

M A T E R I A Ł Y

DO „SŁOWNIKA RODZAJÓW LITERACKICH”

Przez hasła występujące w bieżącym zeszycie „Zagadnień” przewija się jedna wspólna cecha. Celem omawianych gatunków, ich powstania i istnienia było wyłożenie, wyjaśnienie, uzasadnienie i dokładniejsze przedstawienie jakiegoś zjawiska, sprawy, programu działań lub sposobu jego realizacji. Są to gatunki służebne w stosunku do sprawy, którą przedstawiają lub wyjaśniają. I czy to będzie biblijny *midrasz*, czy naukowy *esej* czy *manifest literacki* formułujący program pewnej grupy, czy też *reguła zakonna* wyjaśniająca w jaki sposób ma prowadzić życie zakonne wspólnota klasztorna, wszystkie łączą się w przekazywaniu pewnej treści w możliwie skuteczny sposób tym, którzy jej nie znają, lub nie znają szczegółowo i dostatecznie dogłębnie. Większość omawianych utworów ma charakter pozaliteracki, choć bywają wśród nich gatunki o wielkiej wartości artystycznej. Występują one coraz w innej postaci w cywilizacji śródziemnomorskiej od dwu i pół tysiąca lat, służąc potrzebom dydaktyczno-poznawczym w zakresie życia religijnego, literacko-artystycznego i naukowego.

Redakcja

APOFTEGMATY OJCÓW PUSTYNI:

powiedzenia lub sentencje mnichów egipskich, wytwór ruchu pustelniczego powstającego w IV w.n.e. Nazwa ich pochodzi od greckiego *apofthegma* (sentencja, charakterystyczna wypowiedź) i występuje po raz pierwszy u Ksenofonta (*Hellenika*, 2, 3, 56) oraz kilkakrotnie u Arystotelesa. *Apoftegmat* jest dowcipną i ciętą odpowiedzią z bardzo ogólnym określeniem jej wygłoszenia. Zazwyczaj układa się w schemat „zapytał... odpowiedział”. Zbliżonymi do *apoftegmata* są greckie pojęcia *gnome*, *apomneuma*, *homoion*, nazywane *chria* (zob.) czyli rzeczy pożyteczne ze względu na używanie ich w ćwiczeniach retorycznych.

Apoftegmata istniejące od najdawniej-

szych czasów, zaczęto układać w zbiory według kryteriów, np. człowiek (7 mędrców), miasto (Abdera, Sydon), narodu (*apoftegmata* lakońskie) itd. W końcu zaczęto układać je według ich treści (zbiory systematyczne) i imiona autorów (zbiory alfabetyczne).

a) *Apoftegmaty ojców pustyni* związane są na ogół z ruchem pustelniczym. Pustelnicy żyli samotnie, bez przepisów organizacyjnych czy ascetycznych czyli reguły. Szczególnym autorytetem cieszyli się pośród nich sławni ojcowie (*abbas*, *geron*), którzy żyli zazwyczaj z jednym lub kilkoma uczniami przygotowując ich do podjęcia samotnej ascezy. Niejednokrotnie jednak przychodzili do nich inni pustelnicy z prośbą o „słowo” pomocne

do zbawienia. „Słowo” więc w pierwotnym znaczeniu miało znaczenie czysto osobiste, mające pomóc w rozwiązaniu problemów poszczególnych eremitów. Adresaci chcieli jednak z nich nie tylko skorzystać sami, ale i podzielić się z innymi „starcami”; „słowa” więc tracą swój charakter osobisty, a stają się sentencjami powtarzаныmi w kręgach monastycznych najpierw ustnie, potem zaś zostają spisane. Stają się one pewnego rodzaju czynnikiem normującym życie pustelników. Na pustyni pojawiają się „zbieracze słów”. Do zbiorów tych „słów” stopniowo są dołączane anegdoty o mnichach czy też fragmenty ich pism. Pierwotne zbiory powstają bez żadnego porządku. Ponieważ w takich zbiorach nie mogą spełniać swojego zadania, powstają inne zbiory ułożone według pewnych kryteriów. Ostatnim etapem rozwoju gatunku są przekłady tych zbiorów na różne języki krajów, w których rozwija się życie zakonne i adaptacja *apoftegmatów* do potrzeb różnych środowisk. Powstają więc przekłady na język syryjski, gruziński, ormiański, etiopski, słowiański, sogdyjski itd.

b) *Zbiory pierwotne* nie zachowały się. Wiemy o nich z prologu do *Alphabetikon*. Przykładem przeróbki takiego zbioru może być kolekcja przetłóżona na łacinę przez Marcina z Brakary. Jako reakcja przeciw chaotycznemu układowi powstają od VI w. zbiory, w których *apoftegmaty* zostały ułożone według materii omawianej (np. pokora, pobożność, obżarstwo itd.), oraz zbiór alfabetyczny — *Alphabetikon* (*Paterikon*), w którym *apoftegmaty* ułożono według imion ojców. W obrębie jednej litery imiona ułożone są jednak według „ważności” ojców (*apoftegmaty* kobiet występują zawsze na ostatnim miejscu bez względu na ich sławę). Zbiory są różnej wielkości: od 1001 *apoftegmatów* w *Alphabetikon* i 676 w kolekcji systematycznej, do mniejszych, kilkudziesięciu czy kilkuset *apoftegmatowych* zbiorów. Osobnym typem zbioru jest kolekcja *Hyperechiosa*. Składa się ona z krótkich i zwężonych sentencji ułożonych alfabetycznie według pierwszych liter początkowych

słów. Poza zbiorami liczne *apoftegmaty* znajdujemy w pismach monastycznych tego okresu, a więc w dziełach: *Historia Lausiaca* Palladiosa czy *Historia monachorum in Aegypto*, a nawet osobno. Sporo nowych *apoftegmatów* występuje w zbiorze przykładów budujących P. Euergetinosa.

c) *Autorzy*. Autorami *apoftegmatów* byli sławni pustelnicy żyjący od końca III do połowy V w. Większość ich pochodzi z terenu Egiptu, tylko czasami pojawiają się *apoftegmaty* osób spoza Egiptu: Bazylego, Efrema, Grzegorza z Nazjanzu i innych. Również w ogromnej większości są to mężczyźni. Kobiety (*amma*) pojawiają się bardzo rzadko. W *Alphabetikon* występują trzy: *amma* Sara, Synkletyka i Teodora. W większości autorami są prości mnisi, rzadziej kapłani, bardzo rzadko biskupi. Jeśli chodzi o pochodzenie społeczne, to przeważają chłopi, choć nie brak i osób wysoko postawionych jak np. Arseniusz, urzędnik dworu. Mimo niskiego pochodzenia autorzy nie byli jednak analfabetami, a wielu z nich posiadało *Pismo św.* i inne księgi, co potwierdzają wykopaliska. Niektórzy nawet zarabiali na życie przepisywaniem ksiąg. Spotykamy pośród nich także ludzi o wielkiej kulturze, jak Ewagriusz Pontyjski. Pism po sobie pozostawiło niewielu z nich: Antoni, Ammonas, wspomniany Ewagriusz i kilku innych.

d) *Język*. Wobec dwujęzyczności chrześcijaństwa egipskiego powstaje pytanie o język oryginału. Wiemy o istnieniu w Egipcie wspólnot zakonnych czy grup pustelniczych mówiących po egipsku i po koptyjsku, ale teza o greckim pochodzeniu *apoftegmatów* ma także swoich zwolenników. Jest to jeden z problemów nie rozstrzygniętych, choć na ogół przyjmuje się tezę o greckim pochodzeniu oryginału. Jeśli zaś chodzi o przekłady łacińskie, są one dokonywane na podstawie tekstu greckiego, często z zachowaniem składni i kalek językowych greckich.

e) *Forma*. Najczęściej spotykaną formą wypowiedzi jest schemat: „zapytał — odpowiedział”. Ktoś przychodzi do starca (zazwyczaj wymienionego z imienia)

prosząc go o zbawcze słowo, na co mu odpowiada ojciec słowem lub symbolicznymi gestami. Ten rdzeń treściowy zostaje niejednokrotnie otoczony opowiadaniem: następuje rozwinięcie pytania, dokładne przytoczenie okoliczności, miejsca itp. Czasami wstęp zostaje skrócony do formy „Ojciec powiedział” z opuszczeniem nawet imienia. Takie *apoftegmaty* bywają bądź samodzielne, bądź oddzielone od drugiego członu. Ale spotykamy jeszcze większe skróty. W zbiorze Hyperechiosa występują wyłącznie sentencje, bez podania jakichkolwiek okoliczności. Czasami na *apoftegmaty* składają się fragmenty kazań czy dzieł danego Ojca. W późniejszych utworach treść anegdotyczna niejednokrotnie przeważa nad treścią samej wypowiedzi.

f) *Życie apoftegmatu*. Podobnie jak apokryfy, *apoftegmaty* nie są utworami spisanyymi raz na zawsze, ale podlegają ciągłym zmianom. Jedną z nich jest zmiana autora. Istnieją *apoftegmaty* z podaniem osoby, która je wypowiada, i takich jest większość, ale istnieją inne bez podania osoby. Na ogół przyjmuje się, że pierwotne *apoftegmaty* łączono z imieniem ważnym szczególnie w *Alphabetikon*. W miarę oddalania się od czasu powstania zaciera się pamięć, szczególnie o rzadziej wspomnianych pisarzach, gubi się lub przekręca ich imiona, zwłaszcza w zbiorach systematycznych, gdzie nie imię, lecz treść stanowiła podstawę klasyfikacji. Anonimowe *apoftegmaty* „odzyskiwały” swoje imię, przypisywano je bowiem jakiemuś, zazwyczaj sławnemu ojcu, tak że *apoftegmata* w jednym zbiorze anonimowy, w innym może być przypisany któremuś z ojców, lub też w jednym zbiorze jest przypisywany jednemu, w drugim innemu. Powodem utraty imienia była również swoista *damnatio memoriae* po potępieniu danego autora. Takie wymazanie imienia miało miejsce w wypadku Ewagriusza Pontyjskiego, którego sentencje przypisywano innym prawowiernym pisarzom, np. Nilowi z Ancyry.

Apoftegmaty bywają także ubogacane przez nowe treści dzięki rozbudowie poszczególnych elementów lub dodawaniu

nowych części; bywało, że rozłączano i rozkładano jeden *apoftegmata* na części. Przy przekładach *apoftegmaty* parafrazowano i dostosowywano do mentalności danego narodu, stąd niejasności w treści. Podlegały również zmianom przez włączanie w różne zbiory i podporządkowywanie ich układowi.

g) *Źródła apoftegmatów*. Należy stanowczo odrzucić zależność *apoftegmatów* ojców pustyni od świata pozachrześcijańskiego. Są one wytworem oryginalnym egipskiego monastycyzmu. Wspólne tematy łatwo wyjaśnić ogólnoludzkimi tematami mądrościowymi (stąd np. elementy spotykane również w bajkach Ezopa). Można jednak przyjąć pewien element wpływu literatury pogańskiej na dalsze losy *apoftegmatów*, np. układanie w zbiory według podobnych kryteriów jak *apoftegmaty klasyczne*. Natomiast, jak się wydaje istnieje pewna zależność od świata pojęć i folkloru egipskiego. Tu jednak pamiętać należy, że zależność genetyczna obrazów nie pociąga za sobą genetycznej zależności treści obrazów.

Podstawowym źródłem *apoftegmatów* jest *Pismo św.* i powstała na jego podstawie refleksja religijna Starca czyli pustelnika, choć *apoftegmaty* nie cytują go zbyt często; przy bliższej analizie okazuje się ta ścisła zależność.

Wartość religijna *apoftegmatów* jest niewątpliwa. Do dziś stanowią one jedną z podstawowych lektur budujących ludzi chrześcijańskiego Wschodu. Wywarły one ogromny wpływ na powstanie i rozwój ascetyki i mistyki greckiej, patrystycznej i bizantyjskiej. Na zachodzie nie odegrały takiej roli. Zainteresowanie nimi wzrosło w ostatnim dwudziestolecu dzięki przekładowi na języki europejskie — niemiecki, angielski, włoski, francuski, holenderski — i tym samym weszły w świat pojęć kultury zachodniej.

h) *Wartość artystyczna*. *Apoftegmaty* pisano językiem prostym, używanym wśród niższych warstw ludności w Egipcie. Obrazy są dosadne, czasami nawet brutalne, słownictwo dość ograniczone, składnia daleka od wzorów klasycznych. Całość tchnie autentyzmem, często naiw-

nym. Dzięki temu właśnie stanowią dzieło pełne uroku i czaru.

i) *Badania nad apoftegmami Ojców pustyni*. Jak dotąd brak wydań krytycznych większości zbiorów apoftegmatów, wiele więc problemów zostaje w zawieszeniu bez rozwiązania. Co więcej, szereg zbiorów pozostaje dotąd nie wydanych. Jeśli chodzi o zbiory wschodnie dochodzi bariera językowa. Zbiór gruziński i ormiański zostały wydane bez przekładu na którykolwiek z języków zachodnich, stąd pozostają niedostępne. Dopiero niedawno wydano przekład łaciński zbioru ormiańskiego.

Dość dokładnie sklasyfikowano i skatalogowano około 2000 apoftegmatów. Badania te jednak zasłoniły prawie zupełnie problem zbiorów, ich tendencji itp. Dość dokładnie przebadano treść ascetyczną apoftegmatów, niejednokrotnie jednak te badania wykonywano abstrakcyjnie, mało zwracając uwagi na dane historii, archeologii i krytyki literackiej. Dlatego i w tej dziedzinie w miarę nowych badań konieczne będą korektury dotyczące treści ascetycznej. Pozostają do zrobienia badania literackie (słowotwórstwo, kompozycja, składnia). Nie jest to jednak możliwe bez uprzednich wydań krytycznych.

Bibliografia: M. Starowieyski, *Apoftegmaty ojców pustyni*, seria Akademii Teologii Katolickiej: *Pisma starochrześcijańskich Pisarzy*, t. I, Warszawa 1983 [zawiera dokładną bibliografię]. Teksty apoftegmatów: M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, III, Turnhout nr. 5560—5615; tekst grecki: *Alphabetikon* [w:] *Patrologia Graeca*, t. 65, 71—440; tekst łaciński: *Patrologia Latina*, t. 73; opracowania o apoftegmatach: W. Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen 1923; J. C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles 1961; T. Klausner, P. de Labriolle, *Apophthegma, Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart I, 1950, 545—550. Opracowania o mnichach: K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936; A. J. Fesugi'ère, *Les moines de*

l'Orient, I—IV, Paris 1961—1965; G. M. Colombàs, *El monacato primitivo*, I—II, Madrid 1974—1975; A. Guillemin, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1978; P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV s.*, Paris 1931; przekłady polskie: S. Piśkorski, *Żywoty Ojców*, Kraków 1688; M. Starowieyski, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1972, 488—403; tenże, *Znak* 28(1976) 1493—1507; M. Borkowska, oprac. M. Starowieyski, *Księga Starców*, Kraków 1983.

Marek Starowieyski

EXPOSITORY ESSAY: (ang. „esej objaśniający” lub „pokazujący”) odmiana eseju (zob.) o celu i funkcji poznawczej, zarówno w zakresie nauk, sztuk, jak i we wszystkich innych dziedzinach zainteresowań ludzkich. Do *expository essays* zalicza się więc takie prace, jak *Magic, Science and Religion* (Magia, nauka i religia) antropologa Bronisława Malinowskiego i *Language Defined* (Definiowanie języka) językoznawcy Edwarda Sapira, ale również esej Aarona Coplanda *How We Listen* (Jak słuchamy), który dotyczy odbioru muzyki, José Limona *On Dance* (O tańcu) a nawet *Love in America* (Miłość w Ameryce) Raoula de Roussy de Sales, esej pisany w tradycji francuskiej w tonie żartobliwym. Widać stąd, że cel i funkcja poznawcza *expository essay* są intencjonalne, a niekoniecznie obiektywnie wymierne.

Poznawczy charakter *expository essay* wyraża się w sposobie podania w nim treści przez autora. Należą więc do tej grupy esejów te, w których występuje obserwacja i wyjaśnienie. Tak jest np. w esaju Sigmunda Freuda *Dzieciństwo i ukrywanie wspomnień*.

Występowanie definicji i ilustracji jest również cechą omawianego typu eseju. Często zapowiada to tytuł, jak np. *Co to jest klasyk?* u C. A. Sainte-Beuve'a albo *On Familiar Style* (O poufalitym stylu) u Williama Hazlitta, lub też *On a Certain Blindness in Human Beings* (O pewnej ślepotie ludzkiej) u Williama

Jamesa (gdzie filozof i psycholog omawia ślepotę na piękno i brzydotę). Do tego typu esejów należą Francis Bacon *Of Studies* (O studiach) i *Of Truth* (O prawdzie). Pisząc o studiach, Bacon nie podaje wprowadzie ich formalnej definicji, ale stopniowo rozwija temat, ukazując coraz bardziej szczegółowo czym one są:

„Studia służą dla przyjemności, dla ozdoby i dla sprawności. Główny ich pożytek dla przyjemności leży w zaciszności i w odcięciu się od świata; dla ozdoby — w dyskursie; a dla sprawności — w rozsądku i kierowaniu interesami. Bo ludzie doświadczeni umieją wykonywać, a może i sądzić o szczegółach, jeden po drugim, ale ogólne rady, i plany, i uporządkowanie spraw przychodzi najlepiej tym, którzy są uczeni.

Spędzać zbyt wiele czasu na studiach jest gnuśnością, używać ich za bardzo dla ozdobienia się jest pozą; tworzyć sobie opinię całkowicie według ich reguł jest usposobieniem szkolarza. Doskonałą one naturę a są udoskonalone przez doświadczenie...”

Trzecią cechą, która czyni esej objaśniającym lub ukazującym pewne sprawy jest obecność w nim porównania i kontrastu. I znowu bardzo często zapowiada tę obecność tytuł, jak widać z tytułów takich jak *Of Marriage and Single Life* (O małżeństwie i życiu beżennym) i *Of Youth and Age* (O młodości i starości) F. Bacona, *Hebraism and Hellenism* Matthew Arnolda, *Duse and Bernhardt* G. B. Shawa i *Christianity and „Religion”* C. S. Lewisa. Nie zawsze jednak tak bywa. Sławny esej T. S. Eliota *Tradition and the Individual Talent* (Tradycja a indywidualny talent) nie przedstawia kontrastu, lecz określa i ilustruje współzależność wartościowania obu przedstawionych zjawisk.

Ponieważ esej należy do najbardziej swobodnych form wypowiedzi, więc trzy wyżej wyróżnione odmiany *expository essay* mogą występować w postaciach mieszanych.

Bibliografia: M. Beardsley, R. Daniel, G. Leggett (red. *Theme and Form, An Introduction to Literature,*

Englewood Cliffs, New York 1958; J. L. Stewart, (red.) *The Essay, A Critical Anthology*, Englewood Cliffs. New York 1958; J. L. Bradley, M. Steven, (red.) *Masterworks of English Prose. A Critical Reader*, New York 1968; A. C. Morris, B. Walker, P. Bradshaw (red.), *The Modern Essay*, New York 1968; H. Peterson (red.), *Great Essays*, New York 1962; B. Malinowski, *Magic, Science, and Religion and Other Essays*, New York 1954.

Witold Ostrowski

MANIFEST LITERACKI: (fr. *manifeste littéraire*, niem. *literarisches Manifest* ang. *literary manifesto*, ros. *литературный манифест* od łac. *manifesto* — „podaję do publicznej wiadomości”) — programowe sformułowanie podstaw światopoglądowych, estetycznych i artystycznych a także postulatów i deklaracji szkoły literackiej, grupy bądź prądu.

Nazwą tą przyjęło się w literaturoznawstwie i krytyce literackiej obejmować rozległy zakres tekstów: od dzieł z zakresu estetyki (np. *Fragmenty* F. Schlegla, *Laokoon* G. E. Lessinga), wstępów i przedmów (np. V. Hugo *Przedmowa do Hernaniego* i do *Cromwella*, W. Wordswortha *Przedmowa* do drugiego wydania *Ballad lirycznych*, braci Goncourt do *Herminii Lacerteux*), poprzez wypowiedzi krytyczno-literackie i eseje (np. J. du Bellay, *La defence et illustration de la langue française*, S. T. Coleridge, *O poezji czyli sztuce*, J. Moréas, *Symbolizm*, prace W. Bielińskiego o Gogolu), listy (A. Manzoni, *List do pana C.*, Stendhal, *Romantyk do klasyka*, F. F. Marinetti, *Lettre circulaire aux journaux*), utwory poetyckie (P. Verlaine, *Art poétique*, A. Rimbaud, *Le bateau ivre*) aż po dwudziestowieczne publikacje o charakterze orędzia, odezwy, zbioru haseł o jawnie perswazyjnej retoryce. Te ostatnie odwołują się do pierwotnego charakteru tekstu nazywanego manifestem tj. dokumentu ogłoszonego publicznie, w którym grupa polityczna, partia, rząd, władca bądź prezydent przedsta-

wiają swój program i sposób działania (np. manifest księcia de Condé przeciw hugenotom, F. Engelsa i K. Marksa *Manifest komunistyczny*, K. Marksa *Inauguracyjny manifest* — program I Międzynarodówki).

W węższym znaczeniu manifest to tekst o wyraźnie skryształizowanych wyznacznikach gatunkowych, w sposób szczególnie charakterystyczny dla awangardowych nurtów artystycznych, także literackich XX wieku. Należy go sytuować zarówno w obrębie dokumentów świadomości literackiej epoki, w kontekście przejawów życia literackiego, jak i w obrębie utworów ściśle artystycznych. *Manifest literacki* jest bowiem jednym z gatunków współtworzących tzw. *areopag gatunków* (termin S. Skwarczyńskiej) dominujących w awangardzie i charakteryzujących w istotny sposób jej poetykę sformułowaną na równi z immanentną.

Poczynając od *Fondation et manifeste du futurisme* Marinettiego, którego ekspansywna działalność i towarzysząca jej twórczość dały podstawę do ukształtowania się wzorca awangardowych relacji nadawczo-odbiorczych, gdyż ten i kolejne *manifesty* Marinettiego tworzyły normę dla tego typu wypowiedzi nie tylko dla futuryzmu, każda kolejna nowatorska propozycja zaczynała się od wyrażonych wprost założeń programowych. Ich poetykę niełatwo sprowadzić do określonej modelowej struktury: *Manifesty* awangardowe w swej warstwie językowo-stylistycznej inspirowały się rozległym zespołem form genologicznych od „gramoty”, „ukazu”, „dekalogu” (egofuturyści), „dekretu” (np. W. Majakowski, W. Kamiński, D. Burluk, *Dekret nr 1 o demokratyzacji sztuk*), „proklamacji”, „odezwy” (A. Stern, A. Wat, *Prymitywiści do narodów świata i do Polski*, A. Breton, *Pour un art révolutionnaire indépendant*) poprzez retorykę „przemówienia wiecowego”, „sloganu” (dadaści), skandowanego „hasła”, „pamfletu” do publicystycznych tekstów o charakterze erudycyjnego „eseju” (*manifest* A. Bretona, *L'esprit nouveau et les poètes* G. Apollinaire'a). Potwierdzeniem funkcjonującej w świadomości społecznej specyfiki gatunkowej

manifestu były pojawiające się wówczas parodie (*Papieriek lakmusowy* St. I. Witkiewicza), pastisze i apokryficzne mistyfikacje (liczne egzemplifikacje wydawnictw pseudofuturystycznych w Rosji w latach 1913—1914).

Manifest literacki jest wypowiedzią o dominującej funkcji ekspresywnej i impresywnej, o wyraźnie zarysowanej sytuacji nadawczo-odbiorczej. Wiadomo kto mówi i do kogo swoją wypowiedź kieruje. Wyraża to nie tylko podkreślona odpowiednimi formami gramatycznymi opozycja jawy, bądź częściej my—wy. Adresat bywa określony w tytule *manifestu* a jego tekst jest sygnowany nazwiskami autorów.

Z rzadka występuje jako tekst pojedynczy, najczęściej w grupie tekstów wzajemnie się uzupełniających, komplementarnych wobec siebie, jest elementem serii rozwijającej się fazowo: od deklaratywnej negacji przeszłości i tradycji poprzez programowe wyłożenie własnych założeń ku równie bezkompromisowym hasłom o charakterze postulatycznym, obejmującym przyszłość sztuki w ogóle. Owa seryjność wynika z potrzeb ciągłej autoprecyzacji programu, jego uszczegółowień i koniecznych, bo dyktowanych zewnętrznymi kontekstami modyfikacji (*manifesty* futurystów włoskich, kubofuturystów, *manifesty* A. Bretona).

Strategia awangardowego *manifestu literackiego* oparta była na świadomych założeniach wywołania skandalu, szokującego odbiorcę zaskoczenia (stąd tytuł pierwszej publikacji rosyjskich hylejczyków *Policzek smakowi powszechnemu*, stąd w większości *manifestów* nazwiska pomnikowych wielkości obdarzone zostały obrazoburczymi epitetami, stąd jednoznaczna dyskwalifikacja uznanych dzieł) i bulwarowej sensacji, typowej dla przejawów kultury masowej. Językowe chwytły motywowane przez takie strategiczne intencje, to zaskakująca metafora, antyestetyczne słownictwo, wulgaryzm, zdanie wykrzyknikowe, hiperbola, pamfletowy epitet, także semantyczna wieloznaczność albo wręcz zamierzona niejasność (*manifesty* egofuturystów). Hasłowy tok *manifestu* powodował, iż jego

tekst tworzone w punktach i paragrafach, nadając mu cechy ustawy bądź rozporządzenia.

Srodek przekazu — gazeta, ulotka, jednodniówka, czasopismo, plakat — poprzez który manifest docierał do odbiorcy, wpływając na jego układ językowo-stylistyczny, determinował jednocześnie kształt graficzny tekstu, typografię (np. *L'antitradition futuriste* G. Apollinaire'a), nadając mu formę tak typową dla wytworów dwudziestowiecznej ikonosfery.

Strategia manifestu literackiego budowana jest w oparciu o skrajnie radykalizowany i nieuznający kompromisów układ opozycji: przeszłość — teraźniejszość; negacja i niszczenie tradycji — utopijna konstrukcja i idealizacja marzeń o nowej sztuce w przyszłości; uładzony i zhierarchizowany świat wartości, stworzony przez zwolenników przeszłości — aksjologiczna lekceważąca swoboda i chaos nowatorów. Awangardowy manifest literacki jest domeną pokolenia młodych, pokoleń i grup, dla których jego tekst stanowił pierwszą próbę literatury i artystyczny debiut. Będąc teoretycznym uogólnieniem uprzedniej praktyki, bądź zapowiedzią nowej, stał się manifest literacki jakby wartością samą w sobie, nie początkiem, lecz końcowym efektem, utworem literackim w ścisłym znaczeniu, którego żywotność obserwujemy po dzień dzisiejszy.

Bibliografia: G. Lista, *Futurisme. Manifestes, documents, proclamations*, Lausanne 1973; monograficzny numer „*Etudes francaises*”, (Montreal, 1980, nr 3—4/16) zatytułowany *Le manifeste poétique/politique* a w nim zwłaszcza: J. Demers, *Entre l'art poétique et le poème, le manifeste poétique ou la mort du père* oraz D. Chouinard, *Sur la préhistoire du manifeste littéraire*; N. Blumenkranz-Onimus, *Quand les artistes manifestent* [w:] *L'Année 1913. Les formes esthétiques de l'oeuvre d'art à la veille de la Première Guerre mondiale*, Paris 1971; M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, Sto-

wnik terminów literackich, Wrocław 1976; S. Vlasin (red) *Slovník literární teorie*, Praha 1977.

Grzegorz Gazda

MIDRASZ: (z hebrajskiego *dārasz* — „szukać”, „pytać”, „wyjaśniać”), wyraz ten zawiera w sobie idee poszukiwania, najczęściej ma sens religijny i oznacza poszukiwanie Boga, ale nie w znaczeniu spekulacji teologicznych, lecz w pastoralnym sensie pouczenia praktycznego. *Midrasz* jest więc wyjaśnianiem tekstów biblijnych poprzez szukanie odpowiedzi Boga na rozmaite problemy w samym *Písmie świętym*. *Midrasz* stara się wniknąć w ducha *Biblii* i wyprowadza interpretacje zjawisk i zdarzeń, które bezpośrednio z tekstów nie wynikają. W tym sensie jest on przeciwstawieniem przyjmowania sensu dosłownego.

Przykładem *midraszu* może być *Psalm 8*, który jest religijną refleksją nad opisem stworzenia świata, zawartym w pierwszym rozdziale *Księgi Rodzaju*:

Panie, o Panie nasz, jak przedziwne Twe
imię po wszystkich ziemi!|
Tyś swój majestat wzniośł pod niebiosą.
Z ust dzieci i niemowląt zgotowałeś chwałę
naprzekór Twym|
przeciwnikom, aby poskromić nieprzyjaciela
i wroga.|
Gdy widzę Twe niebo, dzieło palców Twoich,
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:
Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz —
i czymże syn człowieczy, że się nim
zajmujesz?|
Uczyniłeś go niewiele mniejszym od
aniołów,|
chwałą i cześcią go uwieczniłeś.
Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk
Twoich, położyłeś|

wszystko pod jego stopy:
owce i bydło wszelakie,
a nadto i polne stada,
ptactwo powietrzne oraz ryby morskie,
wszystko, co szlaki mórz przebiega.
Panie, o Panie nasz, jak przedziwne Twe
imię po wszystkich ziemi!|

Także *Księga Mądrości* kryje w sobie wiele *midraszów*, ponieważ często nawiązuje do początków Izraela, przejścia przez Morze Czerwone i wędrówki przez Synaj, np. w rozdziałach 16—19.

Midrasz bywa budującym opowiada-

niem religijnym. Klasycznym przykładem *midraszu* jest proroctwo Jonasza (prawdopodobnie spisane w III w. p.n.e.) pojmowane dawniej jako historia o autentycznych cudownych wydarzeniach w życiu tego proroka. Zgodnie ze współczesną biblistyką dzisiaj powszechnie przyjmuje się, że jest to budujące opowiadanie religijne o woli miłosiernego Boga, który czeka na znak prawdziwej pokuty. A epizod z rybą, która połknęła proroka, aby go ocalić od utonięcia miał ukazać autentyczność misji prorockiej Jonasza, mimo, że jej unikał.

Midrasz występuje również w części *Talmudu* zwanej *Miszną*. Ale punktem wyjścia dla niego jest zawsze *Pismo święte*. Jest to podstawowa cecha *midraszu*, która wyklucza jego istnienie poza Izraelem. *Midrasz* jest więc gatunkiem literackim ściśle związanym z *Biblią*. *Midrasz*, który jest refleksją nad konkretnymi problemami i rodzajem komentarza do przepisów prawnych *Tory* nazywamy *halachicznym a midrasz*, który daje wyjaśnienie religijne na przykładzie jakiegoś zdarzenia aktualnego, biorąc punkt wyjścia z tekstów biblijnych (rodzaj homilii) jest *midraszem* *hagadycznym*.

Powstanie *midraszu* przypada na okres niewoli babilońskiej (VI w.p.n.e.) i powrotu do Palestyny. Zniszczenie świątyni skłoniło Żydów do wielkiej refleksji nad przesłannością narodu i jego specjalnym powołaniem. W okresie tym powstały pierwsze synagogi, gdzie podczas nabożeństw modlitewnych rozważano teksty *Pisma świętego*, a w szczególności *Tory*, która znalazła się w samym centrum życia narodu wybranego. W formie pisanej rozwój *midraszu* przypada na wiek III/II p.n.e.

Bibliografia: P. Le Dé'aut, *A propos d'une définition du Midrash*, *Biblica* 50, Roma 1969, 395—413; R. Bloch, *Midrash*, [w:] *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, red. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles, A. Feuillet, Paris 1928, t. 5, 1263—1281; G. Lohfink, *Ora capisco la Bibbia* (*Studio sulle forme letterarie della Bibbia*),

Bologna 1977; A. Läpple, *Forme letterarie dell'Antico Testamento*, [w:] *Dalla bibbia alla catechesi*, t. 1, Bologna 1977, 20—31; *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1965.

Ryszard Rumianek

OPOWIADANIE ETIOLOGICZNE: nowoczesne określenie biblijnego gatunku, który przedstawia fakty etiologiczne w odróżnieniu od faktów rzeczywistych. Wyraz „etiologia” pochodzi z greckiego: *aitia* — „przyczyna”, „pochodzenie” i *logos* — „słowo”, „wyjaśnienie”, „znaczenie”. Zatem etiologia to wyjaśnianie przyczyn. Autorzy ksiąg biblijnych mieli do dyspozycji nie tylko źródła historyczne, lecz także snuli rozmaite refleksje, szczególnie na podstawie nauki proroków (najważniejszy pod tym względem jest okres od IX do VI w.p.n.e.). Ich prze-myślenia wraz z wyjaśniającymi opowiadaniem etiologicznymi były często dodawane do faktów rzeczywistych, aby lepiej uwydatnić zasadniczą myśl orędzia biblijnego. Podajmy dla przykładu, że jeśli uznamy, iż w pierwszych rozdziałach *Księgi Rodzaju* faktami rzeczywistymi są: umieszczenie człowieka w stanie szczęścia, nakaz i zakaz dany człowiekowi przez Boga, przekroczenie zakazu i zapowiedź obietnicy zbawienia, to do faktów etiologicznych należą: rodzaj zakazu, sposób przekroczenia tego zakazu, wyrok na węży, wyrok że kobieta będzie rodziła w bólach a ziemia będzie oporna w uprawie. Bardzo często opowiadania etiologiczne mają motywację historyczno-zbawczą, ponieważ próbują rzucić światło na napięcie pomiędzy dobrocią Boga i niedoskonałością świata.

W *Pismie świętym* spotykamy różne formy etiologii. Oto części jej występujące:

1. *Etiologia etnologiczna*. Ten rodzaj etiologii służy do wyjaśnienia istnienia relacji przyjaznych lub wrogich pomiędzy Izraelem a innymi narodami. Np. Edomici, mieszkańcy kraju położonego na południe od Palestyny, zwanego Edom (co kojarzy się z hebrajskim *admoni* — „czerwony”) byli — jako potomkowie Ezawa, którego drugie imię było Edom —

pobratymcami Izraelitów, ale wrogo wobec nich usposobieni. Stały antagonizm między bratnimi narodami tak wyjaśnia następujący tekst biblijny:

„Izaak modlił się do Jahwe za swą żonę, gdyż była ona niepłodna. Jahwe wysłuchał go, i Rebeka, żona Izaaka, stała się brzemienna. A gdy walczyły z sobą dzieci w jej łonie, pomyślała: Jeśli tak bywa, to czemu mnie się to przytrafia? Poszła więc zapytać o to Jahwe, a Jahwe jej powiedział: Dwa narody są w twym łonie, dwa odrębne ludy wyjdą z twych wnętrzności; jeden będzie silniejszy od drugiego, starszy będzie sługą młodszego. Kiedy nadszedł czas porodu, okazało się, że w łonie jej były bliźnięta. I wyszedł pierwszy syn czerwony, cały pokryty cwośieniem, jakby płaszczem; nazwano go więc Ezaw. Zaraz potem ukazał się brat jego, trzymający Ezawa za piętę; dano mu przeto imię Jakub. — Izaak miał lat sześćdziesiąt, gdy mu się oni urodzili”. (Rdz 25, 21—16).

2. *Etiologia etymologiczna* ma na celu wyjaśnienie obcych słów, których oryginalnego znaczenia nie znano. Typowym przykładem jest tu opowiadanie o wieży Babel, której nazwa faktycznie pochodzi od Bab-ilu, co po babilońsku znaczy „Brama bogów”.

„Mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa. A gdy wędrowali ze wschodu, napotkali równinę w kraju Szinear i tam zamieszkali. I mówili jeden do drugiego: Chodźcie, wyrabiamy cegłę i wypalmy ją w ogniu. A gdy już mieli cegłę zamiast kamieni i smołę zamiast zaprawy murarskiej, rzekli: Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi. A Jahwe zstępując z nieba, aby zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie rzekł: Są oni jednym ludem i mają wszyscy jedną mowę i to jest przyczyną, że zaczęli budować. A zatem na przyszłość nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzają uczy-

nić. Zejdźmyż tedy i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego! W ten sposób Jahwe rozproszył ich stamtąd po całej ziemi, i tak nie dokończyli budowy tego miasta. Dlatego nazwano ją Babel, tam bowiem Jahwe pomieszzał mowę mieszkańców całej ziemi. Stamtąd też Jahwe rozproszył ich po całej powierzchni ziemi” (Rdz 11, 1—9).

Wielość języków dla pobożnego Izraelity miała wytłumaczenie w fakcie, że nastąpiło to wskutek grzechu ludzi. Autor biblijny ujmuje całe opowiadanie w sposób niezwykle barwny. Jednocześnie używa on swoistej etymologii ludowej, bowiem wywodzi nazwę wieży Babel od słowa hebrajskiego *bālal* — „pomieszzał”.

3. *Etiologia geograficzna*. Dla wielu miejscowości biblijnych spisano historie wyjaśniające ich nazwy. Szczególnie jest to widoczne w okresie wędrówki Izraelitów przez pustynię Synaj (XIII w. p.n.e.). Oto jedno z takich opowiadań:

„Mojżesz polecił Izraelitom wyruszyć od Morza Czerwonego i szli w kierunku pustyni Szur. Podróżowali trzy dni poprzez pustynię, a nie znaleźli wody. I przybyli potem do miejscowości Mara i nie mogli pić wód, gdyż były gorzkie: przeto nadano temu miejscu nazwę Mara. Szemrał lud przeciw Mojżeszowi i mówił: Cóż będziemy pili? Mojżesz wołał do Jahwe a Jahwe wskazał mu drewno. I wrzucił je do wody, i stały się wody słodkie. Tam Jahwe ustanowił dlań prawa i rozporządzenia i tam go doświadczał”. (Wj 15, 22—25).

Inne przykłady dotyczą miejscowości Meriba („spór”, „konflikt”), której nazwę wyjaśnia opowiadanie o tym jak Żydzi pokłócili się z Mojżeszem w Refidim, bo nie mieli co pić (Wj 17, 1—7) i Eszkol, „doliny winogron”, nazwanej tak, ponieważ zwiadowcy przynieśli stamtąd gałąź krzewu winnego razem z winogronami (Lb 13, 23—24).

4. *Etiologia kulturowo-religijna*. Ten rodzaj etiologii zajmuje się wyjaśnieniem istnienia pewnych zwyczajów religijnych i praw, jak np. obrzezania, pra-

wa szabatu, rozróżnienia pomiędzy zwierzętami czystymi i nieczystymi. Podawano motywację, dla której przestrzegać trzeba skrupulatnie wskazanych zwyczajów i przepisów. Oto konkretny przykład uzasadnienia gromadnych zebrań obrzędowych w święta, zwanych „zwołaniami świętymi”:

„Dalej Jahwe powiedział do Mojżesza: Mów do synów Izraela i powiedz im: Oto czasy święte Jahwe, na które będziecie wzywać ich zwołaniami świętymi, to są moje czasy święte! Przez sześć dni praca będzie wykonywana, ale siódmego dnia jest uroczysty szabat, jest zwołanie święte, nie będziecie wykonywać w nim żadnej pracy — to jest szabat dla Jahwe we wszystkich siedzibach waszych”. (Kpł 23, 1—3).

5. *Etiologia antropologiczna* dotyczy takich doświadczeń życia ludzkiego, jak cierpienia i choroby, które w *Starym Testamencie* mają swe źródło w grzechu ludzkim i są interpretowane jako kara Boża. Wyjaśnia to następujące opowiadanie etiologiczne:

„Wtedy Bóg Jahwe rzekł do węży: Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych: na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia. Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę. Do niewiasty powiedział: Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą. Do mężczyzny [Bóg] rzekł: Ponieważ posłuchałeś twej żony i zjadłeś z drzewa, z którego ci zabroniłem mówiąc: Nie wolno ci zeń jeść, przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są plody roli. W pocie oblicza twego będziesz

tędy musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3, 14—19).

Bibliografia: A. Läpple, *Forme letterarie dell' Antico Testamento* [w:] *Dalla Bibbia alla catechesi*, t. 1, Bologna 1977; D. Arenhoevel, *Esempi di generi letterari dell' Antico Testamento* [w:] *Così nacque la Bibbia*, Bologna 1977; M. Peter, *Dyskusja nad rodzajami literackimi w Biblii ze szczególnym uwzględnieniem historiografii „Starego Testamentu”* (Pod tchnieniem Ducha św. Współczesna myśl teologiczna, pod red. M. Finkego), Poznań 1964; L. Alonso-Schökel, *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*, Köln 1971; J. Schreiner, *Formen und Gattungen in Alten Testament* (Einführung in die Methoden der biblischen Exegese hrgs. v. J. Schreiner) Würzburg 1971; *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1965.

Ryszard Rumianek

REGUŁA ZAKONNA: (łac. *regula monastica*, franc. *règle monastique*, ang. *monastic rule*, niem. *Ordensregel*). Zbiór przepisów ascetycznych i organizacyjnych, określających jaki powinien być tryb życia w klasztorach powstałych w Europie zachodniej. Mimo dużego zróżnicowania, reguły zakonne stanowią dość jednolitą grupę utworów wzajemnie powiązanych wskutek podobnych warunków historyczno-kulturalnych. U podstaw ich leżą trzy reguły:

1. *Reguła św. Pachomiusza* (zm. 346), żyjącego w górnym Egipcie (Tabennisi), napisana po koptyjsku, zachowana jednak w łacińskim przekładzie św. Hieronima (zm. 420). Trzon jej przepisów stanowią nakazy i zakazy organizacyjne, a zaledwie niewielka część reguły zawiera zasady ascetyczne.

2. *Reguła św. Bazylego* (zm. 379) napisana po grecku, powstała w kręgu Małej Azji (Kapadocja), która dotarła do nas w łacińskim przekładzie Rufina (zm. 411). Jest to jedna z kilku tzw. *reguł*

św. Bazylego i stanowi przeciwieństwo *reguły* św. Pachomiusza: jest to raczej traktat teologii monastycznej niż *reguła*.

3. *Reguła św. Augustyna* (zm. 430), pierwsza *reguła* zakonna Zachodu, wraz z przypisywanym św. Augustynowi *Ordo monasterii*. Jest to raczej manifest życia we wspólnej miłości niż pismo prawno-ascetyczne. Bardziej prawny charakter ma *Ordo monasterii*. *Reguła św. Augustyna* stanowi podstawę *reguł* ponad 150 zgromadzeń zakonnych.

Te trzy tak bardzo różnorodne utwory stanowią podstawę na której pomiędzy IV a VII w. powstało około 30 utworów w kregu Italii (np. *reguła Pawła i Stefana*, *reguła Mistrza*, *reguła św. Benedykta*), Galii (największa grupa *reguł*: św. Cezarego z Arles, Czterech Ojców, *reguła wschodnia* itd.), w kregu galijskich mnichów iroszkockich (św. Kolumban), Noricum (ostatnio odkryta św. Eugipiusza), Hiszpanii (św. Leandra z Sewilli, św. Izydora z Sewilli, św. Fruktuoza z Bragi).

Utwory te można scharakteryzować w następujący sposób:

1. Powstawały one razem ze wspólnotą, dla której były napisane, zazwyczaj dla jednego klasztoru; później bywały ewentualnie przejmowane przez inne klasztory (w tym okresie trudno jeszcze mówić o rodzinach zakonnych), gdzie ulegały różnym zmianom. Stąd charakterystyczna ich chaotyczność, przypadkowość układu, powtórzenia, wyraźne dodatki, brak organizacji tekstu na zasadzie hierarchii wartości czy wynikania itd. Dlatego trudno wnioskować o mniejszej czy większej ważności przepisu na podstawie miejsca w *regule*.

2. Różnorodny charakter *reguł* można by sprowadzić do trzech grup zawierających:

a) utwory omawiające głównie stronę ascetyczno-moralną (np. przepisy moralne w *regule* Porkariusza, *reguła* św. Augustyna, św. Leandra i inne);

b) utwory o charakterze prawnym, zawierające przepisy z niewielkim dodatkiem nauki ascetycznej (*reguła* św. Pachomiusza);

c) zawierające w mniejszej czy większej równowadze obydwa elementy.

Dodajmy, że wśród *reguł* znajdujemy utwory o charakterze bardzo ludzkim i łagodnym oraz niesłychanie surowym, jak np. *reguła* św. Kolumbana lub Fruktuoza.

3. *Reguły zakonne* to utwory pozaliterackie: autorzy bardzo rzadko cytują czy nawiązują do literatury klasycznej, nie za często do Ojców. Podstawą jest *Pismo święte*. Język *reguł* jest bardzo prosty, czasami barbarzyński, zrozumiały dla członków wspólnoty, choć u niektórych autorów widzimy próby pewnej elegancji. Ta Nieliterackość jest powodem zainteresowania nimi filologów, którzy znajdują w *regułach* interesujące słownictwo kościelne danej epoki (np. terminologię liturgiczną) lub dotyczące życia powszedniego (np. nazwy sprzętów, pokarmów itd.).

4. Są to utwory nieoryginalne. Autorom ich zależy nie na oryginalności, lecz na włączeniu się w nurt tradycji Kościoła, stąd przejmowanie lub parafrazy całych fragmentów starszych *reguł*. Typowym tego przykładem jest najlepsza *reguła* starożytności, *reguła św. Benedykta*, zbudowana na podstawie długiej i rozwlekłej *reguły* Mistrza. Pomiedzy *regułami* istnieje bardzo ścisła współzależność, którą doskonale zestawili A. de Vogüé. Dzięki tym zapożyczeniom dokonywał się proces doskonalenia *reguł*. Nieoryginalność ich nie oznacza bynajmniej, że są to utwory, w których zanika osoba autora. Przejawia się ona w sposobie dokonania wyboru, w języku, w układzie przepisów, w stosunku przepisów ascetycznych do prawnych, w ogólności czy szczegółowości przepisów itd. Dlatego *reguły* starożytne są utworami o wiele bardziej zindywidualizowanymi niż współczesne *reguły* czy konstytucje zakonne.

5. *Reguły* są przeznaczone w większości dla klasztorów męskich. *Reguły* dla klasztorów żeńskich spotykamy stosunkowo rzadko (*reguła* św. Cezarego z Arles czy tzw. *reguła* św. Leandra z Sewilli).

Dodać należy, że nie tylko wspomniane tu *reguły* odgrywały rolę regulaminów w starożytnych klasztorach. *Życie św. Antoniego pióra* św. Atanazego (zm. 372) uważano za *regulę* w formie opowiadania (tak św. Grzegorz z Nazjanzu); rolę *reguł* odgrywały również apoftegmaty (zob.) i to nie tylko dla pustelników. Przypuszcza się, że Marcin z Brakary (zm. 579) dlatego przełożył zbiór apoftegmatów, żeby stanowiły coś w rodzaju *reguły* dla klasztoru w Dumio.

Wpływ społeczno-kulturalny *reguł* zakonnych był ogromny. Według nich kształtowało się życie klasztorne Europy, przez które przeszła większość pisarzy i świętych starożytności i wczesnego średniowiecza. Choć zaledwie kilka *reguł* przetrwało w użyciu (*reguła* św. Augustyna i św. Benedykta), to jednak ze względu na ich współzależność i współkształtowanie się, wszystkie wywarły wpływ na życie monastyczne w Europie.

Z punktu widzenia literackiego nie są to utwory wielkiej wartości, choć dla filologa stanowią skarb nieoceniony, stąd wartość dwutomowego słownika (czy raczej konkordancji) *reguł zakonnych* dom J. M. Clement (Haga 1978). Ogromne znaczenie mają dla historyka kultury i dlatego widzimy zainteresowanie się nimi we współczesnych naukach historycznych, wyrażające się m.in. w licznych przekładach na języki współczesne.

Należy jednak stwierdzić, że badania nad *regułami* zakonnymi są jeszcze w powijakach. Nie posiadamy ich wydań krytycznych. Dotąd używa się powszechnie *Codex Regularum* św. Benedykta z Aniane (zm. 821) zawarty w 103 tomie

Patrologia Latina. Najważniejsze *reguły* doczekały się jednak dobrych wydań krytycznych w ostatnim dwudziestoleciu: *Reguła św. Augustyna* (1967) L. Verheijena; *Reguła św. Benedykta* (1960) R. Hanslika; *Reguła Magistri* (1964—1965) A. de Vogüé, Nowy *Codex Regularum* przygotowuje dla *Sources Chrétiennes* dom A. de Vogüé. Pozwoli to rozwiązać problem źródeł i ich wzajemnej zależności. Jakie znaczenie mają wydania krytyczne widać z porównania wydania krytycznego G. Morina *Reguły dziewic* Cezarego z Arles z wydaniem Benedykta z Aniane. Znaczącym jest tu rozwiązanie skomplikowanego problemu *Reguły św. Augustyna* dzięki wyżej wspomnianemu wydaniu krytycznemu.

Zapóźnione są również badania historyczno-teologiczne nad poszczególnymi *regułami*, podobnie zresztą jak badania filologiczno-literackie.

Bibliografia: oprócz wymienionych w tekście: L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, 1—2, Paris 1967; A. de Vogüé, *Autour de S. Benoît*, Abb. de Bellefontaine 1975; św. Benedykt z Nursji, *Reguła, żywot, komentarz*, Tyniec 1980; B. Senger, *św. Benedykt*, Warszawa 1981 (zawiera tekst *reguły*); M. Starowieyski (red.), *Starożytne reguły zakonne* [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 26, Warszawa 1980; A. Bober, *Vox Patrum*, Lublin 1982, s. 138—153; *Clavis Patrum Latinorum* (Nr 1844—1876) wymaga uzupełnienia.

Marek Starowieyski