

Ks. Przemysław Marek S z e w c z y k, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*. Promotor: ks. dr hab. Mariusz Szram, prof. KUL. Recenzenci: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie), ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL.

Atanazy Wielki, Patriarcha Aleksandrii w IV wieku, jest autorem czytany w Kościele właściwie nieprzerwanie od czasu, w którym powstawały jego dzieła, do dzisiaj, a jego pisma odegrały w dziejach kształtowania się doktryny chrześcijańskiej olbrzymią rolę. Na *Żywocie św. Antoniego* i innych pismach ascetycznych Patriarchy uczyli się życia monastycznego niezliczeni mnisi, dociekliwi badacze dogmatów studiowali jego *Mowy przeciw arianom*, zaś dla historyków jego apologie pełne cytowanych dokumentów stanowią niezrównane źródło wiedzy o epoce. Wartość pism Atanazego wynika niewątpliwie z wagi toczonych w jego czasach sporów teologicznych, w które Patriarcha od młodości włączał się niezwykle czynnie, a z czasem uznany został za obrońcę i wyznacznik ortodoksji. Kiedy bowiem Kościół stawiał pytanie o relację między Synem a Ojcem i wielu teologów, broniąc jedyności Boga, próbowało mówić o Synu jako „Bogu zrodzonym”, „stworzonym” czy wręcz „nieprawdziwym”, Atanazy jasno wyraził przekonanie, że wiara chrześcijańska wyznaje Syna jako współistotnego Ojcu i równego z Nim w Bóstwie. Patriarcha uchodzi zatem za niezłomnego obrońcę boskości Logosu.

W ostatnich latach badania patrystyczne zwróciły jednak uwagę na niejasność, czy wręcz wątpliwą ortodoksyjność, nauczania Atanazego na temat przyjętego przez Logos na skutek wcielenia człowieczeństwa. Zaczęło się od prac F. C. Baura¹, który w 1841 roku wyraził opinię, że Atanazy zanegował w Chrystusie istnienie ludzkiej duszy. Z czasem pojawiły się nowe prace i dyskusja o obecności czy też braku ludzkiej duszy Chrystusa u Atanazego toczyła się przez cały XX wiek². Jedni badacze opowiadali się za ortodoksyjnością biskupa Aleksandrii: G. Voisin, I. O. de Urbina, P. Galtier³, niektórzy zaś w taki czy inny sposób podważali jego przekonanie o integralności człowieczeństwa Chrystusa: G. C. Stead, A. Louth, R. P. C. Hanson⁴. Niewątpliwie ważnym głosem w tej dyskusji było stanowisko A. Grillmeiera,

¹ Por. F. C. B a u r, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, t. I, Tübingen 1841, s. 570.

² Dokładnie przedstawia przebieg sporu N. Ng w artykule *The soul of Christ in Athanasius. A review of modern discussion*, „Coptic Church Review” 22(2001), s. 23-31.

³ G. V o i s i n, *La doctrine christologique de saint Athanase*, „Review d'histoire ecclesiastique” 1(1900), s. 226-248; I. O. de U r b i n a, *L'anima umana di Christo secondo S. Atanasio*, „Orientalia Christiana Periodica” 20/2 (1954), s. 27-43; P. G a l t i e r, *Saint Athanase et l'âme humaine du Christ*, „Gregorianum” 36(1955), s. 553-589.

⁴ C. C. S t e a d, *The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius*, „Vigiliae Christianae” 36(1982), s. 3, 233-250; A. L o u t h, *Athanasius' understanding of the Humanity of Christ*, „Studia Patristica” 16(1985), s. 309-323; R. P. C. H a n s o n, *The Search for the*

który uznał, że chrystologia Atanazego wpisuje się doskonale w model Logos-sarks, w związku z czym w Jezusie Chrystusie oprócz boskiego Logosu, który jest siłą stwórczą i ożywiającą wszystko, oraz ludzkiego ciała nie ma nic więcej. Nawet jeśli biskup Aleksandrii nie negował wprost istnienia w Zbawcy ludzkiej duszy, A. Grillmeier uznał, iż faktycznie nie znalazła ona w jego chrystologii żadnego miejsca⁵. Mimo że taka interpretacja teologii Atanazego stała się właściwie przeważająca, M. Pancerz w swojej rozprawie doktorskiej na temat ludzkiej duszy Chrystusa u Didyma Ślepego, w podrozdziale streszczającym poglądy Atanazego na ten temat napisał: „Utrum Athanasius, episcopus Alexandriae, animam Christi probaverit necne, quaestio est vexata apud Patres”⁶.

Trudność jasnej interpretacji nauczania Atanazego na temat kształtu przyjętej przez Logos we wcieleniu natury ludzkiej nie tylko stała się inspiracją do podjęcia pracy badawczej – zwłaszcza że na gruncie polskim zagadnienie jest właściwie nieobecne⁷ – ale także wyznaczyła poniekąd jej metodę. Wydaje się bowiem, że źródłem problemów i niejasności jest próba uzyskania odpowiedzi na pytanie, którego postawienie jest równoznaczne z uczynieniem pewnych założeń, które niekoniecznie muszą być prawdziwe. Pytając Atanazego o jego opinię na temat ludzkiej duszy Chrystusa – jest czy jej nie ma? – próbuje się przecież interpretować nauczanie Patriarchy w świetle koncepcji antropologicznej i chrystologicznej, co do których nie ma jednak pewności, że są jego koncepcjami. Dlatego praca podejmuje zagadnienie w nowy i szerszy sposób, stawiając sobie za cel przedstawienie poglądów Atanazego na temat człowieczeństwa Logosu w aspekcie jego integralności, i sięga w tym celu po całość spuścizny Atanazego.

Sformułowanie tytułu pracy: *Człowieczeństwo Logosu*, stara się oddać fundamentalne dla całej teologii Atanazego jego przekonanie o tym, że Jezus z Nazaretu i wszystko to, co stanowi jego człowieczeństwo, jest własnością Boga, a dokładnie Boskiego Logosu. Dlatego Atanazy mówi o ciele Logosu, który jest przecież bezcielesny; o cierpieniu Logosu, który przecież cierpieniu nie podlega; o tym, co ludzkie Logosu, chociaż przeciw arianom Patriarcha tak zdecydowanie afirmował Jego boskość. Atanazy był ponadto święcie przekonany o tym, że Wcielenie przemieniło naturę ludzką jako taką, właśnie z tego powodu, że na skutek przyjęcia przez Logos człowieczeństwa, o którym zwykliśmy mówić „nasze”, tak naprawdę stało się czło-

Christian Doctrin of God: the Arian Controversy, 318-381 AD, Edinburgh 1988.

⁵ A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I: *De l'âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, tłum. z j. niem. s. Pascale-Dominique, Paris 2003, s. 625-649.

⁶ M. Pancerz, *Christi anima apud Didymum Caecum (313-398)*, Dissertatio ad doctoratum in Litteris Christianis et Classicis, Romae 2007, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Thesis n. 654), s. 51.

⁷ H. Pietras (*Początki doktryny Kościoła*, Kraków 2000, s. 211) chrystologię Atanazego przedstawia w ujęciu zbliżonym do A. Grillmeiera i B. Sesboué. F. Drączkowski natomiast w swoim podręczniku do patrologii (*Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999, s. 198) stwierdza zwięźle: „Atanazy za mało podkreślał, że Chrystus przyjął całą ludzką naturę, to jest również ludzką duszę”, nie precyzując jednak, co miałyby znaczyć „za mało”.

wiecznością Boga, człowieczeństwem Logosu. W takiej sytuacji pytanie o integralność natury ludzkiej, przyjętej przez Syna Bożego, w żadnym razie nie może sprowadzać się do szukania w nim ludzkiej duszy, gdyż to właściwie oznacza przykładanie do człowieczeństwa Chrystusa miary naszego człowieczeństwa. Atanazy tak nie myślał i postępował wręcz odwrotnie: to człowieczeństwo Logosu było dla niego miarą każdego człowieczeństwa.

Przedstawienie poglądów Atanazego na temat człowieczeństwa Logosu rozpoczyna się nakreśleniem w pierwszym rozdziale pracy ich kontekstu historyczno-doktrynalnego. W rozdziale tym przedstawione zostały główne idee filozoficzne i teologiczne obecne w chrześcijańskim środowisku Aleksandrii oraz nurty heterodoksyjne, do których polemiczne nawiązania znajdują się w tekstach Atanazego.

Następnie w miarę szeroko zaprezentowana jest antropologia biskupa Aleksandrii, która stanowi podstawę dla Jego chrystologii. Dokładna analiza pism Atanazego prowadzi do przekonania, że filozoficzna i dualistyczna koncepcja natury ludzkiej, w której jasno rozróżnia się duszę i ciało, nawet jeśli obecna jest w jego sposobie myślenia i mówienia o człowieku, niewątpliwie nie jest czynnikiem warunkującym jego teologię. Patriarcha Aleksandrii postrzega człowieka przez pryzmat objawionej w Pismach świętych dynamiki zbawczej i definiuje go w oparciu o jego relację ze stwórczym i zbawiającym Logosem. Człowiek jest zatem stworzonym ciałem, które jak wszystkie inne ciała otrzymało istnienie *dzięki* (δία) Logosowi. W akcie stworzenia jednak Bóg wyróżnił człowieka spośród innych stworzeń i udzielił mu również istnienia *według* (κατά) Logosu, dzięki czemu człowiek obdarzony został istnieniem prawdziwym i wiecznym. Ostatecznie, gdy na skutek grzechu człowiek utraci życie *według* Logosu i skazany będzie na trwanie w przemijaniu i śmierci, Bóg stworzy człowieka na nowo, zanurzając ciało ludzkie – mocą aktu wcielenia – w (ἐν) Logos.

Dwa następne rozdziały poświęcone są kolejno czynnemu i biernemu wymiarowi wcielenia Logosu, czyli przyjęciu przez Logos człowieczeństwa i kształtowi, jaki według Atanazego posiadała owo człowieczeństwo przyjęte przez boski Logos we wcieleniu. Akt wcielenia oznacza – dla biskupa Aleksandrii – wejście Logosu, który przez akt stwórczy nawiązał kontakt ze stworzeniem i jest już w nim obecny, w zupełnie nową relację ze stworzeniem. Ośrodkiem tej relacji jest jednostkowe ludzkie ciało, które stało się „ciałem Logosu”, gdyż Logos uznał je za swoje i odniósł do samego siebie wszystkie jego doznania, ale zjednoczenie z tym ciałem spowodowało, że wszelkie ciało, czyli cały stworzony świat, został napełniony Logosem. Największym beneficjentem wcielenia jest jednak natura ludzka, gdyż wcielenie oznacza jej zbawienie, czyli stworzenie na nowo. Człowieczeństwo Logosu dla biskupa Aleksandrii to nie tylko ludzka natura Jezusa Chrystusa, ale po prostu nowe człowieczeństwo – nieśmiertelne i całkowicie wolne od zniszczalności – które zostało przez Boga powołane do istnienia przez akt wcielenia Logosu. O nowości człowieczeństwa Logosu – które w tym miejscu rozumiemy zarówno indywidualnie jako człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, jak i w szerszym sensie jako odnowioną naturę ludzką – nie decyduje jednak nowa jakość „tego, co ludzkie”, ale nowe „ustosunkowanie się” Boga do ludzkiej natury. Dlatego człowieczeństwo Logosu – mimo swojej nowości – pozostaje takie, jak człowieczeństwo wszystkich ludzi. Poza tym, jeśli mówiąc o przeobstwieciu każdego człowieka, Atanazy mówił, że „po otrzymaniu Ducha nie tracimy naszej

własnej istoty”⁸, nie wydaje się, żeby coś ze swej istoty miała utracić natura ludzka przyjęta przez Logos. Człowieczeństwo Logosu – rozumiane tym razem jako jednostkowa natura ludzka przyjęta przez Chrystusa – jest zatem w oczach Atanazego prawdziwym człowieczeństwem, takim jak nasze.

Przeprowadzona w czwartym rozdziale pracy analiza tekstów Atanazego dowodzi ponadto, że biskup Aleksandrii dostrzegał w ciele Logosu zarówno życie psychiczne (obecność namiętności, uczuć, woli), jak i akty duchowe (modlitwa, napełnienie Duchem Świętym). W związku z tym należy uznać, że zwrot „ciało Logosu” oznaczał dla niego tyle samo, co „człowiek Logosu”.

W kwestii zaś obecności w Chrystusie duszy ludzkiej należy stwierdzić, że milczenie Atanazego na jej temat nie wynikało bezpośrednio z jego koncepcji chrystologicznej, ale było skutkiem zarówno Aleksandryjskiej tradycji teologicznej, która w nauczaniu o Chrystusie przyjęła „odgórny”, Janowy tok rozumowania: „Logos stał się ciałem”, jak i pewnej koncepcji antropologicznej (silnie obecnej w ruchach ascetycznych i monastycznych), która atrybuty tradycyjnie przypisywane duszy (nieśmiertelność, element „boski” w człowieku) wiązała z obecnością w człowieku samego Boga – Logosu. Atanazy również świadomie odrzucił Orygenesową koncepcję preegzystencji duszy Chrystusa, co stało się kolejnym powodem odsunięcia pytania o duszę na dalszy plan. Kiedy jednak na synodzie w Aleksandrii (364 r.) pojawiła się dyskusja na temat obecności duszy ludzkiej w przyjętym przez Logos ciele, Atanazy nie wahał się potwierdzić jej istnienia. Faktyczny „brak duszy” w pismach biskupa Aleksandrii nie dotyczy zatem tylko i wyłącznie jego chrystologii, ale jest zjawiskiem znacznie szerszym i obejmuje również jego antropologię. W tym znaczeniu nie może być traktowany w teologii Atanazego jako przesłanka wskazująca na nieintegralność przyjętego przez Logos człowieczeństwa.

Treść pracy

I. Kontekst historyczno-doktrynalny poglądów Atanazego. 1. Środowisko aleksandryjskie, 1.1. Wpływ stoicyzmu i platonizmu, 1.2. Chrystologia Klemensa i Orygenes; 2. Tło heterodoksyjne, 2.1. Gnostycyzm, 2.2. Paweł z Samosaty, 2.3. Sabeliusz, 2.4. Ariusz i arianizm, 2.5. Apolinary z Laodycei; 3. Ascetyzm i monastycyzm egipski; **II. Podstawy antropologiczne chrystologii Atanazego.** 1. Elementy natury ludzkiej, 1.1. Ciało, 1.2. Dusza; 2. Człowiek w dynamice zbawczej, 2.1. Stworzenie, 2.2. Upadek, 2.3. Zbawienie; 3. Antropologia filozoficzna, biblijna czy monastyczna? **III. Przyjęcie człowieczeństwa przez Logos.** 1. Przygotowanie wcielenia, 1.1. Logos u Ojca, 1.2. Relacja Logosu ze stworzeniem, 1.3. Zbawienie człowieka jako uzasadnienie wcielenia; 2. Natura wcielenia, 2.1. Terminologia inkarnacyjna, 2.2. Obrazy ilustrujące misterium wcielenia, 2.3. Wiąż między Logosem a stworzeniem jako istota wcielenia, 2.4. Odrzucone ujęcia wcielenia; **IV. Kształt człowieczeństwa Logosu.** 1. Interpretacja ziemskiego życia Logosu, 1.1. Narodziny z dziewicy Maryi, 1.2. Dorastanie wcielonego Logosu, 1.3. Życie duchowe, 1.4. Cierpienie, 1.5. Śmierć Chry-

⁸ *De decretis* 14.

tusa, 1.6. Zstąpienie do otchłani, 1.7. Zmartwychwstanie i wstąpienie do nieba; 2. Milczenie o duszy; 3. Ciało Logosu czy człowiek Logosu?

Ks. Przemysław M. Szewczyk

Ks. Andrzej K w a ś n i e w s k i, *Księgozbiory parafialne w prepozyturze kieleckiej w XVIII wieku*. Promotor: ks. dr hab. Anzelm Weiss, prof. KUL, recenzenci: ks. prof. dr hab. Daniel Olszewski, ks. prof. dr hab. Jan Walkusz.

Praca została oparta na źródłach archiwalnych i bibliotecznych. Najważniejszymi źródłami dla podjętych badań są inwentarze biblioteczne zachowane głównie w protokołach wizytacyjnych oraz spis księgozbioru kapituły kieleckiej znajdujący się w inwentarzu ruchomych dóbr kapituły. Dla XVIII wieku zachowały się protokoły wizytacyjne z czterech wizytacji, przeprowadzonych w latach: 1711, 1738-1739, 1748-1749, 1781. Zachowały się także dwa protokoły wizytacji dziekańskiej z 1791 roku. W protokołach wizytacyjnych dawnej diecezji krakowskiej podawano wykaz książek znajdujących się w parafii. Spisy te pozwalają odtworzyć zawartość dawnych księgozbiorów.

Drugą, wyjątkową grupę źródeł stanowią zachowane do czasów obecnych historyczne księgozbiory parafialne. Dzięki grantowi promotorskiemu możliwe było odbycie i sfinansowanie trwającej jeden rok kwerendy, w trakcie której przebadane zostało 38 archiwów i bibliotek parafialnych. Badania polegały na szukaniu starodruków w parafiach i stwierdzeniu, że w niektórych ośrodkach zachowały się. Starodruki zachowane w liczbie (około 500 druków) zostały następnie poddane badaniom, w wyniku których każdy starodruk uzyskał opis bibliograficzny. Starodruki uszkodzone wymagały badań porównawczych; z tego względu konieczne było korzystanie z zasobów Biblioteki Jagiellońskiej.

Jeśli chodzi o bibliotekę kapituły kieleckiej, to księgozbiór istniejący w XVIII wieku zachował się niemal w całości. W ciągu trzystu lat zginęło około 3 procent książek, choć i to nie jest pewne, bo zaginione mogą się w przyszłości odnaleźć w księgozbiorze seminaryjnym. Z innych istniejących w XVIII wieku księgozbiorów zachowały się starodruki w Iży, Waśniowie, Rakowie, Bodzentynie, Baćkowicach, Daleszycach, Szewnej, Potoku. Zachowane starodruki pozwoliły na znaczne rozszerzenie kwestionariusza badawczego.

Praca składa się z części analitycznej i części źródłowej. Jeśli chodzi o chronologię powstawania, to najpierw została opracowana część druga – katalogi księgozbiorów parafialnych. Po zamknięciu badań nad bazą źródłową, opracowana została część analityczna. Część druga składa się z opublikowanych osiemnastowiecznych inwentarzy. Inwentarze zostały opatrzone przypisami, w których przedstawiono wynik