

**Źródła Myśli Teologicznej**, Kraków WAM, t. 45–51

**Jan Chryzostom**, *Homilie na Księgę Rodzaju* (seria pierwsza: Rdz 1-3), wprowadzenie, przekład i opracowanie s. Sylwia Kaczmarek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, 128 s. (Źródła Myśli Teologicznej 45)

Pierwsze polskie tłumaczenie homilii na Księgę Rodzaju Jana Chryzostoma, największego egzegety i komentatora Pisma Świętego w starożytności zasługuje na uznanie. Jan Chryzostom objaśniał w homiliach Księgę Rodzaju, w dwu seriach, jak podał Altaner (*Patrologia*, Warszawa 1990, s. 436) pierwszą serię 9 homilii wygłosił w 386 r., drugą serię 67 – wygłosił w 388 r. Osiem homilii, przetłumaczone według wydania L. Brottier, w *Sources Chretiennes* 433 (Paryż 1998), należą do pierwszej serii i zostały wygłoszone przez Jana Chryzostoma w roku, w którym przyjął święcenia prezbiteratu w Antiochii Syryjskiej. Wygłoszone w okresie wielkiego postu, kiedy komentowanie Księgi Rodzaju związane było z czytaniem tej księgi w czasie liturgii<sup>1</sup>. Jako kaznodzieja w ogóle, a zwłaszcza mówca w okresie wielkopostnym, Jan Chryzostom w świetle tych homilii okazuje się jeszcze nowicjuszem<sup>2</sup>. Zwykle bowiem pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju dawały okazję wykładu kosmologii, antropologii. Jan Chryzostom poruszył niektóre wątki tematyczne tego rodzaju. Jak stwierdza we wstępie autorka tłumaczenia, przekaz treści teologicznych w homiliach był wielopoziomowy, stosowny do Pisma Świętego (dz. cyt. s. 26). Jan Chryzostom wyłożył naukę o stworzeniu świata i człowieka, podkreślając dobro świata w polemice z manichejczykami. W antropologii zwrócił uwagę na obraz i podobieństwo Boże człowieka. Zagadnienie grzechu pierwszego człowieka, grzechu jako nieposłuszeństwa Bogu, Jan Chryzostom ujął w opisie konsekwencji grzechu w życiu ludzi: utrata godności i panowania nad światem, zniewolenie, utrata przez kobietę należnego jej statusu. W kwestii poznania dobra i zła przez pierwszego człowieka, Jan Chryzostom wypowiedział się za opinią, że człowiek tę zdolność umysłu miał od początku, także w okresie przed grzechem, tym sposobem odróżniał się od zwierząt. Wydaje się, że w tym poglądzie zawarta jest także aluzja polemiczna. Według gnostyckich manichejczyków, tego rodzaju poznanie człowiek nabył dopiero po przekroczeniu zakazu Stwórcy. Autorka we wprowadzeniu obszernie komentuje początki kaznodziejskiej działalności Jana Chryzostoma, opisuje realia antiocheńskie, do których Jan Chryzostom nawiązuje w homiliach. Tu wydaje się, że dla czytelnika byłoby wygodniejsze, gdyby te realia znalazł w komentujących przypisach do tłumaczenia. Ważnym elementem wstępu są wyjaśnienia dotyczące egzegezy Jana Chryzostoma. Jest to egzegeza odmienna od aleksandryjskiej tradycji. „Ogląd” (theoria) w tego typu egzegezii oznacza zarówno spostrzeżenia warstwy historycznej w Piśmie Świętym, jak i wartości duchowej Słowa Bożego. Ten typ egzegezy jest nam, współczesnym czytelnikom Biblii, bliższy. Homilie Jana Chryzostoma wydają się tym samym bliższe naszej mentalności. Teologiczną podstawą interpretacji Księgi Rodzaju jest objawienie Nowego Testamentu w Chrystusie. Pozwalało to

<sup>1</sup> Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, Kraków 2008.

<sup>2</sup> Jak stwierdził Kelly, *Złote Usta. Jan Chryzostom*, Bydgoszcz 2001, s. 68.

Janowi Chryzostomowi na polemikę nie tylko z manichejczykami i marcjonitami, ale także z egzegezą żydowską. W homiliach znaleźć można wiele elementów świadczących o żywym przyjęciu przez autentycznych słuchaczy. Jan Chryzostom, pewnie w ostatecznej redakcji tekstu homilii, nie pominął tych aluzji. Sprawia to, że lektura homilii i dzisiaj wydaje się interesująca.

Tłumaczenie polskie homilii zasługuje na uznanie i pozytywną ocenę. Zasadniczo komentarze w przypisach do tłumaczenia również. Choć łatwiej byłoby mniej zorientowanemu czytelnikowi, gdyby wszystkie aluzje, nie tylko realia, ale także zwroty polemiczne (o manichejczykach, marcjonitach), wątki liturgiczne, egzegetyczne, aluzje do reakcji słuchaczy, zostały w przypisach komentujących natychmiast zauważone. Opracowanie homilii obejmuje także indeks biblijny oraz indeks rzeczowy. Kolejny tom *Źródeł Myśli Teologicznej* został wydany starannie i należy do osiągnięć Wydawnictwa WAM w Krakowie.

**Hieronim ze Strydonu**, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, z języka łacińskiego przełożył i przypisami opatrzył Janusz Korczak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, 232 s. (*Źródła Myśli Teologicznej* 46)

Tłumaczenie *Komentarza* na język polski, Janusz Korczak poprzedził krótkim wprowadzeniem (s. I-IV), w którym przedstawił tylko biograficzne i historyczne okoliczności powstania dzieła. Zwrócił uwagę na zależność Hieronima w komentowaniu Ewangelii Mateusza od poprzedników, nie poświadczył tego jednak w odpowiednich przypisach do swego tłumaczenia. Czytelnik tego tłumaczenia musi wykonać tę pracę sam, porównując polski przekład z wydaniem i tłumaczeniem dzieła Hieronima w innych wydaniach, przede wszystkim w *Sources Chretiennes* (t. 242 i 259). Wyjątkowo podaje tylko wzmianki o korzystaniu z Heksapli (s. 33, przypis 102 i 106). Polski tłumacz pracował prawdopodobnie na wydaniu w *Corpus Christianorum* (CCL 77), choć w zasadzie nie podał tej informacji wprost. Nie stanowi to jednak żadnego problemu, gdyż w *Sources Chretiennes* przejęto tekst z CCL. W miarę precyzyjnie opisał swoją pracę Hieronim w przedmowie (s. 1-9). Wspomniał o swoich poprzednikach w komentowaniu Ewangelii Mateusza, których nie zamierza cytować. Zaznaczył wyraźnie, powołując się na świadectwa biblijne, że tylko cztery ewangelii mogą istnieć, jako autentyczny przekaz nauczania Jezusa Chrystusa. Wydaje się, że na początku V w., liczba ewangelii (wśród wielu ewangelii odrzuconych) była jeszcze problemem teologicznym. Hieronim wspominał także o pośpiechu w pisaniu komentarza, jakoby usprawiedliwiając jego braki. Skupił się, jak sam powiada, na „tłumaczeniu historycznym”, „a tylko gdzieś wplotłem kwiaty sensu duchowego”. Ważniejsze sprawy związane z Ewangelią Mateusza odłożył na później. Jak wiemy, nie wypełnił tej obietnicy. Komentarz do Mateusza pozostał w tej postaci, jaki podaje polskie tłumaczenie J. Korczaka. Tekst Ewangelii Mateusza Hieronim komentuje werset w werset, pomijając czasem głębsze, a zwłaszcza teologiczne znaczenie biblijnej wypowiedzi. Hieronim przytoczył często opinie innych autorów, zwłaszcza te, które były powszechnie znane w IV w. Wspomniał polemicznie uwagi Juliana Apostaty (s. 12), Żydów (s. 13), ale także wczesnochrześcijańskie (np. Ignacego Antiocheńskiego, s. 13). W szczegółowych kwestiach powołał się także na własne dzieła (*Przeciw Helwidiuszowi*, s. 14-15, 81, 92).

W komentarzu znajdziemy wyraźnie potwierdzenie świadomości Hieronima o dwu wersjach Biblii w Starym Testamencie (tak zwana *veritas hebraica* oraz grecka, czyli

Septuaginta, por. s. 16. 17 i nn). Veritas hebraica łączy się u Hieronima z tekstem hebrajskim. Lektura komentarza Hieronima zawiera cały szereg, czasami drobnych, ale ważnych informacji o wiedzy samego Hieronima, jak i opiniach ludzi jemu współczesnych lub opinii historycznych z przełomu IV i V w. I tak Hieronim potwierdza opinię o ebonitach, że odrzucają Listy św. Pawła (por. s. 71), że byli ludzie, którzy komentowali w duchu millenarystycznym Mt 19,29-30 (por. s. 135), którzy przez „królestwo Boże” rozumieali samo Pismo Święte (s. 152) i zaliczali Szymona Maga z Dziejów Apostolskich do antychrystów (do Mt 24,5 por. s. 170). Hieronim opisał nauczanie „syryjskie” chrześcijan, jako zazwyczaj związane z przypowieściami (por. s. 127). Ta uwaga Hieronima wydaje się cenną informacją o obrazowym nauczaniu syryjskich chrześcijan, odmiennym od „intelektualnego” ujęcia greckich chrześcijan (tu warto porównać z „obrazowym” stylem polemiki Efrema z manicheizmem, por. Uciecha, *Polemika św. Efrema z manicheizmem*, Katowice 2009, s. 100-130). Uważna lektura komentarza Hieronima pozwala na zebranie wielu informacji o sposobie nauczania, egzegezy oraz innych zwyczajach chrześcijańskich w starożytności.

Publikacja polskiego tłumaczenia, niezwykle cenna dla polskiej recepcji myśli Ojców Kościoła, winna być zaopatrzona w komentarz zwracający czytelnikowi uwagę na tego rodzaju wartości. Indeks rzeczowy do tego tomu preferuje imiona, jest natomiast teologicznie mniej rzeczowy, niż zapowiada tytuł.

**Jan Chryzostom**, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, przekład i opracowanie Jan Iluk, [ks. Grzegorz Szamocki, *Wprowadzenie do Listu św. Pawła do Galatów*, Jan Iluk, *Chryzostomowy Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*], Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, 152 s. (Źródła Myśli Teologicznej 47)

Tom 47 Źródeł Myśli Teologicznej otwiera mniej typowy dla tej serii wydawniczej rodzaj wstępu. Zbędny, moim zdaniem, „wstęp” do samego Listu do Galatów, osobny wstęp tłumacza do dzieła Jana Chryzostoma oraz bardzo cenny i potrzebny komentarz bieżący do tekstu tłumaczenia Jana Iluka. Materiał informacyjny o Liście do Galatów mógł się znaleźć (i faktycznie czasami się znajduje) w komentarzu do dzieła Jana Chryzostoma. Tłumacz zaopatrzył przekład w indeks rzeczowy, także biblijny oraz imion i nazw. A nadto zestawiał aforyzmy św. Jana Chryzostoma cytowane w *Komentarzu* (por. s. 137). Nasuwa się pytanie, czy to są oryginalne aforyzmy Jana Chryzostoma, czy też cytaty obiegowych powiedzeń stosowanych w ówczesnej retoryce. Ze wstępu autorstwa Jana Iluka można wyczytać, że komentarz do Listu św. Pawła do Galatów powstał w środowisku judeochrześcijańskim. Określenia stosunku do judaizmu i judeochrześcijaństwa wymagał sam List do Galatów. Biorąc to pod uwagę, trzeba inaczej ocenić stosunek Jana Chryzostoma do Żydów. Często przypisuje się Janowi Chryzostomowi „wzorcowy” chrześcijański antysemityzm. Jeśli jednak chodziło o polemikę, to była to polemika o charakterze religijnym (a więc ewentualnie antyjudaizm, a nie antysemityzm), a w szczególności polemikę przeciw specyficznej formie judeochrześcijaństwa, ale nie wprost przeciw Żydom. We wstępie i komentarzu Iluka warto zwrócić uwagę na ujawnienie retorycznego tła i kontekstu wypowiedzi Chryzostoma. Teologowie, czytając Ojców Kościoła, zapominają czasem o tym, że patrystyczne wypowiedzi zostały wygłoszone i zredagowane według zasad obowiązujących w danej epoce, a więc uwzględniały także zasady retoryki. W komentarzu do tłumaczenia pojawia się bardzo ciekawe dla historyka zagadnienie, którego jednak – jak się wydaje – niezbyt wyraźnie uświadomił sobie tłumacz: w jakim stopniu

komentarz Jana Chryzostoma uwzględnia religijną sytuację chrześcijan, judeochrześcijan i Żydów w IV w. w Antiochii. Z wypowiedzi Chryzostoma wynika czasami bardzo wyraźnie, że akcentuje pewne aspekty Listu do Galatów, które są aktualne w wieku IV. Częściowo uchwycił to tłumacz, odwołując się do swojego opracowania *Żydowska polityka* (por. np.: s. 39, przypis 26; s. 49, przypis 65 itd.). Historycznie pojawia się tu także problem misji chrześcijańskiej wśród Żydów IV w. (por. s. 76, przypis 55; s. 78, przypis 66; s. 116, przypis 18). Tłumacz w pracy nad przekładem wykorzystał sporo literatury przedmiotowej. Lekturę tego przekładu można więc prowadzić razem z przeglądem „stanu badań” poszczególnych zagadnień. Cytowanej literatury nie da się sprawdzić w całości. Trzeba zaufać tłumaczowi, że cytuje „z pierwszej ręki”. Zdarzył się jednak i błąd, który tu chciałbym poprawić: s. 99, przypis 68, pod koniec podaje tłumaczenia z gnostyckiego *Tractatus Tripartitus* (polskie tłumaczenie podaje: *Traktat trójdzielny*), a więc zamiast *Nag Hammadi Studies* winno być *Nag Hammadi Codex*, czyli NHC I, 5, p.132,21-133,1; w 2008 istniało już polskie tłumaczenie całego kodeksu, por. *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova 7*; cytat został zresztą przytoczony „dla ozdoby” i erudycji, bez żadnego związku z wypowiedzią Jana Chryzostoma. *Komentarz* Jana Chryzostoma może zainspirować badania nie tylko myśli teologicznej tego Ojca Kościoła, zwłaszcza nauki o usprawiedliwieniu, znaczeniu prawa, antropologii teologicznej, ale także razem z innymi dziełami biblijnymi Antiocheńczyka służyć jako źródło historyczne dla poznania historii chrześcijaństwa w greckiej i syryjskiej Antiochii IV w. Wzorem takiego opracowania może być napisana swego czasu przez W. Cerana praca o społeczności rzemieślników antiocheńskich, między innymi na postawie mów Jana Chryzostoma (*Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna*, Wrocław 1969).

**Juniliusz Afrykańczyk**, *Zasady prawa Bożego*, wprowadzenie, tłumaczenie i przypisy ks. Bogdan Czyżewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, 92 s. (Źródła Myśli Teologicznej 48)

Pierwsze polskie tłumaczenie tego utworu (*Instituta regularia divinae legis*) nawiązuje do rozprawy habilitacyjnej tłumacza, opublikowanej w Wydawnictwie Naukowym UAM w Poznaniu (*Księgi Pisma świętego w ujęciu isagogi Juniliusza Afrykańczyka*, Poznań 2003). Rozprawę habilitacyjną, jak i wstęp do polskiego tłumaczenia, napisał Bogdan Czyżewski, nawiązując do pracy patrologa i historyka H. Kihn'a (*Theodor von Mopseustia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg 1880), który był również ostatnim wydawcą łacińskiego oryginału dzieła Juniliusa Afrykańczyka.

Autor tłumaczenia, nie kwestując zależności Juniliusza od Teodora z Mopseustii, opowiada się za opinią przeważającą we współczesnych badaniach tego tekstu, a mianowicie za zakresem większej samodzielności i odrębności afrykańskiego autora. Niezależnie od tych opinii, Juniliusz zasługuje na większe zainteresowanie historyków i biblistów; na łacińskim Zachodzie zdominowanym przez wpływy aleksandryjskiej egzegezy, a dokładnie przez teologię biblijną Orygenesusa, Juniliusz byłby zwolennikiem innej, bo antiocheńskiej tradycji. Bogdan Czyżewski zajął się we wstępie postacią Juniliusza, ale raczej z punktu widzenia biograficznego, zagadnienie autorstwa, czasu i okoliczności powstania dzieła, natomiast w mniejszym stopniu ukazał zależność Juniliusza od szkoły antiocheńskiej. Brak także tego rodzaju informacji w komentarzu tłumacza do polskiego przekładu. Pismo *Zasady prawa Bożego* zostało zredagowane w ramach dialogu „Nauczyciela” i „Ucznia”, w którym „Uczeń” zadaje pytania, a „Nauczyciel” odpowiada. Nie jest o jednak

takoczywiste, jak wyniki kazuwagwstępnych (por. s. 16 i n). Tej formie dialogu katechetycznego odpowiada także treść teologiczna, której przedmiotem nie jest tylko Pismo Święte, ale także prawdy wiary wynikające z egzegezy biblijnej. Forma literacka, jak i popularna prosta treść, wskazują, że utwór Juniliusza mógł mieć znaczenie praktyczne. Tłumacz mówi o tym, że „Jest to niewielkie pismo zawierające teorię biblijnej egzegezy, które można nazwać wprowadzeniem do studiowania i poznania Pisma świętego” (s. 6). Nie wyjaśni to jednak wybranej przez Juniliusza formy literackiej „dialogu” (katechetycznych pytań i odpowiedzi). Być może forma literacka utworu przypomina praktyki szkoły w syryjskiej Nisibis (por. s. 9). Prawdopodobnie treści dogmatyczne (por. s. 19 i n) pisma Juniliusza wyznaczone są przez wyznaczenie chrzcielne. Polskie tłumaczenie tego dzieła być może pozwoli na popularyzację teologii łacińskiej z połowy VI wieku.

*Synody i Kolekcje Praw. Tom III. Kanony Ojców greckich* (tekst grecki i polski), *Atanazego i Hipolita* (tekst arabski i polski), przekład: Stanisław Kalinkowski (tekst grecki), Janusz Szymańczyk (tekst arabski), Marta Mucha (konsultacja tekstu arabskiego), Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, 496 s. (Źródła Myśli Teologicznej 49)

Tom ten, podobnie jak poprzednie tego typu tomy (wydanie i tłumaczenie soborów i synodów), wyróżnia się odmiennym opracowaniem. Publikacja wprawdzie nie zawiera krytycznego wydania tekstów oryginalnych, jest to przedruk z odpowiednich wydań, ma jednak cechy wydawnictwa źródłowego w pełnym znaczeniu. Można powątpiewać w poczytność tego typu wydań tekstów orientalnych w Polsce, gdzie orientalistyka chrześcijańska praktycznie nie istnieje. Wydanie źródeł orientального prawa kościelnego być może rozbudzi zainteresowanie losem chrześcijaństwa na Bliskim Wschodzie w przeszłości i obecnie. Publikacja powinna zainteresować historyków Kościoła, ale także historyków prawa kościelnego i moralistów. Zebrane greckie teksty prawa kościelnego według autorytetu Ojców Kościoła (od Dionizego Aleksandryjskiego do Tyrazjusza z Konstantynopola) wskazują na związki z głównymi stolicami biskupimi na Wschodzie, przede wszystkim z Aleksandrią. W poszczególnych kanonach pojawiają się powtórzenia zagadnień, choć także różne rozwiązania moralne. Powtórzenia i różne rozwiązania zdarzają się w kanonach przypisanych temu samemu autorytetowi (por. teksty związane z Bazylim Wielkim, s. 32-75). To zróżnicowanie wskazuje na to, że pod jednym sławnym imieniem zbierano teksty różnego pochodzenia i z różnego okresu. Polskie wydanie i tłumaczenie nie rozstrzyga tego zagadnienia. Historyk jednak, aby je poprawnie interpretować, musi to trudne zagadnienie najpierw rozważyć. W kościelnych kanonach zaznacza się wyraźnie wschodnie potraktowanie niektórych zagadnień prawa, jak choćby inne potraktowanie tak zwanych „bigamistów” czy w ogóle prawa małżeńskiego; potwierdza się znaczenie w chrześcijaństwie wschodnim „chor episkopów” czyli biskupów „połowych” poza miastami. Bardzo ciekawy okazuje się „publiczny” charakter grzechów i przestępstw, a więc odpowiednio także publiczny charakter pokuty. W „prywatnych” sprawach prawo wschodnie powoływało się ostatecznie na ocenę sumienia. Arabskie wersje kanonów (*Canones Athanasii*; *Canones Hippoliti*), jak przypuszczają wydawcy, są tłumaczeniami wcześniejszych koptyjskich wersji.

Arabskie tłumaczenia powstały zapewne w okresie, gdy arabski stawał się językiem żywym egipskich chrześcijan, a więc w średniowieczu (XII–XIV w.). Przy tej okazji trzeba przypomnieć orientalistom, a zwłaszcza arabistom, że język arabski jest nie tylko językiem islamu, ale także językiem chrześcijan wschodnich i nie tylko w Egipcie,

ale także w Syrii. Język arabski w średniowieczu stał się *lingua franca* dla chrześcijan i pozwalał na upowszechnienie wielu chrześcijańskich dzieł (na temat: arabski jako język komunikacji chrześcijan orientalnych por. *Christianismes orientaux, Introduction a les études des langues et des littératures*, red.: R.A. Beuylot, R.G. Coquin, B. Outtier, Ch. Renoux i A. Guillaumont, Paryż, 1993, s. 61-106). I tak powstałe w Egipcie kanony kościelne, dzięki wersji arabskiej upowszechniły się na chrześcijańskim Wschodzie. Wersje arabskie okazały się także bardziej trwałe od starszych, koptyjskich. Teksty kościelnych kanonów były nie tylko tłumaczone, ale także przy okazji tłumaczeń redagowane na nowo. W tłumaczeniach pojawiały się nowe wątki tematyczne lub wersje kanonów, niektóre znikwały z wersji tłumaczonych. W Egipcie bardzo popularne były *Kanony Hipolita*. Być może potwierdzały tym samym silne związki Kościoła Aleksandryjskiego z Rzymem. Dla wersji arabskiej kanonów Atanazego wydawcy posłużyli się wydaniem W. Riedel i W.E. Crum (por. s. XVI), natomiast dla kanonów Hipolita wykorzystali wydanie z 1966 r. *Patrologia Orientalis* (por. s. XIX). Warto także odnotować opracowanie niemieckie tych kanonów przez W. Riedel'a w *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, s. 193-230. Przy tej okazji trzeba także wspomnieć o odkryciu przez polskich archeologów – Tomasza Góreckiego i ekipę archeologów – w El Gurna w Górnym Egipcie w 2005 r., koptyjskiego kodeksu kanonów Pseudo-Bazylego, którego wersję arabską, jako jedyne świadectwo ich istnienia, opublikował W. Riedel (*Die Kirchenrechtsquellen...*, s. 231-283), (opis odkrycia por. T. Górecki, *Polish Archaeology in the Mediterranean*, Raports 2005, s. 264-274). Może wydawcy polscy zainteresują się wydaniem wersji koptyjskiej i arabskiej tych kanonów?

Tom zawierający orientalne wersje kościelnych kanonów został zaopatrzony w odpowiednie indeksy osób, nazw oraz indeks rzeczowy. Wersja grecka i arabska tytułów kanonów pozwoli studiumującym zorientować się w szczegółach na podstawie incipitów poszczególnych kanonów w ewentualnych innych wersjach tekstów. Tom orientального prawa chrześcijańskich kościołów powinien być odnotowany w historii chrześcijańskiej orientalistyki z uznaniem dla wydawców. Być może arabiści zainteresują się także nowymi tekstami źródłowymi, które przyniosło im to wydanie.

**Grzegorz z Nyssy**, *Życie Mojżesza*, przekład Stanisław Kalinkowski, wstęp Marta Przyszychowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, 104 s. (Źródła Myśli Teologicznej 50)

W serii wydawniczej Źródła Myśli Teologicznej do tomów: 21 (*Drobne pisma trynitarze*), 34 (*Homilie do Błogosławieństw*), 39 (*O stworzeniu człowieka*), 43 (*Homilie do Pieśni nad Pieśniami*), dołączono dwa kolejne: 50 (*Życie Mojżesza*) i 51 (*Homilie do Eklezjastesy*) Grzegorza z Nyssy. To zainteresowanie pismami Grzegorza z Nyssy, trzeciego z Ojców Kapadockich, zasługuje na szczególne uznanie, gdyż tłumaczeń na język polski jego dzieł jest jak dotąd niewiele. Przekład *Vita Moysi* Stanisława Kalinkowskiego jest pierwszym polskim przekładem całego utworu (z obszerniejszych fragmentów tego utworu mieliśmy dotąd tylko przekład Grzegorza Sinki, *Święty Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 36-46; odpowiada *Żywot Mojżesza*: II, 1-50, w tłumaczeniu Kalinkowskiego, s. 43-50). Inne cytaty w polskim tłumaczeniu por. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2004*, Kraków 2005, s. 269-270. Wstęp autorstwa Marty Przyszychowskiej (s. 5-16) odwołuje się do pracy J. Daniélou, z pierwszego tomu *Sources Chretiennes* (z 1943 r. !). Obszerne cytaty z *Życia Mojżesza* wydają mi się zbędne akurat we wstępie do tłumaczenia. Motywem głównym tego dzieła Grzegorza z Nyssy jest ideał

chrześcijańskiej doskonałości, przedstawiony na przykładzie Mojżesza, na podstawie historii Mojżesza (w pierwszej księdze) i jej alegorycznej interpretacji (w księdze drugiej). Podstawowym zagadnieniem teologicznym dążenia do doskonałości jest paradoksalnie ujęty cel człowieka. Upodobnienie do Boga, ta myśl jest u Grzegorza niewątpliwie cytatem z greckiej filozofii, okazuje się niemożliwe dla bytu skończonego, czyli człowieka (myśl biblijna, chrześcijańska). Nieskończony wzór doskonałości dla człowieka Grzegorz przeniósł na samo dążenie, a więc na nieskończony ruch człowieka ku Bogu, w płaszczyźnie poznawczej i egzystencjalnej. Człowiek ze swojej istoty, ze swojej skończoności, nigdy nie osiągnie boskiej doskonałości, a jednak jego dążenie do Boga będzie nieskończone. Wskazując na metodę egzegetyczną Grzegorza, zwraca uwagę na tradycję aleksandryjską, nie wymieniając Orygenesusa. Wzorcem dla Grzegorza był także inny Aleksandryjczyk, Filon, autor filozoficznego *Vita Mosis*.

Autorka wstępu rozpatruje także zagadnienie czasu i miejsca powstania dzieła Grzegorza oraz w jakim celu zostało napisane. To ostatnie zagadnienie pozostawia w końcu bez jednoznacznego wyjaśnienia, stwierdzając jedynie, że pismo Grzegorza było zaadresowane do jakiejś grupy ascetów, ewentualnie mnichów. Podstawą polskiego tłumaczenia był tekst grecki wydany w drugiej edycji Sources Chretiennes. Dołączona do wstępu bibliografia może być pomocna w dalszych studiach dzieła Grzegorza z Nyssy. Polskie tłumaczenie zaopatrzone jedynie w przypisy biblijne oraz kilka objaśnień i odsyłaczy do innych pism Orygenesusa.

Tom zaopatrzone jedynie w indeks biblijny. Brak indeksu rzeczowego zachęca do lektury całego dzieła.

**Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa***, wstęp, tłumaczenie, przypisy Marta Przyszycowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, 112 s. (Źródła Myśli Teologicznej 51)

Tom 51 poświęcony homiliom do Księgi Eklezjastesa został podobnie wydany jak tom 50. „Miniaturowy” wstęp tłumaczki (por. s. 5-10) porusza podobne zagadnienia. Wydaje się jednak, że dobrze dobrana bibliografia (s. 11-13) może zachęcić czytelnika do dalszego studiowania opracowania. Tłumacze na stronie tytułowej przypisano „Przypisy”, ale sprowadzają się one niemal wyłącznie do adnotacji biblijnych cytatów i skojarzeń. Jak skromny jest tu wkład tłumaczki w objaśnienia tekstu widać z zamiaru, który jej przyświecał. Zamierzając wykorzystać inne źródła patrystyczne, podała wykaz skrótów, które planowała wykorzystać chyba w komentarzu: PSP (= *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*) nie wykorzystwała nigdzie, GNO (= dla dzieł Grzegorza z Nyssy) w przypisach tylko dwa razy, częściej we wstępie i bibliografii. Natomiast w polskim tekście przekładu tłumaczka wprowadziła greckie wersje wyrażen i pojęć. Dla analizy treści homilii Grzegorza jest to rzecz bardzo pożyteczna. Kryterium wyboru greckich objaśnień wydaje się być terminologia związana z egzegezą i terminologią moralną i ascetyczną.

Osiem homilii Grzegorza z Nyssy nie nawiązują do konkretnych perykop tekstu biblijnego, choć wydaje się, że trzymają się pewnej kolejności rzeczowej. Warto zatem zastanowić się nad tematami poszczególnych homilii. Jeśli zwrócimy uwagę na indeks biblijny, z łatwością możemy zauważyć, że komentuje tylko trzy pierwsze rozdziały Koheleeta, a mottem przewodnim dla ośmiu homilii jest wyrażenie z 3 rozdziału: „wszystko ma swój czas”. Według homilii I, za Eklezjastesa, czyli autora komentowanej księgi, uznał Grzegorz „przywódcę” Kościoła, czyli Syna Bożego, który poucza swój Kościół, czyli tworzy z powołanych przez siebie ludzi „pełnię”. Chrystus jako Eklezjastes poucza o dziele

zbawczym i o adresatach tego dzieła, czyli powołanym do zbawienia człowieka. W dziele zbawienia umieścił Grzegorz także stworzenie świata i człowieka. Eklezjastes poucza za pomocą Pisma Świętego. Ta uwaga pozwala Grzegorzowi wypowiedzieć się na temat metody pouczeń i sposobach interpretacji tekstu biblijnego. W homilii II, wydaje się, głównym tematem jest pomoc Eklezjastesa-Chrystusa, aby człowiek umiał rozróżnić dobro i zło i miał siłę wyboru dobra. W pierwszych słowach III homilii Grzegorz nawiązał do tego, co już wyjaśnił i wyraźnie zapowiedział treść tego, czego uczymy się dzięki trzeciej homilii: „wyznanie grzechów”, które pozwala na prawdziwe odwrócenie się od zła i zdążanie do dobra (por. s. 39). W homilii IV wylicza główne przeszkody w nawróceniu, poczynając od pychy. W szczególny sposób Grzegorz wskazał na niebezpieczeństwo chciwości. W tym miejscu znajduje się obszerniejszy *passus* na temat niewolnictwa: chciwość chrześcijan wyrażająca się w posiadaniu/panowaniu nad niewolnikami (s. 48-50), ale także bogactw materialnych, złota, kosztowności. Te bardziej rozbudowane wątki homilii zdają się wskazywać na słuchaczy jego pouczeń. W homilii V („po oczyszczeniu dusz poprzednimi słowami i wyplenieniu z ludzi wszelkiego pragnienia marności”, s. 57) wrócił do tematu nawrócenia, czyli oddalenia się od zła i dążeniu do mądrości. W homilii VI zdaje się naszkicował obraz mądrości człowieka nawróconego, który kojarzył mu się z umiarem i umiarkowaniem. Mottem homilii jest werset z Koheleta: „Jest czas i odpowiednia pora na każdy czyn pod niebem” (s. 66). Odpowiedni czas i stosowny do tego czasu czyn skojarzył z mądrością umiaru. Na początku VII homilii przypomniał „wcześniejsze pouczenia, dzięki którym nauczyliśmy się dostosowywać miarę czasu do wszystkiego i jako kryterium dobra używać stosownej pory”. W homilii VII z mottem: „czas rzucania kamieni i czas zbierania kamieni”, pouczył o kryteriach dobrych czynów, a przede wszystkim o skutkach czynów ludzkich. Ostrzega przed dosłownym pojmowaniem słów pouczeń i zachęca do ich głębszego, duchowego rozumienia. W tej homilii, jak zresztą w całości dzieła Grzegorza, zaznacza się wpływ argumentacji filozoficznej. Mówi wprost o myśleniu filozoficznym (s. 82, 84). W VIII homilii Grzegorz zajął się głównym motywem dobrego działania, to znaczy miłością. I w tych pouczeniach znajdziemy myśl greckiej filozofii, człowiek upodabnia się do tego, co miłuje, a w ramach powinności moralnej, ma się stać podobnym do Boga, którego miłuje. „Czas wojny” interpretuje jako czas walki duchowej. W tym fragmencie znajdziemy obszerniejsze opisy tej walki człowieka, który walczy jak oblężone przez przeciwników miasto (s. 93-96). Homilię kończy przypomnieniem czasu doczesnego jako miary, czyli umiaru w korzystaniu z rzeczy stworzonych.

Komentarz do homilii Grzegorza z Nyssy niewątpliwie powinien ujawnić związki jego myśli z filozofią grecką. Tłumaczka wskazała na Arystotelesa, *Etyka nikomachejską* (por. s. 67, przypis 2). Dzieło Grzegorza z Nyssy zasługuje na większe zainteresowanie teologów, zwłaszcza filozofów i moralistów.

Tom został zaopatrzony w indeks biblijny, brak w nim indeksów rzeczowych. Z łatwością można było sporządzić indeks greckich terminów, przytoczonych w tekście przez tłumacza.

**Ks. Wincenty Myszor**