O wierze*. Uważał bowiem, że prawidłowa wiara jest podstawą prawidłowego życia ascetycznego.



Oryginalność traktatów ascetycznych Bazylego polega na tym, że są one głęboko biblijne. Nie dotyczą one uwarunkowań psychologicznych czy socjologicznych życia duchowego. Wzywają jedynie każdego ascetę do całkowitego poddania swej woli Słowu Bożemu. Takie nastawienie sprawia, że jego pisma nie są jakimś kazuistycznym formularzem przepisów czy wyliczeniem zadań i obowiązków. Są wykładem woli Bożej względem człowieka, zawartej w Bożych przykazaniach. Słowo Boże sta-nowi dla św. Bazylego - pisze Naumowicz - "jedyną autentyczną regułą monastyczną". Ten duch Ewangelii i oddania Kościołowi przenika wszystkie dzieła Bazylego.

Kapadocki autor swoimi pismami nadał ruchowi ascetycznemu nie tylko swoisty charakter, ale i formę instytucjonalną. Jedną z głównych cech bazylińskiego monastycyzmu jest życie we wspólnocie, czyli cenobityzm. Słusznie Bazyl jest uważany za ojca życia cenobitycznego. Pierwszy bowiem podał uzasadnienie takiej formy życia, pierwszy bronił jego wyższości nad życiem anachoreckim.

Teksty Bazylego tchną ewangelicznym radykalizmem. Są zarazem surowe i wymagające. Naumowicz wzbrania się jednak, by Bazylego uważać za rygorystę. Choć Bazyli jest wymagający, jednak zawsze działa w duchu Ewangelii. Wzywa jedynie do dokładnego i wiernego wypełniania każdego nakazu Pana. Głosząc surowe zasady, nie tylko nie zapomina o miłości, ale głosi wręcz prymat miłości w życiu duchowym. Miłość, jak zaznacza tłumacz, jest główną zasadą duchowości bazylińskiej.

Stworzona przez Bazylego koncepcja życia monastycznego przetrwała wieki. Jego pisma i idee ascetyczne miały wielki wpływ na Wschodzie i Zachodzie. Mimo że na Wschodzie nie ustalili się żaden "Zakon" czy Kongregacja bazylińska, to jednak pisma Bazylego pozostawały normą życia zakonnego. Stały się "regułą" dla wielu wspólnot zakonnych rozsianych w Bizancjum, Italii, Armenii, Syrii. Nieco później powstają zakony bazylińskie zorganizowane na wzór kongregacji zachodnich, m.in. "Zakon Bazyliński św. Jozafata". Zakon ten powstał na skutek reformy wschodnich klasztorów Metropolii Kijowskiej, jaką po zawarciu Unii Brzeskiej na początku XVII wieku zainicjowali metropolita kijowski Józef Welamin Rucki i św. Jozafat Kuncewicz. Połączyli oni klasztory, które dotąd tworzyły niezależne jednostki w jedną strukturę. Powstał Zakon, który nazwał się "Zakonom Bazylińskim Rusinów" a od 1932 roku, dla podkreślenia zasług św. Jozafata w odnowie bazylińskiego życia zakonnego, przyjął nazwę: "Zakon Bazyliński św. Jozafata".

Obecność na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie alumnów z warszawskiego klasztoru bazylianów przypominała - pisze Naumowicz - o istnieniu popularnego przekładu na język ukraiński dzieł ascetycznych św. Bazylego, dokonanego przez metropolitę Andrzeja Szeptyckiego, a zarazem zachęcała do przygotowania polskiego tłumaczenia. Dobrze więc się stało, że ukazał się pełny przekład pism św. Bazylego, które należą przecież do podstawowych utworów ascetycznych pierwszych wieków chrześcijaństwa.

*Ks. Ludwik KRÓLIK*

**Benôit GAIN, Traductions latines de Pères grecs: La collection du manuscrit Laurentianus San Marco 584. Edition des lettres de Basile de Césarée, Publications Universitaires Européennes, série 15, vol. 64, Peter Lang, Bern - Berlin i in. 1994, ss. 534.**

Od wielu lat zainteresowanie badaczy budzi nieopublikowany dotąd rękopis z końca IX wieku przechowywany we Florencji, *Laurentianus San Marco 584*. Rękopis ten zawiera łaciński przekład 27 tekstów autorów greckich, w tym dziewięć fragmentów Atanazego, po pięć tekstów Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego i Cyryla Aleksandryjskiego, ponadto pisma Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma i Proklusa. Są to zasadniczo teksty dogmatyczne powstałe w IV i na początku V wieku (do 438 roku) i związane z polemiką skierowaną przeciw arianom, apolinarystom, nestorianom. Praca B. Gain jest pierwszym dokładnym studium nad tym rękopisem i jego zawartością, nad jego późniejszymi odpisami datowanymi na XV-XVI wiek, nad jego pochodzeniem oraz metodą tłumaczenia. Cenną częścią pracy są omówienia poszczególnych pism zbioru, okoliczności ich powstania i ich znaczenia.

Łaciński zbiór 27 pism jest godny uwagi, mimo że zawarte w nim poszczególne teksty są znane w języku greckim (z wyjątkiem *Listu do Filipi* Grzegorza z Nyssy, z którego zachował się w oryginale jedynie krótki fragment). Anonimowe tłumaczenie, jak pozwalają stwierdzić badania B. Gain, jest niezwykle dokładne i wierne, dlatego w wielu wypadkach może być pożyteczne także w ustalaniu tekstu oryginalnego. Ponadto, dzieło to jest jednym z pierwszych przykładów powstawania florilegiów tekstów patrystycznych. Wreszcie, łaciński przekład jest cennym świadectwem recepcji greckiego piśmiennictwa teologicznego na Zachodzie.

Jak wykazuje Benoît Gain, zbiór został ułożony i przetłumaczony przez nie-znanego autora w połowie VI wieku. Anonimowy autor wykorzystał dwa wcześniejsze niezachowane kolekcje tekstów chrystologicznych, powstałe na przełomie V i VI wieku i związane z obroną formuły dogmatycznej przyjętej na Soborze Chalcedońskim. Dodał też kilka utworów ascetycznych. Opracowując zbiór, korzystał zapewne z jakiejś bogatej biblioteki z regionu Konstantynopola. Niektóre okoliczności, m.in. zamieszczenie w zbiorze *Listu* Bazylego do Ambrozego, pozwalają przyjąć hipotezę, że anonimowym autorem wyboru i przekładu był mnich lub kapłan pochodzący z północnej Italii. Był on najprawdopodobniej związany z otoczeniem biskupa Datiusza z Mediolanu (535-552), wiernego obrońcy papieża Wigiliusza podczas jego podróży do Konstantynopola i pobytu nad brzegami Bosforu. Przekładu dokonał prawdopodobnie na prośbę mediolańskiego biskupa oraz papieża. Należy dodać, że wybrane teksty teologiczne były niezwykle aktualne w połowie VI wieku, w czasie sporów o tzw. Trzy rozdziały. Łaciński zbiór, przewieziony do Italii, nie zyskał jednak popularności. Jedynym świadectwem jego istnienia do XIII wieku jest rękopis karoliński z końca IX wieku, *Laurentianus San Marco 584*.

B. Gain jest wykładowcą języka łacińskiego na Uniwersytecie w Metz i wybitnym specjalistą w badaniach nad św. Bazylim, autorem cennego opracowania pt. *L'Église de Cappadoce au IV<sup>e</sup> siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée* (Roma 1985). Także w niniejszej pracy francuski badacz zwrócił szczególną uwagę na pisma św. Bazylego. W ostatnim rozdziale zamieścił wydanie krytyczne pięciu listów biskupa Cezarei Kapadockiej, zawartych w badanym rękopisie (*List* 236, 214, 197, 173 i 52). Została więc opublikowana jedna część rękopisu *San Marco 584*.

Niezwykle rzetelnie opracowana książka B. Gain wiąże się z szeroko zaplanowanymi badaniami nad recepcją pism autorów greckich na Zachodzie i z przygotowywanym w Waszyngtonie *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin translations and Commentaries*. Francuski badacz jest współ-autorem - wraz z Irène Backus - opracowania łacińskich tłumaczeń pism św. Bazylego, jakie ukaże się w wymienionej serii.

Ks. Józef NAUMOWICZ