

RECENZJE

Elementy patrystyczne w Aktach Sympozjów w Efezie i w Tarsie

Turchia: la Chiesa e la sua storia:

III. Atti del II Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo a cura di L. Padovese, Roma 1992 [J 2].

IV. Atti del III Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo a cura di L. Padovese, Roma 1993 [J 3].

V. Atti del I Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo a cura di L. Padovese, Roma 1993 [Pw 1].

VI. Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo a cura di L. Padovese, Roma 1994 [J 4].

VII. Atti del II Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo a cura di L. Padovese, Roma 1994 [Pw 2].

VIII. Atti del V Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo a cura di L. Padovese, Roma 1995 [J 2].

IX. Atti del III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo a cura di L. Padovese, Roma 1995 [Pw 3].

X. Atti del IV Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo a cura di L. Padovese, Roma 1996 [Pw 4].

Mam przed sobą osiem tomów sympozjów odbytych w Efezie a poświęconych św. Janowi (odbyło się ich pięć) oraz odbytych w Tarsie i poświęconych św. Pawłowi (odbyło się cztery). Wydawcą ich a także inicjatorem tych spotkań jest znany patrolog, franciszkanin, L. Padovese, a wydaje je natomiast Istituto Francescano di Spiritualit' - Pontificio Ateneo Antoniano, pod patronatem stowarzyszenia Kulturalnego "Eteria" i Ojców Kapucynów z Parmy.

Sympozja te zgromadziły wielu wybitnych biblistów, patrologów i historyków, którzy w tych miejscowościach tak silnie związanych z obydwojoma Apostołami omawiali problemy związane z życiem i twórczością Apostołów Jana i Pawła oraz ich wpływem na teologię, historię egzegezy, itd. Były to sympozja niestety prze-ważnie włoskie, a więc ograniczające się do badaczy środowiska włoskiego lub wykładających na rzymskich uczelniach.

Nie miejsce tu podawać zestaw wszystkich, bardzo licznych artykułów biblijnych; ograniczymy się do wyliczenia tu artykułów związanych z wczesnym chrześcijaństwem, z kulturą antyczną oraz z historią późnego antyku.

J 2. M. Adinolfi, *Le similitudini dell'Apocalisse e l'interpretazione* di Vittorino di Petovio, 41-54; B. Studer, *Spiritualit' giovannea in Agostino*, 73-86; V. Grossi, *Nota d'insieme sulla presenza della letteratura giovannea nella Chiesa di Roma dei primi secoli*, 87-112; F. Cocchini, *La comunità di Efeso, comunità di spirituali nel*

commentario di Origene alla lettera agli Efesini, 113-122; M.G. Mara, Il giovanneo Paracrito, spirito di verità in alcune interpretazioni del cristianesimo antico, 123-130; P. Siniscalco, Giovanni nella catechesi della Chiesa antica, 173-186.

J 3. M.L. Rigato, La testimonianza di Policrate di Efeso su Giovanni Evangelista: riscontro nel quarto Vangelo, 99-107; R. Penna, Le tre lettere di Paolo, Giovanni e di Ignazio agli Efesini, 143-154; P. Grech, La lettera di Ignazio agli Efesini, 155-160; F. Cocchini, Giovanni nella più antica omiletica cristiana, 161-172; A. di Bernardino, S. Giovanni ad Efeso negli Atti di Giovanni, 173-182; B. Studer, La mariologia di due grandi Padri della Chiesa: Cirillo Alessandrino e Agostino, 183-200.

Pw 1. F. Decret, La figure de St. Paul et l'interprétation de sa doctrine dans le Manichéisme, 105-116; F. Cocchini, Il Paolo di Origene: esemplarità di una proposta antropologica, 117-128; M.G. Marra, Il ruolo di Paolo nella proposta monastica della Vita Antonii, 129-138.

J 4. A. Destro, M. Pesce, Conflitti di integrazione: la prima Chiesa e la Comunità Ebraica nella Polis, 105-138; P. Grech, La presenza degli Ebrei in Efeso nei primi secoli, 139-146; E. dal Covolo, Gesù e Pilato: Giovanni 18,28-19,6 nello studio dei rapporti tra la primitiva comunità cristiana e l'impero di Roma, 147-156; L.F. Ladria, Il prologo di Giovanni nel De Trinitate di Ilario di Poitiers, 157-174; V. Grossi, L'utilizzo pastorale di Giovanni 19-20 nella liturgia africana secondo gli "Ordines" di Ippona, 175-190; F. Cocchini, Teodoro di Cirro: sulle origini della comunità di Efeso, 191-198.

Pw 2. M. Adinolfi, Lo Storpio di Listra e quello di Alessandria in confronto tra Paolo e Vespasiano, 127-134; F. Cocchini, L'esegesi paolina di Teodoro di Cirro, 145-154; M.G. Mara, Interpretazione agostiniana di Romani 8,3, 155-164; B. Studer, Paolo, maestro di speranza, in Agostino, 165-172.

J 5. F. Cocchini, La sorgente di Giacobbe (Gv 4): funzionalità polemica ed ermeneutica da una metafora origeniana sulle Scritture, 139-146; M.G. Mara, L'interpretazione battesimale di Gv 5,24-25, 147-154; V. Grossi, La valenza ecclesiologica del Tr. 120 in Ioannem di S. Agostino, 155-168; G. Littieri, Origene, Agostino e il mistero di Giuda. Due esegesi di Ioh. XIII in conflitto, 169-214.

Pw 3. R. Penna, Le notizie di Dione di Prusa su Tarso e il loro interesse per le lettere di S. Paolo, 119-136; M. Adinolfi, Zeus nella Diatriba di Musonio Rufo. Un confronto con 1 Tessalonicesi, 137-144; E. dal Covolo, "Subditi estote". Romani 13,1-7 nello studio dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero del I secolo, 145-152; F. Cocchini, Origene e Teodoro sulla lettera ai Romani: due interpretazioni e confronto, 153-162; M.G. Mara, Note sul "De laudibus S. Pauli" di Giovanni Crisostomo, 163-170; L. Perrone, Motivi paolini nel epistolario di Gerolamo, 171-201.

Pw 4. M.G. Mara, Paolo e il suo Epistolario nella comunità antiochena del II secolo, 139-146; F. Cocchini, Cosmologia e antropologia nell'interpretazione agostiniana di Rm 8,19-23 (De div. quaestionibus LXXXIII, q. 67), 147-158; B. Studer, Le lettere paoline nella teologia trinitaria di Agostino, 159-168; W. Turek, L'influsso di Paolo su Tertulliano nell'evoluzione di concetto di speranza, 169-186; E. dal Covolo, "Regno di Dio". Eclissi di una formula sinottica da Paolo agli Apologisti del II secolo, 187-204; F. Masetto, La figura di Paolo nei panegirici di San Giovanni Crisostomo, 205-218; G. Ghiberti, La risurrezione di Gesù nell'Evangelium Petri in rapporto ai Vangeli canonici, 219-244; A. Carile, Le campagne di Eraclio in Anatolia, 245-254.

Jak widać z tego zestawienia otrzymaliśmy szereg ciekawych i ważnych przyczynków dotyczących historii egzegezy pism św. Pawła i św. Jana oraz miejsca

obydwu Apostołów w kulturze starożytnej Azji Mniejszej, tym bardziej interesujących, że wygłoszonych przez wybitnych specjalistów, jako że organizatorzy zaprosili na te spotkania badaczy o wyrobionej już renomie.

Uderza natomiast niemalże zupełny brak tematyki apokryficznej, to jest wystąpienia na temat apokryficznych dziejów tych dwóch Apostołów, których akcja przecież rozgrywa się w wielkim stopniu na terenach Azji Mniejszej; dotyczy to szczególnie dziejów Jana. Omówienie problematyki apokryficznej pozwoliłoby skonfrontować na miejscu apokryficzne dzieje apostołskie z danymi topograficznymi, do których często się odwołują, np. "Dzieje Jana" Ps. Prochora, rozgrywają się w dużym stopniu właśnie w Efezie. Obok artykułów patrystyczno klasycznych w tomach znajduje się szereg artykułów o treści biblijnej, których tu nie wymieniliśmy.

Należy życzyć, by ta cenna impreza, jaką są te sympozja janowe i pawłowe na miejscach z nimi związanych rozwijały się i gromadziły coraz liczniejszych uczonych biblistów i patrologów a także specjalistów od badań nad apokryfami z coraz liczniejszych krajów i aby akta tych sympozjów były publikowane z równą systematycznością jak to miało miejsce dotąd.

Ks. Marek STAROWIEYSKI

Dwa tomy "Corpus Christianorum"

R.W. THOMSON, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Bre-pols, Turnhout 1995, ss. 325.

***Répertoire des Bibliothèques et des catalogues des manuscrits grecs de Marcel Richard*, troisième édition entièrement remaniée et refondue par Jean-Marie OLIVIER (Institut de recherche et d'histoire des textes, CNRS). Brepols, Turnhout 1995, ss. XVI+953.**

Przy serii "Corpus Christianorum", wydawanej przez Opactwo św. Piotra w Steenbrugge, ukazują się tomy zawierające różnego rodzaju repertoria, jak n.p. repertorium klasztorów ormiańskich, recenzowane przez nas w *Warszawskich Studiach Teologicznych* 6(1993), 301n. Dwa tomy wydane w 1995 roku są właśnie takimi pomocami typu "instrumenta laboris".

Nazwisko R.W.Thomsona, profesora w Oksfordzie, tłumacza Agathangelusa na język angielski, jest dobrze znane wszystkim zajmującym się starożytną literaturą armeńską; dorobek znakomitego armenologa można sprawdzić wedle indeksu omawianego tomu (s. 321). Niniejsza bibliografia literatury ormiańskiej starożytnej (to jest do roku 1500) pokazuje, jak silne były kontakty literatury ormiańskiej ze światem klasycznym i jak bogata była twórczość pisarzy ormiańskich, tylko wyrywkowo, niestety, znana w kulturze europejskiej.

Tom otwiera dział ogólny zawierający bibliografię bibliografii literatury ormiańskiej, następnie bibliografię "reference book" dotyczących literatury ormiańskiej, a więc przede wszystkim podręczników literatury oraz w końcu studiów na temat krótszych okresów kultury ormiańskiej.

Następuje pasjonujący dział, który zainteresuje nawet nie specjalistę od literatury ormiańskiej, a mianowicie bibliografię przekładów dzieł literatury klasycznej greckiej i syryjskiej na język ormiański, zestawionych alfabetycznie według autorów. Ten dział pozwala nam zrozumieć lepiej więzy kultury ormiańskiej z starożytną i średniowieczną

Europą Niewątpliwym *lapsus calami* jest przypisanie prac dotyczących św. Benedykta opata Benedyktowi papieżowi (574-578), s. 40.

Następnie autor zestawia bibliografię dotyczącą pisarzy ormiańskich, podając przekłady ich dzieł na języki nowoczesne i opracowania ich dotyczące. Ze smutkiem stwierdzamy zupełny brak polskich przekładów i opracowań, których przecież mamy już trochę. Autor śledzący literaturę rosyjską, która zawiera szczególne bogactwo opracowań literatur ormiańskiej, dobrze zresztą rozumiałe, nie zauważył Polski, która w ostatnich latach wzbogaciła się o kilka opracowań: przekłady Grzegorza z Nareku, Arakela z Tabryzu (ten jednak nie wszedłby do bibliografii, ze względu na późniejszą epokę) i trzy antologie poezji ormiańskiej.

Następuje "Bibliographies by topic", a więc: Apocrypha, Bible, Commentaries, Fables, Geography, Grammar [Language, Lexicography, Rhetoric], Hagiography, Historiography, Law [Canon, Secular], Liturgy, Medicine, Mythology, Philosophy, Science [Astronomy, Calendars, Mathematics].

Dzieło zamykają dwa indeksy: autorów starożytnych i średniowiecznych i nowoczesnych.

Bibliografia Thomsona jest pierwszą tego rodzaju i tak obszerną i całościową bibliografią literatury ormiańskiej, która daje całościowy przegląd literatur ormiańskiej. Należy przypuszczać, że wkrótce będzie musiało ukazać się nowe i poszerzone wydanie, obejmie pozycje brakujące w tym wydaniu. Niemniej i w tym wymiarze stanowi ona bardzo pożyteczne narzędzie zarówno dla badaczy literatury ormiańskiej jak i dla badaczy kultury europejskiej, z którą literatura ormiańska jest tak silnie związana.

Katalog M. Richard, wielkiego uczonego francuskiego jest dziełem klasycznym dla wszystkich, którzy mają do czynienia z wydawaniem tekstów greckich. Wydany w 1948 szybko się rozszedł a ponadto trzeba go było uzupełniać i w 1963 wydano I Suplement, przygotowując równocześnie drugi. Śmierć M. Richard przerwała prace, które podjął J.-M. Olivier. i których owocem jest niniejszy tom.

Jest to katalog wszystkich bibliotek zawierających rękopisy greckie i katalogów tych bibliotek.

Tom otwiera spis miejsc, w których znajdują się rękopisy greckie. Pierwsza, stosunkowo krótka część tomu zawiera zestawienia szeregu bibliografii wyspecjalizowanych, a więc Bibliografię bibliografii, zestawów prac, katalogów specjalnych (rękopisów alchemicznych, astrologicznych, biblijnych, rękopisów datowanych, hagiograficznych, ilustrowanych, prawnych, liturgicznych, medycznych, muzycznych, katalogów w porządku autorów, kopistów, fac-simile i palimpsestów) oraz katalogów regionalnych czy wedle krajów. Tu można dorzucić jako ciekawostkę: wszystkie trzy katalogi rękopisów greckich w Polsce są dziełem nie Polaków (s. 55).

Następny dział, najobszerniejszy, to zestaw katalogów poprzez miejscowości. Okazuje się z niego, że w Polsce rękopisy greckie znajdują się w Elblągu (s. 277) - 3 rękopisy, Kórniku (s. 436) - 1 rękopis, w Krakowie: Biblioteka Jagiellońska (s. 439n.) - 16 rękopisów, w Muzeum Czartoryskich (tamże), w Toruniu (s. 795) - 1 rękopis, w Warszawie (s. 828) i we Wrocławiu (s. 845-849) - 39 rękopisów. Jak z tego zestawienia widać zasoby polskich rękopisów greckich nie są zbyt obfite, szczególnie w zestawieniu z wielkimi bibliotekami Zachodu, Rosji czy Grecji.

To repertorium nie wydaje się, by znalazło wielkie zastosowanie w polskiej rzeczywistości bibliotecznej: i z powodu nikłości zasobów rękopisów greckich jak i z powodu niewielkiego zainteresowania wydawaniem tych tekstów. Jest to jednak dzieło, które musi się znaleźć w rękach tych wszystkich, którzy będą podejmowali pracę nad wydawaniem i opracowywaniem tekstów greckich.

ks. Marek STAROWIEYSKI

Platonizm i filozofia patrystyczna

Związkom platonizmu i myśli patrystycznej poświęcona jest nowa włoska seria wydawana pod redakcją G. Reale przez Ośrodek Badań Metafizycznych przy Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie (Collana: *Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi*).

Podjęta problematyka jest niezwykle ważna i złożona. Filozofia platońska była bowiem szczególnie popularna w świecie pogańskim, kiedy rodziło się chrześcijaństwo. Ona też, spośród wszystkich doktryn antycznych, wywarła niewątpliwie najgłębszy wpływ na autorów patrystycznych. Charakterystyczne jest stanowisko Justyna Męczennika, który, poznawszy kolejno teorie głównych szkół filozoficznych, stwierdził, że nauka Platona, chociaż nie we wszystkim jest podobna do nauki Chrystusa, jest jej jednak najbliższa. Pisma Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, św. Grzegorza z Nyssy czy św. Augustyna świadczą, że autorzy ci sięgali do filozofii platońskiej. Takie ogólne stwierdzenia są powszechnie przyjęte. Pozostają jednak pytania bardziej szczegółowe: Jak daleko sięgał wpływ platonizmu? Czy przejmowano z tej filozofii podstawowe koncepcje czy jedynie aparat pojęciowy? Czy nastąpiła "platonizacja" chrześcijaństwa czy też raczej "chrystianizacja" platonizmu?

Mówiąc o platonizmie, uwzględnia się nie tylko naukę Platona ale także jego duchowych spadkobierców, mianowicie tak zwaną Średnią Akademię (I w. przed Chr. - II w. po Chr.) oraz neoplatonizm III i IV wieku, którego najwybitniejszymi przedstawicielami są Ammoniusz Sakkas, Plotyn, Porfiriusz i Jamblich. Można też powiedzieć, zwłaszcza o neoplatonizmie, że był nie tylko systemem filozoficznym, ale również religijnym.

W mediolańskiej serii ukazało się dotychczas pięć tomów, wśród których przeważają przekłady dzieł wydanych wcześniej w innych językach, zaopatrzonych jednak dodatkowymi wstępami i komentarzem. Są to:

1. E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Presentazione di G. Reale. Introduzione di W. Beierwaltes. Traduzione di E. Peroli, Milano 1992.

2. C. DE VOGEL, *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?* Introduzione di G. Reale. Traduzione, saggio complementare e appendici di E. Peroli, 1993.

3. W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo mistico*. Traduzione dal tedesco e indici di C.O. Tommasi. Presentazione e traduzione dei testi greci di C. Moreschini, 1993.

4. P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*. Presentazione di G. Reale, Traduzione di G. Girgenti, 1993.

5. E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Introduzione di C. Moreschini, 1993.

Dwie pierwsze prace omawiają ogólne zasady stosunku chrześcijaństwa i platonizmu. Ponownie stawiają starożytne pytanie, sformułowane przez Tertuliana: "Co mają wspólnego Ateny z Jerozolimą, co ma Akademia z Kościołem?". Tertulian odpowiadał na to pytanie w sposób radykalny: "Nie potrzeba nam ciekawości od przyjscia Jezusa Chrystusa, nie trzeba badań od pojawienia się Ewangelii". Mimo tej przestrogi, wielu autorów patrystycznych, starając się przemawiać językiem swoich czasów, korzystało z myśli antycznej w przekazie nauki chrześcijańskiej. Szeroką

panoramę recepcji platonizmu w piśmiennictwie wczesnego chrześcijaństwa przedstawia E. von Ivánka, którego książka stanowiła podstawowe opracowanie na ten temat. E. von Ivánka wskazywał zarówno na recepcję jak i na przekształcenia starożytnych idei filozoficznych w pismach chrześcijańskich autorów.

Opracowanie C. de Vogel ma charakter bardziej polemiczny i jest ważnym głosem w debacie dotyczącej "odhelenizowania" chrześcijaństwa. Debatę tę wywołał Heinrich Dörrie, podkreślający absolutną sprzeczność między platonizmem i chrześcijaństwem, której nie można w żaden sposób przewyciężyć ani złagodzić, bez szkody dla chrześcijaństwa. Wpływ platonizmu, według tego autora, prowadził do niebezpiecznej helenizacji dogmatów chrześcijańskich. Polemizując z tym stanowiskiem, Cornelia de Vogel przyznaje, że między filozofią grecką i chrześcijaństwem istnieją zasadnicze różnice; metafizyka platońska przedstawiała jednak narzędzie pojęciowe, które pozwoliło chrześcijaństwu bardziej siebie zrozumieć i wyrazić na poziomie racjonalnym. W myśli chrześcijańskiej platonizm nie tylko został przyjęty, ale doprowadzony do bardziej autentycznego i wyższego wymiaru. Te zasady pozytywnego wpływu platonizmu autorka stara się uzasadnić ukazując relację filozofii greckiej i biblijnego Objawienia w pismach Filona Aleksandryjskiego oraz w dziełach wielkich teologów chrześcijańskich czwartego wieku.

Trzy dalsze tomy mediolańskiej serii są poświęcone myśli poszczególnych autorów wczesnego chrześcijaństwa. P. Hadot opracował podłoże filozoficzne dzieł Mariusza Wiktoryna, wielkiego oratora neoplatońskiego nawróconego na chrześcijaństwo, wybitnego tłumacza pism neoplatoników na łacinę. Francuski badacz wy-różnił w chrześcijańskich dziełach Wiktoryna trzy grupy fragmentów "neoplatońskich" i kolejno je omawiał, wskazując na ich filozoficzną zależność od nurtu platońskiego (Platona, Plotyna, stoików, *Corpus Hermeticum* oraz od Porfiriusza). Cenną częścią pracy jest wydanie i omówienie nowo odkrytych fragmentów pism Porfiriusza, zwłaszcza zaginionego komentarza do platońskiego *Parmenidesa*. P. Hadot wykazuje, że od tego komentarza Porfiriusza są zależne pisma Wiktoryna. Podkreśla też, że znajomość filozoficznego podłoża pism chrześcijańskiego filozofa i teologa pomaga lepiej zrozumieć wiele jego wypowiedzi.

Dwie prace mediolańskiej serii dotyczą pism Grzegorza z Nyssy, który jest uważany za twórcę teologii mistycznej, a także, wraz z Orygenesem, za największego filozofa greckiego epoki patrystycznej. Walther Völker w rozprawie wydanej po raz pierwszy w Wiesbaden w 1955 roku pod tytułem *Gregor von Nyssa als Mystiker*, omawia w sposób systematyczny główne zagadnienia pojawiające się w pismach Grzegorza: pojęcie *pathos*, zasadę "upodobnienia się do Boga", koncepcję wolnej woli oraz kwestie ontologiczne. Polemizuje z J. Daniélou (zwłaszcza z jego podstawą pracą *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nyssa*), który wprawdzie przyjmował, że platonizm jest zasadniczym elementem teologii mistycznej Grzegorza z Nyssy, ale zwracał uwagę bardziej na mistykę kapadockiego autora niż na jej podłoże filozoficzne. Uczony niemiecki zdecydowanie podkreśla wpływ platonizmu, uznając zależność Grzegorza z Nyssy od nauki Platona, Filona, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesisa i Plotyna.

Natomiast E. Peroli poszukuje śladów platonizmu w antropologii filozoficznej Grzegorza z Nyssy, zawartej zwłaszcza w jego *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu* oraz w homiliach *O stworzeniu człowieka*. Omawia następujące problemy: naturę duszy, jej bezcielesność i nieśmiertelność, władze duszy i jej stosunek do ciała, kwestię zmartwychwstania i metempsychozy, wreszcie naukę o cnotach. Posiadając wielką znajomość pism platońskich, Enrico Peroli dowodzi ich wpływu na antropologiczną terminologię i koncepcje Grzegorza z Nyssy. Wskazuje jednak, że kapadocki autor w

sposób niezwykle umiętny i subtelny czerpał z antycznej filozofii, dostosowując jej idee do wykładu antropologii chrześcijańskiej. Mądrość, jak stwierdzał Grzegorz z Nyssy, winna być "wykupiona" z niewoli filozofii pogańskiej, by służyła do życia wzniosłego i cnotliwego.

Pięć pierwszych tomów mediolańskiej serii, których treść w niniejszej notce została jedynie zasygnalizowana, zostało znakomicie dobranych, by zarysować problematykę relacji chrześcijańskich autorów do filozofii pogańskiej. Z pewnością w serii pojawią się dalsze prace dotyczące wpływów platonizmu w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, Proklosa, Augustyna czy Pseudo-Dionizego Areopagity (a poprzez dwóch ostatnich autorów także u Tomasza z Akwinu).

Ks. Józef NAUMOWICZ

**GREGORIO NAZIANZENO, *Sulla virt . Carme giambico [I,2,10].*
Introduzione, testo critico e traduzione di Carmelo Crimo,
commento di Manfred Kertsch. Appendici a cura di Carmelo
Crimi e José Guirau (*Poeti cristiani 1*), Pisa 1995, ss. 459.**

Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330-390), jeden z największych autorów epoki patrystycznej, nazwany "Teologiem", był też pierwszym wielkim chrześcijańskim poetą. Pozostawił poematy dogmatyczne i moralne, hymny, modlitwy, wiersze okolicznościowe oraz krótkie epigramy. Do ważniejszych jego pism należy poemat moralny *O cnotcie*, składający się z 998 wersów napisanych w formie trymetrów jambicznych. Utwór ten doczekał się wydania krytycznego, które sporządził Carmelo Crimi, dodając nadto wstęp i włoski przekład.

We wstępie włoski wydawca przypomina polski wkład w badania nad Grzegorzem Teologiem. Powołuje się na prace Leona Sternbacha i Tadeusza Sinki, którzy przygotowali, na zlecenie Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, edycję poematu *O cnotcie* oraz innych pism kapadockiego autora. Carmelo Crimi z zalem stwierdza, że badania krakowskich filologów nie doczekały się właściwego uwieńczenia: zapowiadane przez nich już w latach dwudziestych naszego stulecia wydanie poezji i innych dzieł św. Grzegorza z Nazjanzu nigdy się nie ukazało.

Poemat *O cnotcie* należał w ciągu wieków do najczęściej czytanych pism kapadockiego poety. Jest skierowany do bezimiennego młodzieńca, który stoi przed wyborem drogi życia i studiów. Mówi o ważności wychowania w życiu chrześcijanina i zachęca do wypracowywania moralnych sprawności, które są nazywane cnotami. Wiersz omawia obszernie cztery cnoty: wyrzeczenie (*aktesia*), opanowanie siebie (*enkrateia*), męstwo (*andreia*) i powściągliwość (*sophrosyne*). Przytacza przykłady tych cnot, wzięte głównie z Biblii oraz ze świata pogańskiego. Wzywa też, aby w cnotach zaprawiać się w czasie najlepszym do kształcenia charakteru, to znaczy w młodości.

Poemat Grzegorza jest ciekawym przykładem stosunku chrześcijan pierwszych wieków do kultury klasycznej. Kapadocki poeta nie waha się przytoczyć ideałów i przykładów moralności, jakie wypracowała starożytna *paideia*. Odważnie przedstawia zasady życia Epikteta czy Sokratesa jako wzór dla "filozofów" chrześcijańskich. Jednocześnie wyraźnie określa, w jakim stopniu chrześcijanin może korzystać z dzieł klasycznych.

Carmelo Crimo słusznie porównuje poemat Grzegorza ze znanym traktatem Bazylego pt. *Mowa do młodzieńców, jaki pożytek mogą odnieść z czytania książek pogańskich* (s. 31-34). Obaj kapadockcy autorzy głoszą wspólne idee. Zwracają się do

młodych i podkreślają ważność wychowania w życiu chrześcijańskim. Obaj budują ideał wychowawczy "na mocnej podstawie biblijnej i ascetycznej, chociaż nadają mu charakter, w sensie szerokim, akademicki i uniwersytecki". Zarówno Bazyli jako i Grzegorz zgadzają się, że nawet czysto ludzka filozofia przygotowuje do spotkania z Bogiem, ale wskazują na kryteria korzystania z kultury pogańskiej. Głównym kryterium jest pożytek (*chresimon*), jaki antyczna kultura może przynieść dla rozwoju duchowego i religijnego chrześcijanina. Dlatego, podkreślają kapaodoccy autorzy, należy rozważnie korzystać z pism autorów pogańskich, wybierając jedynie rzeczy wartościowe.

Grzegorz dodawał też, że edukacja chrześcijańska powinna prowadzić do od-dania się Bogu w wolnym i świadomym wyborze. Przypominał, że najwyższą cnotą chrześcijańską jest miłość, jedynym zaś wzorem prawdziwej cnoty, która nas łączy z Bogiem, jest ostatecznie Chrystus. W ten sposób kapadocki poeta łączył wychowanie humanistyczne i chrześcijańskie.

Krytyczne wydanie poematu *O cnocie*, zaopatrzone starannym komentarzem filologicznym i rzeczowym autorstwa M. Kertscha, stanie się z pewnością inspiracją i pomocą do dalszych studiów nad poezją pierwszego wielkiego poety chrześcijańskiego. Będzie też podstawą, należy mieć nadzieję, polskiego przekładu utworu Grzegorza.

Włoski tom, rozpoczynający serię *Poeti cristiani*, zawiera także apendyksy: komentarz Kosmasa Jerozolimskiego z VII/VIII wieku do pisma Grzegorza, wersję syryjską tego poematu oraz przekład łaciński pochodzący z okresu odrodzenia włoskiego. Teksty te wskazują głównie na szeroką recepcję poematu *O cnocie* w kolejnych pokoleniach czytelników.

Ks. Józef NAUMOWICZ

Józef BOCHEŃSKI, *Dzieła zebrane*, t. 5 - *Etyka*, wyd. Philed, Kraków 1995. ss. 308.

O. J. Bocheńskiego nie trzeba przedstawiać polskiemu czytelnikowi. Znany jest on dobrze nie tylko studentom filozofii czy teologii, ale każdemu, kto chociażby trochę interesuje się tym, co dzieje się w świecie nauki i kultury. Dzięki staraniom oficyny wydawniczej „Philed” ukazały się dzieła zbiorowe słynnego dominikanina z Fryburga. Tom 5 poświęcony został etyce. Nie jest to jednolite dzieło, ale raczej szereg artykułów, wybranych zresztą przez samego Autora. Śmierć nie pozwoliła mu na ich ostateczne opracowanie. Dokonał tego Tadeusz Kadenacy.

Uważniejsza lektura pokazuje, iż są to rzeczywiście bardzo różne teksty i to nie tylko pod względem stylistycznym, ale i treściowym. Nie wszystkie posiadają jeden „ciężar gatunkowy”. Kilka z nich ma formę esejów (np. „Do Pana Załamanego”). I chociaż o. Bocheński zawsze deklarował swoją wierność wobec filozofii tomistycznej, to nie we wszystkich tu zaprezentowanych artykułach jest ona widoczna.

Artykuły „O charakterze”, „O patriotyzmie”, „De virtuti militari” przedstawiają typową problematykę podejmowaną przez tomizm z całą argumentacją stosowaną przez ten kierunek. Trudniej byłoby już to powiedzieć o artykule dotyczącym miłości. Czytamy tam: *A rozróżnienie jest bardzo ważne. Położenie jest mianowicie takie, że kiedy coś lubię, to bez wyjątku tylko dlatego, że coś innego kocham. Owo kochanie - a więc i miłość - jest więc koniem końcem powodem mojego chcenia, a więc i motorem mojego postępowania, racją, dla której działam i żyję* (s. 217). Czy takie rozróżnienie da się wytłumaczyć jedynie w kategorii dobra - bytu jako przyczyny mego pożądanego? Czy nie ma tam śladów myśli platońskiej utrzymującej, że to właśnie miłość powoduje

nasze działania, w tym wypadku lubienie czegoś a więc jest źródłem dobra, a nie skutkiem pobudzania przez byt - dobro? Świadczyć może o tym przykład podany przez autora. Franciszek przeżywa miłość do Gabrieli, kiedy on tę Gabrielę kocha (s. 216). Taka definicja ma pomóc nam wyeliminować abstrakcyjne tłumaczenie miłości na rzecz jej konkretnego wyjaśniania, co ma być, na dodatek, zgodne z współczesną definicją prawdy podaną przez A. Tarskiego. Pokazuje ona jednak, że czym innym jest miłość jako kochanie kogoś, a czym innym miłość jako przeżywanie owego kochania. Rozróżnienie takie wydaje się całkiem poprawne. Powstaje jednak pytanie: Co powoduje powstanie przeżycia miłości w przypadku, gdy Franciszek nie kocha Gabrieli? Czy nie Gabriela jawiąca się Franciszkowi jako dobro? Tak przynajmniej utrzymywałyby większość tomistów. Może się zdarzyć, że Franciszek pomylił dobra, tj. dobro przyjemne, jakiego dostarcza mu osoba Gabrieli z dobrem godziwym, jakim jest Gabriela i wtedy, kochając siebie, będzie utrzymywał, że kocha Gabrielę. Jeżeli O. Bocheński mówi, że on jej w takim wypadku nie kocha, to trzeba zapytać, skąd się bierze u niego owo uczucie. A odpowiedź jest jedna: został pobudzony przez niewłaściwą miłość i uległ złudzeniu. Wydaje się, że w tej sprawie bardziej od Tomasza oddziaływali na poglądy o. Bocheńskiego tacy filozofowie jak Platon, Freud, Scheler czy K. Jaspers, na których się zresztą powołuje. Badając pisma współczesnych teoretyków miłości XX wieku, odkryłem, że w gruncie rzeczy wszyscy oni obracają się wokół problematyki platońskiej i nieraz przejmują platońskie twierdzenia - czasem świadomie, jak Freud i Jaspers, czasem nie wiedząc o tym, jak Scheler czy Sartre (s. 215). A jak przejął je J. Bocheński? Nie jest to oczywiście żadna krytyka. To, co powiedział w tej dziedzinie Tomasz, aczkolwiek bardzo ważne, nie wyczerpuje całości problematyki i może rzeczywiście warto ubogacić jego poglądy odkryciami innych. Chodzi tylko o to, że omawiany przez nas autor nie jest do samego końca wierny (i to nie tylko w tej sprawie) tomizmowi lub, jak powiedzieliby inni, nie jest tomistą konsekwentnym.

Na pewno też nie należy do myśli tomistycznej artykuł „Podręcznik mądrości tego świata”. Wprawdzie autor zaznacza, że napisał to, by sprowokować chrześcijan do myślenia, to mimo wszystko budzą się pewne wątpliwości. Nie wiadomo, co miałyby znaczyć wyznanie: *Nie jestem mędrce. U końca mojego życia widzę jaśniej niż dawniej, jak często i ciężko grzeszyłem przeciwko przykazaniom mądrości tego świata, choćby przez to, że starałem się być wiernym Ewangelii* (s. 223). Czy tylko dlatego grzeszył wobec świata, że był wierny Ewangelii, czy może dlatego, że wyznawał zasady nauki tomistycznej, których świat też na ogół nie uznaje? Jest to jednak szczególnie nie warty chyba głębszych analiz, bo i nie wiadomo, czy sam autor traktował to wyznanie całkiem poważnie.

Z punktu widzenia etyki, najbardziej interesującym zagadnieniem w omawianej książce jest stosunek etyki do moralności i do mądrości przedstawiony w artykule „Moralność, etyka i mądrość”. Widać w nim dokładnie o. Bocheńskiego z całą jego precyzją logika i metodologa, wprowadzającego porządek, uściślającego sens podstawowych pojęć. Etykę traktuje on jako naukę o moralności, będącą częścią naukowej filozofii (s. 42), moralność zaś jako zespół nakazów kategorycznych, bezwzględnie wiążących, oczywistych lub wynikających z oczywistych (s. 38 - 42), a mądrość jako zespół nakazów warunkowych (s. 43). Mądrość jest technologią dobrego życia. Mądrość jest, albo mogłaby być, nauką (s. 44). Metoda mądrości winna być doświadczalna (s. 45).

Są to bardzo cenne rozróżnienia, zwłaszcza że we współczesnej filozofii zachodniej panuje pod tym względem dość duży bałagan. Pewnej próby uporządkowania wspomnianej powyżej terminologii podjął się też ostatnio P. Ricoeur, dostrzegając

olbrzymią jej wieloznaczność i to nie tylko w mowie potocznej, ale i w rozważaniach naukowych. Jego zdaniem etyka jest wizją dobrego i szczęśliwego życia z innymi, realizowaną w sprawiedliwych instytucjach społecznych, a moralność jest zbiorem nakazów (por. P. RICOEUR, *Soi - m me comme un autre*, Paris 1990). Mimo sporego podobieństwa owych definicji różnica jest aż nadto widoczna. Dla Ricoeura etyka nie nauką, ale jedynie wizją.

Nie do końca jest jednak jasne, co o. Bocheński rozumie przez zespół nakazów kategorycznych. Nakazy te muszą stanowić jakąś rzeczywistość, której normatywny charakter ujawnia się sam przez się, jest oczywisty i nie trzeba go uzasadniać. Tymczasem dla wielu tomistów moralność jest pewną relacją koniecznościową, jaka zachodzi pomiędzy decyzją człowieka, a uznaną przez niego regułą postępowania praktycznego. Relacja ta ma charakter konieczny, transcendentálny i jest nieoddzielna od ludzkiego czynu, ludzkiej decyzji (por. M. A. KRAPIEC, *Ja - człowiek*, Lublin 1991, s. 304). Zdaniem Krąpca, i nie tylko jego, decyzja jest bytem moralnym. Powoduje ona powstanie owej relacji a zależy od uznanej wcześniej reguły postępowania praktycznego. Kategoryczność moralności nie narzuca się więc sama przez się. I może dlatego o. Bocheński pisał: Rozróżnienie dwóch pierwszych - moralności i etyki - jest wprawdzie dość rozpowszechnione, ale tylko wśród filozofów. Nawet wśród nich mamy dwie szkoły, które z uporem godnym lepszej sprawy obstają przy ich utożsamianiu. Są to szkoły neotomistyczna i neoheglowska. Członkowie pierwszej dlatego, że wszystko, co powstało po XIII wieku wydaje im się podejrzone, bo u nich wszystko, co jest różne jest identyczne (...) Natomiast tylko niewielu zauważyło, jak się zdaje, różnicę między moralnością a mądrością (s. 37). A nieco dalej dodaje: Podstawowa zasada mądrości jest nakazem kategorycznym, ale mimo to nie jest nakazem moralnym. Powiedzmy nawiasem, że prawdopodobnie to podobieństwo nakazów moralnych wprowadziło w błąd wielu moralistów, którzy widząc, że podstawowa zasada mądrości jest nakazem kategorycznym, doszli do przekonania, że mądrość jest częścią moralności (s. 43). Powstaje pytanie, kogo ma on na myśli pisząc takie właśnie słowa. Rodzi się jednak i inne podejrzenie, iż o. Bocheński odrzuca ostateczne uzasadnienie norm moralnych (twierdząc, że są oczywiste, a więc uzasadnienia nie potrzebują), gdyż patrzy na postępowanie moralne człowieka przez pryzmat nauk szczegółowych. Może to zabrzmieć dziwnie, ale zdaje się być bliski w swoich pomysłach T. Kotarbińskiemu, dla którego potrzeba bycia „spolegliwym opiekunem” była również czymś oczywistym.

Dokładniejsza analiza pokazuje, że J. Bocheński starał się „godzić” tomizm z naukami szczegółowymi. Typowym tego przykładem są jego rozważania na temat etyki. Z artykułu tego wynika jasno, że dobre i moralne jest to, co zgadza się z naturą ludzką (s. 21), tj. z jej trzema podstawowymi skłonnościami, które inaczej tylko nazywa. Z drugiej jednak strony uważa on, że dobrym i moralnym jest to, co daje działającemu stosunkowo największe zadowolenie (s. 19). Jest to wyraźny sprzeciw wobec całej etyki wyrosłej na gruncie kantowskim, jak i uznanie dla poglądów J. S. Milla. Co nie oznacza, że jest on typowym utylitarystą. Bardzo wyraźnie bowiem podkreśla, że istnieje konieczność pewnych wyrzeczeń, jako że są one koniecznym warunkiem zadowolenia (np. s. 25).

Daleki jest on od relatywizmu etycznego, ale nie wierzy też, by można było stworzyć jakąś etykę, która byłaby do przyjęcia wszystkich, a przynajmniej przez większość przez ludzi (por. s. 20). Dlatego wielokrotnie powtarza, że etyka jest sprawą indywidualnego wyboru. Co zdaje się kłócić z innym jego stwierdzeniem, iż jest ona nauką. Nie można bowiem wybierać sobie dowolnie fizyki czy chemii. Pierwszy artykuł zamieszczony w omawianej przez nas książce („O etyce”) zdaje się znacznie różnić od drugiego („Moralność, etyka, mądrość”). W kwestiach etycznych poglądy o. Bocheńskiego są

chyba najmniej spójne i chyba najmniej tomistyczne. Niemniej jednak wydaje się, że książka ta watra jest nie tylko przeczytania, ale i głębszej analizy, głównie dlatego, iż jej autor rozpatruje problemy etyczne ze stanowiska racjonalizmu i realizmu poznawczego. Obcy jest mu też subiektywizm i relatywizm moralny. Wprawdzie stwierdza on, jak to zostało powiedziane powyżej, że etyka jest sprawą indywidualnego wyboru, ale wydaje się, że chodzi mu raczej o pewien wybór fundamentalny, a nie o poszczególne rozstrzygnięcia. W dobie roz-kwitu kierunków postmodernistycznych są to poglądy zasługujące na szczególną uwagę. Poza tym książka została napisana językiem zrozumiałym, dalekim od żargonu naukowego. I co też nie jest bez znaczenia, została przeznaczona dla ludzi młodych, zwłaszcza pełniących służbę wojskową. O. Bocheński stara się im przybliżyć pojęcia, takie jak cnota, honor, patriotyzm, męstwo, których sens został dziś w znacznej mierze nie tylko zapomniany, ale i wypaczony. Przypomina też o potrzebie kształcenia mocnych charakterów: *Charaktery są wreszcie tym, czego Polska naj-bardziej potrzebuje. Nie ma też ważniejszego dla nas wszystkich zadania nad pracę nad ich wykuciem* (s. 52). Słowa te współbrzmia z wezwaniem Jana Pawła II, by być człowiekiem [dobrze ukształtowanego] sumienia. Autor ubolewa, iż wykształcił się u nas przesąd, że *dobry katolik, to człowiek zacny, pobożny, wierny Kościołowi, ale przy tym niekoniecznie ideał pod względem ludzkim. Może on być - według owego przesądu - miękki, niedołężny, nawet nieuczciwy, może być niezmiernie odległy od pełni człowieczeństwa* (s. 52). Powyższy cytat uzasadnia dodatkowo potrzebę przeczytania i przemyślenia treści omawianej książki.

Ks. Ryszard MOŃ

Hugo RAHNER, Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie (Instytut Wydawniczy PAX), Warszawa 1986, ss. 306.

Problematyka stosunków Kościół-państwo, mimo że upłynęło już 2000 lat od chwili założenia Kościoła przez Chrystusa, nie straciła na swej aktualności. Wydaje się nawet, że ewolucja historyczna relacji między tymi dwiema społecznościami skryształizowała się w naszym wieku. Złożyły się na to dwa wydarzenia.

Pierwszym z nich był Sobór Watykański II (1963-1965), który dokonując odnowy doktryny Kościoła określił także teoretyczne podstawy relacji Kościół-państwo oraz wskazał kryteria według których należy zmodyfikować stosunki uregulowane w minionym okresie. Z nauki Soboru dotyczącej tych zagadnień wypływają trzy fundamentalne zasady określające podstawy wzajemnych relacji między Kościołem i państwem. Są one następujące:

- 1) autonomia i niezależność wspólnoty politycznej i Kościoła w swoich dziedzinach,
- 2) poszanowanie wolności religijnej w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym,
- 3) współdziałanie Kościoła i państwa dla dobra osoby ludzkiej.

Zasady te, mające charakter uniwersalny i programowy, zostały proklamowane w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes" oraz Deklaracji o wolności religijnej "Dignitatis humanae".

Drugim wydarzeniem, które przyczyniło się do zaktualizowania problematyki stosunków Kościół-państwo w dobie obecnej był upadek reżimu komunistycznego w krajach Europy środkowo-wschodniej. Państwa "bloku socjalistycznego" oparte w swoim funkcjonowaniu o założenia filozofii marksistowsko-leninowskiej zajmowały wrogi stosunek do religii i Kościoła. Formuła *rozdziatu między państwem i Kościołem*

pojmowana była jako programowa ateizacja społeczeństwa przy pomocy instytucji i funduszy państwowych. Upadek totalitaryzmu komunistycznego postawił przed tymi państwami, do których należy również i Polska, nowe problemy i zadania. Jednym z nich jest kwestia prawnego uregulowania obecności religii, Kościoła oraz innych związków wyznaniowych w tych państwach.

Budząca wiele napięć i kontrowersji polityczna i społeczna dyskusja, jaka toczy się w naszym kraju wokół preambuły nowej konstytucji oraz ustalenia konstytucyjnego zapisu dotyczącego stosunków państwo-Kościół, a także brak ratyfikacji podpisanego w 1993 r. Konkordatu między Stolicą Apostolską i Państwem Polskim sprawiają, że sprawa unormowania wzajemnych relacji Kościół-państwo w naszej polskiej rzeczywistości jest cały czas aktualna i otwarta.

Z tego powodu nie budzi zdziwienia fakt, że przedmiotem recenzji staje się książka, która w ciągu ostatniego półwiecza doczekała się dwóch wydań a jej tłumaczenie na język polski miało miejsce równo dziesięć lat temu. W tym wypadku czas nie stał się czynnikiem zapomnienia ale falą na której pozycja ta zyskała na swej aktualności.

Książka została napisana przez niemieckiego jezuitę, profesora historii Kościoła, wykładowcę i rektora uniwersytetu w Innsbrucku - Hugo Rahnera. Myślą przewodnią jego pracy naukowej i dydaktycznej był m. in. zamiar ukazania znaczenia literatury patrystycznej i jej przesłania w oparciu o gruntowną i wnikliwą analizę uwarunkowań historycznych. Książka ukazała się po raz pierwszy w 1943 r. w Niemczech, a więc w czasie, gdy walka między Kościołem i totalitarnym państwem dochodziła do kresu. Jej pierwotny tytuł brzmiał: "Wolność Kościoła zachodniego. Dokumenty dotyczące stosunków między Kościołem i państwem w okresie wczesnego chrześcijaństwa", Einsiedeln-Köln 1943. Drugie wydanie książki, po dodaniu kilku tekstów i uzupełnieniu przez autora miało miejsce w RFN w roku 1961 pod obecnym tytułem, który w oryginale brzmi: "Kirche und Staat im Frühen Christentum." Polskiego wydania książka doczekała się w Instytucie Wydawniczym Pax w 1986 r. Przekładu na język polski, zarówno komentarza autora jak i tekstów łacińskich oraz greckich, dokonali Jan i Maria Radożyccy.

Opracowanie jest wyborem tekstów źródłowych ujętych chronologicznie w pięć grup tematycznych odpowiadającym poszczególnym okresom w historii Kościoła. Każda część poprzedzona jest wprowadzeniem autora, w którym w sposób wnikliwy przedstawia czytelnikowi uwarunkowania danej epoki oraz przybliża postać autorów zamieszczonych tam dokumentów.

Część pierwsza oznaczona rzymską jedyneką i zatytułowana *Kościół i państwo w dobie męczenników II i III wiek* (ss. 16-49) przedstawia chrześcijański pogląd na państwo dający odczytać się ze świadectw młodego Kościoła od czasów panowania cesarza Tyberiusza do Konstantyna. Autor stara się obalić mit, że Kościół "lekkim sercem" porzucił wolność doby męczenników, aby w krótkim czasie stać się jedynym uznawanym Kościołem państwowym. W tej części, w oparciu o dokumenty, został ukazany proces krystalizowania się dualizmu chrześcijańskiego, którego źródło odnajdujemy w słowach samego Chrystusa "Oddajcie cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co boże" (Mt 22,17; Łk 20,25). Okres ten najlepiej charakteryzuje wypowiedź prostej chrześcijanki Donaty ze Scillium w Afryce, która w czasie procesu wypowiedziała przed trybunałem słowa: "Cześć oddajemy cesarzowi, bo jest cesarzem. Ale uwielbienie tylko Bogu" (s. 27).

Autor książki zamieszcza tutaj siedem tekstów źródłowych: Papieża Klemensa Rzymskiego, Justyna Męczennika, Teofila z Antiochii, Tertuliana, Hipolita Rzymskiego, Orygenesusa.

Część druga opracowania oznaczona rzymską dwójką nosi tytuł: *Walka o wolność w konstantyńskim Kościele państwowym IV wiek* (ss. 51-128). Kościół pierwszych wieków wkracza w nowe czasy zapoczątkowane edyktem tolerancyjnym cesarza Konstantyna z 313 r. "Tak więc w najszczerzym i zbawiennym przekonaniu wyraziliśmy wolę naszą - czytamy w dokumencie- by nikomu nie odmawiano swobody wykonywania i wybrania religii [...] oraz by każdemu przyznano prawo zwrócenia serca swego do tej religii, jaką sam dla siebie uważa za najodpowiedniejszą..."(s. 53). Ten cesarski akt tolerancji w stosunku do wszystkich religii, a więc i chrześcijan, był dla Kościoła punktem zwrotnym w jego odniesieniu do państwa, nadzieją na czasy wolności. Rzeczywistość okazała się jednak bardziej skomplikowana. W zamyśle Konstantyna, a także jego następców, widniała nie idea głoszonej wolności ale pragnienie jedności Cesarstwa, które jak sądzono, uda się osiągnąć jedynie z po-mocą ujednoczonego pod względem wiary i zarządzania, służebnego względem państwa Kościoła. Powszechna tolerancja głoszona przez państwo obraca się przeciwko religiom pogańskim. Poganie i heretycy ze strachu przed groźbami cesarza "wstępują" do Kościoła a opiekunczą i "chrześcijańska" władza nie okazuje żadnego zainteresowania ani zrozumienia dla najwyższych wartości wiary. Liczy się polityczny sukces. Sytuację Kościoła pogłębia- jak twierdzi autor- przybyły wraz z germańskimi Gotami arianizm, który uległy wobec władzy państwowej niósł niebezpieczną symbiozę religii i polityki. Moc jednak w słabości się doskonalili. Kościół nabierając nowych doświadczeń dojrzał przede wszystkim do tego, aby postawić sobie pytanie gdzie są granice między Nim i państwem nawet tak chrześcijańskim i tak Go afirmującym (s.78).

Autor opracowania zamieszcza dziewięć tekstów źródłowych oddających atmosferę tamtych czasów. Najbardziej cenne z nich to listy i mowy wybitnego męża Kościoła - św. Ambrożego. Należą do nich: mowa przeciwko Auksencjuszowi, wygłoszona w Niedzielę Palmową w 386 r., 51 list do cesarza Teodozjusza z maja 390 r., list do cesarza Walentyniana II z marca 386 r. Inne dokumenty są autorstwa: bis-kupa Hozjusza z Kordoby, Hilarego z Poitiers, Lucifariusza z Karalis, Teodoreta. Uwzględniono także list ojców soborowych z Sardyki pisany do cesarza Konstan-cjusza i Stenogram pertraktacji papieża Liberiusza z cesarzem Konstancjuszem, odbytej w Mediolanie w 335 r.

Część trzecia książki jest zatytułowana: *Rozdział obu władz w walce z rodzącym się cesaropapizmem V wiek* (ss. 129-177). Problem wolności religijnej oraz wzajemnych relacji między Kościołem i państwem jaki zarysował się w tym wieku był zupełnie inny niż doświadczenia wieków poprzednich. Stulecie to zostało bowiem zdominowane przez inne brzemienne w skutki wydarzenie o historycznym znaczeniu, jakim był podział Cesarstwa na Wschodnie i Zachodnie. Konsekwencją politycznego podziału dokonanego przez cesarza Teodozjusza było utrwalenie duchowego rozłamu między Wschodem i Zachodem. Osłabione w ten sposób Cesarstwo Zachodnie nie było w stanie oprzeć się naporowi ludów barbarzyńskich w następstwie czego upadło.

Kościół zachodni znalazł się po raz pierwszy w sytuacji, w której nastąpiło załamanie się czynnika zewnętrznego jakim było państwo. Nie zabrakło jednak Kościołowi tej epoki wybitnych postaci. Byli to przede wszystkim teolog Augustyn oraz papież Innocenty I. Stali się oni jakby duszą i ciałem wolności Kościoła (s. 133).

Pierwszy z nich w dziele "Państwo Boże" nakreślił ideał państwa, cesarza chrześcijańskiego oraz podkreślił niezbędność istnienia silnej władzy politycznej jako elementu "koniecznego ze względu na ludzką naturę" (s. 134).

Papież Innocenty natomiast, dzięki umiejętności połączenia subtelności myśli teologicznej z mistrzostwem dyplomatycznym, sformułował naukę o papieżstwie jako o centrum i ośrodku prawa kościelnego.

Ideał zachodnich relacji między Kościołem i państwem nakreślony przez myśl augustyńsko-innocentyńską realizował się w tych czasach najlepiej za pontyfikatu papieża Leona Wielkiego.

Dzieje Kościoła wschodniego toczą się swoją własną, coraz bardziej odrębną drogą. Panujące przekonanie o godności cesarza jako "biskupa biskupów" sprawia, że władza cesarska przywłaszcza sobie prawo Kościoła, usuwa i mianuje biskupów według własnego uznania. Spory religijne coraz częściej nabierają znaczenia państwowo-politycznego. Wreszcie udział władzy państwowej we wszystkich fluktuacjach sporów dogmatycznych sprawia, że Kościół wschodni popada w coraz większą zależność od władzy politycznej, w rękach której nabiera charakteru instrumentalnego. Nie brakowało jednak i we wschodniej części Cesarstwa wybitnych postaci, które podejmowały walkę o wolność prześladowanego Kościoła. Należy do nich zaliczyć patriarchę Konstantynopola Jana Chryzostoma, który jednak szykanowany musiał opuścić stolicę biskupią i zmarł na wygnaniu.

Autor recenzowanej książki, patrząc przez wizjer wzajemnych relacji między Kościołem i państwem, po mistrzowsku przedstawia czytelnikowi tło historyczne stulecia eksponując te wszystkie wydarzenia, których skutki będzie można odnaleźć w wiekach następnych. Opis oparty został na bogatym materiale źródłowym, który stanowią: list papieża Leona do cesarza Teodozjusza oraz do cesarza Leona I, dwa listy papieża Gelazego oraz czwarty traktat o więzach atemy, list papieża Feliksa II do cesarza Zenona a także list papieża Symplicjusza do cesarza Basiliskosa, pismo apologetyczne papieża Symmachusa i wymiana listów między cesarzem Teodozjuszem II i cesarzową Licynią Eudoksją.

W czwartej części, która nosi tytuł *W walce z Kościołem państwowym cesarza Justyniana VI wiek* (ss. 179-218), autor omawia czasy panowania cesarza Justyniana (527-565) ponieważ stanowią one klasyczny przykład cesaropapizmu, a więc podporządkowania Kościoła państwu. Cesarz z całą siłą samowładcy dokonuje centralizacji wszelkiej władzy państwowej w swojej osobie. Konsekwencją tej polityki jest wtłoczenie Kościoła w ramy zunifikowanego państwa. Ewangelia i Imperium mają stać się jednością, a władza polityczna podaje wykładnię prawdziwej wiary i jedynie obowiązujące kościelne prawo. Religię katolicką uznaje się tym samym za jedyną religię Imperium (s. 184). Z tego względu wiek VI określa się niejednokrotnie w historii Kościoła jako czasy poniżenia i klęski. Możemy jednak spojrzeć na ten okres także z innego punktu widzenia, który nakreślił papież Hormizdas w swoim słynnym powiedzeniu: "...gdy (Kościół) jest poniżany wywyższa się, a przez straty, jakie się mu zadaje, wzbogaca się" (s. 182). Nie brakowało i w tych czasach papieży, biskupów i teologów, którzy bronili wolności Kościoła. Świadczą o tym zamieszczone materiały źródłowe: list biskupa Poncjana do cesarza Justyniana, pismo papieża Wigiliusza, pisma Fakundusa z Hermiane. Autor opracowania prezentuje także wstęp do VI noweli prawnej cesarza Justyniana z 16 marca 535 r. oraz pismo duchownych italskich skierowane do poselstwa frankijskiego w Bizancjum z roku 551.

Ostatnia, piąta część książki nosi tytuł: *Rzym i Bizancjum aż do wielkiej schizmy stulecia VII - IX wiek* (ss. 219-290). Pisarz dokonuje analizy relacji między Kościołem i państwem w ostatnich trzech wiekach poprzedzających Wielką Schizmę czyli rozpad Kościoła na Wschodni i Zachodni. Czasy te, bogate w historyczne wydarzenia, stanowią jak gdyby dziejowy przegląd wszystkich możliwości wzajemnego odniesienia między

Kościółem i państwem: od dyplomacji po męczeństwo, od upadku państwa po prześladowanie Kościoła. Zamieszczone dokumenty ukazują nam przebieg tych z jednej strony tragicznych, ale i w jakimś sensie chwalebnych wydarzeń. Są to pisma: Atanazego Wyznawcy, Atanazego Apokryzjariusza, papieża Grzegorza II, papieża Mikołaja. Uwzględniono także: wspomnienie z procesu prowadzonego przeciwko papieżowi Marcinowi I odbytego w 654 r. oraz fragmenty z dzieła "Żywot Sergiusza I".

Kończąc swoją książkę autor zamieszcza "Posłowie" (ss. 291-295), w którym poddaje napisaną przez siebie pracę zasadniczej krytyce. Stwierdza przede wszystkim, że starał się na kartach książki odtworzyć porywającą dramatyczność dialogu, jaki rozgrywał się na przestrzeni pierwszych ośmiu wieków, między Kościołem i państwem. Jednak prezentowana przez autora analiza dokonana została z punktu widzenia jednego tylko historycznego partnera tych relacji - Kościoła. Rzeczywistość historyczna - jak zauważa Rahner - jest o wiele bardziej złożona.

Zamieszczone przez pisarza, zawierające słowa krytycznej refleksji "Posłowie" stanowi dopełnienie tej interesującej książki.

Na zakończenie należy stwierdzić, że przedstawione w książce relacje między Kościołem i państwem dotyczą okresu historycznego, który stanowi jak gdyby preludeum przyszłych dziejów tych społeczności. Wytyczony w tym okresie wzór będzie stanowił punkt odniesienia dla przyszłych pokoleń. Z tego względu polecam tę pozycję wszystkim, którzy pragną poznać historię stosunków Kościół - państwo oraz racje dla których Kościół podejmował i podejmuje walkę o swoją wolność. Lektura książki zapewne pozwoli pogłębić spojrzenie na współczesne wydarzenia z naszej polskiej rzeczywistości.

Ks. Krzysztof WARCHAŁOWSKI