

czego Euzebiusz z Cezarei, „ojciec historii Kościoła”, znalazł się wśród pisarzy Syrii i Palestyny, a nie wśród historyków. Co więcej, dlaczego uwzględniono fragmentarycznie zachowane dzieła Filipa z Side i Filostorgiusza, a pominięto ważnego z punktu widzenia dokumentów kościelnych Ewagriusza Scholastyka? Z patrystyki orientalnej tylko Efrem znalazł miejsce w podręczniku. Autor odesłał czytelnika tylko do „Opracowań literatury wschodniej” (s. 16). Dla innych pisarzy zabrakło miejsca. Znalazł je jednak Paweł z Samosaty, którego twórczość zachowała się we fragmentach o wątpliwej autentyczności, pomijając już jego poglądy, które – jeśli faktycznie są jego – należą raczej do historii niż do „teologicznie” ujętej patrologii. W podręczniku mamy także coś z archeologii: „statua Hipolita”. Oczywiście z racji wykazu dzieł i to, jak się okazuje, nie Hipolita, podobnie jak i statua nie jest Hipolita, jest to przyczynek do dyskusji nad pismami przypisywanymi Hipolitowi. Tego problemu ks. Drączkowski nie próbuje przedstawić poza wykazem pism przypisywanych i ową statuą. Może ze względów dydaktycznych (chodzi o podręcznik!) należało pominąć albo inaczej ująć? W wyborze, a więc odpowiednim eksponowaniu jednych pisarzy i dzieł, pomijaniu lub postawieniu na dalszym planie innych, zostanie zrealizowany dobry podręcznik patrologii. Niestety, winni są także sami pisarze i Ojcowie Kościoła, którzy tak wiele pisali (Orygenes albo Augustyn) i których nie da się przedstawić bez „listy telefonicznej tytułów”, których biedny student nie zapamięta. Zresztą po co miałby pamiętać, skoro nie da się ich w podręczniku omówić całościowo. A więc wybór, także wobec tych autorów, którzy byli wielkimi pisarzami i myślicielami. Podręcznik ks. Franciszka Drączkowskiego stanowi niewątpliwie jeden z ważnych etapów na drodze do napisania podręcznika patrologii.

Ks. Wincenty Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 33 (2000) s. 405–411

Ks. prof. dr hab. S t a n i s ł a w U r b a ń s k i, „TEOLOGIA ŻYCIA MISTYCZNEGO”. STUDIUM POLSKIEJ MISTYKI (1914–1939), wyd. 2, Warszawa 1999, 439 s.

Autor zajął się problemem aktualnym i nader interesującym. Mistyka bowiem budzi żywe zainteresowanie współczesnego człowieka, który – zmęczony intelektualizmem religijnym – poszukuje duchowych form zjednoczenia z Bogiem. Równocześnie jednak wraz z zainteresowaniem problematyką mistyki pojawia się często spotykana dezorientacja w tej dziedzinie. Z całą wyrazistością zatem narzuca się pytanie o istotę mistyki. Co stanowi jej naturę, a co stanowi drugorzędne elementy życia mistycznego, które osiąga pełnię w kontemplacji mistycznej, a szczególnie w zjednoczeniu przeobrażającym, będącym szczytem zjednoczenia człowieka z Bogiem na ziemi?

Szukając właściwej odpowiedzi na te istotne pytania, Autor odwołał się do myśli wielu polskich pisarzy okresu międzywojennego. Dlaczego właśnie ten czas zainteresował Autora pracy? Na pewno słuszną racją będzie stwierdzenie, że zagadnienie mistycyzmu ma charakter ponadczasowy. Ale Autor skupił się na tym okresie, ponieważ nikt dotychczas nie opracował kompleksowo problematyki polskiego mistycyzmu doby 20-lecia międzywojennego. Zadanie to stanowiło zatem wyzwanie dla Autora. Ponadto okres ten jest ciekawy, ponieważ wraz z odzyskaniem niepodległości przez Polskę, w atmosferze wolności odrodziła się i myśl teologiczna. Teologowie bez przeszkód mogli uprawiać teologię mistyczną. Interesujące więc stało się wydobyć wątków związanych z mistyką u polskich pisarzy, by ukazać oryginalność, a zarazem i aktualność ich poglądów.

Od omawianego okresu do dziś dnia upłynęło wiele czasu. Współczesna duchowość polska stanęła przed problemem mistyki apersonalnej Dalekiego Wschodu, której przedmiotem nie jest Trójjedyny Bóg. W tej sytuacji dysertacja niniejsza wydaje się potrzebna. Ks. Urbański, sięgając bowiem do minionego okresu, ukazuje naturę i istotę mistyki, którą uprawiali polscy teolodzy. Mistyka ta była mistyką w pełni chrześcijańską. W jej centrum stał Bóg Osobowy. Była to mistyka oparta na objawieniu, w ramach Kościoła katolickiego, mistyka sakramentalna, chrystocentryczna (ss. 38–42, 132–139). Stąd właśnie ujawnia się aktualność mistyki okresu międzywojennego w odniesieniu do czasów dzisiejszych. Dziś mistyka chrześcijańska czerpie z tradycji, opiera się na doświadczeniu autorytetów, nie odcina się od korzeni. Pozostaje mistyką personalistyczną, gdzie ludzkie „ja” spotyka się z Boskim „Ty”.

Ogromnym walorem pracy jest wydobyć doktryny polskich pisarzy z licznych źródeł. Nie wszystkie zostały wydane drukiem, jak na przykład niezwykle cenne dzieło *Zarys mistyki* – jedyny w tym okresie systematyczny i naukowy traktat poświęcony mistyce ks. J. Puchalika. Inne ważne i liczne pozycje objęte przedmiotem badań świadczą o wielkiej pracy dokonanej przez Autora. Do ważnych publikacji, które badał ks. Urbański, należały traktaty i artykuły zawarte w istniejących wówczas periodykach teologicznych, czołowych przedstawicieli odrodzenia polskiej myśli ascetyczno-mistycznej, a więc ks. A. Żychlińskiego, o. J. Woronieckiego, ks. L. Pyżalskiego, wspomnianego już ks. J. Puchalika oraz ks. P. Smolikowskiego.

Autor, zauważając naukowy dorobek ks. Żychlińskiego zawarty w jego dziełach, takich jak *Życie wewnętrzne* oraz *Wtajemniczenie w umiejętność świętych* i *Pelnia umiejętności świętych*, dołącza do grona tych, którzy uznają go za prekursora soborowej odnowy życia wewnętrznego w Polsce. Ks. Żychliński, uczeń R. Garrigou-Lagrange’a, umiejętnie połączył i przeniósł na grunt polski duchowość dwóch szkół: tomistycznej i karmelitańskiej, ponieważ, jak jego Mistrz, myśl Akwinaty rozszerzył o naukę Jana od Krzyża i Teresy Wielkiej.

Temat pracy, której podjął się ks. Urbański: teologia życia mistycznego w polskim piśmiennictwie teologicznym okresu 20-lecia międzywojennego jest odzwierciedleniem wzrostu zainteresowania mistyką w tamtym czasie. Postawił sobie za zadanie prześledzić tę myśl, opierając się na szczegółowych kwestiach. Jaki kształt przybiera nauka polskich teologów? W jakiej mierze czerpią oni ze skarbcza Tradycji? W jakim stopniu znany jest im dorobek zachodnich pisarzy? Czy są zależni i w jakim stopniu w swoich poglądach od znanych kierunków ascetyczno-mistycznych i szkół duchowości? Dlaczego zajęli się omawianym pro-

blemem? Jaką wartość dla dzisiejszej nauki i życia religijnego ma ich dorobek dotyczący mistyki? (s. 21).

Ks. Urbański w bardzo rozbudowanej merytorycznej rozprawie szuka odpowiedzi na postawione kwestie. Pierwszą część dysertacji rozpoczyna od omówienia problemu, w sposób rzeczowy i dogłębny, pojęcia samej mistyki, wykazując, że polscy pisarze byli świadomi jego ewolucji w historii teologii mistycznej. Dlatego ks. Urbański mógł, opierając się na ich nauce, określić mistykę „jako umiejętność teologiczną traktującą o zasadach i prawidłach, według, których rozwija się doskonałość chrześcijańska od usprawiedliwienia aż do zjednoczenia człowieka z Bogiem przez kontemplację włąną” (s. 33).

Takie ujęcie fenomenu mistyki ma kapitalne znaczenie dla dalszych poszukiwań Autora. Życie mistyczne bowiem charakteryzuje się dynamizmem nacechowanym uświęcającym działaniem łaski (ss. 45–72) oraz uzdolnieniami człowieka przez cnoty teologalne i dary Ducha Świętego, które leżą u podstaw życia mistycznego (ss. 73–129).

Ciekawą kwestią, którą bada Autor, jest problem powołania do życia mistycznego. Wnikliwie analizując doktrynę polskich pisarzy, wyszczególnia kilka koncepcji dotyczących powołania do kontemplacji. Niektórzy polscy autorzy (Puchalik, Gołębiewski, Andrasz, Żychliński) za zachodnimi pisarzami (Saudreau, R. Garrigou-Lagrange) twierdzą, że do „kontemplacji powołani są wszyscy będący w stanie łaski uświęcającej, która jak w zarodku zawiera to wszystko, co jest potrzebne do rozkwitu życia duchowego” (s. 141). Inni autorzy (Bielenin, Woroniecki, Rozwadowski) opowiedzieli się za teorią szczególniejszego powołania do kontemplacji, którą na Zachodzie reprezentowali Poulain, Meynard, Farges (s. 142). Nie zawsze jednak polscy autorzy okazali się konsekwentni w swoich poglądach, co wykazuje ks. Urbański, kiedy opowiadali się za trzecim stanowiskiem powszechnie przyjętym w tej kwestii. Otóż twierdzili, że kontemplacja jest normalnym przedłużeniem życia wewnętrznego, lecz nie wszystkie osoby są do niej powołane (ss. 145–146).

Jednakże w odróżnieniu od niesprecyzowanych poglądów na sprawę odległego i ogólnego powołania do kontemplacji nauka polskich pisarzy względem wezwania bliższego i indywidualnego ma charakter jednoznaczny. W swoich badaniach ks. Urbański dowodzi, że polscy teolodzy byli zgodni co do tego, że kontemplacja jest darem darmo danym (*gratia gratis data*). Ponieważ zaś jest łaską, Bóg udziela jej według swojej woli, jak chce i komu chce, odpowiednio do indywidualnej natury ludzkiej, wyraźnie niejednakowo i różnie co do stopnia. Nauka ta jest echem myśli Teresy Wielkiej, która twierdziła, że jedni są powołani do niższych, inni zaś do wyższych stopni kontemplacji (s. 146).

Druga część dysertacji obejmuje problemy bezpośrednio już związane z zjednoczeniem mistycznym chrześcijanina z Bogiem. Ono jest w swej istocie wielką tajemnicą, dlatego nie można podać jego ścisłej definicji. Ks. Urbański jednakże, opierając się na myśli polskich pisarzy, spróbował określić zjednoczenie mistyczne. Nie jest ono – twierdzi – „kontaktem z Bogiem jako przedmiotem poznania, lecz z Bogiem pozwalającym doświadczyć swojej obecności i swojego działania w osobie ludzkiej. Stanowi ono intelektualno-afektywne doświadczenie obecności Boga w duszy ludzkiej” (s. 161).

Ciekawą i ważną kwestią zjednoczenia mistycznego z Bogiem, którą prezentuje Autor, jest fenomen czynnych i biernych oczyszczeń podstawowych władz człowieka. Oczyszczenia te są bowiem formą bezpośredniego przygotowania

chrześcijanina na przyjęcie daru kontemplacji (ss. 163–189). W literaturze fachowej noszą nazwę „nocy zmysłów” i „nocy ducha”. Zaslugą Autora jest przedstawienie obydwu nocy jako dynamicznego procesu, który bynajmniej nie prowadzi do pesymistycznego obrazu człowieka, ale ukazuje perspektywę stawania się w pełni człowiekiem, niejako jego pełną humanizację, która dokonuje się właśnie w perspektywie zjednoczenia z Bogiem.

Pomimo ascetycznego wysiłku człowiek nie jest w stanie sam całkowicie przygotować się do zjednoczenia mistycznego z Bogiem. Dlatego też potrzebuje oczyszczającego działania łaski, będącej specjalną ingerencją Boga w ciemnej nocy ducha. Boże działanie w tym momencie ma znaczenie decydujące, lecz sam Bóg nie pogwałca praw ludzkiego rozwoju, „dostosowując” się do natury człowieka. Tym samym Autor wykazuje, że polscy pisarze są zgodni w tej kwestii z tradycją Mistrzów i myślą zachodnich teologów.

Z problemem doświadczenia mistycznego ściśle łączy się rodzaj poznania Boga przez mistyka. Ks. Urbański i pod tym kątem przeanalizował myśl polskich pisarzy. Według nich poznanie Boga jest adyskursywne i akonceptualne, łączy się natomiast z elementem przeżycia aksjologicznego. Dlatego element poznawczy złączony jest integralnie z aktywnością woli. W wyniku doświadczenia mistycznego, mistyk nie tyle, jest dopuszczany do „ogłądania prawdy”, co jest bardziej przez tę prawdę „pochłonięty”, poznanie bowiem dokonuje się przez akty miłości. Jest ono dziełem miłości Boga ku człowiekowi, rozpalając w sercu mistyka miłość nadprzyrodzoną (s. 209).

Tak wypracowana przez polskich teologów i zauważona przez ks. Urbańskiego koncepcja była wynikiem polemik, które toczono na Zachodzie wokół doświadczenia mistycznego. Polscy autorzy przenoszą je na grunt polskiej teologii, co więcej, polemizując z największymi zachodnimi autorytetami, wypracowują własne koncepcje. Polscy autorzy zaliczają doświadczenie mistyczne do istoty mistycznego poznania Boga w odróżnieniu od szkoły tomistycznej, której czołowym reprezentantem jest R. Garrigou-Lagrange. Natomiast, co odkrywa ks. Urbański, polscy pisarze różnią się w tym, co dotyczy pochodzenia mistycznego poznania Boga. Dla jednych doświadczalność jest skutkiem otrzymanego w mistycznym poznaniu daru mądrości. Istota przeżycia mistycznego tkwi więc w tym, że jest ono wlanym poznaniem Boga i rzeczy Bożych, a miłość stanowi jedynie element drugorzędny (np. ks. Żychliński). Natomiast dla innych (np. ks. Rozwadowski) doświadczalność jest skutkiem daru miłości. Dlatego w miłości upatrują element istotny, samo zaś poznanie w tym wypadku będzie elementem drugorzędnym (s. 210).

Ks. Urbański wobec powyższych koncepcji stwierdza, że choć w doświadczeniu mistycznym poznanie i miłość występują nierozłącznie, to doświadczenie tych darów przez mistyka nie musi występować równocześnie. Zatem sąd o tym, że doświadczalność jest skutkiem tylko daru mądrości albo tylko daru miłości, stanowi jedynie zaakcentowanie jednego z elementów doświadczalności: daru mądrości lub miłości (s. 211).

Samo doświadczenie mistyczne jednak pozostaje co do swej istoty darem bezinteresownie udzielonym przez Boga. Dlatego można mówić o jego darmowości, co wykazuje Autor, omawiając cechy mistycznego doświadczenia (ss. 236–237). Wykazuje również, że w kwestii intensywności doświadczenia mistycznego zjednoczenia z Bogiem polscy autorzy zasadniczo zgodni są z myślą św. Teresy z Avila. Dzięki porównaniu nauki Teresy Wielkiej i polskich pisarzy ks. Ur-

bański stwierdza, że intensywność działania Bożego ulega ciągłym zmianom. Na początku akty doświadczenia mistycznego są rzadkie i mogą między nimi upływać całe lata. W miarę postępu w oczyszczeniach ducha, akty te występują coraz częściej i trwają coraz dłużej. Dopiero w końcowym etapie doświadczenia mistycznego działanie Boga jest jednostajne, choć mistik nie ma jeszcze stałego doświadczenia mistycznego o jednakowej intensywności. W wypadku przerwania aktu doświadczenia, na najwyższych stopniach zjednoczenia mistycznego, powraca wówczas ciągły akt cierpień oczyszczających (s. 238).

Problem tzw. bierności mistycznej ukazuje Autor w dysertacji jako konsekwencję poznania mistycznego. Bierność mistyczną bowiem cechuje zachwyt duszy poznawającym Bogiem w doświadczeniu mistycznym w ten sposób, że zapomina o świecie zewnętrznym. Ks. Urbański zaznacza, że autorzy polscy podkreślają znaczenie mistycznej bierności w doświadczeniu mistycznym za szkołą karmelitańską i dominikańską. Przedstawiciele tych szkół bardzo żywo podkreślali, że bierność ta dysponuje chrześcijanina do przyjęcia działania Bożego. Bóg niejako bierze dalszy postęp mistyka w swoje ręce. Oznacza to, że pod wpływem natchnień Ducha Świętego mistik wykazuje bardziej wzmózoną aktywność. Aktywność ta polega na intensywnej miłości Boga i oddawaniu się Jego woli. Ks. Urbański stwierdza dalej, że nie stanowi ona zaprzeczenia aktywności władz człowieka, gdyż łączy się z odczuciem działalności Boga, a nie z własnym działaniem. Dlatego nie można bierności władz człowieka utożsamiać z ich bezczynnością pojmowaną na sposób kwietystyczny (ss. 239–242).

Ważną cechą doświadczenia mistycznego, którą omawia Autor w swojej dysertacji, jest samo doświadczenie obecności Boga w duszy mistyka. Opierając się na teologii polskich pisarzy czerpiących z pism św. Teresy Wielkiej, ks. Urbański opowiada się za tym, że doświadczenie mistyczne jest doznaniem przebywającego w duszy Boga, przy czym obecność ta ma charakter realny i pewny. Polega ona na tym, że mistik jest świadomy przebywającego w nim Boga. Poznaje Go, ale nie za pomocą zmysłów. Nie ma więc to poznanie charakteru ani rozumowania, ani jasnego pojmowania, lecz jest jakby uświadomieniem sobie obecności Boga. Podmiot mistyczny, czyli człowiek, zdolny jest jedynie stwierdzić w sobie obecność Boga, ale nie wie i nie rozumie, jak to się dzieje (s. 247).

Zgodność woli ludzkiej z wolą Bożą i przemiana mistyka w Chrystusie to ważne skutki zjednoczenia mistycznego. Ks. Urbański w toku badań myśli polskich autorów wnosi, że to w woli zasadniczo dokonuje się ostateczne udoskonalenie człowieka, ponieważ tutaj najbardziej ujawnia się jego wartość duchowa. Kierując swoją wolą, chrześcijanin wyrzeka się egoizmu i całkowicie oddaje się Bogu. Żyje Bogiem przez uczestnictwo w Jego naturze. Stąd całkowite i permanentne zjednoczenia woli ludzkiej z Bożą stanowi szczyt rozwoju życia mistycznego (s. 254).

Według polskich autorów, przemiana w Chrystusie dokonuje się przede wszystkim za pośrednictwem Eucharystii. Jest to ważny wątek, który podkreśla ks. Urbański. Teologia mistyczna bowiem zakorzeniona jest w sakramentach. To z Eucharystii czerpie człowiek łaski warunkujące wszelki rozwój duchowego organizmu. Dzięki eucharystycznemu przeistoczeniu, Ciało Pana zdolne jest zjednoczyć się z mistykiem do tego stopnia, że powstaje między nimi jedność realna i substancjalna. Odtąd Chrystus udziela człowiekowi swego życia nadprzyrodzonego, dając mu uczestnictwo w swoim życiu (s. 261).

W wyniku badań Autor dochodzi do kwestii trudnych w mistyce. Taką jest kontemplacja jako szczytowy wyraz mistycznego doświadczenia (ss. 263–275). Nie wszyscy bowiem autorzy podzielają to stanowisko. Trzon myśli polskich autorów stanowi jednak przekonanie, że doświadczenie mistyczne i kontemplację mistyczną (wlaną) cechują te same istotne elementy, czyli światło wlane i miłość wлана. Ks. Urbański zatem wykazuje na podstawie doktryny polskich pisarzy, że w akcie doświadczenia mistycznego człowiek stwierdza istnienie Boga i odczuwa Jego obecność, w akcie zaś kontemplacji mistyk doznaje skutków tej obecności lub działania Boga. Otóż poznaje „jaki jest Bóg” i „co działa”, czyli doświadcza Go takim, jakim jest On sam w sobie. Kontemplacja wлана stanowi bowiem nie tyle oglądanie, co doświadczenie Boga, Jego szczególnej bliskości, które rodzi się z czystej miłości. Zatem kontemplacja stanowi przejaw doświadczenia mistycznego i jest aktem decydującym o życiu mistycznym, które jest stanem. Skoro więc akt jest przyczyną stanu, zatem bez kontemplacji wlanej, jako aktu, nie może być mowy o życiu mistycznym. Wynika stąd, że sama kontemplacja wлана nie jest odseparowana od doświadczenia mistycznego (s. 266).

Ostatnia, trzecia część pracy poświęcona jest stopniom zjednoczenia mistycznego (ss. 277–336). Jest to również bardzo obszerne ukazanie ewolucyjnego rozwoju życia mistycznego. Ks. Urbański prezentuje cztery stopnie zjednoczenia: modlitwa odpocznienia (ss. 283–304), zjednoczenie proste (ss. 304–309), zaręczyny duchowe (ss. 309–321) i małżeństwo duchowe (ss. 321–336). Różnica między nimi polega na tym, że stan mistycznych zaślubin jest habitualnym zjednoczeniem, podczas gdy trzy pozostałe mają charakter przejściowy. Fundamentem i nerwem duchowego małżeństwa jest miłość (s. 322). Wiele uwagi ks. Urbański poświęca skutkom spowodowanym przez duchowe małżeństwo. Oznacza to, że polskim autorom zależało na rzetelnym i wyczerpującym przedstawieniu tego bardzo trudnego w teologii mistycznej zagadnienia. Jest to już najdoskonalszy stopień kontemplacji, która wielu polskich autorów uważało za najdoskonalsze uwięcenie formacji życia duchowego, jako następstwo normalnego rozwoju łaski (s. 335).

Zjednoczeniu mistycznemu czasami towarzyszą nadzwyczajne zjawiska. Należą do nich zjawiska umysłowe, jak wszelkiego rodzaju widzenia, słowa nadprzyrodzone (ss. 337–352), prywatne objawienia (ss. 352–355), zjawiska psychofizyczne, jak stygmaty, lewitacja, powstrzymywanie się od pokarmów, powstrzymywanie się od snu, promieniowanie świetlne, fluidy pachnące (ss. 355–360). W literaturze fachowej umieszcza się je przy końcu dysertacji. Podobnie czyni ks. Urbański (ss. 337–360). Nie są one bowiem istotne w zaistnieniu życia mistycznego. Dlatego nie mogą być ścisłym dowodem życia mistycznego. Mogą natomiast być zewnętrznym przejawem wewnętrznego dzieła jedności z Bogiem. Mogą również być, o czym przestrzega Autor, skutkiem działania szatana, por. 2 Kor 11,14 (s. 337).

Praca ks. Urbańskiego ma niewątpliwie charakter pionierski. Ukazuje w niej właściwe rozumienie życia mistycznego, które może fascynować współczesnego człowieka. Dysertacja ujawnia również ogromną rolę łaski, darów Ducha Świętego, cnót teologalnych w rozwoju życia mistycznego. Cenne są również wyniki badań dotyczące antropologii władz człowieka i ich procesu oczyszczenia w biernej nocy ducha. Z wielką kompetencją ks. Urbański przedstawia problem oczyszczeń czynnych i biernych, uwzględniając wszelkie polemiki dotyczące kontemplacji mistycznej oraz jedności ascetyki i mistyki. Kładzie ogromny akcent na

holistyczność opisu oraz niezbywalność chrystocentryzmu, eklezjalności i pneumatologii we właściwie rozumianym zjednoczeniu mistycznym, które było przedmiotem teologii mistycznej uprawianej przez polskich teologów okresu 20-lecia międzywojennego.

Zaprezentowana dysertacja ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego, kierownika Katedry Teologii Duchowości w ATK, stanowi bardzo poważne osiągnięcie w obszarze problematyki teologii mistycznej omawianego okresu. Praca ta zbiega się w treści z oczekiwaniem człowieka na zaspokojenie głębokiego „głodu” życia duchowego, a jednocześnie z oczekiwaniem na „zdrową” mistykę. Mistykę, która broniłaby się przed fałszywym dążeniem szukania wartości duchowych w apersonalnej mistyce Dalekiego Wschodu.

Jest to pierwsze całościowe, wnikliwe, twórcze i krytyczne zaprezentowanie teologii mistycznej polskich pisarzy. Dysertacja jest spójna strukturalnie. Wykazuje, że Autor nie ograniczył się tylko do źródłowo zasadnej rekonstrukcji poglądów polskich teologów, lecz pokusił się o ich ocenę, trafnie spostrzegając zarówno oryginalność, jak i aktualność przebadanych źródeł.

Poddana recenzji publikacja ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego jest jeszcze jedną cenną i ważną pozycją w naszej rodzimej, polskiej literaturze przedmiotu. Podczas sympozjum zorganizowanego z okazji 10-lecia Sekcji Teologii Duchowości w Warszawie w ATK 28 IV 1999 r., prymas Józef Glemp nazwał ks. prof. Urbańskiego „patriarchą” teologii duchowości. Określenie to nie jest pozbawione podstaw, ponieważ ks. Profesor jest twórcą polskiej szkoły duchowości, odkrywcą polskiej szkoły duchowości zmartwychwstańczej i honorackiej, pięciu okresów mistyki rodzimej, nieznanych polskich mistyczek i mistyków. Powołał pierwszą w Polsce katedrę mistyki chrześcijańskiej. Opublikował ponad 350 artykułów i wiele książek.

O. Piotr Piasecki OMI

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 33 (2000) s. 411–413

Jan Drabina, HISTORIA CHORZOWA. OD ŚREDNIOWIECZA DO 1868 ROKU, Chorzów 1998, 212 s.

Monografia Chorzowa została podzielona na trzy części: Średniowiecze (ss. 7–76); Lata antagonizmów i wojen (1492–1763), (ss. 77–129); Okres epokowych przemian (1763–1868), (ss. 131–197). Opracowanie historii miejscowości zostało poprzedzone wstępem Autora (ss. 5–6), uzupełnione Refleksjami końcowymi (ss. 198–199), Informacjami bibliograficznymi (ss. 200–204) oraz Indekssem osób (ss. 205–210). Książkę zamyka spis treści (ss. 211–212).

We wstępie Autor uzasadnia przedstawienie historii Chorzowa od średniowiecznych początków do 1868 r., daty powstania miasta. Sporo jest bowiem opracowań historii miasta, natomiast bardzo mało w tych opracowaniach poświęca się miejsca historii wioski istniejącej już od 1257 r.