

POSZUKIWANIE I WIDZENIE BOGA W ŻYCIU I NAUCZANIU ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

Ks. Augustyn Eckmann

1. POSZUKIWANIE BOGA (QUAERERE DEUM)

12 września 2008 roku w Paryżu Ojciec Święty Benedykt XVI wskazywał na to, że fundamentem każdej prawdziwej kultury jest *quaerere Deum* poszukiwanie Boga. W czasie audiencji ogólnej 17 września 2008 roku papież, podsumowując w watykańskiej auli Pawła VI swoją wizytę we Francji z okazji 150 rocznicy objawień Matki Bożej w Lourdes, między innymi przypomniał o swojej refleksji na temat: „*Początki zachodniej teologii a korzenie kultury europejskiej*”, którą rozwinął w czasie spotkania ze światem kultury w miejscu wybranym ze względu na swoją symboliczną wymowę, to jest w Collège des Bernardins, które zmarły kardynał Jean-Marie Lustiger pragnął dowartościować jako ośrodek dialogu kulturowego. Jest to budynek z XII wieku, wzniesiony przez cystersów, w którym studiowała młodzież. Ojciec Święty powiedział, że obecność tej teologii monastycznej dała początek naszej kulturze zachodniej. Punktem wyjścia jego przemówienia była refleksja nad monastycyzmem, którego celem było poszukiwanie Boga *quaerere Deum*. „W czasach głębokiego kryzysu cywilizacji starożytnej mnisi, kierując się światłem wiary, wybrali główną drogę: drogę słuchania słowa

Bożego. Byli więc wielkimi miłośnikami Pisma Świętego, klasztory zaś stały się szkołami mądrości i szkołami „dominici servitii”, służby Panu, jak nazywał je św. Benedykt. Tak oto poszukiwanie Boga prowadziło mnichów, ze swej istoty, do kultury słowa. *Quaerere Deum*, poszukiwać Boga – szukali Go na szlaku Jego słowa, musieli zatem coraz bardziej zgłębiać to słowo. Należało wnikać w tajemnicę języka, rozumieć go w jego strukturze. Dla poszukiwania Boga, który objawił się nam w Piśmie Świętym, ważne stały się zatem nauki świeckie, zmierzające do zgłębienia tajemnic języków. W efekcie rozwinęła się w klasztorach owa eruditio, która miała umożliwić ukształtowanie się kultury. Właśnie dlatego *quaerere Deum* – poszukiwanie Boga, podążanie ku Bogu – pozostaje dziś, jak dawniej, główną drogą i fundamentem każdej prawdziwej kultury¹.

Do tej myśli nawiązał Ojciec Święty w czasie homilii podczas sprawowanej Mszy świętej w niedzielę 25 maja 2009 roku u stóp góry Monte Cassino, na której jest położone opactwo, założone przez samego św. Benedykta: „W waszym opactwie dotknąć można ręką ‘*quaerere Deum*’ [poszukiwanie Boga], to jest fakt, że kultura europejska była poszukiwaniem Boga i gotowością słuchania Go. A to aktualne jest i w naszych czasach”².

Świetlanym przykładem człowieka poszukującego Boga był, jest i pozostanie św. Augustyn (354-430). To dla niego było czymś innym szukać Boga, a czym innym człowieka („Aliud est quaerere Deum, aliud quaerere hominem”)³. Był dzieckiem swej epoki. Życie szczęśliwe było celem wszelkiej filozofii starożytnej⁴. Ten eudajmo-

¹ Benedykt XVI, *Dziękuję gorąco Bogu za podróż do Francji*, w „*L’Osservatore Romano*”, wydanie polskie, 29(2008) 10-11(307), s. 42.

² www.opoka.pl

³ *Enarrationes in Psalmum* 69, 6, NBA 26, s. 708. Zob. też *Epistola* 147, 23 oraz *Contra duas epistulas Pelagianorum* 4, 11.

⁴ *De civitate Dei* XIX, 1. 3, NBA 5/3, s. 12.14: [...] „*nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi nisi finis boni*”. Zob. *De civitate Dei* VIII, 3; XVIII, 39; 41; *De libero arbitrio* II, 9.26.

nizm, będący w rzeczywistości etyką egocentryczną, był również dla Augustyna punktem wyjścia poszukiwania Boga⁵. Uważał, że chrześcijanin i poganin niczym zasadniczo nie różnią się pod tym względem⁶. Jego dialog „*De beata vita*” świadczy, że wraz z przyjaciółmi z Mediolanu i Kasycjakum szukał wciąż szczęścia. Wychodząc z antropocentrycznej postawy kładli oni nacisk na to, jak zostać szczęśliwym, a nie na zachowanie Bożych przykazań, ażeby przez służbę Bożą stawać się szczęśliwym. Augustyn nie szukał jednak szczęścia za pomocą filozofii pogańskiej, ale dostrzegł ją jako dar Boży⁷.

Problemem szczęścia zajmowała się etyka, która dla wykształconego Rzymianina stała na równi z filozofią i religią. W „*De civitate Dei*” pisze: „Pozostaje jeszcze filozofia moralna, którą określają też wyrazem greckim „etyka”. Szuka ona najwyższego dobra, abyśmy kierowali się nim we wszystkich naszych poczynaniach, pożąдали go nie ze względu na coś innego, ale ze względu na nie samo, a osiągając je niczego więcej już do szczęścia nie wymagali”⁸. Dlatego etyka opanowała cały sposób myślenia Augustyna, a przez to, że jako dziecko swego czasu wyszedł od człowieka, odegrała decydujący wpływ na jego antropologię i psychologię.

Według filozofów starożytnych szczęście polegało na posiadaniu największych dóbr dostępnych człowiekowi. Odnośnie do jakości dóbr, które z nich były najlepsze, zdania filozofów były podzielone. Dla jednych o szczęściu decydowały dobra hedoniczne, dla drugich moralne, dla innych zespół wszelkich dóbr, ale dla wszystkich szczęście było posiadaniem największej miary dóbr⁹. Augustyn w „*De civitate Dei*” stwierdza, że „o najwyższym dobru i złu filozofowie rozprawiali między sobą wiele i różnymi

⁵ *Confessiones* VI, 17; VII 19; X, 29.

⁶ *Sermo* 150, 4; *De Trinitate* XI, 6.10; XIII, 4.7 ; 8.11; 20.25; *De moribus Ecclesiae* I, 3.4; zob. *De beata vita* 2, 10.

⁷ *De beata vita* 5; *Sermo* 150, 8.

⁸ *De civitate Dei* VIII, 8 , przeł. i oprac. W. Kornatowski, Święty Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 1, s. 383.

⁹ Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1979, s. 20.

sposobami”¹⁰. Epikurejczycy poszukiwali najwyższego dobra w ciele¹¹, stoicy w duszy¹², platonicy, chociaż nie głosili tego jawnie, w Bogu¹³. To schematyczne ujęcie, według którego najwyższym dobrem (*summum bonum*) jest Bóg, znajduje swe zastosowanie w różnych dziełach biskupa Hippony. Jest to zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że w tym czasie przeważająca większość żyła według zasad stoików i epikurejczyków¹⁴. Dusza jest czymś lepszym od ciała¹⁵, ale Bóg jest ponad tymi dwoma¹⁶. W dialogach powstałych w Kasycjakum pisze: „Jeśli pytasz o moje zdanie, sądzę, że najwyższe dobro ludzkie mieści się w umyśle (*in mente*)”¹⁷. W „*Retractationes*” (I, 1.4) Augustyn stwierdził, że lepiej było powiedzieć „w Bogu”, bo do niego skierowuje się myśl jako do najwyższego dobra, aby osiągnąć szczęście. Ta ostatnia część toku myślowego, traktująca o wspinaniu się do Boga, w której również odgrywa dużą rolę oświecenie (*illuminati*), jest – jak to wynika z „*De civitate Dei*”¹⁸ – pod wpływem Platona i Plotyna. Augustyn przyjmuje aktualny wówczas tok myślowy i dobór słownictwa, podkreślając, że Bóg jest dobrem uszczęśliwiającym (*bonum beatificum*), dzięki któremu ludzie są szczęśliwi¹⁹. Każdy

¹⁰ *De civitate Dei* XIX, 1, przeł. W. Kornatowski, Święty Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 2, s. 389.

¹¹ *Epistola* 118, 3.14.

¹² *Epistola* 118, 3.15.

¹³ *Epistola* 118, 3.16

¹⁴ *De musica* VI, 5.8-10; *Sermones* 150 i 156; *Enarrationes in Psalmum* 41, 6-8; *De civitate Dei* VIII, 5.8; XIX, 3.4;

¹⁵ *Epistola* 118, 3. 20; *De immortalitate animae* 7, 12; 12, 19; *De moribus Ecclesiae* I, 4 .6; *De civitate Dei* XIX, 3.

¹⁶ *De quantitate animae* 24, 77; *De vera religione* 29-31; *De libero arbitrio* II, 13, 35; 15, 39; *Epistola* 120, 1. 3; 2.11; *In Johannis Evangelium tractatus* XVIII, 5.11; XIX, 5.12.

¹⁷ *Contra academicos* III, 12.27; tłum. K. Augustyniak, Święty Augustyn, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 125n.; zob. A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de Saint Augustyn*, *Recherches augustiniennes*, Paris 1(1958), s. 126-128.

¹⁸ *De civitate Dei* VIII, 6 I X, 2; zob. Plot. *Enn.* II, 3.18.

¹⁹ *De civitate Dei* IX, 15.

człowiek może mieć udział w tym „*największym dobru*”, ale Bóg pozostaje wciąż jedynym, prawdziwym dobrem. Wynika to także z zastosowania liczby pojedynczej. Liczby mnogiej „*bonum*” prawie nie spotyka się u Augustyna, ponieważ najwyższe dobro nie zawiera się ani w dobru ciała, ani w dobru duszy człowieka. Celem naszych poszukiwań jest Bóg. Nie znaczy to, że inne dobra nie są dobrami, ale że najwyższe dobro jest tym, do którego stosują się wszystkie inne: „*summum id dicitur, quo cuncta referuntur*”²⁰. Tymi sformułowaniami przyłącza się Augustyn do sposobu wyrażania myśli i doboru słownictwa ówczesnej filozofii, jednakże wszystko, jeśli to tylko możliwe, interpretuje w sensie chrześcijańskim. Człowiek jest szczęśliwy, ciesząc się dobrem, ze względu na które pragnie posiadać wszystkie inne. Najwyższym dobrem jest dobro, które człowiek kocha dla niego samego i ono utożsamia się z celem człowieka. Najwyższe dobro koi nasze pragnienia i zabezpiecza szczęście. Człowiek ciesząc się nim, prawdziwie kocha Boga²¹, bo niespokojne jest serce człowieka dopóki nie spocznie w Bogu²². Człowiek nie może znaleźć źródła prawdziwego szczęścia w sobie samym i w swej doskonałości, jak tego chcieli stoicy, ale w Bogu, który jest początkiem wszystkiego i celem ostatecznym człowieka. Przyznaje jednak Augustyn, że stoicy odznaczali się subtelnością w dyskusji²³. W przeciwieństwie do epikurejczyków byli oni znani z przywiązywania wielkiej wagi do dialektyki²⁴. Nazywa ją „*nauką nauk*” (*disciplina disciplinarum*)²⁵, ponieważ kto dysputuje, rozróżnia prawdę od fałszu²⁶. Według stoików istnieją jednak w na-

²⁰ *Epistola* 118, 3.13, NBA 21, s. 1146.

²¹ *Epistola* 118, 3.13.

²² *Confessiones* I, 1, NBA 1, s. 5: „*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”.

²³ *Epistola* 118, 3.15, NBA 21, s. 1150: „*et numero et disputandi subtilitate Stoici praevaluerunt*”.

²⁴ *Contra Cresconium* I, 15. 19.

²⁵ *De ordine* II, 13.38, NBA 3, s. 338.

²⁶ *Contra Cresconium* I, 15.19.

turze wszędzie byty cielesne. Augustyn ma na myśli tzw. „fizykę”, która w ujęciu stoickim obejmowała m. in. naukę o bogach. Boskość była dla stoików bardzo delikatną materią. Dusza była również materialna. Stoicy dzięki opanowaniu swoich „*passiones*”²⁷ wprawdzie bardziej mogli niż epikurejczycy odciągnąć w sensie religijnym swoją uwagę od ciała, ale ponieważ ich „*animus*” był materialny, „*summum bonum*” umiejscawiali w czymś cielesnym, żyli według ciała (*secundum carnem*)²⁸, ponieważ „*si secundum se ipsam vivere voluerit anima, carnalis erit; carnem sapit, de carne non surgit*”²⁹. Z duszy pochodzi różnego rodzaju zło³⁰. Stoicy umiejscawiając najwyższe dobro w duszy człowieka, wybrali wprawdzie lepszą część człowieka, ale zaufali jedynie samym sobie. Tymczasem według proroka Jeremiasza (17,5) przeklęty jest człowiek, który nadzieję swoją pokłada w człowieku, albowiem nie moc ducha czyni człowieka szczęśliwym, ale ten, który dał mu moc³¹.

Wygasty już dla stoików popioły³², co nie przeszkadza, że dla tych ludzi odczuwa Augustyn trwałą sympatię. Oni pierwsi nauczyli go, że szczęście polega na cnocie.

W głównej mierze słuszny pogląd, dotyczący największego dobra człowieka, reprezentowali platonicy, którzy uważali rozkoszowanie się Bogiem za najwyższe dobro. Dlatego zwalczali przede wszystkim stoików i epikurejczyków³³, nie wyrażając jednak własnego zdania. Ich walka była więc negatywna. Według platoników należy wykorzystać wszystkie rzeczy (*uti*), aby rozkoszować się Bogiem (*frui*), co stanowi cel ludzkiego działania. Pogarda dla rzeczy tego świata jest więc wykluczona, nie wolno jednak rozkoszować się nimi inaczej aniżeli w Bogu³⁴.

²⁷ *De civitate Dei* XI, 8-9.

²⁸ *Sermo* 156, 8, NBA 31/2, s. 566.

²⁹ Tamże, por. Rz 8,5.

³⁰ *De civitate Dei* XIV, 2-3.

³¹ *Sermo* 150, 7-8.

³² *Epistola* 118, 2.12.

³³ *De civitate Dei* VIII, 8.

³⁴ *Epistola* 118, 3, 16, NBA 21, s. 1150.

„*Frui Deo*” rozpatrywał Augustyn w „*De beata vita*”, a dokładniej opracował w wielu innych pismach. Wyjaśnił, że właściwą miarą duszy jest mądrość, która utożsamia się z Prawdą objawioną. Szczęście polega na posiadaniu Boga jako Najwyższej Miary³⁵.

Wszystkim ówczesnym filozofom zabrakło wzoru boskiej pokory (*divinae humilitatis exemplum*)³⁶, która objawiła się w Chrystusie³⁷. Już w narodzie wybranym była garstka ludzi myślących i prorokujących o mającej się objawić pokorze Boga, Króla i Pana, Jezusa Chrystusa, ażeby przez wiarę zostali uleczeni z wszelkiej pychy i zarozumiałości³⁸. Pokora jest oczyszczeniem dla sprawiedliwych i pysznych³⁹. Jezus Chrystus to przykład ludzkiej pokory, albowiem „wielką miernotą jest pyszny człowiek, ale większym miłosierdziem – pokorny Bóg”⁴⁰. Pycha jest korzeniem wszelkiego zła, pokora zaś największym lekarstwem. Pokory nie znajdzie się ani u epikurejczyków, ani u stoików, ani u platoników, ponieważ droga pokory nie od nich pochodzi, lecz od Chrystusa, który przyszedł jako pokorny sługa, głosząc potrzebę unizania się, sam pozostał posłuszny aż do śmierci na krzyżu. Każdy człowiek pragnie prawdy i życia, lecz nie każdy znajduje drogę. Niektórzy filozofowie zauważyli, że Bóg jest życiem wiecznym i niezmiennym⁴¹. Stało się to wszystko w stosownym czasie, bo kiedy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, wobec którego wszelka pycha ustępuje i znika. Platonicy nie mieli dostatecznej powagi, ażeby przyprowadzić rze-

³⁵ *De beata vita* 34; *De diversis quaestionibus* 83,30; 35; *Confessiones* IV, 10, 15n.; *De doctrina christiana* I, 4, 4; 22, 20-21; 33,37; *De civitate Dei* XI, 25; XV, 7; *Sermo* 178, 8-9; *De moribus Ecclesiae* I, 3.4; *De libero arbitrio* II, 13, 36.

³⁶ *Epistola* 118, 3.17, NBA 21, s. 1152.

³⁷ *De civitate Dei* IX, 20.

³⁸ *De catechizandis rudibus* 19, 33.

³⁹ *De Trinitate* IV, 24.

⁴⁰ *De catechizandis rudibus* 4, 8, NBA 7/2, s. 194: „*Magna est enim miseria superbus homo, sed maior misericordia humilis Deus*”.

⁴¹ *Sermo* 141, 1.

sze zaślepione umiłowaniami rzeczy doczesnych do wiary w rzeczy niewidzialne⁴². Biskup wskazuje na bezsilność filozofii pogańskiej bez boskiego autorytetu.

Syn Boży przyjąwszy człowieczeństwo bez zniszczenia swojej boskości, otworzył człowiekowi drogę, stał się dla ludzi pośrednikiem, a przez to i drogą, którą ludzie zmierzają do celu. Celem jest również Chrystus, Bóg-Człowiek. Jest zatem Bogiem jako cel, do którego się zmierza, i człowiekiem jako drogą, którą się zmierza.

Prawdzie potrzebna jest czystość serca. Tę filozoficzną regułę głosił już Sokrates, sądząc, że najwyższe przyczyny, które może pojąć jedynie dusza oczyszczona, zależą wyłącznie od woli jedyne Boga. Dlatego też uczył, że należy nalegać na obowiązek oczyszczenia dobrymi obyczajami, aby duch oczyszczony z ziemskich powiązań, rozważał „*istotę bezcielesnego i niezmiennego Światła*”⁴³. Filozoficzna reguła Sokratesa była wciąż udoskonalana i opracowywana przede wszystkim przez neoplatoników⁴⁴. Początkowo w „*De ordine*” i w „*Soliloquiach*” Augustyn mocno ulegał wpływom „*Ennead*” Plotyna, kładąc nacisk na same uczynki człowieka⁴⁵, a owe oczyszczenie polegało na ucieczce przed grzeszną „cielesnością”, a później dostrzegł, że jedynie grzech jest skutkiem naszej złej woli, a oczyszczenie z niego to dar łaski Bożej, którą można otrzymać dzięki wierze⁴⁶. Jeśli ktoś sądzi, że zdoła oczyścić się o własnych siłach, by móc oglądać Boga i z Bogiem się zjednoczyć, jest pyszałkiem⁴⁷, bo każda choćby najmniejsza cnota, jest darem dobroci Boga⁴⁸. Dla zrozumienia tej prawdy, trzeba pokory, do której trudno skło-

⁴² *Epistola* 118, 3.17; *De catechizandis rudibus* 17, 28.

⁴³ *De civitate Dei* VIII, 3, przeł. i oprac. W. Kornatowski, Święty Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 1, s. 375 n.

⁴⁴ *De diversis quaestionibus* 83, 12; *De civitate Dei* X, 10.22-27.30; XIV, 3.5; XXI, 3.

⁴⁵ *De doctrina christiana* I, 10; II, 7.9-11.

⁴⁶ *Retractationes* I, 4; *De civitate Dei* X, 22.29.

⁴⁷ *De Trinitate* IV, 15.20

⁴⁸ *De civitate Dei* X, 22.

nić ludzi pysznych, wykształconych, także platoników, ażeby uczynić z nich uczniów Chrystusa⁴⁹. Pycha jest nie do przyjęcia również na płaszczyźnie naukowej⁵⁰. Chrystus uniżył się, ażeby nas nauczyć zbawczej pokory. Tej cnocie sprzeciwia się niedoświadczona wiedza (*imperitissima scientia*)⁵¹. Pokorna mądrość pomaga człowiekowi osiągnąć najwyższe dobro, które daje posiadającemu je szczęście.

Mądrość ludzka z boskiej czerpie swą siłę⁵². Dwa dobra jakby ze źródła spływają z dobroci Boga na zepsutą przez grzech naturę, to jest zdolność rozmnażania się, przekazana ludziom w błogosławieństwie na początku istnienia świata i drugie dobro – kształtowanie się zawarte w ustawicznie trwającym działaniu Boga⁵³. Boże idee, mądrość i prawda są niezienne⁵⁴. Z dzieł Cycerona wynika, że platonicy w nieziennej prawdzie i mądrości upatrywali źródło wszystkich rzeczy i największe dobro. Kiedy nastąpiło chrześcijaństwo w konflikt z jego nauką popadli epikurejczycy i stoicy, platonicy zaś „*ex silentio*” byli w zasadzie zwolennikami nowej religii⁵⁵. Wiara w Boga wzmacniana była widzialnymi cudami⁵⁶. Zdaniem biskupa Hippony świętemu Pawłowi sprzeciwiali się epikurejczycy i stoicy, ponieważ oni myśleli cieleśnie, platonicy zaś przez swoje milczenie nie byli do niego wrogo nastawieni⁵⁷. Wydaje się, że Augustyn chciał w ten sposób przybliżyć Ewangelię do hellenistycznego świata wyobraźni.

Biskup w swej analizie poświęconej filozofii doszedł do wniosku, że pomyłki w dziedzinie etyki, fizyki i logiki występowały przede wszystkim u epikurejczyków i u stoików i utrzymywały się do czasów chrześcijańskich.

⁴⁹ *De civitate Dei* X, 29.

⁵⁰ *Epistola* 118, 4.23.

⁵¹ *Epistola* 118, 4.23, NBA 21, s. 1158.

⁵² *Epistola* 118, 3.21.

⁵³ *De civitate Dei* XXII, 24.

⁵⁴ *Confessiones* I, 6.9.

⁵⁵ *Epistola* 118, 3.21

⁵⁶ *Epistola* 118, 3.20.

Obecnie nie mówi się o nich już więcej, ponieważ „tak zamilkli, jak dostrzegamy, że ledwo już w szkołach retorów wspomina się tylko, jakie były poglądy owych filozofów”⁵⁸. Przed chrześcijaństwem prawda manifestowała się, zdaniem uczonego biskupa Hippony, w szkole Platona. Nie wypowiada się odnośnie do podejścia współczesnych mu do nauki platońskiej ani jej rozpatrywania w szkołach retorów. Nie przejawiano jednak tą nauką zbytniego zainteresowania zarówno z powodu przejścia zwolenników tego kierunku do sekt mistycznych, jak i do chrześcijaństwa⁵⁹. Z gadatliwych gimnazjów greckich wykorzeniono i zlikwidowano słowne walki. Jeśliby jakaś szkoła filozoficzna głosiła poglądy przeciw prawdzie, to jest przeciw Kościołowi Chrystusowemu, czyniłaby to pod imieniem chrześcijańskim. Biskup ma tu na myśli współczesne mu herezje zniekształcające prawdę, która jest odpowiednikiem Kościoła i Chrystusa. Kościół, będąc Ciałem Chrystusa, nie może się mylić. Święty Augustyn nigdzie nie podkreśla tak ostro oprócz „*Enarratio in Psalmum 8*” związków między szkołami filozoficznymi a herezjami, jak to czynią wcześniejsi apologety greccy⁶⁰. Postawę taką przyjął dlatego, ponieważ ciągle był filozofem, a ponadto za jego życia szkoły filozoficzne były już mniej niebezpieczne. Dzięki eklektyzmowi różnice były istotnie mniej dostrzegalne, a niebezpieczeństwo mniej groźne dla chrześcijan Zachodu jego epoki⁶¹.

Filozofowie ze szkoły platońskiej zmieniawszy nieco swoje poglądy powinni uznać w Chrystusie Słowo Boże przywdziane w człowieka⁶². Augustyn wzmiankuje w „*Confessiones*” nawrócenie platonika Gajusza Mariusza Wiktoryna⁶³, a Flawiuszowi Manliuszowi Teodorowi,

⁵⁷ Tamże, zob. także *Sermones*: 150, 5; 156, 7; 287; 303; 348, 3.

⁵⁸ *Epistola* 118, 3.21.

⁵⁹ *Epistola* 118, 3.21.

⁶⁰ *Enarratio in Psalmum* 8, 6.

⁶¹ Zob. H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, s. 348, p. 3.

⁶² *Epistola* 118, 3.

⁶³ *Confessiones* VIII, 4; zob. *De civitate Dei* X, 29.

konsulowi z 399 roku, dedykuje traktat „*De beata vita*”⁶⁴. Pomijając nawrócenie samego Augustyna, chrześcijaństwo drogą neoplatonizmu przyjął spośród jego przyjaciół z młodzieńczych lat Nebrydiusz⁶⁵. Prawdopodobnie Zenobiusz był także platonikiem, ale nie wiadomo czy został chrześcijaninem. Ze współczesnych Augustynowi, choć nie wzmiankowanych przez niego, którzy również z neoplatonizmu przeszli na chrześcijaństwo, warto wspomnieć Synezjusza z Cyreny i Nemezjusza z Emezy. Z wcześniejszych zaś można wymienić Justyna, Arystydesa, Atenagoras z Aten i Klemensa Aleksandryjskiego. Augustyn wraz z wcześniejszymi pisarzami Kościoła darzył platoników wielkim szacunkiem⁶⁶. Ulegał też przez wiele lat fascynacji Platonem⁶⁷. Zauważył, że dzieła Platona zrodziły się z harmonijnego połączenia nauk Sokratesa i Pitagorasa, swoje piękno zaś i wielkość zawdzięczają głębokiej wiedzy i wyjątkowemu duchowi autora. Platon, łącząc dwie nauki, doprowadził filozofię do doskonałości⁶⁸. Zbyt jednak sokratyczna forma jego dialogów szkodzi ścisłości i jasności. Stąd nie zawsze rozpoznaje się z łatwością myśl Platona, co stanowi zdaniem biskupa przeszkodę dla królewskości myśli platońskiej i skłania go do sformułowania sądu, iż Platon bardziej ujmował czytelników pięknym stylem niż siłą dowodzenia⁶⁹. Platońska królewskość wydaje się jeszcze bardziej zmniejszona przez błędy, które ją zniekształcają. Augustyn jest pełen żalu z powodu obdarzania chwałą Platona i platoników, ponieważ należało bronić nauki chrześcijańskiej przeciwko ich nieścisłościom⁷⁰.

Biskup wciąż zarzucał filozofom wyniosłość i pychę⁷¹. Winni oni uznać w Chrystusie słowo Boże. Nie ma bo-

⁶⁴ *De beata vita* I, 1; zob. *De civitate Dei* XVIII, 54.

⁶⁵ *Confessiones* VIII, 6.13; IX, 3.6; *Epistolae*: 4 – 14.

⁶⁶ *Epistola* 118, 5.33.

⁶⁷ *De civitate Dei* VIII, 4; zob. też *De civitate Dei* XVIII, 37; *De consensu Evangelistarum* I, 12.

⁶⁸ *Contra academicos* III, 17.37.

⁶⁹ *De vera religione* II, 2.

⁷⁰ *Retractationes* I, 1.4.

⁷¹ *De civitate Dei* X, 29; XIX, 4.

wiem innej drogi prowadzącej do osiągnięcia prawdy od tej, którą wyznaczył Chrystus, a jest nią droga pokory. Niektórzy filozofowie odnajdywali prawdę, lecz oglądali ją jedynie z daleka, ponieważ nie znali do niej drogi. Człowiek winien zdążyć do prawdy drogą wyznaczoną mu przez Boga⁷². Prawdę można odnaleźć jedynie w pokorze⁷³. Wszyscy pragną prawdy i życia, lecz nie wszyscy znajdują drogę. Tylko pewni uczeni odkryli, że Bóg jest wieczny i niezmienny⁷⁴. Prawdziwą mądrość wyprzedza pokora⁷⁵. Istnieje wreszcie jedna tylko droga prowadząca do wieczności. Jest nią pokora. Ojczyzną, do której zmierzamy jest Chrystus Bóg, drogą zaś którą kroczymy – Chrystus Człowiek⁷⁶. W stosownym czasie, o którym sam wiedział, że godzi się, aby to nastąpiło, stał się Człowiekiem i urodził się z niewiasty⁷⁷.

Biskup Hippony często powraca w swoich pismach do zagadnienia pokory, która umożliwia prawdziwe poznanie Boga. Bardzo ulubionym przez niego tekstem był urywek z Listu świętego Jakuba: „*Bóg sprzeciwia się pysznym, pokornym zaś daje łaskę*” (Jk 4,6). Wszędzie w swych dziełach do tego nawiązuje, nigdzie jednak z takim naciskiem i akcentem, jak w liście do absolwenta retoryki Dioskora⁷⁸. Rozdział 22 tego listu stał się w tej materii prawie klasyczny. Augustyn w rozdziale tym niejako personifikuje pokorę. Człowiek jest jak gdyby ze wszystkich stron kryty i chroniony przez pokorę. Pycha bowiem wyrwie nam z ręki wszystko, o ile pokora nie wyprzedzi, nie będzie nam towarzyszyła i nie pójdzie w ślad za każdym naszym dobrym uczynkiem. Nawet dobre uczynki należy spełniać „*z bojaźnią i drżeniem*” (cum timore et tre-

⁷² *Epistola* 118, 3.22.

⁷³ *Sermo* 68, 7-11.

⁷⁴ *Sermo* 141, 1.

⁷⁵ *Enarratio in Psalmum* 118, 8.

⁷⁶ *Sermo* 123, 3; *De utilitate credendi* 15, 33; *De doctrina christiana* 1, 11; *De catechizandis rudibus* 22, 40.

⁷⁷ *De catechizandis rudibus* 17, 28.

⁷⁸ *Epistola* 118, 3.22

more), ponieważ co wyprasza pokorny, odrzuca pyszny⁷⁹. Winniśmy strzec się wszystkich wad przejawiających się w grzechach, pychy zaś nawet w dobrych czynach. Odnosi się to przede wszystkim do człowieka, który myśli, że własnymi siłami i cnotliwością może sobie utorować drogę do Boga⁸⁰. Według świętego Augustyna najważniejszą drogą do Boga jest pokora. Chrześcijanin, który pragnie np. mówić o stworzeniu świata, musi być obeznany w naukach przyrodniczych, o ile nie chce ośmieszyć chrześcijaństwa wobec uczonych pogan⁸¹. Sama jednak znajomość filozofii starożytnej nie czyni człowieka szczęśliwym⁸². Szczęście człowieka polega na bezpośrednim oglądaniu Boga w kontemplacji, ale – według Augustyna – nie jest ono aktem wyłącznie intelektu i to nieświadomego siebie, jak u Plotyna, lecz aktem miłości.

2. WIDZENIE BOGA (VIDERE DEUM)

Niektórzy filozofowie szukali Stwórcy przez stworzenie, bo przez stworzenie można Go poznać. Kiedy jednak Słowo Boga „suscepit hominem, seque et illo fecit unum Iesum Christum, mediatorem Dei et hominum, aequalem Patri secundum divinitatem, minore autem Patre secundum carnem (1 Tm 2,5), hoc est secundum hominem”⁸³, nie rozpoznali w Chrystusie Boga. Wcielenie było zgorszeniem i nowością, ponieważ obalało wszelkie tradycyjne pojęcia i wszystko poddawało w wątpliwość.

⁷⁹ *Sermo* 13, 3, NBA 29, s. 232. Zob. A. Eckmann, *Nauka świętego Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1993, s. 83-97.

⁸⁰ *De natura et gratia*: 27, 31; 29, 33; 31, 35; 32, 36; *Enarratio in Psalmum* 58, 5; *Epistola* 211, 6.

⁸¹ *De Genesi ad litteram* I, 19.30; zob. *Epistola* 3; *De ordine* II, 16.

⁸² *Confessiones* V, 4.7; X, 35.55; *Epistola* 11, 2. Zob. *De civitate Dei*.

⁸³ *Epistola* 137, 3.12, NBA 22, s. 156.

Wcielenie wydawało się nie do przyjęcia zarówno dla platoników, jak i manichejczyków, ponieważ uważali, iż Bóg jako istota w najwyższym stopniu doskonała, nie może bez jakiegoś cienia upadku wejść w bezpośredni kontakt z człowiekiem i stać się jednym z nich. Widzieli wielkie rzeczy z daleka, nie trzymali się pokory Chrystusa, wzgardzili krzyżem Chrystusa. On przyszedł po to, „aby pokory nauczyć, bo gdyby przybył jako Bóg, nie byłby uznany. Gdyby bowiem tak jak Bóg się ukazał, nie przyszedłby dla tych, którzy Boga widzieć (*videre Deum*) nie mogli. On przybył i odszedł nie jako Bóg, bo jest wszędzie obecny i żadnym miejscem nie jest ograniczony”⁸⁴.

Jeżeli człowiek w sercu uwierzy, że Bóg wskrzesił Jezusa z martwych będzie zbawiony (por. Rz 10,9). Nie wystarczy uwierzyć, że Chrystus umarł, bo w to także wierzyli poganie, Żydzi i wszyscy wrogowie Jezusa. Uwierzyć w to, że Bóg wskrzesił Jezusa z martwych, znaczy zobaczyć Boga (*videre Deum*)⁸⁵.

Człowiek zaczyna oglądać Boga niejako od tyłu (*posteriora eius*), to jest od zmartwychwstania, i w ten sposób z czasem dojdzie do oglądania Jego oblicza, do tego, co było na początku. „*Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo*” (J 1,1). Później „*Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami*” (J 1,14). Chrystus zasnął i zmartwychwstał. Uwierzyć w jego zmartwychwstanie to zobaczyć Boga. Biskup naucza: „Nie ufaj zatem żadnemu człowiekowi: każdy się zdrzemnie i zaśpi. Kiedy się zdrzemnie? Kiedy nosi ciało słabości. Kiedy zaśnie? Kiedy umrze. Zatem nie pokładaj nadziei w człowieku. Może zdrzemnąć się śmiertelny; umierając zasypia. Nie szukaj pomiędzy ludźmi”⁸⁶.

„*»Boga nikt nigdy nie oglądał«*” (1 J 4,12). Bóg jest niewidzialny; należy Go szukać nie okiem, lecz sercem.

⁸⁴ *In Iohannis Evangelium tractatus* 2, 4, NBA 24/1, s. 30; ; tłum. Wł. Szoldrski, W. Kania, w: Święty Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, ATK Warszawa 1977, PSP 15/1, s. 43 n.

⁸⁵ *Enarratio in Psalmum* 120, 6, NBA 27, s. 1438.

⁸⁶ *Enarratio in Psalmum* 120, 6, tłum. J. Sulowski, PSP 41, s. 361

I jak chcąc spojrzeć na słońce, musimy oczyścić cielesne oko, by zobaczyć światło, tak musimy oczyścić i oko serca, jeżeli chcemy widzieć Boga (*videre Deum*). Posłuchaj Ewangelii: »Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą« (Mt 5,8). Niech nikt nie tworzy idei Boga jako przedmiotu zmysłowego postrzeżenia. Bo musimy sobie wtedy wyobrazić dużą postać, lub jako światło, widzialne cielesnymi oczyma, albo jako starca o czcigodnej postaci. Nic podobnego nie wolno tu sobie wyobrażać. Gdy chcesz widzieć Boga (*videre Deum*), pomyśl wtedy; »Bóg jest miłością«. A jakież ma miłość wygląd, jaki ma kształt i figurę, jakie nogi i ręce? Nikt nie potrafi na to odpowiedzieć. Owszem ma nogi – prowadzą do kościoła; ma ręce – wyciągają się w stronę ubogich; ma oczy, poznaje nimi jego potrzeby. »Błogosławiony ten, który myśli o nędzarzu i biednym«. Ma uszy, o których mówi Pan: »Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha« (Ps 40,2; Łk 8,8). Jego członki nie sięgają daleko, lecz w duchu widzi wszystko ten, kto miłuje. Przebywaj w miłości, a ona będzie przebywać w tobie; pozostań w niej, ona pozostanie w tobie»⁸⁷.

W życiu przyszłym można będzie jedynie oglądać Boga (*videre Deum*) i będzie to wielkim widowiskiem (*spectaculum*) i chwałą zrównaną z aniołami⁸⁸. Oglądanie Boga jest kresem naszej miłości. Cokolwiek dobrze czynimy zmierza do oglądania Boga. „Chcemy oglądać Boga (*videre Deum volumus*), pragniemy ujrzeć Boga (*videre Deum quaerimus*), płoniemy chęcią zobaczenia Boga

⁸⁷ *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus* 7, 10, NBA 24/2, s. 1782; tłum. Wł. Szoldrski, W. Kania, w: Święty Augustyn, *Homilie na Ewangelie I Pierwszy List św. Jana*, ATK Warszawa 1977, PSP 15/2, s. 461 n.; zob. *Sermo* 178, 10. 11, NBA 31/2, s. 908: „*desidera videre Deum tuum, amare Deum tuum... Si enim amas videre Deum tuum, [...], quasi dicat tibi: Ecce fac quod vis, [...]*”. Zob. także *De Genesi ad litteram libri duodecim* X, 25; XII, 27.

⁸⁸ *Enarrationes in Psamos*: 34, 1.2 oraz 36, 2.8, NBA 25, s. 670 oraz 776. *Epistola* 147: „*De videndo Deo liber*”, NBA 22, s. 366-433; *Epistola* 148, NBA 22, s. 434-455.

(*videre Deum inardescimus*). Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą⁸⁹. Tylko ludzie czystego serca będą oglądali Boga. Trzeba mieć teraz oczy wiary, by móc w przyszłości oglądać Boga bo „teraz widzimy niejasno jakby w zwierciadle, lecz później twarzą w twarz” (1 Kor 13,12, zob. 2 Kor 5,6-7). Wiara w Boga oczyszcza serca, czyste serce ogląda Boga. Augustyn zaraz dodaje, że nie wystarczy wierzyć, bo i szatani wierzą. Sama wiara nie oczyszcza serca, lecz wiara przez miłość czynną, „*fides quae per dilectionem operatur*” (Ga 5,6)⁹⁰. Towarzystwą wiary jest nadzieja, następnie idzie miłość. „Usuń wiarę, a przypadnie to, w co wierzysz; usuń miłość, a przypadnie to, co czynisz”⁹¹, bo tylko wiara, okazywana przez czyny miłości, troskę o pokój ze wszystkimi i o uświęcenie, dobre uczynki z powodu darów Bożych, oczyszcza serce i przygotowuje człowieka do oglądania Boga⁹². Oglądanie Boga (*videre Deum*) będzie wieczną nagrodą⁹³ Ale już teraz, kiedy Słowo, za pośrednictwem którego wszystko zostało powołane do istnienia, przyjęło to, czym jesteśmy, abyśmy mogli dotknąć tego, czym nie jesteśmy. Nie jesteśmy Bogiem, lecz możemy umysłem, wewnętrznym poruszeniem serca widzieć Boga⁹⁴. W kazaniu na Wniebowstąpienie Pańskie biskup mówi: „pragniesz oglądania Boga. Jeśli byłbyś uczynił to, co ci Bóg polecił, co ci mam powiedzieć, że będziesz miał jedno

⁸⁹ *Sermo* 53, 6.6, NBA 30/1, s. 90, tłum J. Jaworski, PSP 12, s. 338.

⁹⁰ *Sermo* 53, 11, NBA 30/1, s. 98; zob. *Epistola* 147, *Epistola* 185, 10.43.

⁹¹ *Sermo* 53, 11, NBA 30/1, s. 98: „*Tolle fidem, perit, quod credit; tolle caritatem, perit quod agis*”.

⁹² *Sermones*: 12, 1; 23, 18; 37, 30; *De civitate Dei* XV, 6; *Contra Faustum* 32, 18.

⁹³ *Contra Maximinum* 2, 9. 1, NBA12/2, s. 228

⁹⁴ *Sermo* 117, 10.15, NBA 31/1, s. 22: „*nisi ut illud Verbum, per quo facta sunt omnia, fieret quod nos sumus, ut attingere possimus illud quod non sumus? Non enim Deus sumus; sed possumus mente vel cordis acie interiore videre Deum*”. Zob. też *Sermo* 126.

i drugie? Posiadałbyś samego Boga. Jeśli byłbyś uczynił, co ci Bóg rozkazał, posiadałbyś Boga”⁹⁵.

Dziś także z Augustyńską konsekwencją trzeba iść do mety.

Sommario

Il punto di partenza per il pensiero teologico di sant’Agostino è la filosofia. Nelle sue ricerche lui attinge dal pensiero greco (soprattutto da Platone), poi dalla Sacra Scrittura e dai lavori dei precedenti filosofi cristiani, e in fine dalla sua propria esperienza. Come materia principale delle sue considerazioni egli prende Dio e l’anima. In questo modo le sue ricerche filosofiche hanno un carattere religioso. Il motivo per cui Agostino limita le sue indagini a questi due punti proviene dal fatto che lui cerca la verità, e cioè Dio che fa felice l’anima come la parte più importante e più buona dell’uomo. Sant’Agostino considera l’uomo nella sua condizione umana, la quale si caratterizza di una frattura interiore nella sua ricerca della felicità, consistente nella contemplazione di Dio. La felicità dell’uomo viene non dal stesso cercare la verità, ma dal possederla.

Ks. Augustyn Ekmann
al. Raclawickie 14
20-950 Lublin

Ks. AUGUSTYN ECKMANN, profesor zwyczajny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, profesor nauk humanistycznych, dr hab. nauk teologicznych, filolog klasyczny, biblista, patrolog, kierownik Katedry Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Filologii Klasycznej KUL, autor ponad dwustu publikacji naukowych i popularnonaukowych, wśród nich: *Obraz Boga w Psalterzu*, redaktor i współautor, RW KUL,

⁹⁵ *Sermo* 261, 5, NBA 32/2, s. 888: „*Deum videre quaerebas... Si fecisses, quod Deus iussit, quid tibi dicam, haberes illud et illud? Ipsum Deum haberes. Si fecisses quod Deus iussit, Deum haberes*”. Zob. też *De duabus animabus* 16.

Lublin 1982; *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim*, RW KUL, Lublin 1987; *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, TNKUL, Lublin 1999; *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, TNKUL, Lublin 2003; *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*. Przekład i komentarz, redakcja i współautor, TNKUL, Lublin 2003.

Główne kierunki zainteresowań: Pismo Święte, starożytna literatura pogańska i chrześcijańska, historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu.