



3/3 (2017)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Miłość w ujęciu św. Augustyna (1)

ISSN 2392-0351

3/3 (2017)

E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Miłość w ujęciu św. Augustyna (1)



Uniwersytet
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Teologii Patrystycznej

Rada Naukowa E-Patrologos

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski

prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Mainz)

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym)

ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

Komitet Redakcyjny

ks. prof. dr hab. Leon Nieścior OMI (redaktor naczelny)

ks. dr Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)

dr Kinga Puchała (sekretarz II)

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (egzegeza patrystyczna)

ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (teologia patrystyczna)

ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (starożytna historia Kościoła)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (teologia patrystyczna)

ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (filozofia antyczna)

Redaktor językowy

Kinga Baszczuk

Okładka

Agata Trenczak

Kontakt

Redakcja „E-Patrologos”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

patrologia@uksw.edu.pl; www.patrologia.uksw.edu.pl

Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku pdf.

SPIIS TREŚCI

LEON NIEŚCIOR OMI IDEAŁ MIŁOŚCI UPORZĄDKOWANEJ (CARITAS ORDINATA) U ŚW. AUGUSTYNA.....	5
KS. JÓZEF GRZYWACZEWSKI ŚW. AUGUSTYNA INTERPRETACJA PRZYPOWIEŚCI O DOBRYM SAMARYTANINIE (ŁK 10, 20-37).....	17
DARIUSZ KASPRZAK OFMCAP MIŁOŚĆ A LĘK WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA, BISKUPA HIPPONY.....	37
KS. WOJCIECH KAMCZYK MIŁOŚĆ I POŻĄDLIWOŚĆ CIELESNA W DOKTRYNIE ŚW. AUGUSTYNA	47
KS. ANTONI ŻUREK DILIGE ET QUOD VIS FAC – SENS SŁYNNNEJ FORMUŁY ŚW. AUGUSTYNA.....	62

Leon Nieścior OMI*

IDEAŁ MIŁOŚCI UPORZĄDKOWANEJ (CARITAS ORDINATA) U ŚW. AUGUSTYNA

Temat „miłości uporządkowanej” w nauce św. Augustyna jest dość znany¹. Wielu autorów odwołuje się do *ordo caritatis*. Nie natknęliśmy się jednak na publikację w języku polskim poświęconą wyłącznie temu zagadnieniu, a i w językach obcych często autorzy dość luźno podchodzą do tej idei, zamieszczając pod jednym hasłem tematy niekoniecznie związane ściśle z tym, co biskup Hippony rozumiał przez „porządek miłości”. Sięgnęliśmy więc po wypowiedzi Augustyńskie dokładnie wyrażające tę ideę. Skorzystaliśmy z klucza werbalnego, ograniczając się do świadectw, w których autor formalnie używa takich słów *caritas/amor/dilectio* w połączeniu z *ordinatio/ordinatus/ordo*. Z jednej strony takie podejście nie pozwala wyczerpać całkowicie tematu, który, podjęty nawet dużo szerzej, nie dałby się w pełni wyczerpać. Z drugiej strony odnosimy wrażenie, że klucz werbalny pozwala nam dotrzeć do samego rdzenia Augustyńskiej idei.

Porządek miłości

Augustyn często przytacza słowa oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami: *Uporządkujcie we mnie miłość/ Ordinate in me caritatem* (Pnp 2, 4). Podkreślmy, że przekład łaciński, którym się posługiwał, opierał się na Septuagincie², nie znajdując podstaw w tekście hebrajskim. Ten fakt niewiele szkodzi Augustyńskiej idei miłości uporządkowanej, bo słowa z Pieśni nad Pieśniami, tak chętnie przytaczane, służą na ogół jedynie za pewien pretekst do refleksji na ten temat. Budują przy tym pomost pomiędzy myślą

* Ks. prof. dr hab. Leon Nieścior – profesor teologii patrystycznej w Katedrze Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl.

¹ Por. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hildesheim [i in.] 2006, s. 24-30; M. M. Campelo, *El „Ordo amoris” eje de la historia*, „Estudio Agustiniano” 11 (1976), s. 423-472; J. Pegueroles, *El orden del amor. Esquema dela ética de san Agustín*, „Augustinus” 22 (1977), s. 221-228; B. T. McDonough, *The notion of order in St. Augustine’s on free Choice of the Will*, „Irish Theological Quarterly” 46 (1979), s. 51-55; R. Bodei, *Ordo amoris. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit*, Wien 1993; A. I. Bouton-Touboulic, *L’ordre caché: la notion d’ordre chez saint Augustin*, Paris 2004; J. Ulrich, *Virtus est ordo amoris. Zum Prinzip der Ordnung der Liebe bei Augustin*, w: *Liebe im Wandel der Zeiten*, hrsg. K. Tanner, Leipzig 2005, s. 53-61.

² Pnp 2, 4 (LXX): τάξατε ἐπ’ ἐμὲ ἀγάπην.

Zresztą, pomost ten w nauce Augustyna na temat *ordo caritatis* nawet i bez tych słów bez wątpienia istnieje. Może jedynie kontekst oblubieńczy w Pnp 2, 4 jest nie do zastąpienia, bo stanowi dla biskupa Hippony ważny punkt wyjścia dla ukazania aspektu eklezjalnego miłości uporządkowanej.

Przytaczając Pnp 2, 4 w pewnym miejscu, Augustyn stara się bliżej określić, co oznacza „uporządkujcie we mnie miłość”: „Uwzględniajcie stopnie [w miłości] i oddawajcie każdemu, co się należy”³. Gdzie indziej słowa te znaczą dla niego: „Nie działajcie wbrew porządkowi, nie macie i nie burzcie tego, co Bóg rozporządził”⁴. Tutaj dotykamy samej istoty miłości uporządkowanej, która zakłada pewną gradację, a więc i hierarchię wartości oraz dóbr miłowanych. Cnota miłości, w powiązaniu ze sprawiedliwością, każe miłować dobro w zależności od jego miary. W ten sposób odzwierciedla obiektywny porządek rzeczy.

Miłowanie dóbr w sposób uporządkowany jest wyzwaniem dla istoty rozumnej. Podobnie jak sama miłość, tak i jej wewnętrzny ład, zależy od najwyższych władz duchowych człowieka, mianowicie rozumu i woli. Małe dziecko z natury szuka słodyczy życia i pragnie unikać wszelkich niedogodności i trudów, bo nie jest zdolne do innej postawy. Tymczasem człowiek dorosły, który ma pełne używanie rozumu, gdy Bóg wspomaga jego wolę, jest w stanie wybrać coś więcej niż zmysłowe przyjemności. Może więc podążać do radości duchowej i szczęścia wiecznego. Rozum i wolna wola, dane duszy ludzkiej, umożliwiają wybór pomiędzy dobrami widzialnymi, niższymi, a dobrami niewidzialnymi, wyższymi⁵.

Miłość uporządkowaną można postrzegać w kategoriach etycznych jako cnotę moralną i to w klasycznym rozumieniu, jako postawę środka pomiędzy różnymi skrajnościami. Według Augustyna cnotę jako taką wolno zdefiniować jako „porządek w miłości”⁶, bowiem wszelka cnota wyrasta z pnia miłości⁷. Jednak spojrzenie etyczne nie jest kompletne: miłość uporządkowana stanowi również cnotę nadprzyrodzoną, teologalną. Ponieważ sama miłość, obok zaangażowania człowieka, pozostaje przede wszystkim darem łaski nadprzyrodzonej, rozlewana w sercach przez Ducha Świętego (por. Rz 5, 5), więc i jej uporządkowanie nie jest możliwe bez pomocy Bożej. Ten ład należy postrzegać w perspektywie całego życia teologalnego w nas, gdyż opiera się na fundamencie wszystkich cnót nadprzyrodzonych: wiary, nadziei i miłości. Człowiek kierujący się wiarą powstrzymuje swoje śmiertelne upodobania, a dzięki miłości uporządkowanej wybiera rzeczy lepsze, nie gorsze; podobnie nadzieja

³ Augustyn z Hippony, *Sermones* 100, 2, 2, PL 38, 603: „Docuit nos quod scriptum est in Cantico canticorum, dicente Ecclesia: *Ordinate in me caritatem*. Quid est: *Ordinate in me caritatem*? Facite gradus, et cuique quod debetur, restituite”. W artykule posługujemy się własnym tłumaczeniem, chyba że w przypisach wskazano inaczej.

⁴ Augustyn z Hippony, *Sermones* 37, 23, PL 38, 232.

⁵ Por. Augustyn z Hippony, *Epistulae* 140, 2, CSEL 44, s. 157.

⁶ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XV 22, PL 41, 467.

⁷ Por. Augustyn z Hippony, *In Iohannis evangelium tractatus* XIII 16, PL 35, 1501.

skłania go ku rzeczom niebieskim⁸. Ów ład stanowi pewien klucz do dojrzałości, co więcej, świętości człowieka. U Augustyna droga do tego porządku prowadzi nie tyle przez tłumienie namiętności i żądz siłą rozumu i woli, jak to nauczali stoicy, ale przez objęcie żaru tamtych pożądań żarem o wiele silniejszym, bo ogniem tęsknoty i pragnienia życia bez końca. Pokój na skutek uciszenia żądz staje się czymś drugorzędnym, skoro duszę ogarnia niepokój w dążeniu do Boga jako najwyższego dobra, bo w Nim dopiero jest pełne ukojenie⁹.

To nie w samym człowieku, ale poza nim, w pewnym obiektywnym porządku dobra, znajduje się podstawowa racja stopniowania miłości. W przeciwnym razie miara miłości, jaką ma miłować człowiek, miałyby charakter względny, subiektywny. Miłość i jej hierarchia zostają określone przez porządek dóbr, który ustanowił Stwórca, ponadto On sam czyni je przedmiotem swoich przykazań.

Należy miłować cztery rzeczy, najpierw to, co nad nami, po drugie nas samych, po trzecie to, co obok nas, po czwarte to, co poniżej nas. Co do drugiego i czwartego, nie musiało być żadnego przykazania. Bo skoro tylko człowiek odpadnie od prawdy, pozostaje mu jedynie miłość siebie i swojego ciała¹⁰.

Tak oto uwidacznia się następująca hierarchia: Bóg jako najwyższe Dobro, my sami, nasi bliźni, dobra niższego rzędu jak rzeczy cielesne i materialne. W ten sposób miłość staje się obiektywnym podejściem do tego, co jest, z perspektywy tego, do czego człowiek dopiero dąży i co w wieczności zobaczy w całej istocie¹¹.

Odpowiednio do hierarchii tych dóbr zachodzi gradacja miłości:

Sprawiedliwie i święcie żyje ten, kto właściwie ocenia rzeczy; to znaczy czyja miłość jest uporządkowana, by ani nie kochał tego, czego nie należy, ani odwrotnie – tego, co należy, nie zaniedbał miłować, albo nie kochał więcej tego, co trzeba kochać mniej, lub nie miłował tak samo tego, co mniej albo więcej kochać trzeba, bądź też mniej albo więcej nie kochał tego, co tak samo miłować należy. Nie trzeba kochać żadnego grzesznika jako grzesznika, lecz należy miłować każdego człowieka jako człowieka ze względu na Boga, a Boga dla niego samego. Skoro zaś Boga należy więcej miłować niż każdego człowieka, to każdy bardziej powinien Go kochać aniżeli siebie. Również innego człowieka trzeba kochać więcej niż własne ciało¹².

Dobra każdego rzędu nie są względem siebie rozłączne, gdyż łączy je jedna sprawcza przyczyna, Bóg. Wszystkie one mają być miłowane nie ze względu na nie same, ale właśnie ze względu na ich ostateczne Źródło. Dlatego Augustyn zachęca: „tak miłuj [wszystko], abyś Go bardziej miłował”¹³.

⁸ Por. Augustyn z Hippony, *Contra Faustum* 22, 28, CSEL 25, s. 622.

⁹ Por. R. Bodei, *Ordo amoris*, s. 26.

¹⁰ Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana* I, 23, PSP 22, s. 29.

¹¹ Por. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, s. 26.

¹² Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana* I, 27, PSP 22, s. 32.

¹³ Augustyn z Hippony, *Sermones* 335C, 13, PLS 2, s. 755: „sic dilige ut illum plus diligas”.

Tu ukazuje się najpełniej różnica pomiędzy rozróżnianym przez Augustyna *uti/ używać* i *frui/ zażywać*. Ostatecznie tylko Bogiem możemy się nasycić (*frui*), w Nim znaleźć szczęście, wszystko inne dane nam jest jako względne dobro, którym możemy posługiwać się (*uti*), szukając najwyższego dobra w Bogu¹⁴. Stwórca nigdy nie może być źle kochany, jeśli jest On kochany ze względu na siebie samego, a nie zamiast czegoś, co Nim nie jest. Bo samą Miłość należy miłować w sposób uporządkowany i taka miłość czyni nas cnotliwymi, uszlachetnia¹⁵.

Człowiek spostrzega pewną gradację dóbr wokół siebie. Wszystko stworzone przez Stwórcę jest dobre: rzeczy wielkie i małe, ziemskie i duchowe. Bóg stworzył pewne rzeczy niższe od siebie, a nawet niższe od człowieka. Są one dobre, ale mniej dobre w porównaniu z innymi¹⁶. Zachodzi ostatecznie wybór pomiędzy ciałem i doczesnością a Bogiem i wiecznością, między *amor mundi* a *amor Dei*¹⁷. Dusza znajduje się pośrodku: powyżej świata cielesnego a poniżej Stwórcy rzeczy cielesnych. Wolno jej zażywać szczęśliwości o charakterze doraźnym i cielesnym, jeśli nie zwiąże się ze stworzeniem tak, by lekceważyła Stwórcę, lecz raczej użyje jej dla służby swemu Stwórcy. Szczęśliwość tę dał jej Stwórca ze swojej hojnej dobroci. Tak oto dusza używająca rozumu, mająca właściwe rozeznanie i posłuszna duchowemu prawu

przedkłada rzeczy większe nad mniejsze, duchowe nad cielesne, wyższe nad niższe, wieczne nad doczesne, aby zaniehbując rzeczy wyższe i pragnąc niższych, skoro przez to sama stałaby się gorsza, nie doprowadziła i siebie, i swojego ciała do stanu gorszego, lecz raczej dzięki uporządkowanej miłości siebie i swoje ciało zwraca ku czemuś lepszemu¹⁸.

Jeśli jesteśmy wezwani do uporządkowania miłości (Pnp 2, 4), to mamy troszczyć się o to, aby nie zaniehbować rzeczy wyższych na korzyść niższych. Kto tak nie postępuje, podobny jest do kupca, który woli srebro od złota a ołów od srebra. Paradoksalnie, zbliżając się zanadto do stworzeń, coraz bardziej od nich się alienuje, jak również od swojej natury. Czyniąc zły użytek z dóbr stworzonych, staje się coraz gorszy, podczas gdy Bóg, samo dobro, nawet z tego, co złe, wyprowadza pewne dobro¹⁹.

To w Kościele i razem z Kościołem oczekujemy Oblubieńca, a zatem w łączności z Nim nabywamy roztropności i ostrożności, aby odpowiednio chwalić

stworzenie jako stworzenie, Stwórcę jako Stwórcę, aniołów jako aniołów, ciała niebieskie jako niebieskie, rzeczy ziemskie jako ziemskie, ludzi jako ludzi, bydło jako bydło. I nie ma żadnego zamętu, żadnego nieładu. Kościół nie wzywa nadaremno imienia Boga swego, [...] tak o wszystkim mówi w sposób odpowiedni, aby nie przedkładać tego, co niższe, nad to, co wspanialsze, ani też nie stawiać niżej tego, co wspanialsze, względem tego, co niższe²⁰.

¹⁴ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XI 25, PL 41, 339.

¹⁵ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XV 22, PL 41, 467.

¹⁶ Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 21, 3, PL 38, 144.

¹⁷ Por. J. Ulrich, *Virtus est ordo amoris*, s. 54.

¹⁸ Augustyn z Hippony, *Epistulae* 140, 2, CSEL 44, s. 157.

¹⁹ Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 21, 3-4, PL 38, 144n.

²⁰ Augustyn z Hippony, *Sermones* 37, 23, PL 38, 231n.

Kościół, Nowa Jerozolima, staje się przestrzenią nowego kultu, w którym wszystko znajduje swoje właściwe miejsce. To w nim przecież, jak głosi Augustyńska eklezjologia, znajdują najwłaściwsze miejsce pokój, jedność, zgoda, miłość.

Oblubienica Chrystusa, Kościół, woła w Pnp 2, 4 o uporządkowanie miłości. Gdy został na początku zburzony ten porządek, „synowie Boży” zlekceważyli Boga i bardziej umiłowali „córki ludzkie”. Te pierwsze istoty, będące z natury synami Boga, przez nieuporządkowaną miłość utraciły swój status, podobnie jak i „córki ludzkie”, które z natury były dziećmi ludzi, a przez łaskę miały stać się dziećmi Bożymi, jednak przez nieuporządkowaną miłość utraciły taką możliwość²¹. Ich imionami naznaczone są dwa państwa: państwo Boże, Kościół, i państwo diabła. Tylko w tym pierwszym można odzyskać synostwo Boże i wrócić do porządku Bożego.

Augustyn zastanawia się głębiej nad skutkami tak czy inaczej ukierunkowanej miłości. Tam każdy jest niesiony, gdzie znajduje się dobro, które miłuje. Chrystus chce, aby Jego uczniowie byli razem z Nim (por. J 17, 24). Nie ma innej drogi, jak kochać Chrystusa, aby zostać zabranym w miejsce, gdzie On przebywa. „Nie szukaj żadnych innych sposobów dojścia: kochając zostaniesz uniesiony, kochając zostaniesz zabrany, kochając przybędziesz”²². Jak „miłość słuszna i święta” porywa ducha w przestworza, tak „miłość niesłuszna i nieczysta” pogrąża w ziemi²³.

Rzeczy, które są źle miłowane, czynią nieczystym ich miłośnika. Miłość nie dozwolona kała duszę tak jak przygniatający ciężar przeszkadza pragnącemu ulecieć²⁴. Duszę kała miłowanie piękna niższego rodzaju. Ciało nie jest czymś złym, będąc stworzone przez Boga, lecz jest niższego rodzaju względem duszy, ma mniejszą od niej godność. Gdy człowiek zwiąże się z nim przez własne upodobanie, kała duszę, jak srebro, choćby najczystsze, zanieczyszcza złoto na skutek stopienia się z nim. Zachowuje porządek miłości ten, kto całym sobą miłuje to, co znajduje się ponad nim, mianowicie Boga, natomiast bliźniego miłuje jak siebie samego. Dzięki cnocie miłości, która pozwala zachować właściwą relację do rzeczy niższych, nie ulega przez nie skażeniu²⁵. Grzeszy ten, kto kocha kogokolwiek bardziej albo tak samo jak Chrystusa, bo stawia stworzenie wyżej albo na równi ze Stwórcą²⁶.

Doskonały przykład uporządkowanej miłości pozostawił Abraham, który potrafił dokonać właściwego wyboru pomiędzy ojczyzną, krewnymi, nawet własnym synem, dobrami materialnymi i samym Bogiem. Augustyn każe rozważać głębiej jego

²¹ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XV 22, PL 41, 467.

²² Augustyn z Hippony, *Sermones* 65A, 1, RB 86, s. 41.

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. Augustyn z Hippony, *De musica* 6, PL 32, 1187.

²⁶ Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 65A, 11, RB 86, s. 47.

postawę, m. in. zalecając, by szukać hierarchii w Abrahamowej miłości: *ordina amorem*²⁷. Biskup Hippony kilkakrotnie przytacza Pnp 2, 4 w kontekście idei miłości gotowej na wszystko, a więc i poświęcenie życia w ofierze męczeńskiej²⁸. W niej znajdujemy najwyższą miarę miłości uporządkowanej w sposób nadprzyrodzony.

Dojrzewanie do miłości uporządkowanej jest pewnym procesem. Przeszedł go Piotr Apostoł, który wykluczając śmierć Chrystusa na krzyżu (por. J 13, 37) kochał Go jeszcze „cieleśnie”, niewłaściwie. Taka niedojrzała miłość, która jeszcze nie pozwalała opanować lęku przed śmiercią, przyczyniła się do tego, że zaparł się Mistrza. Gdy jednak Piotr dojrzał do miłości właściwej, Jezus mógł mu powierzyć swoje owce i dopuścił do śmierci męczeńskiej²⁹.

Zastosowanie porządku

Kreśląc „porządek miłości”, Augustyn zajmuje się jego praktyczną realizacją. Czyni tak zwłaszcza w bardziej pastoralnie zorientowanej części piśmiennictwa. Zestawia nieraz różne dobra, których gradacja i właściwy wybór nasuwał jego wiernym, a nieraz może i jemu samemu, niemało trudności w praktyce.

Nasz autor przestrzega przed złudzeniami. Same deklaracje nie wystarczają. Może ktoś chwalić mądrość, sprawiedliwość i opowiadać się po ich stronie. Pochwały wygłaszane na cześć takich wartości nie oznaczają jednak, że je naprawdę kochamy. Oto przychodzi pokusa defraudacji pieniędzy, łatwego wzbogacenia się kosztem uczciwości. Łatwe uleganie pokusie pokazuje faktyczny stan naszej miłości, co naprawdę miłujemy bardziej: pieniądze czy uczciwość³⁰.

Często pojawia się trudność w wyborze między Zbawicielem a umiłowaną osobą na ziemi. W tym kontekście biskup Hippony rozróżnia pomiędzy sposobem i miarą miłowania (*modus-mensura dilectionis*). Wolno nam co do sposobu miłować kogoś jak Chrystusa, to jest nie cielesnie, ale duchowo, ale nie wolno miłować tak samo, a tym bardziej więcej co do miary³¹. Wobec koniecznej wstrzemięźliwości, może pojawić się zarzut względem Boga: dlaczego stworzył coś, czego nie mogę kochać, czego miłość przyczynia się nawet do mego potępienia? Takie myślenie jest jednak niegodziwe: chciałbym, aby Bóg mnie stworzył, a nie chciałbym, by takim samym szczęściem istnienia obdarzył inne stworzenie?³²

Ład miłości, w powiązaniu z cnotą wstrzemięźliwości, już nie zagrożony grzechem ciężkim, Augustyn rozpatruje w kontekście małżeńskim. Chodzi jednak o podobny porządek miłości, a więc nie tyle w zestawieniu: Stwórca-stworzenie, co na poziomie dóbr danych przez Stwórcę, np. w zestawieniu: dobro duchowe-cielesne. Jeśli np. osłabnie w małżeństwie pierwotny żar namiętności, to jednak „porządek miłości”

²⁷ Augustyn z Hippony, *Sermones* 299E, 5, MiAg 1, s. 556.

²⁸ Por. Augustyn z Hippony, *Speculum* 9, CSEL 12, s. 75; *Sermones* 37, 23, PL 38, 231n.

²⁹ Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 296, 1-3, MiAg 1, s. 402.

³⁰ Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 335C, 13, PLS 2, s. 755.

³¹ Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 65A, 11, RB 86, s. 47.

³² Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 21, 3, PL 38, 144.

nadal trwa w nienaruszonym stanie. Lepiej w tej perspektywie wcześniej zacząć praktykowanie wstrzemięźliwości seksualnej, aby jak najwcześniej budować wspólnotę w oparciu o więzy duchowe, jeszcze wtedy, gdy pożycie fizyczne jest możliwe i chciane, aby gdy ono mimowolnie ustanie, tym bardziej związek mógł się ostać dzięki więzom duchowym³³.

Tak więc porządek miłości rozstrzyga nie tylko w sprawach tak zasadniczych i oczywistych, jak w wyborze między Bogiem a stworzeniem, ale również w rzeczach, które wymagają bardzo wnikliwego rozeznania i nie są łatwe do rozstrzygnięcia. Jak z kolei postąpić, skłamać czy nie, kiedy kłamstwo może posłużyć za sposób uratowania bliskiej kobiety przed gwałtem ze strony kogoś obcego, jak to uczynił Abraham chroniąc swoją żonę przed pożądlivym okiem Egipcjan (por. Rdz 12, 13)? Augustyn konkluduje, że kłamstwo jest zawsze złem: w zależności od sytuacji grzech może być ciężki albo powszedni. Niemniej, w postępowaniu należy uwzględnić wiele czynników i kierować się porządkiem miłości: „czystość ducha jest miłością uporządkowaną, która nie podporządkowuje rzeczy większych mniejszym”³⁴.

Niemalą trudność nasuwa niekiedy właściwe rozumienie i praktykowanie miłości rodziców. Temu zagadnieniu Augustyn poświęca w kontekście *ordo caritatis* szczególnie dużo miejsca. Miłość rodziców zdaje się być miłością najbardziej oczywistą i słuszną. Wobec miłości Chrystusa jednak nawet i ta miłość ma charakter drugorzędny (por. Mt 10, 37). Jeśli niegodnym Chrystusa jest ktoś, kto przedkłada rodziców nad Niego, to nawet „ślądu (*vestigio*) Chrystusa” nie jest godny ten, kto ponad Niego ceni sobie np. złoto³⁵. Kochać w sposób uporządkowany, to przydzielić „rzeczom właściwą im wagę i znaczenie”³⁶.

Autor zastanawia się nad pewnym paradoksem: z jednej strony Chrystus oczekuje od nas miłości względem Niego ponad wszystko (por. Mt 10, 37), z drugiej strony nakazuje czcić ojca i matkę (por. Wj 20, 12). Zdaniem Augustyna nie ma w tych nakazach jakiejś przeciwstawności. Chrystus nie zniósł prawa miłości, ale nauczył pewnego w niej porządku. Należy kochać ojca, matkę, co więcej, nie kochać ich jest grzechem, ale nie należy kochać ich bardziej niż Jego samego. „Bóg jest Bogiem, człowiek –człowiekiem”. Należy szanować i kochać rodziców, być im posłusznym, ale choćby Bóg wzywał do czegoś bardziej, podczas gdy miłość rodziców stanęłaby temu na przeszkodzie, to, zachowując porządek miłości, nie należy przy tym jej burzyć³⁷. Zatem nie należy przestawać miłować rodziców, gdyby nawet względ miłości wyższej nakazał pewne nieposłuszeństwo względem nich.

Odwołując się do Pnp 2, 4, Augustyn w pewnym miejscu zestawia znaczenie ojca ziemskiego i niebieskiego:

³³ Por. Augustyn z Hippony, *De bono coniugali* 3, 3, CSEL 41, s. 190n.

³⁴ Augustyn z Hippony, *De mendacio* 20, 41, CSEL 41, s. 462.

³⁵ Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 65A, 1, RB 86, s. 41.

³⁶ Augustyn z Hippony, *Sermones* 65A, 8, RB 86, s. 45n.

³⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Sermones* 72A, 4, MiAg 1, s. 159.

Kochaj ojca, ale nie ponad Pana; kochaj rodzica, ale nie ponad Stwórcę. Ojciec zrodził, ale nie ukształtował; nie wiedział bowiem, kto albo jaki jemu się urodzi. Ojciec żywił, ale nie ze swego dostarczył chleb głodnemu. W końcu, cokolwiek ojciec zachował dla ciebie na ziemi, zmarł, abys odziedziczył, otwierając przez swoją śmierć miejsce dla twego życia. Natomiast Bóg Ojciec, co zachowuje dla ciebie, razem ze sobą zachowuje, abys dziedzictwo posiadał razem z samym Ojcem, abys niczym następcą nie oczekiwał jego odejścia, ale był razem z Tym, który będzie trwał, mając trwać w Nim zawsze³⁸.

Matka uczy synów machabejskich, którzy idąc na śmierć martwią się o jej losy, by nad nią przedkładali Boga:

Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie (2 Mch 7, 22). Mogłam was począć, mogłam was zrodzić; ale nie mogłam ukształtować: Jego więc słuchajcie, Jego nade mnie wybierzcie; nie zważajcie na to, że bez was pozostanę³⁹.

W przytoczonych mowach biskup wchodzi w subtelniejszy dialog ze słuchaczami, uzasadniając w szczegółach pierwszeństwo miłości Boga przed miłością rodziców.

Praktyka uporządkowanej miłości wymaga roztropnej postawy przy udzielaniu pomocy bliźniemu, niekoniecznie związanemu z nami więzami rodzinnymi. Zdaniem Augustyna, właśnie przykazanie miłości bliźniego jak siebie samego ustanawia porządek miłości⁴⁰. Stawia bowiem jego dobro na tym samym poziomie, co własne. Umiłowanie Boga jest pierwsze pod względem nakazu, natomiast miłość bliźniego jest pierwsza pod względem praktykowania. Ponieważ Boga nie widzimy, zwracamy się ku bliźniemu, którego widzimy. Miłując go, oczyszczamy oczy, aby i Boga zobaczyć⁴¹. W tym sensie miłość bliźniego jest stopniem ku miłości Boga⁴².

W praktyce pojawia się często problem: komu pomóc? Który bliźni powinien mieć większe prawo do naszej pomocy? W miłości postępuje się na podobieństwo matki, która bardziej troszczy się o słabsze dzieci, a nie silniejsze. Nie kieruje się miarą miłości (*ordine amandī*), czyli kogo bardziej kocha, ale miarą potrzeby, obowiązku (*ordine subveniendī*), czyli kto bardziej potrzebuje pomocy. Rodzicielka pragnie, aby ci słabsi stali się tacy, jak ci silniejsi, a jeśli na jakiś krótki czas pozostawia tych ostatnich, to nie dlatego, że ich zaniedbuje, ale dlatego, że ufa, iż bez jej troski nic im się w tym czasie nie stanie⁴³. Mamy tu do czynienia z przypadkiem, w którym „porządek miłości” stanowi raczej synonim miłości afektywnej, a nie miłości z pełnym zaangażowaniem rozumu i woli. Zresztą, użyte słowo *amandum*, a nie *caritas* zdaje się tłumaczyć tę odmienną znaczenia. „Porządek miłości”, rozumiany w sensie ścisłym, zdawałby się nakazywać zajęcie się człowiekiem bardziej potrzebującym.

Augustyn draży temat pomocy bliźniemu w innej wypowiedzi:

³⁸ Augustyn z Hippony, *Sermones* 344, 2, PL 39, 1512.

³⁹ Augustyn z Hippony, *Sermones* 100, 2, 2, PL 38, 603.

⁴⁰ Por. Augustyn z Hippony, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 20, PL 40, 268.

⁴¹ Por. Augustyn z Hippony, *In Iohannis evangelium tractatus* 17, 8, PL 35, 1331.

⁴² Por. Augustyn z Hippony, *Contra Adimantum* 6, CSEL 25, s. 126.

⁴³ Por. Augustyn z Hippony, *Epistulae* 139, 3, CSEL 44, s. 153.

Wszystkich jednakowo należy kochać, ale ponieważ nie wszystkim można pomóc, pomagać więcej trzeba tym, którzy ze względu na miejsce, czas lub inne okoliczności losem niejako są ściślej z nami złączeni. Tak więc gdyby ci czegoś zbywało, co trzeba by dać potrzebującemu, i gdyby spotkało cię dwóch, a obu tego dać nie byłoby można, i żaden z nich nie znajdowałby się w większej potrzebie, ani w stosunku do ciebie nie był bliższym, nie potrafiłbyś zrobić nic słusniejszego, jak poradzić się losu, komu dać to, czego obu dać nie można. Skoro zatem nie możesz zaradzić potrzebom wszystkich ludzi, trzeba postępować, jak zdarzy los, zależnie od tego, kto w danej chwili może wydawać się bliższy⁴⁴.

Biskup Hippony wskazuje na następujące czynniki, które kolejno mają rozstrzygać o wyborze bliźniego, któremu udzieli się pomocy: potrzeba bliźniego – jego łączność z nami – traf losu. Miłość uporządkowana w sprawach zasadniczych zachowuje ład także w drobnych sprawach codzienności.

Tym bardziej taka miłość zwraca się ku duchowym potrzebom bliźniego. Człowiek poruszony naturalnym uczuciem będzie wzruszał się łzami matki, ucieczką niewolnika z domu, śmiercią niewolnic czy chorobą fizyczną braci. Kiedy natomiast zagości w nim „miłość uporządkowana, która potrafi stawiać wyżej rzeczy lepsze od gorszych”, będzie ulegał czemuś bardziej duchowemu, np. miłosierdziu, które każe „głosić Ewangelię ubogim, by żniwo obfite Pana z powodu braku żniwiarzy nie padło łupem ptaków”⁴⁵.

Pojawia się pytanie o inspiracje zewnętrzne w nauce Augustyna na temat *ordo caritatis*. Czy biskup Hippony uległ wpływowi swoich poprzedników? Pewnie znał Orygenesowe zastosowanie Pnp 2, 4 do idei *ordo caritatis* dzięki przekładowi Rufina z Akwilei⁴⁶. W przetłumaczonych przez Rufina tekstach Orygenes wielokrotnie pojawia się owa zachęta biblijna. Zachował się jeden dłuższy wywód w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami*, w którym Orygenes wychodząc od Pnp 2, 4 snuje obszerny i ciekawy wywód na temat „porządku miłości”. Już na początku stwierdza, że niewielu jest takich, którzy zachowują ten porządek, idąc drogą życia, bez zbaczania na prawo czy lewo (por. 2 Krl 22, 2). O ile w Chrystusie możemy kochać Boga bez miary, to w miłości bliźniego należy zachować pewną miarę. Nie zachowujemy takiego porządku, jeżeli miłujemy Boga mniej niż możemy albo miłujemy bliźniego mniej niż

⁴⁴ Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana* I, 28, tł. J. Sulowski, PSP 22, s. 32.

⁴⁵ Augustyn z Hippony, *Epistulae* 243, 12, CSEL 57, s. 579.

⁴⁶ Np. Orygenesowy komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian był znany Augustynowi już w 406 r. dzięki przekładowi Rufina (por. C. P. Bammel, „Rufinus’ Translation of Origen’s Commentary on Romans and the Pelagian Controversy”, w: *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*, „Antichità Altoadriatiche” 39, Udine 1992, s. 137). Ambroży z Mediolanu, mistrz Augustyna, także powołuje się kilkakrotnie na Pnp 2, 4, w tym dwukrotnie w *Expositio evangelii secundum Lucam*, w komentarzu mocno zależnym od Orygenes, ale z tych aluzji nie wynika jakaś koncepcja miłości uporządkowanej. W nawiązaniu do Pnp 2, 4 Apponiusz w *In Canticum canticorum expositio* rozwija refleksję na temat *ordo caritatis*, zależną od swoich poprzedników.

siebie lub w ogóle go nie miłujemy. Mamy kochać bliźnich w pewnym sensie jednakowo, równo, ale całkowita równość nie jest możliwa. Miłość do bliźnich jest w swoim rodzaju ta sama, ale posiada różny stopień, w zależności od zasług i godności bliźniego. Należy bardziej miłować tych, którzy są naszymi rodzicami w ciele albo w duchu (np. przepowiadali nam Słowo Boże). Różnorodność miłości ujawnia się np. względem kobiety: inaczej należy miłować żonę, inaczej matkę, inaczej siostrę, inaczej obcą kobietą⁴⁷.

Zestawiając refleksję Orygenesesa z powyższymi wypowiedziami Augustyna, można mówić o wpływie ogólnym czy też miejscami wpływie formalnym na pewne stwierdzenia Augustyna, niemniej myśl biskupa Hippony biegnie w innym kierunku. Odwołując się do „porządku miłości”, Orygenes skupia się bardziej na różnych stopniach miłości bliźniego. Natomiast Augustyn, patrząc szerzej, zajmuje się gradacją miłości w ogóle: w stosunku do Boga, siebie, bliźniego oraz rzeczy materialnych. Odnosimy wrażenie, że Hipponczyk przejął od Aleksandryczyka pojęcie i termin techniczny oraz zainteresowanie zagadnieniem. Jego myśl biegnie jednak dalej i stanowi, jak to często bywa u Ojców, bogate uzupełnienie nauki poprzednika. Z kolei Augustyn będzie inspirował swoich następców, zwłaszcza Grzegorza Wielkiego, a przez niego wywrze spory wpływ na średniowieczną scholastykę.

Streszczenie

Autor artykułu rozpatruje pojęcie „porządku miłości” u św. Augustyna, odwołując się do tekstów, w których formalnie występuje wyrażenie *caritas ordinata/ amor ordinatus*. W aluzji do Pnp 2, 4: *Uporządkujcie we mnie miłość / Ordinate in me caritatem*, Augustyn chętnie posługuje się ideą uporządkowania miłości. W najbardziej podstawowym sensie *ordo caritatis* oznacza hierarchię miłości, w której wszystko miłujemy sprawiedliwie, według miary dobra istniejącego w tym, kogo lub co miłujemy. Rozum i wola pozwala człowiekowi na taką gradację. Należy najbardziej miłować Boga, następnie nas samych i bliźnich, w końcu rzeczy stworzone. Miłość odnajduje swoje spełnienie w Bogu. Tak należy miłować wszystko, aby miłować Boga najwięcej. Ów porządek miłości Augustyn postrzega w ścisłym związku z całym życiem nadprzyrodzonym: wiary, nadziei i miłości. W Kościele odnajdujemy odpowiednie środowisko, aby właściwie miłować: Stwórcę jako Stwórcę, stworzenie jako stworzenie, ludzi jako ludzi, a rzeczy jako rzeczy. To, co jest źle miłowane, kala miłującego, a to, co jest dobrze miłowane, uszlachetnia go. Augustyn rozpatruje konkretne sposoby realizacji omawianego porządku. Miłość do drugiego człowieka, co do sposobu (*modus*), jest taka sama, jak do Boga, jednak inna co do miary (*mensura*). Augustyn rozpatruje nakaz miłości i szacunku względem rodziców na tle prymatu miłości do Niego (por. Mt 10, 37). Zestawia ze sobą ojcostwo Boga i ojca ziemskiego. Zastanawia się nad tym, którym bliźnim i w jakiej kolejności powinniśmy najpierw pomóc. Możliwe, że biskup Hippony inspirował się tej kwestii wykładem z komentarza Orygenesesa do Listu do Rzymian, pewnie znanym mu dzięki tłumaczeniu Rufina, choć myśl swoją prowadzi

⁴⁷ Por. Orygenes, wg tł. Rufina z Akwilei, *Commentarium in Canticum canticorum* 3, 7, GCS 33, s. 186-191.

w innym kierunku. Często obecność powyższego tematu w mowach Augustyna skierowanych do wiernych świadczy o tym, że ich autor uznawał za istotną potrzebę wychowania chrześcijan do ładu w miłości.

Słowa klucze

Augustyn z Hippony, miłość chrześcijańska, porządek, hierarchia miłości, *ordo caritatis*.

The idea of order in love (*caritas ordinata*) according to St. Augustine (abstract)

The author of the article considers the concept of „order of love” according to St. Augustine, referring to the texts in which the expression *caritas ordinata* / *amor ordinatus* occurs formally. In allusion to Song of Songs 2: 4: Order in me love (*Ordinate in me caritatem*), Augustine willingly explores the idea of the order in love. In the most basic sense *ordo caritatis* means the hierarchy of love, in which we love everything in a right way, according to the measure of good existing in this one that we love. The reason and the will allow man to achieve such gradation. We ought to love God most of all, then ourselves and our neighbor in the created things. The love finds its fulfillment in God. We ought to love everything as we can love God most of all. Augustine perceives this order in love in a close connection with all supernatural life: faith, hope and love. In the Church we find the right environment to love properly: the Creator as Creator, the creature as creature, the men as men, and the things as things. What is badly loved, fouls that one who loves, and what is well loved improves him. Augustine examines the concrete ways of implementing the order in love. The love for another man is of the same kind as the love for God, but it is different in measure (*mensura*). Augustine examines the commandment of love and respect for parents, giving primacy to the love for God (Matth. 10: 37). He compares the fatherhood of God with earthly, i.e. human fatherhood. He deliberates what kind of neighbor we have and in what order we should help them at first. It is possible that the bishop of Hippo was inspired by the Origen's commentary on the Letter to the Romans, probably known by Rufin's translation, though his line of thought goes in a different direction. The frequent presence of the question of love for God and other people in Augustine's sermons addressed to his faithful shows that the bishop considered it as essential for the education of Christians.

Keywords

Augustine of Hippo, Christian love, order, hierarchy of love, *ordo caritatis*.

Bibliografia

Źródła

- Augustyn z Hippony, *Contra Adimantum*, ed. J. Zycha, Wien 1891, CSEL 25, s. 115-190.
 Augustyn z Hippony, *Contra Faustum*, ed. J. Zycha, Wien 1891, CSEL 25, s. 251-797.
 Augustyn z Hippony, *De bono coniugali*, ed. J. Zycha, Wien 1900, CSEL 41, s. 187-230.

- Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout 1955, CCL 47/48.
- Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Turnhout 1962, CCL 32, *O nauce chrześcijańskiej*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1979, PSP 22.
- Augustyn z Hippony, *De mendacio*, ed. J. Zycha, Wien 1900, CSEL 41, s. 413-466.
- Augustyn z Hippony, *De musica*, PL 32, 1081-1194.
- Augustyn z Hippony, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, ed. E. Evans, Turnhout 1969, CCL 46, s. 49-114.
- Augustyn z Hippony, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, Wien 1895-1898, CSEL 34/1, 34/2, 44, 57, 58.
- Augustyn z Hippony, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, Turnhout 1954, CCL 36.
- Augustyn z Hippony, *Sermones*, PL 38-39, PLS 2, ed. C. Lambot, Turnhout 1961, CCL 41, MiAg 1, Roma 1930, RB 86 (1976), s. 41-48.
- Augustyn z Hippony, *Speculum*, ed. F. Weihrich, Wien 1887, CSEL 12, s. 3-285.
- Orygenes, wg tł. Rufina z Akwilei, *Commentarium in Canticum canticorum*, GCS 33, ed. W. A. Baehrens, Leipzig 1925, s. 61-241, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 7-189.

Opracowania

- Arendt H., *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hildesheim [i in.] 2006.
- Bammel C. P., *Rufinus' Translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy*, w: *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*, „Antichità Altoadriatiche” 39, Udine 1992, s. 131-142.
- Bodei R., *Ordo amoris. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit*, Wien 1993.
- Bouton-Touboullic A. I., *L'ordre caché: la notion d'ordre chez saint Augustin*, „Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité” 174, Paris 2004.
- Campelo M. M., *El „Ordo amoris” eje de la historia*, „Estudio Agustiniiano” 11 (1976), s. 423-472.
- McDonough B. T., *The notion of order in St. Augustine's on free Choice of the Will*, „Irish Theological Quarterly” 46 (1979), s. 51-55.
- Pegueroles J., *El orden del amor. Esquema dela ética de san Agustín*, „Augustinus” 22 (1977), s. 221-228.
- Ulrich J., *Virtus est ordo amoris. Zum Prinzip der Ordnung der Liebe bei Augustin*, w: *Liebe im Wandel der Zeiten*, hrsg. K. Tanner, Leipzig 2005, s. 53-61.

Ks. Józef Grzywaczewski*

ŚW. AUGUSTYNA INTERPRETACJA PRZYPOWIEŚCI O DOBRYM SAMARYTANINIE (ŁK 10, 20-37)

Św. Augustyn, biskup Hippony (354-430), w swym nauczaniu wielokrotnie nawiązywał do przypowieści o Dobrym Samarytaninie. Podstawę niniejszego opracowania stanowi jego wyjaśnienie tejże przypowieści znajdujące się w II księdze *Questiones Evangeliorum*. Jednak sięgniemy też do aluzji do tej przypowieści, które znajdują się w innych dziełach Augustyna.

Na temat przypowieści o Dobrym Samarytaninie w interpretacji św. Augustyna oraz innych autorów okresu patrystycznego powstały różne opracowania. Ich wybór podajemy w spisie literatury. Do niektórych z tych publikacji nawiążemy w niniejszym artykule, którego celem jest zarysowanie głównych elementów alegorycznej interpretacji przypowieści o Dobrym Samarytaninie. Podobieństwa interpretacji św. Augustyna do innych autorów wskazują na ciągłość tradycji patrystycznej w sposobie rozumienia tekstów biblijnych.

1. Tekst komentarza do przypowieści

W swym komentarzu do przypowieści o Dobrym Samarytaninie z Ewangelii św. Łukasza św. Augustyn pisze:

Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha. Widzimy tu Adama wraz z całym rodzajem ludzkim. Jerozolima jest to niebieskie miasto pokoju, którego błogosławieństwo utracił. Jerycho znaczy księżyc (*luna*); oznacza ono naszą śmiertelność, z powodu której człowiek rodzi się, wzrasta, starzeje się i odchodzi. Zbójcy to są diabeł i jego aniołowie, którzy pozbawili [Adama] nieśmiertelności i pokrywszy go ranami pozostawili go na półżywego; żywego w tej części, którą może myśleć i poznawać Boga; martwego w tej części, w której grzech oplótl go i pozbawił siły, dlatego jest powiedziane, że zostawili go na pół umarłego. Kapłan i lewita, którzy go zobaczyli i przeszli obok oznaczają kapłaństwo i posługę Starego Testamentu, które nie mogą pomóc do zbawienia. [Słowo] Samarytanin można przetłumaczyć jako strażnik (*custos*); to jest nasz Pan [Chrystus] nazwany tym określeniem. Owinięcie ran (*alligatio vulnerum*) znaczy odpuszczenie grzechów; olej (*oleum*) oznacza pocieszenie dobrą nadzieją; jest to owoc miłosierdzia (*indulgentiam*) okazanego i pokój wynikający z pojednania

* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW - wykładowca teologii patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: j.grivalles@gmail.com.

(*reconciliationem pacis*); wino (*vinum*) wyraża wezwanie do gorliwego praktykowania dzieł duchowych. Zwierzę (*iumentum*) oznacza ciało, w którym Pan do nas przybył. Posadzić [zranionego] na zwierzę (*imponi iumento*) znaczy uwierzyć we wcielenie Chrystusa. Gospoda (*stabulum*) oznacza Kościół, gdzie umacniani są ci, którzy wędrują do wiecznej ojczyzny. [Zwrot] następnego dnia (*altera dies*) znaczy: po zmartwychwstaniu Pana. Dwa denary oznaczają albo dwa przykazania miłości, którą apostołowie otrzymali przez Ducha Świętego, aby mogli głosić Ewangelię innym, albo obietnicę życia obecnego i przyszłego. O tych dwóch obietnicach powiedziane jest: *Otrzyma siedmiokroć w tym życiu, a w przyszłym dostąpi życia wiecznego* (Mt 19, 29). Właściciel gospody (*stabularius*) to jest apostoł. To, co wyda ponadto, oznacza radę, którą [Paweł] wyraził: *Nie mam przykazania Pańskiego co do dziewic, ale daję radę* (1 Kor 7, 35), albo to, że pracował własnymi rękami, aby nie być nikomu ciężarem podczas głoszenia Ewangelii, pomimo, że miał prawo do utrzymania jako głosiciel Ewangelii (*pasci ex Evangelio*; 2 Tes 3, 8-9)¹.

Jak widać, Augustyn idąc za wcześniejszą tradycją stosuje interpretację alegoryczną², jaką posługiwali się liczni teologowie okresu patrystycznego³. Niektórzy badacze sądzą, że historia, jaką opowiedział Pan Jezus, ma nie tylko znaczenie alegoryczne o wymowie moralnej, lecz że ona mogła się rzeczywiście wydarzyć⁴. Jeśliby przyjąć taką hipotezę, to Jezus nawiązał do wydarzenia, które mogło być znane ludziom w tym okresie. I. Kalimi uważa, że przypowieść o Dobrym Samarytaninie może być oparta wątkach ze Starego Testamentu⁵. Na pewno ta historia ma elementy wspólne z żydowskimi haggadami czy innymi opowieściami, które zawierały określone pouczenie⁶.

¹ Augustyn z Hippony, *Quaestiones Evangeliorum* II 19, PL 35, 1340B-1341A; tł. własne.

² Por. J. Woliński, *Od trzech do czterech znaczeń Pisma*, w: B. Sesbüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia*, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 127-134; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 141-144.

³ P. M. Clark, *Reversing the ethical perspective: what the allegorical interpretation of the Good Samaritan parable can teach us*, „Theology Today” 71/3 (2014), s. 301: „St. Augustine, followed the standard reading of his day in identifying the Good Samaritan as a figure of Christ, with the beaten man representing postlapsarian humanity, and the priest and Levite symbolizing the intellectual dispensation of the Old Testament”.

⁴ I. Kalimi, *Robbers on the road to Jericho. Luke's Story of the Good Samaritan and its origin in Kings/Chronicles*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 85/1 (2009), s. 48: „Alfred Plummer considers Luke 10, 30-35 not fiction, but story. In his opinion, Jesus would not be likely to invent such behaviour, and attribute it to priest, Levite and Samaritan, if it had not actually occurred”.

⁵ I. Kalimi, *Robbers on the road to Jericho*, s. 53: „The idea of the Luke story of the Good Samaritan (Luke 10, 30-37), the man who acted very kindly toward the robbers' victim on the road from Jerusalem to Jericho, was taken from the story in 2 Chron 28, 8-15”.

⁶ J. B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1977, s. 429: „Like other contemporary Jewish teachers, Jesus employs a parable in order to expound a scriptural text - in this case Lev 19:18”.

Głównym bohaterem opowieści jest Samarytanin, czyli człowiek należący do ludu pogardzanego przez Żydów od kilku wieków⁷. Zwierzę, być może osioł, który był najczęściej używany w podróży, w przypowieści nabiera znaczenia symbolicznego. Oliwa i wino, jakimi się posłużył Samarytanin, mogły mieć znaczenie praktyczne: wino służyło do dezynfekcji rany, a działanie oliwy mogło być podobne do działania współczesnych maści⁸, ale można w nich także dopatrywać się znaczenia symbolicznego. W przytoczonym komentarzu do przypowieści o Dobrym Samarytaninie św. Augustyn mówi, że owinięcie ran znaczy odpuszczenie grzechów; olej oznacza pocieszenie dobrą nadzieją; jest to owoc okazanego miłosierdzia (*indulgentia*) oraz pokój wynikający z pojednania (*reconciliatio pacis*); wino wyraża wezwanie do gorliwego praktykowania dzieł duchowych.

2. Źródła inspiracji Augustyna

W Augustyna wyjaśnieniu przypowieści o Dobrym Samarytaninie da się zauważyć podobieństwa do św. Ambrożego oraz innych autorów. Zasygnalizujemy je pokrótce.

a. Ambroży

Możliwe, że Augustyn zetknął się z Ambrożego interpretacją przypowieści o Dobrym Samarytaninie, gdy słuchał jego kazań w Mediolanie⁹. Zapewne też później korzystał z jego dzieł. W komentarzu Ambrożego do Ewangelii Łukasza czytamy:

Jerycho jest figurą tego świata, do którego z raj, to jest z niebiańskiej Jerozolimy dostał się Adam za swe grzeszne przemieszczenie [...], gdy wpadł w grzechy tego świata, dostał się między zbójców. Kim są owi zbójcy, jeśli nie aniołami mocy i ciemności? Najpierw obdzierają nas z szaty łaski duchowej, którą otrzymaliśmy, a potem zwykli nas ranić [...]. Słowo Samarytanin oznacza stróża (*custos*). Kim jest ten Samarytanin, który zstąpił? Czyż to nie ten, *który zstąpił z nieba i który wstąpił do nieba, Syn Człowieczy, który jest w niebie?* (J 3, 13). [...] I obwiązał rany jego, zalewając je oliwą i winem. Wiele lekarstw ma ów lekarz, którymi zwykł uzdrawiać. Mowa jego jest lekarstwem. Jedną jego mową obwiązuje rany, inną oliwą leczy, inną wino wlewa. Opatruje rany grozą sądu, nakładając do skruchy. Posadził go na swoje juczne zwierzę (*jumentum*). Posłuchaj, jak cię usadza. *Ten niesie nasze grzechy i za nas cierpi* (Iz 53, 4). I pasterz osłabioną

⁷ *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Friedrich, tł. G. W. Bromiley, Grand Rapids 2006, t. VII, s. 90: „The 1st century was a time of very strained relations between Jews and Samaritans. The old antithesis of North and South, of Israel and Judah, was revived in all its sharpness. Whereas the Samaritans laid great stress on their descent from the patriarchs (Jn 4:12), the Jews called them Cutheans and would not accept them as blood-relations”.

⁸ F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań-Warszawa 1974, s. 217: „Samarytanin ulitował się nad nim, podszedł blisko, oczyścił jego rany winem i nalał w nie oliwy jako lekarstwa”.

⁹ Augustyn z Hippony, *Confessiones* V 13, PL 32, 717A, tł. Z. Kubiak, s. 110: „Zostałem tu pobożnego sługę, biskupa Ambrożego [...]. Uważnie, ale z niewłaściwym nastawieniem słuchałem jego kazań głoszonych wiernym”.

owieczkę wziął na swoje ramiona (Ps 48, 13). [...] Pan posadził nas na swe juczne zwierzę, abyśmy nie byli jak koń i muł (Ps 31, 9), aby przez przyjęcie naszego ciała usunąć jego choroby¹⁰.

Dalej Ambroży ogólnie określa znaczenie gospody jako miejsca, do którego *Pan podnosi z ziemi biednego i z gnoju wywyższa ubogiego* (Ps 112, 7). Zwrot „pielęgnował go” znaczy starał się, aby chory trzymał się wskazówek, jakie otrzymał. Wyrażenie „nazajutrz” znaczy dzień zmartwychwstania Pana.

Czym są dwa denary? Może są to dwa Testamenty, które mają na sobie wryty obraz wiecznego Króla. [...] Jaki to gospodarz? [...] Dobrym gospodarzem jest św. Paweł, którego mowy i listy niejako przenoszą miarę, jaką otrzymał¹¹.

Następnie Samarytanin „obiecuje, że wynagrodzi. Kiedy, Panie, przyjdiesz, jeśli nie w dniu sądu?”¹² Ważna jest konkluzja: „Kochajmy tego, który jest naśladowcą Chrystusa. [...] Nie pokrewieństwo, ale miłosierdzie czyni bliźniego”¹³.

Podobieństwo obu wersji, czyli Augustyna i Ambrożego, jest oczywiste: podróżujący symbolizuje Adama, a pośrednio wszystkich ludzi; Jerozolima to raj i stan łaski, który został utracony przez grzech. Podróżny dlatego wpadł pomiędzy zbójców, że z powodu swego nieposłuszeństwa Bogu znalazł się poza Jerozolimą, czyli rajem. Zbójcy to złe duchy, które zwodzą człowieka chodzącego swymi drogami i ranią go. Według św. Augustyna kapłan i lewita, którzy przechodzą obok zranionego, symbolizują posługę Starego Testamentu, która jest niewydolna, to znaczy nie może przyjść z pomocą zranionym i uleczyć ich. Ambroży pomija ten szczegół. Samarytanin u Augustyna i u Ambrożego oznacza Chrystusa, który z nieba przychodzi. Obwiązuje on rany i zalewa je winem i oliwą, to znaczy leczy je swoją nauką. Gest posadzenia na juczne zwierzę oznacza, że Chrystus jako zbawca bierze ludzi na swoje ramiona, dźwiga ich grzechy; aby móc to czynić, potrzebował przyjąć ludzkie ciało.

U obu autorów dostrzega się aluzje do licznych wypowiedzi mesjańskich oraz do tajemnicy Wcielenia. Augustyn mówi wprost, że gospoda oznacza Kościół, Ambroży określa ją w sposób bardziej ogólny posługując się wyrażeniami biblijnymi. U obu autorów gospodarz jest symbolem apostoła Pawła, zapewne w szerszym znaczeniu odnosi się też do pozostałych Apostołów, a zapewne i do ich następców, ale o tym nasi autorzy nie piszą. Dwa denary u Augustyna oznaczają dwa przykazania miłości; chodzi o miłość jako dar Ducha Świętego; u Ambrożego symbolizują one dwa Testamenty, przy czym Ambroży rozwija motyw zapłaty: Chrystus jest tym, który wykupił grzeszników swoją Ofiarą, niejako zapłacił za nich. U Augustyna nie ma tego wątku. Obaj komentatorzy zgadzają się co do tego, że Samarytanin obiecuje dodać coś do wręczonej zapłaty, gdy przybędzie do gospody wracając ze swej podróży – oznacza to zapowiedź nagrody w czasie powtórnego przyjścia Chrystusa. Ambroży kończy swój komentarz określając, czym jest miłosierdzie, i zachęcając do praktykowania tej cnoty.

¹⁰ Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 4, 73-76, PL 15, 1718A-1719A, PSP 16, s. 280-281.

¹¹ Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 4, 80-82, PL 15, 1719B-D, PSP 16, s. 282.

¹² Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 4, 83, PL 15, 1719D-1720A, PSP 16, s. 283.

¹³ Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 4, 84, PL 15, 1720A-B, PSP 16, s. 283.

Augustyn odnosi ewentualny wydatek ponad owe dwa denary do św. Pawła, który miał prawo do korzystania z gościnności chrześcijan, a nie skorzystał z niej i w tym sensie czynił „coś więcej”.

Komentarz Ambrożego jest szerszy niż komentarz Augustyna. Obaj autorzy zgodni są co do ogólnej interpretacji przypowieści o Dobrym Samarytaninie, a różnią się w niektórych szczegółach.

b. Inni autorzy

W Augustyna interpretacji przypowieści o Dobrym Samarytaninie dostrzegamy elementy występujące u autorów takich jak Klemens Aleksandryjski, Ireneusz z Lyonu i Orygenes. Wykazał to Riemer Roukema¹⁴. Wątpliwe, by Augustyn sięgał wprost do pism tychże autorów, chociaż nie można tego wykluczyć, ale wiadomo, że Ambroży chętnie czytał greckich teologów. Wydaje się, że skoro u Augustyna i u tychże autorów są elementy podobne, to Augustyn mógł zapoznać się z nimi poprzez Ambrożego¹⁵. Przytoczmy fragment z homilii Orygenesesa do Ewangelii Łukasza:

Któryś z dawnych komentatorów tej przypowieści twierdził, że człowiekiem, który schodził, jest Adam, że Jerozolima symbolizuje raj (*paradisum*), Jerycho – świat (*mundum*), zbójcy oznaczają wrogie potęgi, kapłan – Prawo, lewita – proroków, Samarytanin – Chrystusa, rany – nieposłuszeństwo, juczne zwierzę (*animal*) – ciało Chrystusa, *pandochium* to znaczy gospoda, która przyjmuje wszystkich, którzy chcą wejść, oznacza Kościół, dalej dwa denary są symbolem Ojca i Syna, a gospodarz symbolizuje zwierzchnika Kościoła, któremu powierzono zarząd nad nim. Natomiast obietnica powrotu Samarytanina oznaczała powtórne przyjście Zbawiciela (*Salvatoris adventum*)¹⁶.

Podobnie pisze Orygenes w *Komentarzu do Listu do Rzymian*¹⁷. Skrótowo podaje wyjaśnienie poszczególnych elementów przypowieści, zaznaczając, że opiera się na dawniejszej tradycji. Dwa denary oznaczają u niego Ojca i Syna, podczas gdy u Ambrożego są to dwa Testamenty, Stary i Nowy, a u Augustyna są to przykazania miłości jako dar

¹⁴ R. Roukema, *The Good Samaritan in Ancient Christianity*, „Vigiliae Christianae” 58/1 (2004), s. 56-97.

¹⁵ D. Sanchis, *Samaritanus ille. L'exégèse augustiniennne de la parabole du Bon Samaritain*, „Recherches de Science Religieuse” 49/3 (1961), s. 407: „Il est naturel de supposer que c'est par ce canal (entendre saint Ambroise) qu'Augustin a connu la tradition qui, par delà Origène et Irénée, remontait jusqu'à la communauté chrétienne primitive”.

¹⁶ Orygenes, *In Lucam homiliae* 34, 3, SCH 87, s. 402-404, tł. S. Kalinkowski, PSP 36, s. 127.

¹⁷ Orygenes, *Commentaria in Epistulam B. Pauli ad Romanos* IX 31, PG 14, 1231D-1232A, tł. S. Kalinkowski, PSP 57, s. 490: „Samarytanin, czyli Chrystus, zranionego zawiózł do gospody-Kościół, a gospodarzowi to znaczy samemu Pawłowi albo wszelkiemu zwierzchnikowi Kościoła za opiekę i staranie o nas dał dwa denary Nowego i Starego Testamentu”.

Ducha Świętego. Orygenesowa interpretacja denarów zgadza się z interpretacją Ireneusza¹⁸. Ich przekazanie gospodarzowi gospody ukazuje działanie trzech Osób Bożych¹⁹. Interpretacja Klemensa Aleksandryjskiego różni się od Orygenesowej, ale – podobnie jak u innych autorów – Samarytanin oznacza Chrystusa²⁰, a gest polania rany winem ze szczepu Dawida i oliwą jest wyrazem miłosierdzia Bożego²¹, aluzją do Krwi Chrystusa przelanej za grzechy. Zdaniem R. Roukamy jest to także aluzja do Eucharystii²².

Z powyższego zestawienia interpretacji przypowieści o Dobrym Samarytaninie wynika, że komentowano ją od najdawniejszych czasów w sensie alegorycznym. Ogólnie mówiąc, poszczególni autorzy zgadzają się ze sobą w zasadniczych punktach, a różnią się nieznacznie, gdy chodzi o symbolikę takich elementów jak wino, oliwa, denary. U wszystkich autorów Samarytanin symbolizuje Chrystusa, a człowiek zraniony reprezentuje grzeszników, wszak grzech jest raną duchową, Jerycho zaś oznacza świat dotknięty złem, zbójcy to personifikacja złych duchów. Akcja rozgrywa się pomiędzy pierwszym przyjściem Chrystusa w ciele a Jego powtórnyim przyjściem w chwale. Zanim to nastąpi, chrześcijanie są wezwani do praktykowania miłosierdzia, gdyż sami dostąpili miłosierdzia od Boga poprzez odpuszczenie grzechów.

W niniejszym opracowaniu nie uwzględniamy późniejszych komentarzy do przypowieści o Dobrym Samarytaninie takich autorów jak Jan Chryzostom (350-407), Grzegorz z Nyssy (335-394), Bazyl z Cezarei (320-379) czy Cyryl Aleksandryjski (375-444), gdzie odnajdujemy niektóre elementy podobne jak u Augustyna, ale byłoby trudno dowieść, że biskup Hippony korzystał z tych komentarzy. Podobne elementy mogą pochodzić raczej ze wspólnej chrześcijańskiej tradycji w zakresie interpretacji Biblii²³.

¹⁸ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III 17, 3, SCh 34, s. 306: „Dans duo denaria regalia ut per Spiritus imagiem et inscriptionem Patris et Filii accipientes fructificemus creditum nobis denarium, multiplicantum Domino adnumeratnes”.

¹⁹ R. Roukama, *The Good Samaritan in Ancient Christianity*, s. 59: „Irenaeus interprets the two coins as the image and inscription of the Father and the Son, which man receives by the Spirit”.

²⁰ Klemens Aleksandryjski, *Quis dives salvetur?* 29, PL 9, 633D, tł. J. Czuj, Kraków 1995, s. 92: „Kimże byłby ów Samarytanin, jeśli nie samym Zbawicielem? [...] On to na zranione dusze wylał wino, krew szczepu winnego Dawida. On przyniósł oliwę, litość serca ojcowskiego”.

²¹ Nie bez znaczenia jest tu podobieństwo słów: *oliwa* (ἔλαιον) oraz *miłosierdzie* (ἔλεον).

²² R. Roukama, *The Good Samaritan in Ancient Christianity*, s. 61: „He explains the wine as the blond of David's vine which calls to mind the wine of the Eucharist and Jesus' blood shed for the forgiveness of sins”.

²³ K. Stavrianos (*The parable of the Good Samaritan in the patristic thought*, „Greek Orthodox Theological Review” 57 (2012), s. 34) podaje elementy przypowieści u Jana Chryzostoma: „In Chrysostom characteristic style [...] Jerusalem is paradise, Jericho is the world, the robbed man is Adam, and the robbers are demons. The robbery is the deprivation of the immortality that man had, by grace, in paradise. The wounds are worldly needs”.

3. Przypowieść o Dobrym Samarytaninie w nauczaniu św. Augustyna

Gdybyśmy zatrzymali się na tym, co powyżej powiedziano, można by było wyciągnąć wniosek, że Augustyn, komentując Ewangelię św. Łukasza, powtórzył powszechnie znaną interpretację alegoryczną przypowieści o Dobrym Samarytaninie, nie zastanawiając się głębiej nad jej treścią, ani nad tym, od kogo ona pochodzi²⁴. W rzeczywistości pojawia się ona wielokrotnie w dziełach Augustyna przy omawianiu różnych zagadnień. Zauważył to Dominik Sanchis w pracy, którą powyżej zasygnalizowaliśmy. Omówimy pokrótce najważniejsze elementy przypowieści jak Jerozolima, Jerycho, człowiek wędrujący, Samarytanin i jego posługa oraz gospoda i jej właściciel.

a. Jerozolima

To pojęcie ma kilka znaczeń. Jerozolima to przede wszystkim miasto i stolica Izraela w znaczeniu administracyjnym, tam bowiem rezydowali królowie od Dawida poczynając; jest to stolica duchowa, gdyż tam znajdowała się świątynia stanowiąca miejsce spotkania z Bogiem; tam przybywali wyznawcy judaizmu w pielgrzymkach. Nowa Jerozolima ma znaczenie symboliczne i mesjańskie. Teologowie pisali o niej często w znaczeniu alegorycznym. Tak czynił też św. Augustyn. W przypowieści o Dobrym Samarytaninie, którą powyżej przytoczyliśmy, określił ją jako miasto pokoju i błogosławieństwa. Podobną interpretację znajdujemy w dziele *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*:

Podobnie jak Jeruzalem, chociaż to miejsce widzialne i ziemskie, jednak duchowo oznacza miasto pokoju, a Syjon, choć to góra na ziemi, jednak oznacza spekulację. Nazwa ta w alegoriach Pisma Świętego odnosi się często do zrozumienia rzeczy duchowych. Tak ów człowiek, który szedł z Jerozolimy do Jerycha, jak powiedział Pan, zraniony na drodze, poturbowany i na wpół żywy porzucony przez rozbójników, zmusza nas do rozumienia owych miejsc duchowo, chociaż biorąc rzecz historycznie znajdują się na ziemi i rzecz jasna są miejscowościami ziemskimi²⁵.

Tu Augustyn zaznacza tylko, że pojęcia takie jak Jerozolima czy Syjon, chociaż są to konkretne miejsca na ziemi, mają też znaczenie symboliczne i duchowe. W *Komentarzu do Psalmów* Augustyn przytoczył i skomentował następujące wersety: *Gniew mnie ogarnia z powodu występnych (peccatores) porzucających Twe Prawo. Twoje ustawy stały się dla mnie pieśniami w miejscu mego pielgrzymowania* (Ps 118, 53-54). Biskup odniósł te słowa do ewangelicznej przypowieści o Samarytaninie:

²⁴ P. M. Clark, *Reversing the ethical perspective*, s. 303-304: „Early patristic thinkers such as Origen or Irenaeus acknowledged and passed on an allegorical interpretation of the parable that construes downtrodden man as a picture of fallen humanity and the Good Samaritan as Christ. Augustine inherited this reading and developed it to an unprecedented extent, integrating it at many points into his vast corpus”.

²⁵ Augustyn z Hippony, *De Genesi contra Manicheos libri duo* II 19, 14, PL 34, 203D, tł. J. Sulowski, PSP 25, s. 61.

Oto uniżenie w miejscu śmiertelności człowieka wędrującego z raju i owej niebieskiej Jerozolimy (*de paradiso et de illa superna Jeruzalem*), skąd idąc ktoś do Jerycha wpadł w ręce zbójców (*in latrones*). Ale dzięki miłosierdziu (*propter misericordiam*), jakie mu zostało okazane przez owego Samarytanina, usprawiedliwienia Boże (*justificationes Dei*) nadały mu się do śpiewu (*cantabiles illi erant*) w miejscu jego pielgrzymowania²⁶.

Inaczej mówiąc, zachęciły go do śpiewu. Jerozolima jawi się jako raj (*paradisum*), z którego wyszedł człowiek i musiał wędrować do Jerycha, czyli przechodzić przez miejsce śmiertelności (*in loco mortalitatis*). Zbójcy to owi występni porzucający Prawo Boże. Było rzeczą wprost naturalną, że wędrujący popadł między nich, gdyż znajdował się, w jakimś stopniu, na ich terenie, ale niezupełnie, bo tamtędy przechodził również Samarytanin symbolizujący Chrystusa i okazał mu miłosierdzie, które wprawiło go w radość, pomimo wcześniej otrzymanych ciosów. W tym sensie podróżny znalazł się w nastroju zachęcającym do śpiewu. Może to także aluzja do słów Chrystusa: *Wasz smutek w radość się przemieni* (J 16, 20).

O Jerozolimie w znaczeniu nadprzyrodzonym i eschatologicznym pisał św. Augustyn w objaśnieniu do Ps 119:

Czasami, bracia, kiedy człowiek podróżuje, żyje pośród lepszych ludzi niż może [spotkałby], gdyby żył w swojej ojczyźnie. [...] Nie taką jest owa ojczyzna Jerozolima, gdzie wszyscy są dobrzy. Każdy, kto do niej podróżuje, przebywa pośród złych. Nie potrafi też odejść od złych, dopóki nie wróci do społeczności aniołów. [...] Tam wszyscy są sprawiedliwi i święci, którzy cieszą się Słowem Bożym nie czytając i nie posługując się literami. To, co dla nas zostało napisane na kartach, oni widzą w obliczu Boga (*per faciem Dei illi cernunt*)²⁷.

Jest to wyraźne przeciwstawienie ojczyzny ziemskiej, gdzie obok dobra istnieje zło, ojczyźnie niebieskiej, gdzie wszyscy są sprawiedliwi i święci: posiadają oni głębsze poznanie Boga nie oparte na lekturze Pisma, lecz na oglądaniu Boga bezpośrednio; w teologii katolickiej określa się to widzenie jako *visio beatifica*.

Tak pojmowana Jerozolima oznacza u Augustyna jednocześnie raj, w którym przebywali pierwsi rodzice i który utracili, oraz Królestwo Boże, do którego wchodzi sprawiedliwi po ukończeniu ziemskiej pielgrzymki. Jest to także Kościół w znaczeniu eschatologicznym, Kościół uwielbiony. Pisał o tym Augustyn wprost w *Objaśnieniach do Psalmów*. Werset Ps 12, 8 brzmi: *Psalm śpiewajcie Panu, który mieszka na Syjonie*. Augustyn daje taki komentarz:

On mieszka na Syjonie, co oznacza wyczekiwanie i jest obrazem obecnego Kościoła. Jeruzalem zaś jest obrazem Kościoła przyszłego (*imaginem Ecclesiae que futura est*), czyli miastem świętych już cieszących się życiem anielskim²⁸.

W podobny sposób o Kościele jako nowej Jerozolimie pisze autor Listu do Hebrajczyków: *Wy przystąpiłiście do Góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebie-*

²⁶ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 118, 15, 6, PL 37, 1542D-1543A, PSP 41, s. 270.

²⁷ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 119, 6, PL 37, 1602, PSP 41, s. 352.

²⁸ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 9, 12, PL 35, 122, PSP 37, s. 108.

skiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, którą sądzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu, do Pośrednika Nowego Testamentu – Jezusa (Hbr 12, 22-24).

Jest to wizja uniwersalna Kościoła jako nowego i niebieskiego Jeruzalem, które jest Królestwem Chrystusa, Zbawiciela i Kapłana Nowego Przymierza²⁹. Biskup Hippony w swej interpretacji Jerozolimy zakorzeniony jest w tradycji biblijnej. Jerozolima jest symbolem Kościoła jako wspólnoty ziemskiej i niebieskiej, cielesnej i duchowej, istniejącej w czasie i sięgającej wieczności³⁰.

b. W drodze do Jerycho

To słowo jest nazwą miasta w Judei, ale symbolicznie oznacza „ten świat” lub stan ludzkości po upadku Adama, inaczej mówiąc jest to miejsce lub przestrzeń zdominowana przez zło. Tak napisał Augustyn w komentarzu do przypowieści o Dobrym Samarytaninie z Ewangelii św. Łukasza, który przytoczyliśmy na początku. Do takiego pojęcia Jerycha wracał Biskup wielokrotnie w swych dziełach. W *Objaśnieniach Psalmów* pisał:

[Słowo] księżyc (*luna*) metaforycznie stosuje się w Piśmie na określenie zmienności obecnej śmiertelności. Dlatego ten, kto wpadł w ręce zbójców szedł z Jerozolimy do Jerycha. Miasto bowiem Jerycho określone jest słowem hebrajskim, które po łacinie oznacza księżyc. Szedł niejako od nieśmiertelności ku śmiertelności. Słusznie ów Adam, od którego pochodzi cały rodzaj ludzki, w drodze został poraniony przez zbójców i porzucony na pólżywy³¹.

Gdy obecnie czytamy przypowieść o Dobrym Samarytaninie, to spontanicznie potępiamy zbójców, a sympatią darzymy napadniętego. Nastawienie Augustyna jest inne: pisze on wprost, że ów człowiek słusznie został poraniony przez zbójców (*merito vulneratus est a latronibus*), czyli sam jest sobie winien, gdyż opuścił raj i wszedł na niebezpieczną drogę. Księżyc symbolizuje zmienność na tym świecie i śmiertelność w odróżnieniu od słońca, które jest symbolem życia wiecznego. Augustyn przytacza fragment Ewangelii: *Wtedy sprawiedliwi zajaśnieją jak słońce w Królestwie Ojca* (Mt 13, 43). Podobnie pisał w komentarzu do innego Psalmu: „Rzecz zrozumiała, iż pewien człowiek szedł z Jerozolimy do Jerycha i wpadł między zbójców. Szedł bowiem od nieśmiertelności do śmiertelności”³².

Aluzji do takiego rozumienia nazwy Jerycho można dopatrzeć się w Augustyna komentarzu do Ps 1:

²⁹ *The Oxford Bible Commentary*, ed. J. Barton, J. Mudimann, Oxford 2000, s. 1253: „Sinai and Heavenly Jerusalem. Visions of eschatological realities and ethical exhortation”.

³⁰ D. Sanchis, *Samaritanus ille*, s. 417: „La Jérusalem d'en haut n'est seulement pour lui (Augustin) au terme de la vie de l'Église. [...] Perpétuellement contemporaine à l'histoire, elle la déborde par deux bouts: elle est souvenir et elle est appel, nostalgie et espérance”.

³¹ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 60, 8, PL 36, 738B, PSP 39, s. 47.

³² Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 88, 2, 5, PL 37, 1134B, PSP 40, s. 154.

*Błogosławiony mąż, który nie odszedł do rady bezbożnych (qui non abiit in consilio impiorum), jak postąpił człowiek ziemski, który przyznał rację żonie zwiędzonej przez węża i zgodził się na przekroczenie przykazania Bożego*³³.

Chodzi tu, oczywiście, o Adama. Błogosławiony, o którym mowa w psalmie, nie jest podobny do Adama, bo nie zszedł z drogi sprawiedliwości, aby wejść na drogę grzeszników. Zdaniem Augustyna to stwierdzenie

należy zastosować do Pana naszego Jezusa Chrystusa. [...] Wprawdzie wkroczył On na drogę grzeszników przychodząc na świat, ale się na niej nie zatrzymał (*non stetit*), ponieważ nie miały nad Nim władzy ponęty tego świata (*illecebra saecularis*)³⁴.

Ten, który szedł i został poraniony przez zbójców, symbolizuje, jak pamiętamy, Adama, a on reprezentuje wszystkich ludzi, gdyż skutki jego upadku i ran przeszły na całą ludzkość. Augustyn pisze:

Ten, który zstępował (*descendit*) z Jeruzalem do Jerycha wpadł między zbójców. Gdyby nie zstępował, nie wpadłby między zbójców. Otóż Adam zstąpił i wpadł między zbójców. To my wszyscy jesteśmy Adamem (*Omnes nos Adam sumus*). [...] Wszystko się wypełniło. O ile zstąpiliśmy i zostaliśmy zranieni (*descendimus et vulnerati sumus*), to wstępujemy i zaśpiewajmy, czynmy postępy, żebyśmy dotarli do ojczyzny³⁵.

Utożsamiając całą ludzkość z Adamem, Augustyn kontynuował myśl św. Pawła: *Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli* (Rz 5, 12). Z tego twierdzenia wyciągał następujący wniosek:

Przez złą wolę jednego człowieka wszyscy w nim zgrzeszyli, kiedy wszyscy byli nim (*omnes ille unus fuerunt*), dlatego od niego przejęli grzech pierworodny (*peccatum originale traxerunt*)³⁶.

W tym sensie wszyscy ludzie stali się jakby Adamem, gdyż skutki jego grzechu przeszły na wszystkich³⁷. Biskup Hippony wszakże odróżniał grzech Adama od grzechów indywidualnych poszczególnych ludzi³⁸.

Augustyn powracał w swych dziełach do myśli, że zbójcy z omawianej przypowieści symbolizują złe duchy:

³³ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 1, 1, PL 35, 67, PSP 37, s. 37.

³⁴ Tamże.

³⁵ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 125, 15, PL 36, 738B, PSP 42, s. 25.

³⁶ Augustyn z Hippony, *Opus imperfectum contra secunam Juliani responsionem* IV 90, PL 45, 1391, tł. własne.

³⁷ M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła*, Poznań 2013, s. 117: „Augustyn walczy z twierdzeniem, że ludzie mają udział w grzechu Adama poprzez jego naśladowanie. Uważa bowiem, że w momencie, w którym Adam zgrzeszył, wszyscy byliśmy jednym człowiekiem”.

³⁸ Augustyn z Hippony, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* I 10, 11, PL 44, 115.

Sam umysł ludzki zwany rozumnym jest zmienny, nie jest tym samym. [...] Ten, który chciał sam z siebie posiadać [cały czas] to samo, żeby niejako sam był dla siebie tym samym, upadł. [...] Upadł anioł i stał się diabłem (*cecidiť Angelus et diabolus factus est*). Podał człowiekowi do picia pychę (*propinavit domini superbiam*), z zawiści wraz ze sobą strącił tego, który stał. Oto ci chcieli dla siebie być tym samym, sobą kierować, rządzić sobą chcieli. Nie chcieli posiadać prawdziwego Boga, który jest tym samym (*vere est idipsum*)³⁹.

Augustyn wskazuje na pychę (*superbia*) jako przyczynę upadku: człowiek zapragnął być tym, kim z natury być nie mógł, Adam i jego małżonka chcieli być niezmienni i niezależni od nikogo. Wychodząc naprzeciw takim ukrytym pragnieniom, diabeł podsunął im środek, który miał rzekomo pomóc w realizacji tego pragnienia. Przekraczając prawo Boże, pierwsi rodzice zamiast stać się niezależni od nikogo i niezmienni, popadli w niewolę tego, który ich zwiódł. Ich stan nagle się odmienił. Ich upadek dotknął wszystkich ludzi:

To diabeł i jego zwolennicy uprowadzili nas w niewolę. A nie mogliby nas uwieść, gdybyśmy na to się nie zgodzili. Uprowadzeni zostaliśmy jako niewolnicy (*captivos nos duxerunt*). Powiedziałem, kim są nasi ciemiężcy. To oni są owymi rozbójnikami, którzy poranili podróżnego idącego z Jeruzalem do Jerycha, którego półżywego zostawili⁴⁰.

Nie ma wątpliwości, że rany oznaczają grzechy, ale one są konsekwencją pierwszego upadku, a ten upadek określa się jako grzech pierworodny. Jego sprawcą jest diabeł i jego słudzy, których w przypowieści symbolizują zbójcy⁴¹. Symbolem tego grzechu jest samowolne wyjście z Jerozolimy symbolizującej raj jako stan harmonii i przyjaźni z Bogiem⁴². Przez ten grzech ludzie odwrócili się od Boga jako źródła bytu i popadli w czasowość i zmienność⁴³. Omawianie kwestii grzechu pierworodnego w myśli św. Augustyna wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Jego naukę na ten temat należy rozpatrywać w świetle wypowiedzi wcześniejszych teologów takich jak Ireneusz z Lyonu, Metody z Olimpu, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Ambroży i zapewne inni⁴⁴.

³⁹ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 121, 6, PL 37, 1623C, PSP 41, s. 377.

⁴⁰ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 136, 7, PL 37, 1765C, PSP 42, s. 149.

⁴¹ P. M. Clark, *Reversing the ethical perspective*, s. 304: „The thieves represent Satan and the fallen angels, who strip Adam of his immortality and leave him half dead”.

⁴² D. Sanchis, *Samaritanus ille*, s. 415: „Les plaies signifient les *peccata* multipliés tout au long de l’histoire comme en conséquence et comme en punition du péché de l’Eden. La plupart des textes cités, où l’abandon de Jérusalem est manifestement le péché originel lui-même en Adam, admettraient cette interprétation”.

⁴³ D. Sanchis, *Samaritanus ille*, s. 416: „Se détourner de Lui (Dieu), c’était perdre leur degré d’être et tomber dans la temporalité et le changement”.

⁴⁴ Por. M. Przeszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie*, s. 37-45, 53-55, 73-84, 92-98, 140-146.

c. Samarytanin

Poranionego zauważyli przedstawiciele religii Starego Testamentu, ale minęli go, a pomoc okazał mu dopiero Samarytanin, który symbolizuje Chrystusa:

Przechodził kapłan i zlekceważył go, tak samo wzgardził nim lewita, Prawo bowiem nie może uzdrawiać. Przechodził pewien Samarytanin, to znaczy Pan nasz Jezus Chrystus⁴⁵.

On właśnie pozostawał jedynym, który był w stanie pomóc rannemu. Augustyn pisze:

Skoro jesteśmy odkupieni, byliśmy niewolnikami. Kto nas odkupił? Chrystus. Od kogo nas wykupił? Od diabła. Zatem to diabeł i jego wysłańcy uprowadzili nas w niewolę. [...] Samarytanin przechodząc ujrzał rannego i poturbowanego oraz porzuconego przez rozbójników i, jak wiecie, zabrał go⁴⁶.

Augustyn, jak pamiętamy, interpretował imię „Samarytanin” jako stróż: „Samarytanin, co tłumaczy się jako strażnik, rozumiał, że jest naszym strażnikiem (*nostrum esse custodem*)”⁴⁷. Funkcja strażnika, działającego pośród ludzi, ma związek ze Zmartwychwstaniem:

Samarytanin znaczy po łacinie stróż (*custos*). Któż jest stróżem, jeśli nie Zbawiciel Pan nasz Jezus Chrystus. Ten, ponieważ powstał z martwych, nie zdrzemnie się, ani nie zaśnie będąc stróżem Izraela⁴⁸.

Zwierzę, na które Samarytanin posadził poranionego, ma znaczenie symboliczne: „Jego zwierzę (*jumentum eius*) znaczy ciało, w którym raczył do nas przyjść”⁴⁹. W jednej z mów Augustyn stwierdzał:

[Chrystus] przyjmując z natury ludzkiej samą naturę ludzką, stał się człowiekiem. Przybył ze zwierzęciem cielesnym do tego, który leżał na ziemi zraniony, aby naszą małą wiarę umocnić tajemnicą swego wcielenia i nakarmić ją, uczynił przejrzystym jego intelekt, abyś przez to, co przyjął, zobaczył to, czego nigdy nie opuścił⁵⁰.

Augustyn zdawał sobie sprawę, że powyższe stwierdzenie może brzmieć paradoksalnie i że jest trudne do zrozumienia, dlatego mówiąc o wcieleniu Chrystusa zaznaczył:

Nie potrafisz zrozumieć; wiele jest do zrozumienia, wiele do uchwycenia. Zatrzymaj (*retine*) to, czym dla ciebie stał się Ten, którego pojąć nie potrafisz. Uchwycić ciało Chrystusa (*retine carnem*), w którym [jako] chory i zostawiony na

⁴⁵ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 125, 15, PL 37, 1622B, PSP 42, s. 25.

⁴⁶ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 136, 7, PL 37, 1765C, PSP 42, s. 149.

⁴⁷ Augustyn z Hippony, *In Joanni Evangelium tractatus* 43, 2, PL 35, 1707B, tł. własne.

⁴⁸ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 68, 2, 11, PL 36, 862A, PSP 39, s. 218. *Sermo* 171, 2, PL 38, 934A: „Samaritanus autem custos interpretator. Ideo surgens a mortuis jam non moritur et mors ei ultra non diminatur”.

⁴⁹ Augustyn z Hippony, *Quaestiones Evangeliorum* II, 19, PL 35, 1340D, tł. własne.

⁵⁰ Augustyn z Hippony, *Sermo* 341, 3, PL 39, 1495B, tł. własne.

półżywy, i zraniony przez zbójców zostaniesz podniesiony, aby być zaprowadzonym do gospody i tam uleczonym⁵¹.

Tak oto ciało Chrystusa leczy i stanowi zadatek życia wiecznego. Augustyn w jednej ze swych mów bardziej precyzuje, na czym polegał czyn Samarytanina, czyli Chrystusa:

Podniósł go. Jak? Na swoje zwierzę (*in jumentum suum*). Tym zwierzęciem jest ciało Pańskie (*jumentum Domini caro est*). Co będzie ci powiedziane, gdy przeminie ten świat? To, że słusznie uwierzyłeś w ciało Chrystusa, aby cieszyć się majestatem i bóstwem Chrystusa. Konieczny był słaby dla słabego (*infirmus infirmo*), ale bardziej konieczny będzie mocny dla mocnego (*fortis forti*)⁵².

Zwierzę (*jumentum*) jest zbudowane z tej ziemi, czyli jest materialne, oraz stanowi jakby narzędzie dla człowieka. Chrystus przez tajemnicę Wcielenia przyjął ciało materialne, czyli z tej samej materii, co ciało zwierzęce oraz ludzkie. Ale przyjął je dla określonego celu, czyli dla pomocy ludziom żyjącym w ciele, dla ich zbawienia. Wiadomo, że Chrystus w swej naturze boskiej nie potrzebuje ciała, ale posługuje się nim dla zbawienia ludzi. Chrystus przyjmując ciało stał się słabym (*infirmus*) jak wszystkie istoty cielesne, w tym człowiek, jednakże w swej boskiej naturze Chrystus jest mocny (*fortis*), a człowiek poprzez wiarę w Niego, poprzez Jego ciało uwielbione, dostępuje chwały życia wiecznego, czyli staje się mocny mocą Chrystusa. Inaczej mówiąc, Chrystus jako słaby w swym ciele ludzkim spotyka człowieka słabego, aby dać mu udział w swej mocy. Dlatego najpierw spotykają się dwaj słabi, aby później mogli się spotkać jako mocni. D. Sanchis stwierdza, że motyw zwierzęcia jucznego zawiera w skrócie całą tajemnicę Wcielenia⁵³.

d. Gospoda i jej właściciel

Wyjaśniając alegorycznie przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie według św. Łukasza, Augustyn stwierdza, że gospoda (*stabulum*) oznacza Kościół, gdzie umacniani są ci, którzy wędrują do wiecznej ojczyzny. Kościół pełni swą funkcję na ziemi i prowadzi ludzi do niebieskiej ojczyzny, czyli Jeruzalem nowego. Taką interpretację gospody znajdujemy między innymi w *Objaśnieniach Psalmów*:

Ty chory zostałeś podniesiony i [...] zaprowadzony do zajazdu i tam wyleczony. Biegnijmy zatem do Domu Pańskiego, a dojdziemy do miasta, gdzie staną nasze nogi⁵⁴.

Określenia „Dom Pański” i „miasto” odnoszą się do Kościoła. Pisze o tym Augustyn także w sposób bezpośredni:

⁵¹ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 121, 5, PL 37, 1622B, tł. J. Sulowski (tł. zmodyfikowane), PSP 41, s. 375.

⁵² Augustyn z Hippony, *Sermo* 264, 5, PL 38, 1217B, tł. własne.

⁵³ D. Sanchis, *Samaritanus ille*, s. 420: „Jumentum ejus, id est caro in qua ad nos venire dignatus est. C'est toute l'économie, de l'Incarnation qui passe là sous une image nouvelle”.

⁵⁴ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 121, 5, PL 37, 1622B, PSP 41, s. 375.

Przechodził Samarytanin i okazał miłosierdzie. [...] Przechodzący Samarytanin nie wzgardził nami. Wyleczył nas, posadził na swe bydło, w swoim ciele zaprowadził do zajazdu, to znaczy do Kościoła (*perduxit ad stabulum, id est Ecclesiam*). Poleciał go właścicielowi gospody, to jest apostołowi. Dał dwa denary, żeby był uleczony, to jest dał miłość Boga i miłość bliźniego. Na tych bowiem dwóch przykazaniach spoczywa cały Zakon i Prorocy⁵⁵.

To wyjaśnienie denarów jest zbieżne z tym, które znajduje się w *Quaestiones Evangeliorum*, a które przytoczyliśmy na początku:

Dwa denary oznaczają albo dwa przykazania miłości, którą apostołowie otrzymali przez Ducha Świętego, aby mogli głosić Ewangelię innym, albo obietnicę życia obecnego i przyszłego⁵⁶.

U św. Ambrożego, jak zaznaczyliśmy wyżej, dwa denary oznaczają dwa Testamenty.

Właściciela gospody św. Augustyn, podobnie jak inni autorzy patrystyczni, utożsamiał z Pawłem Apostołem:

Powiedział do właściciela gospody: *Jeśli coś ponadto wydasz, kiedy będę wracał, oddam ci* (Łk 10, 35). Apostoł wydał więcej, ponieważ kiedy wszystkim apostołom było wolno, żeby jako żołnierze Chrystusa otrzymywali żołd, [...] on pracował własnymi rękami, a własny żołd tamtym oddawał⁵⁷.

Jest to aluzja do tego, co pisze św. Paweł o sobie: *Pracowaliśmy dniem i nocą, aby nikomu z was nie być ciężarem* (1 Tes 2, 9).

Do symbolicznego znaczenia gospody Augustyn odwołał się w jednej ze swych mów w nawiązaniu do chrztu oraz do słabości, a zapewne i grzechów popełnionych potem, czyli już w łonie Kościoła:

Niewątpliwie wolna wola (*liberum arbitrium*) była silna w momencie stworzenia, ale potem [człowiek] utracił siłę idąc w kierunku grzechu. Został on mocno zraniony, osłabiony i pozostawiony prawie nieżywy na drodze. Potrzeba było, aby Samarytanin, to znaczy stróż przechodzący obok, wziął go na swoje zwierzę i zaprowadził do gospody. Jakże może on jeszcze unosić się pychą? Jest on w trakcie leczenia. Ale on mówi: wystarczy mi otrzymać przebaczenie grzechów w chrzcie. Czyż z tego, że niegodziwość została usunięta, wynika, że nie ma nadal słabości? [...] Lecz właśnie tam, na drodze, olej i wino zostały wylane na rany chorego. [...] To właśnie oznacza przebaczenie jego błędzenia, a on sam znajduje się w gospodzie, gdzie poddawany jest leczeniu. Ta gospoda, jeśli chcecie uznać, to jest Kościół (*Stabulum, si agnoscitis, Ecclesia est*). To jest nasza gospoda (*stabulum*), w której żyjąc zatrzymujemy się. Domem (*domus*) będzie to, gdzie wejdziemy, gdy dojdziemy do Królestwa niebios (*regnum coelorum*). Tymczasem biegnijmy do gospody (*in stabulo*), nie abyśmy mogli tam się chlubić pełnym zdrowiem, nie abyśmy tam ulegali pysze, lecz abyśmy poprzez kurację zostali uzdrowieni (*ut curando sanemur*)⁵⁸.

⁵⁵ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 125, 15, PL 37, 1667B, PSP 42, s. 25.

⁵⁶ Augustyn z Hippony, *Quaestiones Evangeliorum* II 19, PL 35, 1340D, tł. własne.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Augustyn z Hippony, *Sermo* 131, 6, PL 35, 1700A, tł. własne.

Augustyn, jak widać, głęboko wierzy, że chrzest gładzi grzechy, ale nie sądzi, jak duszpasterze pierwszych wieków, że chrzest zamyka definitywnie okres oczyszczenia⁵⁹. Dla Augustyna Kościół nie jawi się jako wspólnota świętych, którzy już nie potrzebują wina ni oliwy, czyli działania Chrystusa, lecz Kościół jest jak gospoda, w której zatrzymują się idący do Królestwa niebieskiego, którzy czasem muszą pozostać tam dłuższy czas, aby poddać się leczeniu ran, na które wystawili się podczas podróży. Będą oni mogli iść dalej, ale wtedy, gdy zostaną wystarczająco wyleczeni. Do takich podróży zaliczał się sam Augustyn:

O duszo moja, jak ci się wydaje, gdzie jesteś, gdzie leżysz lub stoisz, zanim Ten, który okazał miłosierdzie dla wszystkich nieprawości twoich, nie uleczy cię z wszelkiej niemocy. Zapewne rozpoznajesz, żeś w tej gospodzie, do której Samarytanin zaprowadził znalezionego przez siebie, poranionego i ledwie żywego człowieka⁶⁰.

Tym, który leczy, jest Chrystus, ale potrzebuje On pośredników⁶¹, takich ludzi jak właściciel gospody, czyli apostołów i duszpasterzy. Ich wzorem może być św. Paweł apostoł.

Biskup Hippony, chociaż idąc za tradycją kilku wieków, wyjaśniał przypowieść o Samarytaninie w sensie alegorycznym, starając się nadać każdemu szczegółowi sens mistyczny czy symboliczny, to jednak nie pomijał znaczenia moralnego przypowieści⁶². W *De doctrina christiana* czytamy:

A kiedy ten [uczony w Piśmie] zapytał: *Kto jest moim bliźnim?* (Łk 10, 29), Pan opowiedział mu o człowieku, który idąc z Jerozolimy do Jerycha wpadł w ręce zbójców i został przez nich ciężko poraniony, obdarty i na pół żywy porzucony. Pouczył go także, że jego bliźnim (*cui proximum esse*) jest nie kto inny jak tylko ten, kto okazał miłosierdzie (*miseri-cors extitit*) w niesieniu mu pomocy oraz w leczeniu. [...] Pan rzekł do niego: *Idź i sam postępuj podobnie* (Łk 10, 37)⁶³.

Na zakończenie tego wątku Augustyn stwierdza:

⁵⁹ Tak sądził Tertulian, który pisał (*De poenitentia* 6, PL 1, 1239A-B, tł. E. Stanula, PSP 5, s. 184): „Chrzest jest pieczęcią wiary. Wiara zaś rozpoczyna się i powierza się solidnej pokucie. Nie dlatego przyjmujemy chrzest, abyśmy przestali grzeszyć, lecz dlatego, że już nie grzeszymy, że już posiadamy serce czyste”.

⁶⁰ Św. Augustyn z Hippony, *De Trinitate* XV, 50, PL 42, 1096D, tł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 524.

⁶¹ D. Sanchis, *Samaritanus ille*, s. 422: „Si les médecins qui guérissent le malade sont les prédicateurs annonçant le salut, c'est le Seigneur seul, qui par une grâce intime et personnelle, y conduit chaque âme”.

⁶² P. M. Clark, *Reversing the ethical perspective*, s. 305: „I contend that the theological insights contained in Augustine's allegorical reading are vital if we are to appreciate the full ethical impact of the parable”.

⁶³ Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana* I 30, 31, s. 37.

Jest rzeczą wyraźnie widoczną, że nie mamy prawa odmawiać obowiązku miłosierdzia nikomu (*nullum autem exceptum esse, cui misericordiae denegetur officium*)⁶⁴.

Także według egzegetów współczesnych⁶⁵, przypowieść o Dobrym Samarytaninie ma charakter moralny i pozwala lepiej zrozumieć istotę Prawa oraz przykazania miłości. Pan Jezus w sposób obrazowy wzywa do praktykowania czynów miłosierdzia wobec potrzebujących bez względu na ich pochodzenie czy pozycję społeczną⁶⁶. Współcześni autorzy podkreślają, że ta przypowieść była inspiracją dla wielu artystów, ciągle inspiruje ludzi do akcji charytatywnych⁶⁷ i może mieć zastosowanie w kontaktach ekumenicznych⁶⁸.

Zakończenie

Św. Augustyn, podobnie jak inni autorzy starożytni, wyjaśniał przypowieść o Dobrym Samarytaninie w sensie alegorycznym. W jego wykładzie dostrzegamy elementy podobne do tych, jakie są u św. Ambrożego, Klemensa Aleksandryjskiego, częściowo też u Orygenesusa. W podobny sposób wyjaśniali tę przypowieść tacy autorzy jak Jan Chryzostom, Grzegorz z Nyssy, Bazyli z Cezarei czy Cyryl Aleksandryjski, jednakże zauważa się też i różnice. Ogólnie można powiedzieć, że poszczególni autorzy zgadzają się ze sobą w zasadniczych elementach, a różnią się w szczegółach. Podobieństwa u Augustyna i innych autorów wynikają zapewne stąd, że mógł on korzystać z ich pism, wprost lub pośrednio, na przykład poprzez św. Ambrożego, ale także z tego, że wszyscy teologowie wyznawali tę samą wiarę oraz opierali się na podobnych zasadach interpretacji Biblii.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ J. M. Strahan, *Jesus teaches theological interpretation of the Law: Reading the Good Samaritan, in its literary context*, „Journal of Theological Interpretation” 10/1 (2016), s. 86: „By attending to both the immediate literary context and the larger Lukian narrative context, we see how Jesus narrates the proper interpretation of the Law as more concerned with compassion, action and solidarity with the lowly than with rigid ritual adherence or measuring people’s deservedness”.

⁶⁶ P. M. Clark, *Reversing the ethical perspective*, s. 308: „If one insists on extracting a maxim from the Good Samaritan parable, it would probably look something like the golden rule in reverse order: as you would have to do unto you, do unto others”.

⁶⁷ A. J. Hultren, *Enlarging the Neighborhood: The Parable of the Good Samaritan* (Luke 10: 25-37), „World & World” 37/1 (2017), s. 77: „The Parable of the Good Samaritan remains as one the best known of all the parables. It is the basis for the names of organizations, hospitals and legislation; it has inspired the artists including Rembrandt and Van Gogh”.

⁶⁸ K. Stavrianos, *The parable of the Good Samaritan in the patristic thought*, s. 44: „The parable of the Good Samaritan is an example that may be used to teach us about the problem of xenophobia. Love for neighbour is not cultivated by equating other religion to our own by trying to find comparable points to create a new religion”.

Streszczenie

Augustyn nie tylko skomentował przypowieść o Dobrym Samarytaninie w ramach komentarza do Ewangelii według św. Łukasza, ale często powracał do tejże przypowieści w innych dziełach, co świadczy o tym, że zajmowała ona ważne miejsce w jego myśli teologicznej. Biskup Hippony nawiązywał w sposób szczególny to takich wątków jak Jerozolima (symbol raj), Jerycho (symbol tego świata), człowiek podróżujący (obraz Adama i pośrednio całej ludzkości), Samarytanin (symbol Chrystusa), gospoda (symbol Kościoła), oliwa i wino (formy leczniczego działania Chrystusa), dwa denary (przykazanie miłości Boga i bliźniego), właściciel gospody (św. Paweł w sensie ścisłym, a wszyscy duszpasterze w sensie dalszym). Przypowieść o Dobrym Samarytaninie należy do najbardziej znanych i komentowanych przypowieści z Nowego Testamentu. Nawiązuje ona częściowo do tradycji starotestamentalnych. W ciągu wieków przypowieść ta inspirowała ludzi do działań charytatywnych, a obecnie może okazać się przydatna w kontekście ksenofobii oraz w dialogu ekumenicznym.

Słowa kluczowe

Samarytanin, Jerozolima, Jerycho, oliwa, wino, bliźni, miłosierdzie.

St. Augustine's interpretation of the Good Samaritan (Luke 10: 20-37) (abstract)

Saint Augustine not only commented the parable of the Good Samaritan while commenting the Gospel of Luke, but he alluded to this parable many times in his works. He commented the parable using allegorical method. In his commentary we notice elements similar with other authors such as Ambrose, Clement of Alexandria, Origen, John Chrysostom, Gregory of Nyssa, Basil the Great and Cyril of Alexandria. It is possible that he personally used the works of some Greek theologians; it seems more probable that Augustine adopted some details from saint Ambrose who was familiar with Greek theology. The most important points of Augustine's allegorical interpretation of the parable of the Good Samaritan are: Jerusalem - Paradise; Jericho - this world dominated by evil forces; the man travelling - at first Adam and then the whole humanity, the Samaritan - Christ himself; the robbers - demons; oil and wine - Christ's actions for healing people; the inn - the Church; two silver coins - two commandments of love for God and for other people; the inn keeper - Saint Paul and other apostles and preachers. This parable presents a message of the love for our neighbours; it can also be useful in the ecumenical dialogue.

Key words

Samaritan, Jerusalem, Jericho, oil, wine, neighbour, mercy.

Bibliografia

Źródła

Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1527-1850, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1977, PSP 16.

- Augustyn z Hippony, *Quaestiones Evangeliorum*, PL 35, 1321-1363.
- Augustyn z Hippony, *Opus imperfectum contra secunam Juliani responsionem*, PL 45, 1035-1609.
- Augustyn z Hippony, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, PL 44, 109-200.
- Augustyn z Hippony, *In Evangelium Johannis tractatus*, PL 35, 1399-1976, *Homilie na Ewangelie i pierwszy List Jana*, tł. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, t. 1-2, PSP 15.
- Augustyn z Hippony, *Sermones*, PL 38-39.
- Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, PL 42, *O Trójcy Świętej*, tł. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana*, CCL 32, *O nauce chrześcijańskiej*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Augustyn z Hippony, *Confessiones*, PL 32, 659-863, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994.
- Augustyn z Hippony, *De Genesi contra Manicheos*, PL 34, 173-246, *Przeciw manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, tł. J. Sulowski, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Warszawa 1980, PSP 25.
- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36 i 37, *Objaśnienia Psalmów*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1986, PSP 37-42.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Paris 1952, Sch 34.
- Klemens Aleksandryjski, *Quis dives salvetur?*, PG 9, 603-680, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tł. J. Czuj, Kraków 1995.
- Orygenes, *In Lucam homiliae*, Paris 1962, Sch 87, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, PSP 36.
- Orygenes, *Commentaria in Epistulam B. Pauli ad Romanos*, PG 14, 833-1292, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, PSP 57-58.
- Tertulian, *De poenitentia*, PL 1, 1223-1335, *Opokucie*, tł. E. Stanula, Warszawa 1970, PSP 5.

Opracowania

- Augustine: Biblical exegete*, ed. F. van Fleteren, J. Schnaubelt, New York 2001.
- Berand L. W., *To allegorize or not to allegorize*, „Theological Studies” 36 (1982), s. 1-10.
- Canning R., *The unity of love for God and neighbour in St. Augustine*, Heverlee-Leuven 1993.
- Canning R., *Augustine on the identity of the neighbour and the meaning of true love for him as ourselves (Matt. XII 39) and as Christ has loved us (Jn XIII, 34)*, „Augustiniana” 36 (1986), s. 161-239.
- Cerbeland D., *Le nom d'Adam et les points cardinaux. Recherche d'un thème patristique*, „Vigiliae Christianae” 38 (1984), s. 285-331.
- Clark P.M., *Reversing the ethical perspective: what the allegorical interpretation of the Good Samaritan parable can teach us*, „Theology Today” 71/3 (2014), s. 300-309.

- Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesza*, „Przegląd Religioznawczy” 239/1 (2011), s. 17-27.
- Graham K., *Can anything good come out of Allegory: The case of Origen and Augustine*, „The Evangelical Quarterly” 70 (1998), s. 23-49.
- Green J. B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1977.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań-Warszawa 1974.
- Hultren A.J., *Enlarging the Neighborhood: The Parable of the Good Samaritan* (Luke 10: 25-37), „World & World” 37/1 (2017), s. 70-78.
- Kalimi I., *Robbers on the road to Jericho. Luke's Story of the Good Samaritan and its origin in Kings/Chronicles*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 85/1 (2009), s. 48-53.
- Kowalczyk S., *Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, „Vox Patrum” 6-7 (1984), s. 187-207.
- Liszka P., *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, <http://www.piotr-liszka.strefa.pl/txt/08%20Alegoria.pdf>
- Lurke M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tł. R. Wojnakowski, Kraków 1994.
- Mayendorff J., *Teologia bizantyjska*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Poland L. M., *The Bible and the rhetorical sublime*, w: *The Bible as rhetoric: Studies in Biblical percussion and credibility*, London 1999, s. 29-47.
- Roukema R., *The Good Samaritan in Ancient Christianity*, „Vigiliae Christianae” 58/1 (2004), s. 56-97.
- Ruaridh I., McBoid M., *Principles of Samarytan Halachah*, Leiden 1980.
- Sanchis D., *Samaritanus ille. L'exégèse augustiniennne de la parabole du Bon Samaritain*, „Recherches de Science Religieuse” 49/3 (1961), s. 406-425.
- Simonetii M., *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, J. M. Szymusiak, Poznań 1971.
- Spencer F. F., *2 Chronicles 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan*, „Westminster Theological Journal” 46 (1984), s. 317-349.
- Stanula E., *Orygenes ojciec chrześcijańskiej interpretacji Pisma Świętego*, Warszawa 1981, PSP 28, s. 20-48.
- Stavrianos K., *The parable of the Good Samaritan in the patristic thought*, „Greek Orthodox Theological Review” 57 (2012), s. 29-48.
- Strahan J.M., *Jesus teaches theological interpretation of the Law: Reading the Good Samaritan, in its literary context*, „Journal of Theological Interpretation” 10/1 (2016), s. 71-86.
- Teselle E., *Serpent, Eve and Adam: Augustine and the allegorical tradition*, w: *Augustine: presbyter factus sum*, New York 1993, s. 341-361.
- Teske R. J., *The Good Samaritan (Lk 10: 20-37) in Augustine's Exegesis*, New York 2001, s. 347-367.

- Teske R. J., *Saint Augustine on the Good Samaritan*, w: *Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete and Theologian*, Milwaukee 2009, s. 167-192.
- Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Friedrich, tł. G. W. Bromiley, Grand Rapids 2006, t. VII.
- The Oxford Bible Commentary*, ed. J. Barton, J. Mudimann, Oxford 2000.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone, Oxford 1999.
- Woliński J., *Od trzech do czterech znaczeń Pisma*, w: B. Sesbüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia*, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 127-134.
- Yong L., *A comparative study of Philo's allegory and Origen's allegory*, „CGST Journal” 50 (2011), s. 47-75.
- Zieliński J., *Wpływ systemu filozoficzno-teologicznego Filona z Aleksandrii na myśl Orygenesusa*, Wrocław 1997.

Dariusz Kasprzak OFMCap*

MIŁOŚĆ A LĘK WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA, BISKUPA HIPPONY

Tematyką zapowiedzianą w tytule artykułu zajmowali się już rozliczni badacze myśli Augustyna, ich prace były najczęściej albo szczegółowymi studiami zagadnienia w wybranych dziełach Doktora Łaski, albo szkicową syntezą tematyki w Augustynowej duchowości czy herezjologii¹. W niniejszym opracowaniu, korzystając z metody teologicznej, postaram się natomiast przedstawić zarys zagadnienia „miłość a lęk” w kontekście teologii Augustyna. Problem relacji miłości i lęku pojawia się w tekstach Augustyna stosunkowo często. Wstępne przeszukanie bazy danych w sieciowej wyszukiwarce belgijskiego Brepols Publishers wskazuje na występowanie u Augustyna pojęcia miłości i lęku w dwóch związkach frazeologicznych: *caritas et timor* i *amor et timor*. Związek pojęć *caritas et timor* spotykamy w dziele Augustyna 175 razy², natomiast związek pojęć *amor et timor* napotykamy w tekstach Hipponaty 154 razy³. Podana statystyka jest charakterystyczna, zarówno pod względem ilości występowania

* O. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap – prof. UPJPII w Krakowie; e-mail: kdarrio@poczta.onet.pl.

¹ Por. D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean: une théologie de l'agapè*, Paris 1975; O. Perler, *Contremui amore et horrore: Augustinus, Confessiones VII 10, 16*, w: *Unterwegs zur Einheit: Festschrift für H. Stirnimann*, hrsg. J. Brantschen, Freiburg 1980, s. 241-252; M. R. Miles, *Temor y amor en san Agustín*, „Augustinus” 26 (1981), s. 177-181; J. Pegueroles, *Timor Dei. El temor y el amor en la predicación de san Agustín*, „Espíritu” 30 (1981), s. 5-18; W. Turek, „*Maiores caritas, minor timor*”. *Miłość i lęk w Homilii 9 Augustyna do Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*, „Studia Płockie” 36 (2008), s. 23-32; L. Nieścior, *Miłość, która usuwa lęk – w interpretacji św. Augustyna*, „Życie Duchowe” 67 (2011), s. 19-27; P. van Geest, *Timor est servus caritatis* (S. 156. 13-14): Augustine's Vision on Coercion in the Process of Returning Heretics to the Catholic Church and his Underlying Principles, w: *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, ed. A. Dupont, M. Gaumer, M. Lamberigts, Leuven-Dudley 2015, s. 289-309.

² Export from the Library of Latin Texts - Series A, © Brepols Publishers, Turnhout, 2010 <http://www.brepolis.net>; Query Include Author: Augustinus Hipponensis, Containing word-forms: caritas + timors, Results: Selected for export: 175 Total: 175; Exported at: 2016-09-07 10:32 (CET).

³ Export from the Library of Latin Texts - Series A, © Brepols Publishers, Turnhout, 2010 <http://www.brepolis.net>; Query Include Author: Augustinus Hipponensis, Containing word-forms: amor + timor, Results: Selected for export: 154 Total: 154; Exported at: 2016-09-07 10:33

wymienionych pojęć, jak i sugerowanego od razu Augustynowego sposobu przezwyciężania lęku. Tekst źródłowy podpowiada nam zatem następujący schemat zagadnień badawczych: opis i definicja lęku; lęk przed Bogiem; lęk a miłość.

1. Opis i definicja lęku

W opisie samego postrzegania lęku (*timor, metus*) jako doświadczenia ogólnoludzkiego (gdyż doświadczają go zarówno dobrzy, jak i źli⁴), był on określany przez Augustyna jako: pierwotny instykt ucieczki⁵, wewnętrzna ucieczka człowieka od czegoś⁶, ewentualnie ucieczka duszy⁷. Augustyn stwierdzał, że nie ma innego lęku jak ten przed jakimś złem przyszłym lub bliskim. Natomiast przyczyna lęku tkwi w myśli, że możemy utracić to, co kochamy⁸. Odczuwamy lęk, gdy nie zgadzamy się na to, czego nie chcemy, aby nastąpiło⁹. Przeżywany przez człowieka lęk może być strażnikiem dobrych obyczajów¹⁰. Człowiek roztropnie lęka się wszystkiego tego, co może nastąpić, nawet jeśli nie następuje¹¹. Lęk bowiem zakłada przykrość, a nie radość¹², niesie ze sobą udrękę¹³ oraz cierpienie i jest odczuwany zarówno wewnątrz w duszy, jak i zewnątrz w ciele¹⁴. Brak lęku charakteryzowałby zatem człowieka w pełni szczęśliwego, ale także zuchwałego¹⁵.

Lęk ujmowany duchowo wynika zdaniem Augustyna z faktu odejścia człowieka od Boga przez grzech i kształtowania się przez złe uczynki, stąd człowiek w doczesności jest poddany nieprawości (*iniquitas*). Nie chcąc się podporządkować Bogu Stwórcy, człowiek podporządkowuje się złym wyborom swego serca. Dlatego przedmiotem lęku chrześcijanina nie powinno być panowanie człowieka, lecz obawa przed Bogiem, ale także przed złem, jakie jest w człowieku (przede wszystkim przed pożądliwością – *cupiditas* i przed złymi uczynkami)¹⁶. Lęk będący skutkiem grzechu (po-

(CET).

⁴ Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XIV 8, 3, NBA 5/2, s. 310: „cupiunt, timent, laetantur et boni et mali”.

⁵ Augustyn z Hippony, *De libero arbitrio* I 4, 9, NBA 3/2, s. 164: „Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas appetit, metus fugit”.

⁶ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 77C, NBA 30/1, s. 564.

⁷ Por. Augustyn z Hippony, *In Iohannis Evangelium tractatus* XLVI 8, NBA 24/1, s. 926.

⁸ Por. Augustyn z Hippony, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 33, NBA 6/2, s. 65.

⁹ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XIV 6, NBA 5/2, s. 302.

¹⁰ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* III 17, 1, NBA 5/1, s. 204.

¹¹ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 87, 15, NBA 27/1, s. 50.

¹² Por. Augustyn z Hippony, *De natura et gratia* 57, 67, NBA 17/1, s. 462.

¹³ Por. Augustyn z Hippony, *Quaestiones in Heptateuchum* II 172, NBA 9/1, s. 742.

¹⁴ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XIV 15, 2, NBA 5/2, s. 334.

¹⁵ Por. Augustyn z Hippony, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 34, NBA 6/2, s. 66.

¹⁶ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio II in Psalmum* 18, 14, NBA 25/1, s. 256.

zbawiającego człowieka dobra i rozumności w postępowaniu) to swoisty impuls duszy (*animi motus*), aby ominąć błąd i ból¹⁷. Lęk zwyczajowo znosi wolność w człowieku¹⁸. Ludzki strach (*timor*), uznawany za jeden z rodzajów namiętności, (*passio*) zakłada cierpienie, sam w sobie nie jest grzechem, jednak nie powinien być pozostawiony sam sobie – bez kontroli umysłu. W przeciwnym razie poddanie się strachowi bez kontroli umysłu może stać się grzechem¹⁹.

2. Lęk przed Bogiem

Jedną z postaw religijnych, jakie Augustyn niewątpliwie promował, był lęk przed Bogiem. Odpowiadałby on życiu według normy ewangelicznej *Błogosławieni ubodzy w duchu* oraz zachowywaniu czci Bożej nakazanej w „Ojcie nasz” słowami *święć się imię Twoje*²⁰ i był definiowany przez Augustyna jako lęk czysty (*timor castus*)²¹. Taki lęk wobec Boga powinien przechodzić w zachowaniu w postawę miłości wobec Boga²². Zdaniem biskupa Hippony, Bóg chce, aby ludzie lękali się Go w doczesności, gdyż po grzechu skutki bojaźni Bożej są dla człowieka dydaktycznie pozytywne²³. Lęk

¹⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* 8, 24, NBA 6/2, s. 502.

¹⁸ Por. Augustyn z Hippony, *Post collationem contra donatistas* 25, 24, NBA 16/2, s. 298; *In Iohannis Evangelium tractatus* 46, 8, NBA 24/1, s. 927.

¹⁹ Por. Augustyn z Hippony, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 77, NBA 6/2, s. 234. G. Bardy komentując powyższe rozumowanie Augustyna stwierdził, że jest to klasyczny przykład subtelnej dialektyki biskupa Hippo Regius. Augustyn prowadził swe rozumowanie w podwójnym kierunku: wyjaśniał problematykę strachu ludzkiego, ale także sądu. Anonimowy interlokutor Augustynowego dialogu zdawał się umieszczać strach jako odczucie znajdujące się pomiędzy namiętnością a biernością. Augustyn, przez przyjęcie argumentacji retorycznej *ad absurdum*, wykazywał błędność sylogizmu: „jeśli strach jest czymś, czego doznajemy, to nie stanowi on grzechu”.

²⁰ Por. Augustyn z Hippony, *De sermone Domini in monte* II 11, 38, NBA 10/2, s. 226.

²¹ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 127, 7-9, NBA 28/1, s. 170-174; *Enarratio in Psalmum* 79, 13; *De civitate Dei* XIV 9, 5; *De civitate Dei* XXI 24, 5; *Expositio ad Galatas* 43; *Sermo* 348, 4, 4.

²² Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio II in Psalmum* 32, d. 1, 6, NBA 25, s. 566-570.

²³ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio II in Psalmum* 32, 18, NBA 25, s. 556. Zdaniem Nello Cipriani'ego (por. *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, „Studi agostiniani”, Roma 2009, s. 273-274) funkcja pozytywna takiego lęku przed Bogiem wynika w teologii Augustyna ze swoistej dydaktyki kary i nagrody. Człowiek chce uciec od kary wiecznej, dlatego przez proces doczesnego nawrócenia do Boga kształtuje w sobie stopniowo relację synowskiego lęku przed Bogiem. Odchodzi od strachu przed karą wieczną, a zawiera Bogu jako Jego dziecko. Wtedy też postawą kierującą wyborami człowieka staje się bardziej miłość. Czysty lęk przed Bogiem pozostaje w człowieku także w wieczności, gdyż ugruntowuje w nim nie tyle zamieszanie, co wzmacnia postawy miłości, mądrości, sprawiedliwości i szczęśliwości. Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 349, 7; *In Iohannis Evangelium tractatus* XLIII 7; *Epistola* 140, 31, 74.

wobec Boga wzrasta w wierzącym poprzez lekturę Pisma Świętego i pobożne dyskusje²⁴. Bóg chroni i opiekuje się tymi ludźmi, którzy się Go obawiają²⁵. Z zachowywania lęku wobec Boga wynika bowiem: pragnienie nawrócenia i poznania woli Boga²⁶, mądrość²⁷, dążenie do doskonałości²⁸, słuchanie Boga²⁹ i bycie Mu posłusznym³⁰, zachowywanie sprawiedliwości³¹, dążenie do świętości uczynkowej³², unikanie rozwiązań³³, dar wytrwania w prześladowaniu wierzących³⁴. Bóg jest bowiem jedynym Bylem, którego człowiek zarówno się lęka, jak i kocha³⁵. Chrystus został zabity, aby lęk ludzki wobec Boga zamienić w postawę miłości wobec Boga³⁶. Kto bowiem uznaje Boga za Ojca a Chrystusa za brata, ten nie obawia się już dnia sądu³⁷.

3. Lęk a miłość

Augustyn komentując 1 J 4, 18³⁸ zarysował proces wewnętrznego odchodzenia od lęku i przekierowania swych motywacji od lęku ku miłości. Biskup Hippony podkreślał zatem, iż najpierw należy badać intencję wewnętrzną, jaką chrześcijanin kieruje się w postępowaniu. Jeśli człowiek nie chce odczuwać lęku, musi rozważyć, czy posiada w sobie, dokładnie w swym właściwie ukształtowanym umyśle (*in bona mente*), doskonałą miłość, która odrzuca od nas lęk. Jeśli dojdziemy do wniosku, że jeszcze nie posiadamy miłości w stopniu doskonałym (*perfectam caritatem*), oznacza to pozostawanie w postawie pychy (*superbia*) i nie poddawanie się poruszeniom miłości³⁹.

Poprzez odrzucenie w sobie upodobania do powierzchowności (*noli superficiali compalpare*), upodobania do świata doczesnego (*amorem saeculi*) – szczególnie do przyjemności cielesnych (*carnalis voluptatis*) odchodzi się stopniowo od próżnych trosk. Zdaniem Augustyna trwanie w takim odrzucaniu przejawów doczesności

²⁴ Por. Augustyn z Hippony, *Epistola* 20, 3, NBA 21/1, s. 98; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* II 2, 5.

²⁵ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio II in Psalmum* 32, d. 2, 11, NBA 25, s. 590-592; por. *Enarratio in Psalmum* 33, d. 2, 14; *Enarratio in Psalmum* 102, 18.

²⁶ Por. Augustyn z Hippony, *De doctrina cristiana* II 7, 9, NBA 8, s. 68.

²⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 119, 2, NBA 27/2, s. 1410-1412; por. *De doctrina cristiana* II 7, 9; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 36, 1.

²⁸ Por. Augustyn z Hippony, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 36, 4, NBA 6/2, s. 74.

²⁹ Por. Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 2, 51-85, NBA 26, s. 522.

³⁰ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 107, 1, 1, NBA 30/2, s. 322.

³¹ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 347, 1, NBA 34, s. 114.

³² Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 45, 9, NBA 19, s. 788-790.

³³ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 141, 4, NBA 28/2, s. 592.

³⁴ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 348, 1, 1, NBA 34, s. 120; *De dono perseverantiae* 2, 2.

³⁵ Por. Augustyn z Hippony, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 36, 1, NBA 6/2, s. 70.

³⁶ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 90, d. 2, 8, NBA 27/1, s. 174-178.

³⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 48, d. 1, 6, NBA 25, s. 1204.

³⁸ Augustyn z Hippony, *Sermo* 348, 1, NBA 34, s. 120: „Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem”.

³⁹ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 348, 1, NBA 34, s. 120.

winno doprowadzić człowieka do postawy wolności i czystości w podejmowaniu właściwych aktów, słów, myśli. Kolejnym stopniem odchodzenia od doczesności byłoby upewnienie się, czy nie zmniejsza się wewnętrzna postawa gorliwości dla sprawiedliwości⁴⁰. Bycie gorliwym dla sprawiedliwości oznacza stopień otwarcia się na Boga całym sercem, duszą i umysłem, co skutkuje także otwarciem się na bliźniego, jak na siebie samego. Jest to praktyczna realizacja wezwania Jezusa z Mt 22, 37-39⁴¹, a jej uewnętrznieniem są uczynki miłości i sprawiedliwości⁴². Rozwijanie w sobie postawy takiej miłości ewangelicznej, uporządkowanej i ukierunkowanej najpierw na Boga, potem na siebie samego i na bliźniego, jest zdaniem Augustyna miłością właściwą, która w myśl 1 J 4, 18 oddala lęk. Taka miłość jest miłością stosowną i znaczącą, gdyż człowiek bez relacji do Boga nie posiada właściwego znaczenia, podobnie też człowiek, który kocha siebie dla samego siebie i pozostaje bez relacji do Boga, poddaje się pysze i sam staje się dla siebie miarą swej pewności⁴³.

Chrześcijanin powinien rozwijać w sobie postawę coraz doskonalszej miłości Boga. Człowiek, dopóki żyje w świecie doczesnym, jest w drodze do Boga, podczas której ludzkie ciało podlega zniszczeniu, co z kolei wpływa na ludzką duszę. Wraz ze zbliżaniem się do niebieskiej ojczyzny zmniejsza się w wierzącym lęk. Z jednej strony lęk przywodzi wierzącego do miłości, z drugiej zaś doskonała miłość niweluje i odrzuca lęk. Chrześcijanin może rozwinąć w sobie postawę braku lęku wobec stworzeń, które mogą zniszczyć ciało, jednak w myśl słów Jezusa (por. Mt 10, 28; Łk 12, 4-5), aby nie utracić godności stworzenia, aby nie cierpieć w piekle czy aby nie stracić samego zbawienia, powinien trwać w postawie lęku wobec Boga, który za karę może całego człowieka wtrącić do Gehenny. Augustyn zaznacza, że są to postawy związane z wymiarem ziemskim. Natomiast, w myśl Ps 19 (18), 10, istnieje także inny rodzaj lęku, który jest czysty, trwa wiecznie i nie jest eliminowany przez miłość. Jest on określany jako bojaźń Boża (*timor Domini*). Polega on na obawie, że dusza może opuścić Boga i być przez Niego opuszczoną (*ne Deus illam desertus deserat*)⁴⁴.

W tym kontekście Augustyn krytykuje opinie epikurejczyków i stoików o przewyciężaniu lęku. Ci pierwsi, opierając się na pewności postrzegania zmysłowego i poczuciu własnej sprawiedliwości, propagowali postawę braku lęku wobec czegokolwiek. Zalecali szczególnie pielęgnowanie w sobie wspomnień przyjemności zmysłowych, których miłe wspomnianie winno zniwelować atak bólu fizycznego. Epikurejczycy dodatkowo uznawali, że boskość nie troszczy się o sprawy ludzkie, odrzucali zatem wiarę w przyszłe życie człowieka. Augustyn uznaje powyższą opinię epikurejczyków za fałszywą, bo opierającą się na wymyślonym wyobrażeniu o doświadczanych przyjemnościach. Taka postawa jest okłamywaniem samego siebie podczas

⁴⁰ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 348, 2, NBA 34, s. 120.

⁴¹ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 348, 2, 2, NBA 34, s. 122.

⁴² Por. Augustyn z Hippony, *In Epistolam ad Parthos Tractatus* IX 2, NBA 24/2, s. 1814-1816; *De spiritu et littera* 29, 51, NBA 17/1, s. 332.

⁴³ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 348, 2, 2, NBA 34, s. 122.

⁴⁴ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 348, 3, 4, NBA 34, s. 126.

doznawania cierpienia. Podobnie Augustyn odrzuca stoicką opinię, zakładającą niewrażliwość na strach, co miałyby wynikać nie tyle z upodobania zmysłowego, ile z cnoty duszy. Stoicki mędrzec miałby nie odczuwać tak strachu, jak i miłosierdzia. Jednak taka postawa jest zdaniem Augustyna niemożliwa do osiągnięcia w tym życiu, gdyż ciało ludzkie – kiedy jest zdrowe – reaguje na cierpienie właśnie odczuwaniem bólu. Jedynie ciało człowieka już zmarłego nie doświadcza bólu. Zatem postawa tak zwanej niewrażliwości stoików wobec lęku i cierpienia jest próżnym zakłamywaniem normalnej kondycji człowieka⁴⁵.

Augustyn rozróżniając lęk, który jest eliminowany przez miłość (*castus non est*), i lęk, który pozostanie w człowieku (*castus est*)⁴⁶, wskazuje także sposób przejścia od stanu lęku zwyczajnego do lęku czystego, tj. właściwego. Motywacją będzie wzburzenie eschatologicznego pragnienia przebywania z Bogiem, co w doczesności winno pobudzić wierzącego do unikania grzechu i umiłowania sprawiedliwości. W wymiarze doczesności lęk, jaki ludzie przeżywają wobec Boga, jest powodowany obawą utraty czegoś w doczesności: pragnieniem ucieczki od zła tego świata, uniknięciem choroby, utraty dóbr materialnych, straty osób bliskich, uniknięciem potępienia, więzienia czy innych cierpień obecnego czasu. Lecz taki rodzaj lęku, zdaniem Augustyna, nie jest jeszcze lękiem czystym (*iste timor non est castus*)⁴⁷. Dopiero strach przed karą piekła, gdzie kara ma się nie kończyć (Augustyn przywołuje tu argumentację biblijną z Mk 9, 43), powoduje w niektórych ludziach pragnienie ucieczki od cierpień piekła, które dotkną bezbożnych i pysznych. W wymiarze wiary, jako skutek przeżywania tego lęku przed piekłem, człowiek wierzący nie będzie popełniał grzechów. Niektórzy mogą pozostać tylko na poziomie przeżywania lęku przed piekłem i wstrzymywania się przed popadaniem w grzech. Lecz nie będzie w nich jeszcze umiłowania sprawiedliwości⁴⁸.

Właściwe przejście w podejściu do lęku następuje, zdaniem Augustyna, kiedy człowiek trwając w chęci niepopelniania grzechu zaczyna kochać sprawiedliwość. Bowiem lęk, który popycha wierzącego w jego pragnieniu wstrzymywania się od popełnienia grzechu, stwarza w nim stałe upodobanie do sprawiedliwości. Stąd to, co wcześniej było dla niego trudne, zaczyna być przyjemne, i tak rozpoczyna się smakowanie w słodkości Boga. W tym momencie wierzący rozpoczyna życie w sprawiedliwości, już nie ze względu na lęk przed karą, ale ze względu na miłość wieczności. W ten sposób miłość znosi też zwyczajny lęk, zastępując go lękiem czystym⁴⁹. Augustyn duszpastersko wskazuje, że człowiek wierzący, który pragnie Boga, nie będzie Go zdradzał w

⁴⁵ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 348, 2, 3, NBA 34, s. 123.

⁴⁶ Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 127, 7, NBA 28/1, s. 172-174: „Alis ergo timor permanet, alius excluditur. Timor qui excluditur castus non est; qui autem permanet, castus est”; por. 1 J 4, 18 i Ps 18, 10.

⁴⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 127, 7, NBA 28/1, s. 174.

⁴⁸ Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 127, 7, NBA 28/1, s. 174: „Timent quidem, sed non amant iustitiam”.

⁴⁹ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 127, 7, NBA 28/1, s. 174.

doczesności przez grzech, ale będzie się lękał, aby go nie utracić i nie oddalić się od Niego. Ową postawę czystego lęku wobec Boga Doktor z Hippony przyrównuje do stanu zakochania się, kiedy osoba zakochana lęka się utracić osobę, którą kocha⁵⁰. Dla Augustyna hipotetycznym sprawdzianem, czy wierzący posiada czysty lęk, jest wybór, jakiego człowiek mógłby dokonać, gdyby w sposób całkowicie wolny mógł wybierać pomiędzy wszystkimi dobrami świata, pośród których mógłby żyć zawsze, ale nie mógłby oglądać w wieczności oblicza Boga. Alternatywnym wyborem, w myśl Ps 79, 8 i Ps 26, 4, jest zanoszenie modlitwy prośby do Boga o nawrócenie, aby być zbawionym, zamieszkać w domu Pańskim i oglądać oblicze Boże w wieczności⁵¹. Aby wytrwać w owej postawie czystego lęku wobec Boga już w doczesności, Augustyn zachęca chrześcijan do trwania w duchowym zakochaniu się w Chrystusie, do oczyszczania duchowego zmysłu wzroku – aby stale widzieć piękno Chrystusa (szczególnie Jego poświęcenie się za nas na krzyżu), do rozbudzania postawy miłości wobec Chrystusa⁵².

Zakończenie

Augustyn z Hippony opisując teologicznie zjawisko lęku dokonał rozróżnienia między tym stanem dla wymiaru doczesnego jako doświadczeniem naturalnym oraz lękiem czystym. Natomiast w wymiarze eschatologicznym Hipponata wyróżnił także bojaźń Bożą. W doczesności przyczyna lęku, zdaniem Doktora z Hippony, znajduje się w przeczuciu, że możemy utracić to, co kochamy. Kiedy jednak lęk naturalny jest wynikiem grzechu jako braku podporządkowania się Bogu, to lęk czysty wynikałby z przewartościowania życia w duchu wiary (szczególnie ważny jest tu wątek umiłowania sprawiedliwości) i zmierzałby do przyjęcia postawy miłości wobec Boga. Chrześcijanin przemieniając motywację swych działań przechodzi zatem od lęku naturalnego do lęku czystego. Wraz z postępowaniem w wierze zmniejsza się w wierzącym postawa lęku, a zwiększa miłość ku Bogu. Natomiast bojaźń Boża pojmowana jako czysty lęk, który trwa wiecznie, byłaby postawą zbawionego, który obawiałby się możliwości opuszczenia Boga lub bycia przez Niego opuszczonym. Dla chrześcijanina kluczem do przezwyciężenia stanu lęku jest zatem rozwój miłości ewangelicznej, która przez umiłowanie sprawiedliwości i zakochania w Bogu, prowadzi do stałego wybierania Boga.

Streszczenie

Augustyn z Hippony opisując teologicznie zjawisko lęku odróżnił ten stan dla wymiaru doczesnego jako lęk naturalny od lęku czystego. Natomiast w wymiarze eschatologicznym Hipponata wyróżnia także bojaźń Bożą. W doczesności przyczyna lęku, zdaniem Doktora z Hippony, znajduje się w przeczuciu, że możemy utracić to, co kochamy. Kiedy jednak lęk naturalny jest wynikiem grzechu, jako braku podporządkowania się Bogu, to lęk czysty wynikałby z przewartościowania życia w duchu wiary

⁵⁰ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 127, 8, NBA 28/1, s. 174.

⁵¹ Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 73, 5, NBA 26, s. 872; *Enarratio in Psalmum* 127, 9, NBA 28/1, s. 178.

⁵² Por. Augustyn z Hippony, *Enarratio in Psalmum* 127, 8, NBA 28/1, s. 176.

(szczególnie ważny jest tu wątek umiłowania sprawiedliwości) i zmierzałyby do przyjęcia postawy miłości wobec Boga. Chrześcijanin przemieniając motywację swych działań przechodzi zatem od postawy lęku naturalnego do postawy lęku czystego. Wraz z postępowaniem w wierze zmniejsza się w wierzącym postawa lęku naturalnego, a zwiększa miłość ku Bogu. Natomiast postawa bojaźni Bożej pojmowanej jako czysty lęk, który trwa wiecznie, byłaby postawą zbawionego, który obawiałby się możliwości opuszczenia Boga, lub bycia przez Niego opuszczonym. Dla chrześcijanina kluczem do przezwyciężenia stanu lęku jest zatem postawa rozwoju w miłości ewangelicznej, która przez umiłowanie sprawiedliwości i zakochania w Bogu, prowadzi do stałego wybierania Boga.

Słowa kluczowe

Augustyn z Hippony, miłość, lęk.

Saint Augustine of Hippo on Love and Fear (abstract)

St. Augustine of Hippo in his idea of the theological phenomenon of fear distinguishes two kinds of earthly fear – natural fear and pure fear. On the eschatological level St. Augustine adds the fear of God. Fear in the worldly life results from the sense of misgiving for the loss of what we love and cherish. Natural fear was caused by original sin and was introduced after man had disobeyed God. Pure fear in contrast results from the reevaluation of life in a spirit of faith. In this case, human actions pass from the state of natural anxiety to pure fear. As faith in God and love for Him matures, the tendency for natural fear and anxiety is consequently reduced. Fear of the Lord understood as an everlasting and pure fear is according to St Augustine the attitude of the redeemed man, who only fears the possibility of abandoning God or being abandoned by Him. For a Christian, the key to overcome the natural state of fear is the growth and maturity in the love of justice and evangelical love, which in turn results from falling in love with God and the constant choosing to follow God and fulfill his commandments.

Key words

Augustine of Hippo, love, fear.

Bibliografia

Źródła

- Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* (libri I-X), intr. A. Trapè, R. Russel, S. Cotta, trad. D. Gentili, Roma 1990², NBA 5/1.
- Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* (libri XI-XVIII), intr. D. Gentili, A. Trapè, trad. D. Gentili, Roma 1988, NBA 5/2.
- Augustyn z Hippony, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, intr., trad. e note G. Ceriotti, Roma 1995, NBA 6/2, s. 7-261.
- Augustyn z Hippony, *De doctrina cristiana*, intr. M. Naldini, L. Alici, A. Quacquarelli, P. Grech, trad. V. Tarulli, Roma 1992, NBA 8.

- Augustyn z Hippony, *De libero arbitrio*, intr. A. Trapè, D. Gentili, Roma 1992², NBA 3/2, s. 135-377.
- Augustyn z Hippony, *De sermone Domini in monte*, intr. S. Caruana, trad. D. Gentili, Roma 1997, NBA 10/2, s. 5-285.
- Augustyn z Hippony, *De spiritu et littera*, intr. A. Trapè, trad. I. Volpi, Roma 1981, NBA 17/1, s. 241-362.
- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos I (1-50)*, intr. A. Corticelli, trad. R. Minuti, Roma 1982², NBA 25.
- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos II (51-85)*, trad. V. Tarulli, Roma 1990², NBA 26.
- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos III/1 (86-104)*, trad. T. Mariucci, V. Tarulli, Roma 1993², NBA 27/1.
- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos III/2 (105-120)*, trad. T. Mariucci, V. Tarulli, Roma 1993², NBA 27/2.
- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos IV/1 (121-139)*, trad. V. Tarulli, Roma 1993², NBA 28/1.
- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos IV/2 (140-150)*, trad. V. Tarulli, Roma 1993², NBA 28/2.
- Augustyn z Hippony, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, intr. e trad. L. Alici, Roma 1995, NBA 6/2, s. 449-623.
- Augustyn z Hippony, *In Iohannis Evangelium tractatus (1-50)*, intr. A. Vita, trad. E. Gandolfo, Roma 1985², NBA 26/1.
- Augustyn z Hippony, *In Epistolam ad Parthos Tractatus*, intr. A. Vita, trad. E. Gandolfo, Roma 1985², NBA 24/2, s. 1627-1854.
- Augustyn z Hippony, *Le lettere I/1 (1-70)*, intr. M. Pellegrino, trad. T. Alimonti (1-30) e L. Carrozzi (31-70), Roma 1992², NBA 21/1.
- Augustyn z Hippony, *Post collationem contra donatistas*, intr. e trad. E. Cavallari, Roma 2000, NBA 26/2, s. 205-325.
- Augustyn z Hippony, *Quaestiones in Heptateuchum*, intr. L. Carrozzi, A. Pollastri, trad. L. Carrozzi, Roma 1995, NBA 11/1, s. 386-785.
- Augustyn z Hippony, *Sermones I (1-50)*, intr. M. Pellegrino, trad. P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, Roma 1979, NBA 19.
- Augustyn z Hippony, *Sermones II/1 (51-85)*, trad. L. Carrozzi, Roma 1983, NBA 30/1.
- Augustyn z Hippony, *Sermones II/2 (86-116)*, trad. L. Carrozzi, Roma 1983, NBA 30/2.
- Augustyn z Hippony, *Sermones VI (341-400)*, trad. V. Paronetto, A. M. Quartiroli, Roma 1989, NBA 34.

Opracowania

- Cipriani N., *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, „Studi agostiniani”, Roma 2009.
- Dideberg D., *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean: une théologie de l'agapè*, Paris 1975.

- Geest P. van, *Timor est servus caritatis (S. 156. 13-14): Augustine's Vision on Coercion in the Process of Returning Heretics to the Catholic Church and his Underlying Principles*, w: *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, ed. A. Dupont, M. Gaumer, M. Lamberigts, Leuven-Dudley 2015, s. 289-309.
- Library of Latin Texts - Series A, © Brepols Publishers, Turnhout, 2010 <http://www.brepols.net>; Query Include Author: Augustinus Hipponensis; Exported at: 2016-09-07 07.10-10:33 (CET).
- Mélanges doctrinaux: Quaestiones 83, Quaestiones VII ad Simplicianum, Quaestiones VIII Dulcitii, De divinitatione daemonum*, „Bibliothèque Augustinienne - Opuscles 10”, intr., trad. et notes G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet, Paris 1952.
- Miles M. R., *Temor y amor en san Agustín*, „Augustinus” 26 (1981), s. 177-181.
- Nieścior L., *Miłość, która usuwa lęk - w interpretacji św. Augustyna*, „Życie Duchowe” 67 (2011), s. 19-27.
- Pegueroles J., *Timor Dei. El temor y el amor en la predicación de San Agustín*, „Espíritu” 30 (1981), s. 5-18.
- Perler O., *Contremui amore et horrore: Augustinus, Confessiones VII 10, 16*, w: *Unterwegs zur Einheit: Festschrift für H. Stirnimann*, hrsg. J. Brantschen, Freiburg 1980, s. 241-252.
- Turek W., „*Maiores caritas, minor timor*”. *Miłość i lęk w Homilii 9 Augustyna do Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*, „Studia Płockie” 36 (2008), s. 23-32.

Ks. Wojciech Kamczyk*

MIŁOŚĆ I POŻĄDLIWOŚĆ CIELESNA W DOKTRYNIE ŚW. AUGUSTYNA

Pojęcie „pożądliwości” (*concupiscentia, cupiditas, libido*) pojawia się w nauczaniu św. Augustyna dość często, zwłaszcza w jego późniejszych pismach. Najczęściej związane jest z doktryną o grzechu pierworodnym, po części także z nauczaniem o łasce i wolnej woli¹. W niniejszym opracowaniu chcemy jednak zapytać o powiązania „pożądliwości”, jako swego rodzaju „zła” w człowieku, z innym Augustynowym pojęciem, skądinąd ważnym i fundamentalnym, jakim jest „miłość” (*caritas*)². Czy „pożądliwość”, wiązana nierzadko przez biskupa Hippony z cielesnym pożądaniem, posiada konotacje z „miłością”? Czy w doktrynie Augustyna jest miejsce na połączenie albo nawet zharmonizowanie tych dwu rzeczywistości?

W niniejszym przedłożeniu rozpatrzemy tę kwestię najpierw od strony ogólnych założeń Augustyna, dotyczących związku miłości i pożądliwości. Jako że już samo to zagadnienie jest dość szerokie, przedstawione zostaną tu jedynie podstawowe zarysy jego myśli oraz odsyłacze do opracowań bardziej wyczerpujących. W dalszej części rozważymy kwestie szczegółowe związane z pożądliwością cielesną w „środowisku” miłości, jakim, przynajmniej teoretycznie, powinno być małżeństwo, związek, także cielesny, mężczyzny i kobiety. Nie będziemy jednak analizować drobiazgowo istoty samego małżeństwa, ograniczając się jedynie do kwestii pożądliwości, która i w nim ma swoje miejsce, i w sposób nieunikniony wiąże się z miłością jako relacją pomiędzy małżonkami.

Pożądliwość jako „odmiana” miłości. Założenia ogólne

Wzajemna relacja miłości i pożądliwości w życiu człowieka wydaje się być dla Augustyna nie całkiem jednoznaczna. W różnych jego wypowiedziach dostrzec można pewne zróżnicowanie poglądów. W jednym ze swoich kazań, komentując fragment o zaproszonych na ucztę, gdzie jeden z gości nie posiadał stroju weselnego, wskazując na miłość, nauczał:

* Ks. dr Wojciech Kamczyk – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydz. Teol.m Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: wojciech.kamczyk@us.edu.pl.

¹ Por. P. Burnell, *Concupiscentia*, tł. P. Brenner, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, éd. A. D. Fitzgerald, M.-A. Vannier, Paris 2005, s. 316.

² Por. T. J. van Bavel, *Amour*, tł. M.-A. Vannier, w: *Encyclopédie Saint Augustin*, s. 30.

To jest strój weselny. Zapytujcie się siebie: czy jeśli go posiadacie, to jesteście bezpieczni na uczcie Pańskiej. Dwa [stroje] są w jednym człowieku: miłość i pożądlivość. Niech zrodzi się w tobie miłość, jeśli jeszcze się nie narodziła; ale jeśli już się narodziła, niech się odżywia, niech się karmi, niech rośnie! Zaś pożądlivość rzeczywiście w tym życiu nie może być zupełnie stłumiona, *ponieważ jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, siebie samych oszukujemy* (1 J 1, 8). O ile zaś jest w nas pożądlivość, o tyle nie jesteśmy bez grzechu. Miłość niech rośnie, pożądlivość niech maleje! Aby kiedyś ona została udoskonalona, to znaczy miłość, pożądlivość niech przemija!³

Miłość (*caritas*) i pożądlivość (*cupiditas*) zostały tu sobie przeciwstawione. Obie stanowią swego rodzaju szatę okrywającą człowieka i charakteryzującą jego stosunek do organizatora „uczty” – samego Boga. Stanowią podstawę i fundament funkcjonowania człowieka, jego wyborów i decyzji. Miłość winna być karmiona i odżywiana, powinna wzrastać w człowieku, pożądlivości należy pozwalać na przemijanie.

W doktrynie Augustyna miłość odgrywa istotną rolę jako siła napędowa działania człowieka, ukierunkowująca go ku świętości. Miłość nadaje sens i wartość ludzkiemu działaniu, zgodnie z myślą zawartą w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian⁴. Mówiąc o miłości autor posługuje się zamiennie trzema terminami: *amor*, *dilectio* i *caritas*, nie zawsze dopatrując się różnicy znaczeniowej pomiędzy nimi⁵. *Caritas* to najczęściej miłość osobowa, miłość Boga i drugiego człowieka. Zamiennie stosuje wtedy pojęcie *dilectio*, podkreślając związek tychże pojęć z greckim *agape*⁶. Miłość może być godziwa (*licita*) bądź niegodziwa (*illicita*)⁷. Tę ostatnią opisuje zwykle określeniem *amor*, odnosząc ją do miłości świata w ogóle, upodobania rzeczy materialnych⁸. W *De civitate Dei* podkreśla, że nie powinno się dokonywać rozróżnienia pomiędzy *caritas*, *dilectio* a *amor*, bo każde z tych określeń można odnieść do miłości spraw dobrych bądź złych, każde z nich może mieć zatem różne zabarwienie⁹.

Pożądlivość z kolei była łączona przez Augustyna ze skłonnością do grzechu, a niekiedy nawet z samym grzechem. Idąc za myślą św. Jana Apostoła (por. 1 J 1, 8), biskup wskazywał, że grzeszność człowieka to właśnie skutek pożądlivości, ściśle

³ Augustyn z Hippony, *Sermo* 90, 6, NBA 30/2, s. 106-108: „Haec est vestis nuptialis. Interrogate vos: si habetis illam, securi estis in convivio dominico. Duae sunt in homine uno, caritas et cupiditas. Caritas nascatur in te, si nondum nata est; et si nata est, alatur, nutriatur, crescat. Illa vero cupiditas, et si in hac vita exstingui penitus non potest; *quia si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est* (1 J 1, 8): in quantum autem est in nobis cupiditas, in tantum sine peccato non sumus: caritas crescat, cupiditas decrescat; ut aliquando illa perficiatur, hoc est caritas, cupiditas consumatur”.

⁴ Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, „Vox Patrum” 4 (1984), t. 6-7, s. 207.

⁵ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, s. 169.

⁶ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 349, 1, NBA 34, s. 136.

⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 349, 2, NBA 34, s. 136.

⁸ Por. Augustyn z Hippony, *Sermo* 349, 3, NBA 34, s. 138.

⁹ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XIV, 7, CCL 48, s. 422; T. J. van Bavel, *Amour*, tł. M.-A. Vannier, w: *Encyclopédie Saint Augustin*, s. 29.

związanej z grzechem pierworodnym. Wyraźnie jednak odróżnia pożądliwość tego, co złe, spraw światowych, doczesnych, od pragnienia Boga i Jego spraw¹⁰.

W innej ze swoich homilii Augustyn podchodzi do powyższych kwestii następująco:

Miłość nie może próżnować. Cóż bowiem w każdym człowieku działa, nawet jeśli źle postępuje, jak nie tylko miłość? Pokaż mi miłość próżnującą i nic nie czyniącą. Bezwstyd, cudzołóstwa, zabójstwa i wszelkie rozwiązłości czyż nie wypływają z miłości? Oczyszcz zatem swoją miłość. Wodę wypływającą do ścieku skieruj na ogród. Z jaką siłą spłynie do świata, z taką niechaj dąży do Stworzyciela świata. Czyż mówi wam: Niczego nie kochajcie? Nic podobnego. Bylibyście leniwymi, martwymi, obrzydliwymi, ludźmi nieszczęśliwymi, gdybyście niczego nie kochali. Kochajcie, ale baczcie, co kochacie. Miłość Boga, miłość bliźniego zwie się miłością; miłość świata, miłość doczesności nazywa się pożądliwością. Pożądliwość trzeba ograniczać, budzić zaś miłość¹¹.

Chociaż J. Sulowski zdaje się w swoim tłumaczeniu tego fragmentu sugerować, że pożądliwość jest siłą działającą w człowieku obok miłości, to tekst oryginalny używa wyrażenia *nisi amor* („jeśli nie miłość”), co wyraźnie wskazuje, że Augustyn ma na myśli miłość właśnie, a nie jakiś stan obok miłości, wykluczający się z nią. Biskup używa jednak pojęcia *amor*, nie zaś *caritas*, co potwierdza rozróżnienie, o którym wspomniano wcześniej. Dla Augustyna pożądliwość jest zatem formą nieuporządkowanej miłości (*amor*)¹². Miłość, bądź w znaczeniu *caritas*, bądź *amor*, ze swej natury nie może być bierna, stąd rozumieć ją należy jako pewną siłę w człowieku, aktywizującą i pobudzającą do działania¹³.

W rozważaniach Augustyna istotne jest dla nas jednak samo jego podejście do relacji obydwu „miłości”. Biskup uważał, że to, co w miłości jest w istocie pożądliwością, należy oczyszczać. Nie można wykorzystać rodzących się pragnień i pożądań, nie uznaje ich za absolutnie konieczne do usunięcia, sugeruje jednak ich oczyszczenie.

¹⁰ Por. Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 118, VIII, 4, CCL 40, s. 1687-1689; G. Bonner, *Concupiscentia*, w: *Augustinus-Lexicon*, t. 1, hrsg. C. Mayer, Basel-Stuttgart-Würzburg 1986, k. 1114.

¹¹ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 31, II, 5, CCL 38, s. 228: „Ipsa dilectio uacare non potest. Quid enim de quoquam homine etiam male operatur, nisi amor? Da mihi uacantem amorem et nihil operantem. Flagitia, adulteria, facinora, homicidia, luxurias omnes, nonne amor operatur? Purga ergo amorem tuum; aquam fluentem in cloacam, conuerte ad hor tum; quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num uobis dicitur: Nihil ametis? Absit. Pigri, mortui, detestandi, miseri eritis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis uidete. Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur: amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. Cupiditas refrenetur, caritas excitetur”; tł. J. Sulowski, PSP 37, s. 275.

¹² Por. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer Philosophischen Interpretation*, Berlin 1929, s. 13-14.

¹³ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, s. 173; T. J. van Bavel, *Amour*, tł. M.-A. Vannier, w: *Encyclopédie Saint Augustin*, s. 29-30.

Człowiek nie może żyć bez miłości, niczego nie kochać. Życie bez miłości byłoby martwe, obrzydliwe, ludzie bez miłości staliby się leniwi, nieszczęśliwi. Zadaniem człowieka kochającego jest zwracać szczególną uwagę na przedmiot umiłowania. Augustyn wyróżniał tu cztery kategorie ze względu na przedmiot: miłość Boga, siebie samego, bliźniego i swojego ciała. Zauważał, że umiłowanie siebie i swojego ciała nie wymaga osobnego nakazu, bo po grzechu pierworodnym jedynie ono pozostaje jako naturalny odruch w człowieku¹⁴. O miłość Boga i bliźniego człowiek powinien się zatroszczyć, bo nie wypływają one z naturalnego usposobienia człowieka.

Warto zwrócić uwagę jeszcze na jedną kwestię, poruszoną przez autora w *De civitate Dei*: „Ustalil się taki zwyczaj, że gdy się mówi o pożądaniu lub pożądlivości, a nie dodaje się, czego ona dotyczy, to rozumie się, że może dotyczyć tylko zła”¹⁵. Ta obserwacja św. Augustyna wyjaśnia także współczesne podejście do poruszanego problemu. Zwykle przyjmuje się, że pożądlivość to grzeszne pragnienia i skłonności, które należy odrzucić i z którymi należy walczyć. To konsekwencja grzechu pierworodnego odziedziczona po pierwszym rodzicu – Adamie¹⁶. Augustyn bronił tej doktryny, zwracając się przeciw zwolennikom Pelagiusza, oskarżającym go o manicheizm i inne błędne poglądy¹⁷. Pelagianie utrzymywali, że pożądlivość jest naturalnym dobrem, które staje się złem jedynie w sytuacji nadużycia¹⁸. Nie mógł z tymi poglądami zgodzić się Augustyn. Idąc za myślą św. Jana Apostoła, wskazywał, że w doczesnym życiu nie jest możliwe, by człowiek był bez grzechu. Przyczyną tego jest właśnie pożądlivość, którą jednak należy starać się w jakimś stopniu stłumić, tak by jej miejsce powoli zastępowała doskonała miłość. Tym samym Augustyn wyznacza człowiekowi drogę pracy nad sobą i osobistego rozwoju: dążenie do doskonałej miłości będzie powiązane ze swego rodzaju walką z własną pożądlivością.

Okazuje się zatem, że nie zawsze biskup Hippony utożsamiał *cupīditas* bądź *concupiscentia* z czymś złym i grzesznym z samej natury. Pragnienia i pożądania mogą dotyczyć także dobra, a ich ocena będzie zależec od wielu okoliczności¹⁹. Rozu-

¹⁴ Por. Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana* I 23, 22, CCL 32, s. 18, tł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 29; T. J. van Bavel, *Amour*, tł. M.-A. Vannier, w: *Encyclopédie Saint Augustin*, s. 29-30.

¹⁵ Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XIV 7, 2, CCL 48, s. 422: „Hoc tamen loquendi obtinuit consuetudo, ut, si cupiditas vel concupiscentia dicatur nec addatur cuius rei sit, non nisi in malo possit intellegi”; tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, s. 129.

¹⁶ Por. P. Rigny, *Péché originel*, tł. G. Bady, w: *Encyclopédie Saint Augustin*, s. 1093; P. Burnell, *Concupiscentia*, tł. P. Brenner, w: *Encyclopédie Saint Augustin*, s. 316.

¹⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Contra Iulianum* I 1, 1-3, PL 44, 641-643; *De nuptiis et concupiscentia* I 1, 1, CSEL 42, s. 211-212; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 270.

¹⁸ Por. Augustyn z Hippony, *Contra Iulianum* IV 3, 21, PL 44, 749, V 9, 39; PL 44, 807; *De nuptiis et concupiscentia* II 33, 55, CSEL 42, s. 312-313; C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, „Communio” 18/1 (1998), s. 46.

¹⁹ Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XIV 7, 2, CCL 48, s. 422.

mienie „miłości” i „pożądliwości” u Augustyna nie jest zatem jednoznaczne i w dużym stopniu zależy od okoliczności, w których jest o nich mowa, a także od tego, czego w istocie dotyczą. W jednych sytuacjach mogą się one przenikać bądź uzupełniać, innym razem będą się wykluczać. Oba pojęcia są ze sobą powiązane, a ich znaczenie wzajemnie się uzupełnia.

Pudicitia et continentia. Wartość wstrzemięźliwości

Szczególnym miejscem i środowiskiem miłości w różnych jej odcieniach i związanych z tym pragnień jest związek mężczyzny i kobiety, realizujący się w pełnym wymiarze w małżeństwie. W tym kontekście warto zastanowić się nad rozumieniem zła, które biskup Hippony wiązał z pożądliwością oraz nad sposobem jego przewyciężenia:

Istnieje bowiem i [miłość] nieprzyzwoita, której duch sam sobie wewnątrznie towarzyszy, która właściwiej powinna być nazywana pożądliwością, *korzeniem wszelkiego zła* (1 Tm 6, 10). A zatem nie należy kochać tego, co kochającemu i rozkoszującemu się byciem kochanym może zostać zabrane²⁰.

„Nieprzyzwoita” miłość to pożądliwość, uznawana przez Augustyna, w myśl stwierdzenia św. Pawła Apostoła, za *korzeń wszelkiego zła* (1 Tm 6, 10)²¹. To, co wypływa z takiej miłości, jest niegodziwe. W jakiej mierze taki rodzaj miłości można spotkać w małżeństwie? Czy wzajemny pociąg fizyczny, którym kierują się małżonkowie, należy odrzucić jako zły i grzeszny?

Ciekawe jest w tym kontekście stwierdzenie Augustyna, który zwrócił uwagę, że nie należy kochać tego, co może zostać zabrane miłującemu. W świetle wcześniejszych rozważań dotyczących przedmiotu miłości należy stwierdzić, że złem jest pożądliwość tych „rzeczy”, które człowiekowi mogą zostać zabrane, a więc takich, które nie są wieczne, bądź których źródłem nie jest sam Bóg. W sytuacji miłości mężczyzny i kobiety mogłoby więc chodzić o relację, która jest nierozdzielna, albo za taką uważana, czyli o związek małżeński. To właśnie świadomość nierozzerwalności, według Augustyna, wyróżniała małżeństwo i usprawiedliwiała współżycie fizyczne mężczyzny i kobiety. Badacze uznają biskupa Hippony za tego z Ojców Kościoła, który w sposób najbardziej jasny rozważał tę kwestię, podkreślając, że nawet w przypadku cudzołóstwa strona pokrzywdzona nie jest uprawniona do zawarcia ponownego związku²².

²⁰ Augustyn z Hippony, *De diversis Quaestionibus octoginta tribus* XXXV 1, PL 40, 23-24: „Est enim et turpis, quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis proprie cupiditas dicitur, *omnium scilicet malorum radix* (1 Tm 6, 10). Et ideo non amandum est quod amanti et fruenti amori auferri potest”.

²¹ Por. Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos* 9, 14, CCL 38, s. 65-66.

²² Por. Augustyn z Hippony, *De coniugiis adulterinis* I 9, 9, CSEL 41, s. 355-357. Wprawdzie sam Augustyn wprowadzał pewną gradację dotyczącą ciężkości grzechu cudzołóstwa w takim wypadku, to jednak nie dopuszczał zawarcia ponownego małżeństwa nawet przez niewinnego małżonka; por. A. Młotek, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Colloquium salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 10 (1978), s. 191.

Godziwą w tym wypadku byłaby miłość, także fizyczna, jedynie wtedy, gdy jeden małżonek nie może „zostać zabrany” drugiemu, a więc wtedy, gdy ich związek, choćby był nieformalny, uznawany jest przez nich samych za nierozzerwalny²³. Sytuacja miłości fizycznej pomiędzy osobami, których związek z założenia i z ich intencji jest nietrwały, jest więc ze swej natury niegodziwa i cudzołożna. Osoby nietrwające w związku małżeńskim powinny zachować wstrzemięźliwość, gdyż ulegając pożądaniom, popełniają cudzołóstwo.

Współżycie cielesne nie stanowiło jednak dla Augustyna istoty związku i miłości małżeńskiej. Nawiązując do relacji Maryi i Józefa, nauczał:

Wobec tego Józef nie dlatego nie był ojcem, że nie obcował płciowo z matką Pana, jakby współżycie płciowe czyniło małżonkę, a nie miłość małżeńska. Niech pojmie to Wasza Świętość. Po jakimś czasie miał powiedzieć Apostoł Chrystusa w Kościele: *Pozostaje tylko, aby ci, którzy mają żony, byli jakby ich niemającymi* (1 Kor 7, 29). I poznaliśmy, że wielu naszych braci obfitujących w łaskę w imię Chrystusa w harmonii powstrzymuje się od pożądliwości ciała, zaś nie powstrzymują wzajemnej miłości małżeńskiej. Na ile tamta powstrzymuje się, na tyle ta druga silniej jest potwierdzana. Czyż nie są małżonkami ci, którzy tak żyją, nie szukając od siebie wzajemnie owocu ciała, nie egzekwując od siebie wzajemnie obowiązków pożądliwości cielesnej? A jednak tamta poddana jest mężowi, ponieważ tak wypada; i o tyle jest bardziej poddana, o ile czystsza: i tamten prawdziwie małżonkę miłuje, jak jest napisane: *we czci i świętości* (1 Tes 4, 4), tak jak współdziedzic łaski, *jak Chrystus*, mówi, *umiłował Kościół* (Ef 5, 25). A zatem jeśli jest więź, jest małżeństwo, skoro nie dlatego nie ma małżeństwa, że nie czyni się tego, co można czynić i poza małżeństwem, lecz w sposób niegodziwy. Oby mogli [tak czynić] wszyscy, lecz wielu nie może! Dlatego więc niech nie rozdzielają tych, którzy mogą, i dlatego niech nie twierdzą, że ten nie jest mężem, albo ta nie jest żoną, ponieważ choć nie łączą się ze sobą cielesnie, łączą się sercami²⁴.

²³ Por. Augustyn z Hippony, *De bono coniugali* 14, 16, CSEL 41, s. 208-209; por. W. Eborowicz, *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, „Vox Patrum” 5(1985), s. 142.

²⁴ Augustyn z Hippony, *Sermo* 51, 13, 21, NBA 30/1, s. 32-34: „Non itaque propterea non fuit pater Ioseph, quia cum matre Domini non concubuit; quasi uxorem libido faciat, et non caritas coniugalis. Intendat Sanctitas vestra. Dicturus erat post aliquantum temporis, Apostolus Christi in Ecclesia: *Reliquum est ut qui habent uxores, tamquam non habentes sint* (1 Kor 7, 29). Et multos novimus fratres nostros fructificantes in gratia, in nomine Christi ex consensu ab invicem continere concupiscentiam carnis, non autem continere ab invicem caritatem coniugalem. Quanto illa reprimitur, tanto ista fortius confirmatur. Nonne sunt coniuges qui sic vivunt, non quaerentes ab invicem fructum carnis, non exigentes ab invicem debitum concupiscentiae corporalis? Et tamen illa subiecta est viro, quia sic decet; et tanto subiectior, quanto castior: et ille uxorem diligit vere, ut scriptum est: *in honore et sanctificatione* (1 Tes 4, 4), tamquam cohaeredem gratiae, *sicut Christus*, inquit, *dilexit Ecclesiam* (Ef 5, 25). Ergo si copula est, si coniugium est, si non ideo non est coniugium, quia non fit illud quod etiam in non coniuge fieri potest, sed illicite potest: utinam possent omnes; sed multi non possunt. Non ergo ideo disiungant eos qui possunt, et propterea negent esse vel illum maritum, vel illam

Poruszając temat małżeństwa Augustyn wprowadza pewne rozróżnienie pomiędzy miłością (*caritas*) a pożądliwością (*libido*). Według świętego biskupa elementem konstytutywnym małżeństwa nie jest pożądliwość, ale tworząca je wzajemna miłość. Wydaje się, że kwestia pożądliwości sprowadzona została tutaj do fizycznego współżycia małżonków, które w ten sposób otrzymało negatywną ocenę moralną, bądź do samego popędu płciowego, który również nie jest gloryfikowany²⁵. Współżycie cielesne nie jest dla autora istotą małżeństwa, co wynika z zachęt kierowanych do chrześcijan przez św. Pawła (por. 1 Kor 7, 29). Ideałem staje się więc taki związek, w którym fizyczne przyjemności ograniczone byłyby do minimum, rozwijałaby się zaś czysta miłość w relacji pomiędzy małżonkami.

Przykładem takiego właśnie związku, opartego jedynie na wzajemnej miłości, pozbawionego zupełnie cielesnego obcowania, jest małżeństwo Maryi i Józefa. Duszpasterz nie waha się także wspomnieć o wielu znanych mu małżeństwach, żyjących podobnie. Powstrzymanie się od cielesnych rozkoszy w małżeństwie, od ulegania pożądliwości nie oznacza bowiem braku wzajemnej miłości, która nadal tworzy i buduje relacje pomiędzy mężem i żoną²⁶. Pożądliwość jest elementem niekoniecznym w małżeństwie. Dążenie do wzajemnego zjednoczenia i jego fizyczne spełnienie nie urasta do najwyższej rangi, a można nawet przypuścić, że funkcjonuje na zasadzie „zła koniecznego”. Jeśli udaje się pożądliwość w pewnym stopniu ograniczyć, to wpływa to korzystnie na rozwój miłości małżeńskiej, natomiast pożądanie wywołuje zakłócenia woli²⁷. Rodzi się z trwałego zakłócenia samej duszy, która utraciła, wraz z upadkiem Adama, zdolność do samodzielnego porywu ku miłowaniu i sławieniu Boga we wszystkich stworzeniach²⁸. Pożądliwość jest przeciwstawiona właściwie rozumianej miłości, co odpowiada ogólnemu zapatrywaniu się biskupa na kwestię tego, czym w ogóle jest pożądliwość. Z kolei miłość to element, bez którego małżeństwo nie może istnieć. Na niej opierał się związek Józefa i Maryi, na niej opiera się też, zgodnie z sugestią św. Pawła, relacja Chrystusa do Kościoła.

W tym kontekście na plan pierwszy wysuwa się ogromna wartość wstrzemięźliwości:

uxorem, quia non sibi carnaliter miscentur, sed cordibus connectuntur”.

²⁵ Por. G. I. Bonner, „*Libido*” and „*Concupiscentia*” in *St. Augustine*, „*Studia Patristica*” 6 (1962), s. 308.

²⁶ W podobny sposób na małżeństwo patrzyli Ojcowie Kościoła Wschodniego, o wiele wcześniejsi od Augustyna. F. Drączkowski (por. *Sakramentologia patrystyczna*, Pelplin 2014, s. 155) zaznacza, że np. Klemens Aleksandryjski uznawał współżycie, które wykluczało poczęcie potomstwa, za „znieważenie natury”, zaś samo małżeństwo sprowadzał do kwestii płodzenia dzieci.

²⁷ Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006, s. 421.

²⁸ Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, s. 436.

Czystość małżeńska powściąga zarazę namiętności wywołaną nieumiarkowanymi pragnieniami i godnymi potępienia pożądliwościami, pobudzającymi samych małżonków do nadużycia praw małżeńskich²⁹.

Ciekawe ujęcie stanowi także w tym zakresie problem czystości małżeńskiej. Z jednej strony można by ją rozumieć jako remedium na pożądliwość człowieka. Wtedy współżycie małżonków można by zaliczyć do tej sfery i uznać za dozwolony sposób opanowania i skanalizowania pożądliwości człowieka. Sama czystość nie polegałaby wtedy na wstrzemięźliwości, ale na umiarkowanym, dozwolonym współżyciu małżonków³⁰. Wydaje się, że sam Augustyn widział w tym pewne dobro małżeństwa, pozwalające uniknąć nieczystości i cudzołóstwa³¹. Do tej kwestii powrócimy w kolejnym paragrafie.

Z drugiej jednak strony samo pojęcie czystości może być zachętą do małżeńskiej wstrzemięźliwości³². W tym znaczeniu stanowić ona może okazję do ćwiczenia się w opanowywaniu pragnień i pożądliwości, a przez to także chronić samych małżonków przed nadużywaniem praw małżeńskich. Augustyn, podobnie jak wielu Ojców Kościoła, był przekonany, że miłość głębiej rozwija się tam, gdzie kulturyuje się wstrzemięźliwość³³. Jest ona Bożym darem od momentu stworzenia³⁴, pod warunkiem, że łączy się z wiarą. Uczy małżonków wierności, unikania nierządu i cudzołóstwa³⁵.

Jaką postawę w rzeczywistości zalecał biskup Hippony małżonkom? Choć trudno dokładnie osądzić jego wypowiedzi i stanowisko, należy raczej skłonić się do tej drugiej interpretacji, sugerującej gloryfikację powściągliwości. Bliższe byłoby ono całości doktryny Augustyna związanej z kwestią współżycia małżeńskiego, miłości małżeńskiej i zła pożądliwości cielesnej.

²⁹ Augustyn z Hippony, *Contra Iulianum* III 14, 28, PL 44, 716-717: „Si vero etiam pudicitia conjugalis, et propter immoderata in ipso quoque connubio volutabra libidinis, et propter damnabiles concupiscentias, ne praeter conjugis naturalem usum aliquid perpetretur, frenat hanc pestem”; tł. W. Eborowicz, PSP 19/1, s. 201.

³⁰ Por. C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, s. 53; A. Swoboda, *Wskazania moralno-pastoralne dla małżonków w pismach św. Augustyna*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 24 (2004), s. 297.

³¹ Por. A. Swoboda, *Wskazania moralno-pastoralne dla małżonków w pismach św. Augustyna*, s. 305-306.

³² Por. A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37/2 (2004), s. 142.

³³ Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, s. 421; A. Młotek, *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986, s. 116-117.

³⁴ Por. C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, s. 53; A. Swoboda, *Kształtowanie samoświadomości moralnej małżonka w nauczaniu św. Augustyna z Hippony*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013), s. 179.

³⁵ Por. A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, s. 142-143.

Caritas et concupiscentia. Wartość współżycia małżeńskiego

Wbrew powszechnym i powierzchownym opiniom Augustyn nie odrzucał zupełnie wartości współżycia małżeńskiego, a co za tym idzie, także samego faktu występowania pożądliwości. W tej kwestii istotne jest powiązanie cielesnego współżycia z kwestią prokreacji. Sam biskup podkreślał wartość przekazywania życia w małżeństwie, akcentując właśnie tę pozytywną i dobrą stronę cielesnego współżycia i pożądania. Czynił to głównie przeciwstawiając się poglądom manichejczyków. Nie uznawali oni wprawdzie zła samego współżycia, o ile nie zmierzało ono do przekazania życia. Zło moralne widzieli zaś w samej prokreacji, uznając cielesne życie za dzieło szatana³⁶. Przeciwwstawiając się takim poglądom, biskup Hippony nauczał:

Czym bowiem jest pożywienie dla zdrowia człowieka, tym jest małżeńskie pożywanie dla zachowania rodzaju ludzkiego. Człowiek odżywia się i przekazuje życie doznając przyjemności cielesnych. Owa rozkosz ograniczona dzięki umiarkowaniu, które ją powściąga do użytku przyrodzonego, nie może być namiętnością³⁷.

Jeśli współżycie małżonków jest ograniczone dzięki umiarkowaniu, przyjemności z nim związanej nie należy oceniać negatywnie. Sama rozkosz nie podlega moralnej ocenie, lecz sposób jej wykorzystania. W tym punkcie Augustyn zgadza się nawet z Julianem z Eklanum³⁸. Ważnym jednak jest zgoda małżonków i gotowość do przekazywania życia. To jedna z podstawowych wartości małżeństwa, której teolog z Tagasty stara się usilnie bronić³⁹.

Augustyn wypowiada się wprost: nie ma tu mowy o jakiejś pożądliwości. Dobro, które dostrzega się w przekazywaniu życia, wiąże się z przyjemnością, która jednak zostaje ujarzmiona i zmodyfikowana dążeniem do dobra. Czynnikiem usprawiedliwiającym jest więc pragnienie przekazywania życia⁴⁰. Można więc założyć, że Augustyn widział w nim wynik dojrzałej miłości, nie zamkniętej we własnym egoizmie i pragnieniu przeżywania fizycznych przyjemności, lecz otwartej na dar życia i na drugiego człowieka. Sama pożądliwość (*libido*) byłaby jedynie dążeniem do zaspokojenia własnych pragnień, często grzesznych, bez oglądania się na drugiego człowieka,

³⁶ Por. C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, s. 42-43. Możliwe także, że poza samymi manichejczykami Augustyn polemizował w tej kwestii również ze św. Hieronimem; por. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, s. 201.

³⁷ Augustyn z Hippony, *De bono coniugali* 16, 18, CSEL 41, s. 210: „Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta libido esse non potest”; tł. W. Eborowicz, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Lublin 2003, s. 98.

³⁸ Por. Augustyn z Hippony, *De nuptiis et concupiscentia* II 12, 25, CSEL 42, s. 277-278.

³⁹ Por. C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, s. 43-44.

⁴⁰ Por. A. Swoboda, *Kształtowanie samoświadomości moralnej małżonka w nauczaniu św. Augustyna z Hippony*, s. 188.

świat i Stwórcę, nie miałyby wiele wspólnego z prawdziwą miłością. Wypowiedź ta świadczy o tym, że samo współżycie cielesne nie było dla biskupa Hippony tożsame z pożądliwością, a przecież wiązało się z pragnieniami zmysłowymi i przeżywaniem cielesnej przyjemności. Stąd wniosek, że pożądliwość sprowadzona została tutaj do nieuporządkowanego i samolubnego przeżywania seksualnej przyjemności z wykluczeniem Bożego planu wobec małżonków.

To wyjście poza krąg własnych pragnień i oczekiwań, i otwarcie się na drugiego człowieka widać także w nauczaniu Augustyna o wzajemnych relacjach małżonków. W jednej z homilii podkreślał: „Godziwą jest ludzka miłość, którą kocha się swoją małżonkę”⁴¹. Choć miłość ukierunkowana na coś bądź kogoś poza Bogiem mogła z pozoru wydawać się niewłaściwa, to jednak w porządku miłości Augustyn podkreślał, że miłość współmałżonka należy do rodzaju godziwych i słusznych. Wbrew pewnym współczesnym mu tendencjom deprecjonującym wartość małżeństwa dobitnie bronił tego rodzaju miłości dostrzegając jej znaczenie⁴². Z pewnością nie ograniczał się jedynie do miłości platonicznej, pozbawionej zmysowości, ale rozciągał jej pojęcie na całe spektrum małżeńskiej relacji.

W księgach *O nauce chrześcijańskiej* wymownie uściślił nasz teolog swoje rozumienie właściwej i niewłaściwej miłości:

Miłością nazywam poruszenie umysłu ku radowaniu się Bogiem ze względu na Niego samego i radowaniu się sobą oraz bliźnim ze względu na Boga. Z drugiej strony pożądliwością nazywam poruszenie umysłu ku radowaniu się sobą, bliźnim lub jakimkolwiek bytem cielesnym bez odnoszenia tego stanu do Boga⁴³.

Miłość godziwa zatem to wszelkie poruszenia i pragnienia, których przedmiotem jest sam Bóg bądź ewentualnie człowiek, jeśli kochany jest ze względu na samego Boga. Jeśli zaś przedmiot miłości pożądany jest ze względu na niego samego, bez odnoszenia się do Boga, wtedy stan ten należy nazwać pożądliwością. Śmiało można by więc odnieść tę wypowiedź także do pożądania cielesnego i miłości cielesnej drugiego człowieka, choć wprost Augustyn o tym nie wspomina. Miłość fizyczna więc byłaby niegodziwa w sytuacji, gdy fizyczna przyjemność jest pożądana sama dla siebie, a drugi człowiek jest pożądanym bez odniesienia do Boga. Łatwo przyjąć, że człowiek staje się wtedy jedynie przedmiotem użycia i wykorzystania. Gdy jednak miłość fizyczna wpisuje się w miłość Boga i miłość drugiego człowieka, która do Boga zostaje odniesiona,

⁴¹ Augustyn z Hippony, *Sermo* 349, 2, NBA 34, s. 136: „Licita est humana caritas, qua uxor diligitur”.

⁴² To głównie manichejczycy odrzucali wartość małżeństwa, dowodząc, że zgodnie z ich dualistyczną koncepcją świata, skoro świat materialny jest czymś złym, to złym jest także małżeństwo jako przyczyniające się do „pomnażania” materii. Stąd również argumentacja Augustyna skierowana była przeciw temu podejściu do małżeństwa i akcentowała jego płodność; por. C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, s. 42-43.

⁴³ Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana* III 10, 16, CCL 32, s. 87: „Caritatem uoco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter deum”; tł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 135.

możemy dopowiedzieć, że wtedy, gdy zostaje poszanowane Boże prawo, wtedy rzeczywistość jest miłością – *caritas* zasługującą na swoje miano. Współżycie w takiej sytuacji powinno zostać uznane za godziwe, gdyż będzie wyrazem miłości, nie zaś samej pożądliwości.

Pomimo że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dziewictwo i bezżenność cieszyły się popularnością, a wstrzemięźliwość, nawet pomiędzy małżonkami, była wysoko ceniona i zalecana, Augustyn nie uważał, iż powinno się do nich dążyć w każdej sytuacji. Wydawał się być świadomym realiów, jakie panowały w chrześcijańskich związkach, dlatego starając się przede wszystkim o wzajemną miłość małżonków, odważnie bronił małżeńskiego współżycia:

Miłujcie się wzajemnie. Może mąż, nie może żona: nie odrzucasz obowiązku, spełnij [go]! I w tym, co spełniasz, czego już nie odrzucasz, jeśli nie odrzucasz, czynisz miłosierdzie. Jednym słowem ośmielałem się mówić: to jest miłosierdzie. Jeśli bowiem nie spełnisz [obowiązku małżeńskiego], małżonka zostanie zwyciężona pożądliwością, albo jeśli ty małżonko nie spełnisz [obowiązku małżeńskiego], twój mąż zwyciężony pożądliwością stanie się cudzołożnikiem. Nie chcę cię tak dłużej zachęcać, abys tamtą [wstrzemięźliwość] chciał potępić. Czym jest to, że już nie odrzucasz, lecz tylko spełniasz jako obowiązek? Jest to uważane za wstrzemięźliwość. Bowiem nie z powodu żądzys to czynisz, ale ze względu na miłosierdzie⁴⁴.

Negatywna ocena pożądliwości i podejmowania współżycia cielesnego prowadziła zapewne wiernych do częstego odrzucania go. Wiązało się to z niebezpieczeństwem zdrady, niewierności, cudzołóstwa, szczególnie tam, gdzie o takim stanie rzeczy postanawiał tylko jeden z małżonków. Czasem małżeństwa takie uznawano za niebyłe, co doprowadzało do zakłócania ładu społecznego⁴⁵. Augustyn podejmował tę kwestię, zachęcając do spełniania obowiązków małżeńskich i współżycia małżeńskiego. Przestrzegał przed odpychaniem słabszego, bardziej narażonego na uleganie pożądliwości współmałżonka, odrzucaniem współżycia ze względu na zło pożądliwości. Wyrozumiały chrześcijanin powinien spełniać wobec swego współmałżonka obowiązki związane ze współżyciem cielesnym, gdyż w swej istocie czyn ten jest wtedy nie uleganiem złu pożądliwości, ale czynem miłosierdzia wobec własnego małżonka. Pra-

⁴⁴ Augustyn z Hippony, *Sermo* 354A, 13, NBA 35/1, s. 242-244: „Invicem amate. Potest vir, non potest mulier: non exigit debitum, redde. Et in eo quod reddes qui non iam exigit, si non exigit, misericordiam facis. Omnino audeo dicere: misericordia est. Si enim non reddideris, concupiscentia victa coniux, aut si non reddideris tu mulier, concupiscentia victus vir adulter futurus est. Nolo te sic amplius honorari ut illum velis damnari. Quid quod si iam non exigit, sed tantum reddis: continentiae deputatur. Non enim libidine exigitur, sed misericordia redditur”.

⁴⁵ Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, s. 421-422.

gnienie zachowania wstrzemięźliwości przez małżonka zdolnego do takowych wyrzeczeń powinno ustąpić potrzebie budowania głębszej relacji małżeńskiej, prawdziwej miłości i trosce o wieczne dobro współmałżonka⁴⁶.

Warto zwrócić uwagę, że swą wypowiedź autor adresował zarówno do kobiet, jak i do mężczyzn, inicjatywa nadmiernej bądź radykalnej wstrzemięźliwości mogła więc w różnych wypadkach wychodzić z różnych stron, zarówno męskiej, jak i kobiecej. Biskup zauważał, że nie służyło to ani jednej, ani drugiej stronie⁴⁷. Spełnianie obowiązków małżeńskich, a więc współżycie małżeńskie, jest wyrazem miłosierdzia okazywanego współmałżonkowi. Jeśli dokonuje się z takich pobudek, a więc z prawdziwej miłości, niezafałszowanej pożądliwością cielesną, jest usprawiedliwione, a nawet konieczne i dobre.

Podsumowanie

Miłość i pożądliwość w doktrynie Augustyna jawią się jako dwie siły, mające ze sobą wiele wspólnego, popychające jednak człowieka do spraw zupełnie odmiennych. Miłość otwiera na Boga i kieruje ku Niemu, pożądliwość zamyka w kręgu własnego „ja”. Biskup wiedział jednak, że zasada działania obu jest bardzo podobna, stąd niekiedy zauważał w samej pożądliwości swego rodzaju wypaczoną namiastkę miłości. To od człowieka zależy, która z obu sił będzie się rozwijać i której ostatecznie pozwoli się prowadzić.

Szczególne napięcie dostrzec można w sferze cielesności człowieka, zwłaszcza w relacji małżeńskiej, pomiędzy mężczyzną i kobietą, gdzie miłość zderza się z pożądliwością. Augustyn biorąc udział w debacie poświęconej pożądliwości, widział w niej skutek grzechu pierworodnego, dotyczący całego rodzaju ludzkiego. Pociąg fizyczny odczuwany przez małżonków, choć ważny i nieodłączny, nie stanowi jednak istoty małżeństwa, którą jest miłość. Stąd ważnym i faktycznym jest małżeństwo pomiędzy osobami niewspółżyjącymi ze sobą cielesnie, ale kochającymi się. Pożądliwość nie jest koniecznym elementem małżeństwa, a przez to nie umniejsza jego wartości.

Z drugiej strony pożądliwość rozumiana jako pociąg fizyczny prowadzi do przekazywania życia, które również samo w sobie jest dobrem, o które winni starać się małżonkowie. Pozwala to stwierdzić, że Augustyn akceptował fizyczne współżycie małżonków, widząc w nim dobro przekazywania życia, służące zachowaniu rodzaju ludzkiego. Tego dobra, ze względu na ludzką słabość, małżonkowie nie powinni sobie odmawiać, a nawet zgoda na małżeńskie współżycie może stać się aktem miłości i miłosierdzia prowadzącym współmałżonka ku świętości i chroniącym przez złymi pokusami. Miłość wyrażona cielesnie nie może jednak zatrzymać się jedynie na własnej przyjemności, ale powinna być odnoszona do Boga i Jego miłości.

⁴⁶ Por. Augustyn z Hippony, *De continentia* 12, 26, CSEL 41, s. 175-176; P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo?*, s. 202; A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, s. 142.

⁴⁷ Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, s. 422.

Biskup Hippony, choć sam nie był wolny od trendów swej epoki, gloryfikujących wstrzemięźliwość i dziewictwo, bronił wartości cielesnej miłości, zwłaszcza przed wypaczeniami heretyków i schizmatyków. Ukazywał wartość małżeństwa i konieczność porządkowania pożądliwości poprzez poddawanie jej pod osąd prawdziwej *caritas*.

Streszczenie

Podejmując zagadnienie wzajemnej relacji miłości i pożądliwości, Augustyn poświęca jej sporo uwagi, osadzając w kontekście małżeństwa. Miłość i pożądliwość rozumiana jako miłość nieuporządkowana i konsekwencja grzechu pierworodnego stanowią siłę napędzającą życie człowieka, także w dziedzinie małżeńskiej i seksualnej. Biskup Hippony z jednej strony zachęcał do odrzucenia pożądliwości, do opanowania jej poprzez wstrzemięźliwość, z drugiej zaś wskazywał na możliwość właściwego „wykorzystania” pożądliwości w małżeństwie, w służbie miłości. Biskup Hippony, choć sam pochwalał wstrzemięźliwość i dziewictwo, bronił wartości cielesnej miłości, zwłaszcza przed wypaczeniami heretyków. Podkreślał wartość małżeństwa i konieczność porządkowania pożądliwości poprzez poddawanie jej pod osąd autentycznej *caritas*.

Słowa kluczowe

Augustyn z Hippony, miłość, pożądliwość, małżeństwo, czystość, seksualność.

Love and covetousness of the body in the doctrine of St. Augustine (abstract)

By taking up the issue of the mutual relationship of love and covetousness, Augustine devotes considerable attention to it in the context of marriage. Love and coveting, understood as disordered love, and simultaneously the consequence of the original sin, constitutes force that drives human life, also in the sphere of marriage and sexuality. Saint Augustine did not reject covetousness completely, but he encouraged people to control it by temperance and to use it properly in marriage, in the spirit of love. The Bishop of Hippo, though he himself praised the temperance and virginity, defended the value of bodily love, especially against the deviations of the heretics. He emphasized the value of marriage and the need to arrange covetousness by submitting it to authentic *caritas*.

Key words

Augustine of Hippo, love, covetousness, marriage, chastity, sexuality.

Bibliografia

Źródła

Augustyn z Hippony, *Contra Iulianum*, Paris 1841, PL 44, 641-874, *Przeciw Julianowi*, tł. W. Eborowicz, Warszawa 1977, PSP 19/1-2.

- Augustyn z Hippony, *De bono coniugali*, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1900, CSEL 41, s. 185-231, *Wartości małżeństwa*, tł. W. Eborowicz, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Lublin 2003, s. 73-116.
- Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, Turnholti 1955, CCL 47-48, *O Państwie Bożym*, tł. W. Kornatowski, t. 1-2, Warszawa 1977.
- Augustyn z Hippony, *De coniugiis adulterinis* I-II, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1900, CSEL 41, s. 345-410, *Cudzołóżne małżeństwa*, tł. M. Damian (księga I), M. Cieśluk (księga II), w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Lublin 2003, s. 223-297.
- Augustyn z Hippony, *De continentia*, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1900, CSEL 41, s. 139-183, *O powściągliwości*, tł. S. Laskowski, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Lublin 2003, s. 299-342.
- Augustyn z Hippony, *De diversis Quaestionibus octoginta tribus*, Paris 1863, PL 40, 11-100.
- Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana*, Turnholti 1962, CCL 32, *O nauce chrześcijańskiej*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Augustyn z Hippony, *De nuptiis et concupiscentia*, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1902, CSEL 42, s. 207-319, *Małżeństwo i pożądliwość*, tł. K. Kościelniak, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Lublin 2003, s. 343-390.
- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in psalmos*, Turnholti 1990, CCL 38-40, *Objaśnienia Psalmów*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1986, PSP 37-42.
- Augustyn z Hippony, *Sermones*, Roma 1979-2002, NBA 29-35.

Opracowania

- Arendt H., *Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer Philosophischen Interpretation*, Berlin 1929.
- Bavel T. J. van, *Amour*, tł. M.-A. Vannier, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, éd. A. D. Fitzgerald, M.-A. Vannier, Paris 2005, s. 29-39.
- Bonner G., *Concupiscentia*, w: *Augustinus-Lexicon*, t. 1, hrsg. C. Mayer, Basel-Stuttgart-Würzburg 1986, k. 1113-1122.
- Bonner G. I., „*Libido*” and „*Concupiscentia*” in *St. Augustine*, „*Studia Patristica*” 6 (1962), s. 303-314.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006.
- Burke C., *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, tł. J. Falgowski, „*Communio*” 18/1 (1998), s. 42-60.
- Burnell P., *Concupiscentia*, tł. P. Brenner, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, éd. A. D. Fitzgerald, M.-A. Vannier, Paris 2005, s. 315-321.
- Drączkowski F., *Sakramentologia patrystyczna*, Pelplin 2014.
- Eborowicz W., *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 5 (1985), t. 5, s. 141-149.

- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007.
- Kowalczyk S., *Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, „Vox Patrum” 4 (1984), t. 6-7, s. 187-207.
- Młotek A., *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Colloquium salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 10 (1978), s. 181-196.
- Młotek A., *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986.
- Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- Rigny P., *Péché originel*, tł. G. Bady, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, éd. A. D. Fitzgerald, M.-A. Vannier, Paris 2005, s. 1091-1101.
- Swoboda A., *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37/2 (2004), s. 139-157.
- Swoboda A., *Kształtowanie samoświadomości moralnej małżonka w nauczaniu św. Augustyna z Hippony*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013), s. 167-191.
- Swoboda A., *Wskazania moralno-pastoralne dla małżonków w pismach św. Augustyna*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 24 (2004), s. 295-313.

Ks. Antoni Żurek*

DILIGE ET QUOD VIS FAC – SENS SŁYNNNEJ FORMUŁY ŚW. AUGUSTYNA

Wiele wypowiedzi św. Augustyna przeszło do historii jako aforyzmy czy sentencje; są znane i powtarzane, niekiedy tracąc swój pierwotny sens. Mają jednak w sobie czy to taki rys oryginalności, czy to formę aż tak atrakcyjną, że zapadają w pamięć i są w powszechnym użyciu. Tak można powiedzieć o słynnej wypowiedzi św. Augustyna, która w języku polskim jest znana jako: „Kochaj i czyń co chcesz”, a w wersji oryginalnej brzmi *dilige et quod vis fac*¹.

Zdanie to wypowiedział Biskup Hippony w jednym ze swoich kazań, wygłoszonych po Wielkanocy w przedziale czasowym 413-418². Nie wydaje się, by wśród słuchaczy obecnych na tym kazaniu wypowiedź ta wzbudziła jakieś szczególne emocje. Wbiła się jednak w pamięć potomnych i została szeroko rozpropagowana, choć nie zawsze jest rozumiana zgodnie z intencją jej autora. Warto zatem odtworzyć oryginalny kontekst, w jakim te słowa padły, i spróbować poprawnie odczytać zawarty w nich sens, gdyż inaczej może to doprowadzić, a nawet „nieraz prowadzi, do opacznych interpretacji”³.

1. Dilige et ...

Ściśle rzecz biorąc spotkamy u św. Augustyna dwie bardzo do siebie podobne wypowiedzi. Bardziej znana jest cytowana już *dilige et quod vis fac*, a mniej *dilige et dic, quod voles*. Ta pierwsza została użyta w homilii, natomiast druga w komentarzu do jednej z ksiąg Pisma Świętego. Obie zostały użyte w określonym kontekście, którego znajomość jest niezbędna do właściwego zrozumienia ich sensu. Spróbujemy w ten kontekst wejść, omawiając interesujące nas wypowiedzi w porządku chronologicznym, zgodnie z tym, jak je wygłosił sam Autor.

* Ks. prof. dr hab. Antoni Żurek – wykładowca patrologii oraz historii starożytnego Kościoła na Wydz. Teologicznym UPPJ 2 w Krakowie, sekcja w Tarnowie; e-mail: azurek@wsd.tarnow.pl.

¹ Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus VII* 8, PL 35, 2033.

² Por. G. Madurini, *Nota introduttiva all'epistola*, w: *Sant Agostino, Commento al Vangelo di San Giovanni. Commento all'epistola ai Parti di San Giovanni*, NBA 24, s. 1629-1630.

³ T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000, s. 205.

Na początku swej pracy duszpasterskiej w charakterze prezbitera w Hipponie św. Augustyn podjął próbę interpretowania Pisma Świętego w formie komentarzy. Jedną z takich prac jest *Komentarz do Listu do Galatów*. Powstał on w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych czwartego wieku⁴. Autor komentarza wyjaśnia werset po wersecie tekst św. Pawła. Jak to było w zwyczaju ówczesnych egzegetów, również św. Augustyn omawia jedne werseoty z większą szczegółowością, inne bardziej pobieżnie.

W komentarzu dochodzi w ten sposób do słów św. Pawła o „dźwiganiu” tych, którzy popadli w grzech: *Bracia, nawet jeśli ktoś popadnie w grzech, wy, którzy trwacie w Duchu, podźwignijcie go z całą łagodnością* (Ga 6, 1). Autor Listu do Galatów podaje sposób traktowania grzesznego współbrata. Ten temat podejmuje św. Augustyn i relatywnie szeroko przedstawia sposób, w jaki należy grzeszącemu bratu zwrócić uwagę. Przywołując kilka innych tekstów celem poparcia swoich wywodów, stara się ustalić warunki, których spełnienie jest konieczne, by zwrócenie uwagi było skuteczne. Na zakończenie pisze tak:

Nigdy nie można podejmować się zadania skarcenia cudzego grzechu, o ile wcześniej w wewnętrznym dochodzeniu nie sprawdzimy naszego sumienia i jasno nie odpowiemy sobie przed Bogiem, czy motywem naszego działania jest miłość. Jeżeli natomiast czujesz, że w twoim sercu jest rana zadana przez obelgi, groźby albo dokuczanie ze strony tego, kogo masz poprawić, to choćby się wydawało, że mógłby on być przez ciebie uleczony, nic nie mów, zanim sam nie będziesz zdrowy. Abyś przypadkiem nie pozwolił swoim przyziemnym motywom szkodzić, a swojego języka nie uczynił narzędziem grzechu, oddając złem za zło i złorzeczeniem za złorzeczenie. Cokolwiek bowiem wypowiesz zranionym sercem jest atakiem karcącego a nie miłością poprawiającego. Kochaj i mów co będziesz chciał, a to w żadnym przypadku nie będzie złorzeczenie⁵.

W drugim z interesujących nas przypadków przedmiotem homiletycznej egzegezy jest miłość (*caritas*)⁶. Wprawdzie św. Augustyn w homilii szerzej komentuje fragment Pierwszego listu św. Jana, który dużo mówi o miłości (1 J 4, 4-12), ale ten temat dostrzega już w czytanej Ewangelii. W liturgii sprawowanej przez Biskupa Hippony była czytana perykopa z Ewangelii według św. Mateusza, mówiąca o modlitwie „Ojcze nasz”. Modlitwa ta kończy się prośbą o odpuszczenie grzechów. „A cóż odpuszcza grzechy, jeśli nie miłość?” – konkluduje św. Augustyn⁷. Jest to jego wniosek, bo Ewangelia takiego stwierdzenia wprost nie zawiera. Jest to szczególnie znamienny, zdający sugerować temat wiodący całej homilii. Kaznodzieja na początku wskazuje, na co będzie zwracał szczególną uwagę w swym wystąpieniu, i tak jest rzeczywiście. W każdym wersecie szukał będzie tego tematu, niezależnie od tego, czy

⁴ Por. W. Geerlings, *Augustinus – Leben und Werk*, Paderborn 2002, s. 156.

⁵ Augustyn z Hippony, *Epistolae ad Galatos expositionis liber* 57, PL 34, 2144.

⁶ Augustyn najczęściej określał „miłość” terminem *caritas*. Spotykamy go w ponad 4000 miejscach. Jednak używał też innych terminów na określenie „miłość”: *amor* oraz *dilectio* i pochodne od nich. Por. *Thesaurus Patrum Latinorum. Thesaurus Augustinus*, Brepols-Turnhout 1983, s. 45, 83, 195.

⁷ Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus* VII 1, PL 35, 2029.

tekst biblijny o tym wprost mówi, czy też nie. Tematu miłości doszukuje się za każdym stwierdzeniem autora omawianego listu, niezależnie od tego, czy mówi on o tym wprost, czy tylko w sposób aluzyjny.

Jak to wygląda w praktyce, można zilustrować następującym przykładem. W Pierwszym liście św. Jana są słowa: *My jesteśmy z Boga* (1 J 4, 6). Wniosek św. Augustyna jest natychmiastowy: „Zobaczmy, dlaczego. Zobaczcie, czy jest jakiś inny powód niż miłość”⁸. Taka konkluzja jest dla niego oczywista i nawet nie widzi potrzeby jej uzasadnienia. By zrozumieć tok jego rozumowania, wystarczy przypomnieć inne stwierdzenie tego listu: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8). Ilekroć zatem jest mowa o Bogu, tylekroć jest mowa o miłości. Cytowane wcześniej słowa *my jesteśmy z Boga* można i należy zdaniem św. Augustyna rozumieć: „my jesteśmy z miłości”. Skoro w takich stwierdzeniach autora Pierwszego listu św. Jana Biskup Hippony potrafi znaleźć temat miłości, to cóż dopiero w tych zdaniach, gdzie termin ten występuje? A takich zdań w egzegetowanym fragmencie listu znajduje się wiele.

Nie jest naszym celem analizowanie całej problematyki miłości zawartej w omawianej homilii. Interesuje nas ta część, w której został użyty zwrot „kochaj i czyń co chcesz”. Stanowi on część komentarza do słów: *Bóg jest więc miłością. W tym okazała się miłość Boga do nas, że Syna swojego Jednorodzonego posłał na ten świat, abyśmy żyli przez Niego* (1 J 4, 8-9)⁹. W tym tekście jest mowa o tym, że Bóg z miłości „posłał” (*misit*) Syna na świat. To słowo przykuło uwagę Biskupa Hippony. Zgodnie z zasadami egzegezy patrystycznej szukał znaczenia tego słowa, konfrontując słowa Listu św. Jana z innymi tekstami biblijnymi, podejmującymi ten sam problem. Znalazł taki tekst u św. Pawła, który napisał, że Bóg „wydał” (*tradidit*) Syna (Rz 8, 32). Podobnie w innym swoim liście tę samą misję Syna Paweł wyraził stwierdzeniem: *On sam mnie umiłował i samego siebie wydał (tradidit) za mnie* (Ga 2, 20).

Jak się jednak okazuje, termin *tradidit* może mieć też inne znaczenie. Św. Augustyn zwrócił na to uwagę, bo termin ten skojarzył mu się z innym znaczącym tekstem Pisma Świętego, a mianowicie z „wydaniem”, jakiego dokonał Judasz. On też „wydał” (*tradidit*) Jezusa (J 13, 21). To samo słowo, a przecież jak bardzo różne efekty. Ojciec „wydał” Syna, Syn „wydał” się sam i Judasz też „wydał” Chrystusa, a skutki każdego z tych „wydań” tak bardzo różne. Z czego zatem wynikała ta znacząca różnica? Czy tylko z wieloznaczności samego terminu? Nie decyduje o tym ani osoba, ani nawet skutek samego czynu. Dla św. Augustyna nie ulega wątpliwości: „Ojciec i Syn uczynili to z miłości, a Judasz przez zdradę. [...] Inna intencja powoduje różnice w czynach”¹⁰. Diametralnie różne były motywy „wydania” i stąd tak diametralnie różna

⁸ Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus* VII 4, PL 35, 2031.

⁹ Augustyn przytacza taką wersję (*In epistolam ad Parthos tractatus* VII 7, PL 35, 2032): „Deus ergo dilectio est. In hoc manifestata est dilectio Dei in nobis, quia Filium suum unigenitum misit in hunc mundum, ut vivamus per ipsum”.

¹⁰ Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus* VII 7, PL 35, 2033: „Hoc fecit Pater et Filius in caritate; fecit autem hoc Iudas in prodicione. [...] Diversa ergo intentio diversa facta fecit”.

ocena czynu określonego przez ten sam termin. Jeden zasługuje na wdzięczność i błogosławieństwo, drugi na potępienie. Tak więc nawet nie skutki samego czynu, ale sama intencja jego dokonania decyduje o jego walorze.

Powyższy przykład uwzględniał zbieżność terminologiczną. Czyn jest określany tym samym terminem, ale różnie oceniany ze względu na motyw jego popełnienia. Zapewne pozostaje to szokujące dla wielu, nie tylko ze względu na osoby tak skrajone, ale w jeszcze większym stopniu ze względu na teologiczne implikacje, lecz dla św. Augustyna nie miało to w tym momencie specjalnego znaczenia. Interesowała go w tym wypadku tylko warstwa, nazwijmy to, czysto frazeologiczna. Ale swoje rozumowanie poparł też innym przykładem, o nieco innym charakterze.

Św. Augustyn każe wziąć pod uwagę dwa diametralnie różne zachowania dwóch różnych osób. Jedną z nich jest ojciec, który z miłości do swojego dziecka jest być może nawet surowy dla niego i karci je, ale tylko po to, by ukształtować jego charakter. Można mu przeciwstawić handlarza niewolników, który może pozostaje dla niewolnika miły i nawet delikatny, ale tylko po to, by uzyskać za niego lepszą cenę. Niewolnik lepiej traktowany może zyskać na wartości i przynieść tym samym większy zysk swojemu właścicielowi. Surowy ojciec kieruje się miłością wobec własnego dziecka, a właściciel niewolnika wyłącznie chęcią zysku. Konkluzja św. Augustyna jest następująca:

Jeśli zaproponujesz dwie rzeczy: karcenie i schlebienie, któż nie wybierze tej drugiej? Jeśli popatrzyś na sprawców tych czynów, to miłość bije, a niegodziwość schlebia. Zobaczcie, na co zwracamy uwagę: czyny ludzkie różnią się nie czymś innym, ale korzeniem miłości. Wiele czynów może mieć pozory dobra, ale ich korzeniem nie jest miłość. Przecież i kwiaty mają kolce. Niektóre zachowania wydają się surowe i twarde, ale są takimi, bo tego wymaga dyscyplina i są powodowane miłością. Raz jeden poleca ci się krótkie przykazanie: kochaj i czyn, co chcesz (*dilige et quod vis fac*). Jeśli milczysz, milcz z miłości; jeśli krzyczysz, krzycz z miłości; jeśli poprawiasz, poprawiaj z miłości; jeśli przebaczasz, przebaczaaj z miłości. Niech wewnątrz ciebie będzie korzeń miłości. Z tego korzenia może pochodzić tylko dobro¹¹.

Przedstawiony przez św. Augustyna przykład jest mocno osadzony w realiach właściwych dla jego czasów, daleko różnych od współczesnych nam uwarunkowań. Pomijając już samą kwestię socjalną, związaną z istnieniem niewolnictwa, Biskup Hippony odwołuje się do metod wychowawczych trudnych dziś do zaakceptowania. Nie one jednak stanowią o istocie całego wywodu, więc pozostawmy je bez szerszego komentarza. Sedno rozumowania św. Augustyna zdaje się sprowadzać do wykazania, że każdy czyn człowieka motywowany miłością jest wartościowy i zasługuje na uznanie, „nawet jeśli jest surowy i twardy”¹². Jest to jednak wniosek przedwczesny. W tym konkretnym przypadku, czyli w kwestii metod wychowawczych stosowanych przez rodzica, taki wniosek wydaje się poprawny. Jednak nie można tej zasady uogólniać.

¹¹ Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus* VII 8, PL 35, 2033.

¹² T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego*, s. 205.

Problem w tym, że ten sam św. Augustyn już w jednym z pierwszych swoich dzieł ogłosił swoją inną znaną zasadę etyczną. Brzmi ona: „moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”¹³. W ten sposób biskup Hippony w miłości upatruje „źródło aktywności człowieka”¹⁴. Trudność polega na tym, że zasada przez niego przytoczona tłumaczy każde postępowanie człowieka: zarówno dobre, jak i złe. Miłość zatem prowadzi do heroizmu i bohaterstwa, ale tak samo do niegodziwości i zbrodni. Jej siła sprawcza jest ogromna. Nie tylko stygmatyzuje działanie człowieka. Ona decyduje o jego wartości, bo sprawia, że „takim staje się człowiek, jaka jest jego miłość”¹⁵, albo w nieco innej formie i może bardziej dosadnie: „Każdy staje się tym, co kocha. Kochasz ziemię? Ziemią będziesz”¹⁶. Skoro tak ma się sprawa z miłością, to zasadne staje się pytanie, co sprawia, że człowiek nią powodowany raz będzie świętym, a kiedy indziej grzesznikiem, czy wręcz skończonym łajdakiem. Jeden i drugi mogą swoje postępowanie wytłumaczyć miłością. Co więc powoduje, że kierując się tym samym motywem dochodzą do tak ekstremalnie różnych postaw. Biskup Hippony trudność tę rozwiązuje przyjmując istnienie miłości dobrej i złej. W sferze etycznej sprowadza się to do tego, że „o dobrych lub złych obyczajach decyduje nie co innego, jak dobre lub złe miłości”¹⁷. O wartości etycznej czynu nie decyduje więc sama miłość, rozumiana jako dynamizm tkwiący w człowieku i popychający go do czynu, ale obiekt, ku któremu jest ona skierowana. Ten zaś wybiera człowiek. Jest to zatem akt woli, poprzedzony poznaniem. Nie może w tym wypadku kierować się subiektywnymi odczuciami, bo nawet miłość bliźniego rozumiana subiektywnie nie jest w tym wypadku wystarczającym motywem¹⁸.

2. Miłość uporządkowana

Generalnie w systemie myślowym św. Augustyna istnieje podział na miłość dobrą i złą. O tym, czy miłość jest dobra czy zła, decyduje przedmiot, ku któremu jest ona skierowana. Może on być godny miłości albo nie. W rzeczywistości istnieje tylko jeden obiekt godny prawdziwej miłości. Biskup Hippony w liście do Macedoniusza stwierdza wprost:

Cnotą nie jest nic innego, jak kochać to, co należy kochać. [...] Cóż winniśmy wybrać jako obiekt szczególnie przez nas umiłowany, jak nie ten, od którego nic lepszego nie znajdziemy? Jest nim Bóg¹⁹.

¹³ Augustyn z Hippony, *Wyznania* 13, 9: „Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”; tł. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 319.

¹⁴ R. Cyrklaff, *Augustyn. Myśl etyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 1099.

¹⁵ Augustyn z Hippony, *Sermones* 96, 1, PL 38, 585.

¹⁶ Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus* II 14, PL 35, 1997.

¹⁷ Augustyn z Hippony, *Epistolae* 155, 4, 13, PL 33, 672: „Nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores”.

¹⁸ Kryterium „miłości bliźniego” nie jest jednoznaczne i jego zastosowanie w praktyce może prowadzić do nadużyć, o czym poucza historia jego zastosowania do walki z donatystami, por. T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego*, s. 207-209.

¹⁹ Augustyn z Hippony, *Epistolae* 155, 4, 13, PL 33, 672: „In hac vita virtus non est, nisi diligere

Inne obiekty o tyle są godne miłości, o ile pozostają w relacji do Boga. Jeżeli zaś przedmiotem miłości staje się coś, co sprzeciwia się Bogu, to miłość ta staje się w nomenklaturze św. Augustyna zła. Te miłości są ze sobą nie do pogodzenia. Wybranie jednego obiektu oznacza odrzucenie drugiego²⁰. Tę sprzeczność można wyrazić na wiele sposobów. Biskup Hippony w swoich tekstach przywołuje różne przykłady miłości wzajemnie się wykluczających. Odwołując się do tekstów ewangelicznych mówi o alternatywie miłości świata lub Boga, stwierdzając lapidarnie: „gdzie byłaby miłość świata, tam nie będzie miłości Boga”²¹. Przeciwstawieniem jest więc ewangelicznie rozumiany świat i Bóg. Można to wyrazić również w inny sposób. W *De civitate Dei*, w słynnej maksymie, autor przeciwstawi sobie miłość siebie i miłość Boga: „miłość niebiańska Boga aż do pogardy siebie, albo ziemską miłość siebie, aż do pogardy Boga”²². Pierwsza prowadzi do zbawienia, a druga do potępienia. Nie każda zatem miłość jest godnym polecenia motywem działania. Tylko ta utożsamiona z Bogiem zasługuje na uznanie i polecenie.

Dochodzimy do istotnego punktu w całym systemie etycznym św. Augustyna, decydującym o właściwym rozumieniu zasady „kochaj i czyń, co chcesz”. Konieczne jest poznanie i wybranie przedmiotu godnego miłości człowieka²³. Innymi słowy miłość należy uporządkować, zaprowadzić „porządek miłości”²⁴. Polega on na „miłowaniu tego, co należy miłować, i niemilowaniu tego, czego nie należy miłować”²⁵. Cały proces zaczyna się zatem od poznania przedmiotu, który zasługuje na miłość. Rzecz pozornie całkiem zrozumiała, ale w przypadku człowieka oszpeconego przez grzech sytuacja się bardzo komplikuje, bo zaburzone zostało poznanie. Człowiek łatwo miesza dobra, z których należy tylko korzystać, z tymi, które rzeczywiście mogą i powinny być jego celem. Do rozpoznania właściwej hierarchii dóbr służy przykazanie miłości, objawione przez Boga.

Właściwe *ordo amoris* zaczyna się od miłości, czyli pragnienia dobra najwyższego, a jest nim Bóg. Według św. Augustyna „Boga należy kochać nie dlatego, że jest

quod diligendum est. [...] Quid autem eligamus quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? Hoc Deus est”.

²⁰ Por. A. Żurek, *Kochaj i czyń, co chcesz*, w: *Świat ludzkich uczuć*, red. W. Szewczyk, Tarnów 1997, s. 224-225.

²¹ Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus* II 14, PL 35, 1997: „Si fuerit ibi dilectio mundi, non ibi erit dilectio Dei”.

²² Augustyn z Hippony, *De civitate Dei* XIV 28, PL 41, 436.

²³ Por. J. Pegueroles, *El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín*, „Augustinus” 22 (1977), s. 22-25.

²⁴ Zwrot *ordo amoris* występuje wielokrotnie w tekstach św. Augustyna i definiuje nie tylko właściwą hierarchię w miłości, jak przypomina A. Haberko, (por. „*Pondus meum amor meus*”. *Interpretacja passusu z XIII 9 „Confessiones” św. Augustyna*, w: *Miłość w literaturze i kulturze starożytnej Grecji i Rzymu*, red. A. Witczak, A. Łukiewicz, Gdańsk 2001, s. 225), ale również cnotę, por. R. Cyrklaff, *Augustyn. Myśl etyczna*, kol. 1099.

²⁵ Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana* I 27, 28, PL 34, 29.

takim czy innym dobrem, ale dlatego, że jest samym dobrem”²⁶. Jest dobry ze swej istoty i tym samym nieporównywalny z żadnym innym dobrem. Kochać Go to nie tylko wypełnienie przykazania, ale wyraz mądrości i troski o własne dobro, bo „jeśli coś nad Boga przedkładamy lub nawet na równi z Nim stawiamy, to nie umiemy kochać samych siebie”²⁷. Miłość jest zatem racjonalnym aktem woli, o ile u jej początków staje Bóg, który *jest miłością* (1 J 4, 8). To On uzdalnia człowieka do miłości, a potem go ku sobie pociąga. Jeśli człowiek to zrozumie i za tym się opowie, to wówczas jego czyny będą rzeczywiście motywowane prawdziwą miłością. W takiej dopiero sytuacji Biskup Hippony powie: „Kochaj a miłość nie pozwoli, byś czynił coś, co nie byłoby dobrem”²⁸. Człowiek przeniknięty taką miłością oraz nią motywowany zawsze będzie dążył do dobra i je realizował. Niepotrzebne stają dla niego inne wskazania czy też przykazania, które zresztą i tak są tylko szczegółowymi przypadkami przykazania miłości.

Można powiedzieć, że cały system etyczny św. Augustyna opiera się na miłości rozumianej jako pragnienie dobra i dążenie do jego osiągnięcia. To przeświadczenie potwierdza przykazanie Boże, nakazujące miłować Boga i bliźniego, ale też doświadczenie człowieka, jednoznacznie wskazujące na miłość jako siłę motoryczną, popychającą do każdego działania. Problemem staje się jedynie dobre rozeznanie i uznanie Boga za prawdziwe dobro. Jeżeli obiektem miłości stanie się Bóg, źródło dobra, to nią się kierując człowiek podąży właściwą dla siebie drogą i dobierze środki, które umożliwią mu realizację tego pragnienia.

Streszczenie

Słynne zdanie św. Augustyna „kochaj i czyn, co chcesz” jest często cytowane, ale jego sens tylko pozornie jest oczywisty. W artykule została podjęta próba wyjaśnienia sensu tego zdania, zwłaszcza poprzez kontekst, w którym zostało ono wypowiedziane, oraz właściwe rozumienie samego terminu „miłość”. Dla św. Augustyna jest ona równoznaczna z terminem Bóg, bo przecież *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8). Jeżeli zatem nakaz miłości będzie rozumiany jako polecenie dążenia ku Bogu, to dopiero wówczas zdanie „kochaj i czyn co chcesz” nabiera właściwego sensu. Może być imperatywem organizującym postępowanie człowieka.

Słowa kluczowe

Augustyn, miłość, miłość Boga, miłość dobra i zła.

Dilige et quod vis fac – the meaning of the famous St. Augustine' formula (abstract)

The famous sentence of Augustine: „love and do what you want” is quoted very often, but its sense is not obvious. The Author of this article decided to explain this sentence,

²⁶ Augustyn z Hippony, *De Trinitate* VIII 3, 4, PL 42, 949.

²⁷ Augustyn z Hippony, *Epistolae* 155, 4, 13, PL 33, 672: „Cui si diligendo aliquid praeponimus, vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus”.

²⁸ Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus* X 7, PL 35, 2059: „Dilige, non potest fieri nisi bene facias”.

analyzing it in its context and putting it together with Augustine's understanding of love. According to St. Augustine, the meaning of the term „love” is very similar (maybe equal) to the term God, because it is said: „God is love” (1 John 4: 8). If it is so, the commandment of love should be understood as an exhortation for turning to God. In such a context, the saying: “love and do what you want” is to be understood in this sense: „act in the spirit of God's love as far as you are able to”. That should be the principle of human (Christian) actions.

Słowa kluczowe

Augustyn, miłość, miłość Boga, miłość dobra i zła.

Bibliografia

Źródła

- Augustyn z Hippony, *Epistolae*, PL 33.
 Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122.
 Augustyn z Hippony, *Confessiones*, PL 32, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994.
 Augustyn z Hippony, *In epistolam ad Parthos tractatus*, PL 35, 1978-2062.
 Augustyn z Hippony, *Epistolae ad Galatos expositionis liber*, PL 34, 2106-2148.
 Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, PL 41.
 Augustyn z Hippony, *Sermones*, PL 38.
 Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, PL 42.

Opracowania

- Cyrklaff R., *Augustyn. Myśl etyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 1099-1101.
 Geerlings W., *Augustinus - Leben und Werk*, Paderborn 2002.
 Haberko A., „*Pondus meum amor meus*”. *Interpretacja passus z XIII 9 „Confessiones” św. Augustyna*, w: *Miłość w literaturze i kulturze starożytnej Grecji i Rzymu*, red. A. Witczak, A. Łukiewicz, Gdańsk 2001, s. 251-257.
 Kołosowski T., *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000.
 Madurini G., *Nota introduttiva all'epistola*, w: *Sant Agostino, Commento al Vangelo di San Giovanni. Commento all'epistola ai Parti di San Giovanni*, Roma 1968, NBA 24, s. 1627-1631.
 Pegueroles J., *El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín*, „Augustinus” 22(1977), s. 21-28.
Thesaurus Patrum Latinorum. Thesaurus Augustinus, Brepols-Turnhout 1983.
 Żurek A., *Kochaj i czyn, co chcesz*, w: *Świat ludzkich uczuć*, red. W. Szewczyk, Tarnów 1997, s. 219-228.