

STUDIA GNESNENSIA

V.

DZIAŁ TEOLOGICZNY: I.

KS. DR. ANTONI SŁOMKOWSKI

Profesor Arcybiskupiego Seminarjum Duchownego w Gnieźnie.

PIERWOTNY STAN CZŁOWIEKA
WEDŁUG NAUKI ŚW. AUGUSTYNA

STUDJUM Z HISTORJI DOGMATÓW

L w ó w 1933

Skład główny w Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu

STUDIA GNESNENSIA I.

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, Podstawy filozofji, Gniezno 1930, 8^o, str. 272. Skład Główny: Księgarnia św. Wojciecha, Poznań. Cena 12 zł.

„... Le présent volume fait partie d'une nouvelle collection des „*Studia Gnesnensia*“. Ce n'est pas un simple manuel scolaire, mais un exposé approfondi d'une doctrine à la fois solide et nuancée...”

Archives de Philosophie, vol. IX. cah. 1.

Supplément bibliographique No 1. p. 1. Paris.

STUDIA GNESNENSIA II.

Ks. Dr. Kazimierz Wais, Kosmologja szczegółowa część I., Gniezno 1931, 8^o, str. 392. Skład Główny: Księgarnia św. Wojciecha, Poznań. Cena 12 zł.

„... A coté de l'exposé de la pensée propre de M. Wais, on y trouve une réfutation minutieuse des principales objections soulevées par différents auteurs contre les thèses de la philosophie néoscholastique...”

Revue Neoscholastique de Philosophie XXXIV, Mai 1932. p. 276. Louvain.

STYBIA UNIBERSALIA

ADRI. CINCENTIA

KS. DR. ANTONI GLENNOWSKI

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warszawskiego

PIERWOTNY STAN CZŁOWIEKA

WEDŁUG NAUKI ŚW. AUGUSTYNA

według nauki św. Augustyna.

STUDJUM Z HISTORJI DOGMATÓW

Warszawa 1913

Skład główny w Księgarni nr. 10, w Warszawie

STUDIA GNESNENSIA

V.

DZIAŁ TEOLOGICZNY: I.

KS. DR. ANTONI SŁOMKOWSKI

Profesor Arcybiskupiego Seminarjum Duchownego w Gnieźnie.

PIERWOTNY STAN CZŁOWIEKA
WEDŁUG NAUKI ŚW. AUGUSTYNA

STUDJUM Z HISTORJI DOGMATÓW

L w ó w 1933

Skład główny w Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu

Nihil obstat.

Dr. Casimirus Kowalski
Censor librorum.

Nr. 6353-32. Imprimatur.

Gnesnae, die 9 Julii 1932.

Vicarius Generalis
† Antonius Laubitz.

Dr. Blericq.

Kosztęm i nakładem Wydawnictwa OO. Dominikanów
Tłoczono w Drukarni Dominikańskiej we Lwowie.

J. EM. KSIĘDZU KARDYNAŁOWI
AUGUSTOWI HLONDOWI
PRYMASOWI POLSKI

w dowód najgłębszego hołdu i szczerzej wdzięczności
pracę tę ofiaruje

Autor.

PRZEDMOWA.

Chociaż nie ma biskup Hippony specjalnego wyrazu na określenie stanu pierwszych rodziców w raju, samej kwestji dotyka on dość często. Do tego przyczyniła się nasamprzód jego walka z herezją manichejczyków, których całą naukę a więc również poglądy na człowieka cechuje skrajny dualizm¹⁾.

Przeciwko nim powtarza bezustannie, że natura jako natura jest dobra, że „Stwórca natury jest Stwórcą dobra, że wobec tego i sam jest dobry“²⁾, i potwierdzenie tego znajduje w Piśmie św. w opisie stworzenia człowieka, gdzie jasno zaznaczone jest, że człowiek na początku był doskonalszy i znajdował się też w lepszych warunkach zewnętrznych niż obecnie.

Nową sposobność do zajęcia się tem zagadnieniem dała Doktorowi Łaski herezja pelagjańska, odznaczająca się pewnym racjonalizmem i nie chcącą uznać żadnych przywilejów w pierwszych rodzicach rodzaju ludzkiego. I wielka część twórczości literackiej św. Augustyna od r. 412 jest poświęcona walce z tą herezją. Ponieważ przywileje stanu pierwotnego stanowiły jedną z kwestyj spornych, zrozumiałe jest, że biskup Hippony często o nie potraça³⁾.

Okazję do poruszenia zagadnienia pierwotnego stanu ma on w tych z swych pism egzegetycznych, w których

1) Por. Tixeront, *Histoire des dogmes*, wyd. 7, t. II, str. 368-372; Ks. A. Bukowski, *Św. Augustyn o reinkarnacji dusz, Studja Augustyńskie*, str. 47-51.

2) *Op. imp. c. Jul.*, VI, 16; P. L. 45, 1537.

3) Por. Tixeront, *op. cit.* t. II, str. 436-459.

tłumaczy pierwsze rozdziały Księgi Rodzajów. Jak bardzo zajmowała go kwestja, dotycząca początku i pierwotnego stanu ludzkości, świadczy fakt, że poświęca on księdze Genesis aż trzy komentarze, chociaż coprawda nie wszystkie kompletne, a mianowicie *De Genesi contra manichaeos*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, i *De Genesi ad litteram*.

Podczas gdy w pierwszym z tych komentarzy trzyma się metody alegorycznej, w ostatnim stara się odnośnie teksty tłumaczyć literalnie i tutaj też znajdujemy szczególnie obfite dane o pierwotnym stanie człowieka. Drugi z wymienionych komentarzy ma niewielkie znaczenie, gdyż św. Augustyn wyjaśnia w nim zaledwie 27 wierszy pierwszego rozdziału.

Wiele uwagi poświęca też temu zagadnieniu w *De civitate Dei*, a mianowicie w ks. 13 i 14, t. zn. w tych, w których podobnie jak w ks. 11 i 12 opisuje „początek dwóch społeczności, z których jedna jest Boża, a druga należy do tego świata”⁴⁾. Dane zawarte w tem dziele są tem cenniejsze, że są wyrazem przekonań biskupa Hippony z ostatnich lat jego życia i że traktat ten jest pisany bez specjalnego nastawienia polemicznego.

Prócz tego mamy dość liczne wzmianki o stanie pierwszego człowieka w rozmaitych traktatach, listach i kazaniach Doktora Łaski, co wszystko pozwala nam odtworzyć dość dokładnie jego myśl o tej kwestji.

Rozprawie naszej nadajemy tytuł: Pierwotny stan ludzkości według nauki św. Augustyna. Nie bierzemy określenia teologii dzisiejszej: „sprawiedliwość pierwotna”, gdyż nie jest ono wyrazem technicznym u Doktora Łaski, a chociaż wyraz ten jest przez niego użyty, nie obejmuje wszystkich darów, które św. Augustyn przypisuje pierwszym rodzicom. Co on rozumie przez „sprawiedliwość” pierwszych ludzi wyjaśniamy w ciągu pracy.

Praca ta jest dalszym ciągiem naszej tezy doktorskiej o tejże kwestji według nauki autorów pierwszych wieków aż do św. Augustyna. By lepiej uwydatnić się postęp dokonany przez Doktora Łaski również w tej dziedzinie, daje-

4) *Retract.*, II, 43.

my na wstępie streszczenie wyników naszej poprzedniej pracy. Pozwala ono też na lepsze zrozumienie wywodów jego zwłaszcza tam, gdzie zajmuje stanowisko wobec poglądów dotychczasowych.

Przy omawianiu nauki biskupa Hippony okazała się konieczność zastosowania podziału systematycznego. Albowiem dane o zagadnieniu nas zajmującym są rozrzucone po różnych jego dziełach a nawet tam, gdzie kwestje te traktuje dość systematycznie, a mianowicie w *De Genesi ad litteram* i w *De civitate Dei*, wplata w wywody swe uwagi nie łączące się ściśle z naszą kwestją, tak iż nie można było wziąć za podstawę podziału żadnego traktatu augustjańskiego.

Wprowadzając podział systematyczny, nie posługujemy się tym, który znajdujemy naogół w dzisiejszej teologii, gdzie się dary stanu pierwotnego dzieli na „dona supernaturalia” i „dona praeternaturalia”. Taki podział jest bowiem obcy św. Augustynowi.

Podział użyty przez nas zbliża się do powyższego ale tylko pod pewnym względem a zdaje się najbardziej odpowiadać myśli Doktora Łaski. Przedstawiamy więc nasamprzód ogólne pojęcie szczęśliwości rajskiej, by następnie omówić dary, które można nazwać zewnętrznymi, a które odnoszą się do życia fizycznego, moralnego i umysłowego człowieka, a następnie pewien pierwiastek, sięgający głębiej w duszę pierwszych rodziców i zakończyć pracę omówieniem stosunku darów stanu pierwotnego do natury ludzkiej.

Temat niniejszy nasuwał się sam przez się jako ciąg dalszy naszej pracy doktorskiej; narzucił on się tem więcej, że nie posiadamy w literaturze teologicznej na ten temat specjalnej rozprawy, a kwestja jest ważna i sama w sobie, — dotyczy przecież zagadnień początków ekonomji zbawienia — i rzuca też światło na naukę biskupa Hippony o grzechu pierworodnym i o łasce. A znaczenie systemu teologicznego Doktora Łaski dla całej teologii jest zbyt dobrze znane, by była potrzeba się nad niem rozwodzić.

Opracowania całokształtu nauki św. Augustyna o stanie pierwotnym dotychczas niema, opracowane są jedynie mniej lub więcej dokładnie niektóre zagadnienia albo też

poruszane nawiasem w dziełach traktujących o poszczególnych punktach nauki augustjańskiej lub też przedstawiających całość jego systemu. Cenne przyczynki do tej kwestji znajdujemy u O. Boyer'a S. J. W artykule „Dieu pouvait-il créer l' homme dans l' état d' ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustiniens (Gregorianum, XI, 1930); autor, opierając się na ustępach z *De libero arbitrio*, z *Retractiones* i *De dono perseverantiae*, stara się wykazać, że według św. Augustyna t. zw. w teologii stan „czystej natury“ jest możliwy.

Tenże autor daje w innem miejscu (Recherches de science religieuse, XX, 1930) dość dokładną analizę tekstu *De correptione et gratia*, ważnego dla kwestji nas interesującej ze względu na łaskę wytrwania t. zw. „*adiutorium sine quo non*“, przyznawaną przez św. Augustyna pierwszym ludziom. Ponieważ O. Boyer nie uwzględnia innych dzieł biskupa Hippony, trudno oczywiście spodziewać się w artykule tym całkowitego wyświetlenia tego zagadnienia.

Stosunek natury do łaski u św. Augustyna porusza też O. Garrigou-Lagrange O. P. w referacie wygłoszonym w czasie tygodnia augustjańsko-tomistycznego w Rzymie, lecz kwestji w niedługim referacie oczywiście wyczerpać nie mógł.

Poza tem poruszają tę kwestję różni autorowie, omawiający inne punkty nauki augustjańskiej, zwłaszcza ci, którzy traktują o grzechu pierwotnym i o łasce według św. Augustyna. Do tej kategorii należą podane poniżej we wykazie bibliograficznym prace de Blic'a (niedokończona), Cayré'ego, Donau'a, Dumont'a, Espenbergera, Gaillarda, C. Merlina i N. Merlina, Romeis'a, Turmela; na szczególną wzmiankę zasługuje praca Mausbacha o etyce św. Augustyna.

Kwestja ta poruszona jest też choć naogół niezbyt szczegółowo w różnych dziełach obejmujących całą teologję lub też przedstawiających całokształt światopoglądu augustjańskiego.

Chociaż uwagi w dziełach tych są często bardzo cenne i znacznie ułatwiają zrozumienie myśli św. Augustyna, trudno oczywiście chcieć w nich doszukać się wyczerpującego przedstawienia nauki biskupa Hippony o pierwotnym sta-

nie człowieka. Tę lukę w literaturze teologicznej pragniemy zapłacić niniejszą pracą.

Ostatni rozdział rozprawy był już opublikowany w Przeglądzie Teologicznym w numerze poświęconym 1500 letniej rocznicy śmierci św. Augustyna (XI, 1930, str. 352-370). Tutaj reprodukuje go z drobnymi tylko zmianami.

Zdajemy sobie sprawę, że praca ta nie jest wolna od usterek, że może tu i ówdzie zrozumieliśmy niedokładnie myśl Doktora Łaski — ale przyzna każdy, kto cośkolwiek zapoznał się z tym Ojcem Kościoła, że niezawsze łatwo jest myśl jego uchwycić — a co się tyczy stanu pierwotnego w szczególności, to jak zaznacza jeden z nowszych autorów, „konstrukcja teologiczna jest niewykończona; jest to jeszcze system fragmentaryczny z nieokreśloną terminologią⁵⁾. Było w każdym razie naszym usilnem staraniem, by dobrze wniknąć w treść jego pism i oddać treść tę jak najwierniej. W jakim stopniu to się nam powiodło, łaskawy czytelnik osądzi.

Korzystamy z tej okazji, by wyrazić uczucia szczerzej wdzięczności Ks. Dr. Kazimierzowi Kowalskiemu, wice-rektorowi Arcyb. Semin. Duchownego w Gnieźnie, za umieszczenie niniejszej rozprawy w „Studia Gnesnensia“.

5) A. Michel, art. *Justice originelle*, w *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, kol. 2031.

WSTĘP.

STAN PIERWOTNY CZŁOWIEKA WEDŁUG NAUKI KOŚCIOŁA PRZED ŚW. AUGUSTYNEM.

I.

Nauka biblijna i judaistyczna.

Podczas gdy filozofja starożytna, chcąc dać jakieś wiadomości o początkach ludzkości i o pierwotnym stanie człowieka, oprzeć się mogła jedynie na spekulacji rozumu ludzkiego, Ojcowie Kościoła wzięli i w tym punkcie podobnie jak w tylu innych za podstawę Objawienie.

Wyraźną naukę znaleźli już na samym początku ksiąg świętych w opisie Księgi Rodzajów. Jasno jest tam wyrażona wyższość człowieka nad innemi stworzeniami. Jedynie bowiem człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże, on tylko ustanowiony jest panem ziemi (Gen. 1, 26). Podobieństwa tego należy szukać bezwątpienia nie w ciele, jak twierdzą jedni¹⁾, ani w tem, że człowiek ma panować nad ziemią, jak to tłumaczą drudzy²⁾, lecz w duszy, t. zn. w tem, czem człowiek różni się od zwierząt³⁾.

Dalej podaje inspirowany autor, że człowiek składa się z dwóch części: z materji i tchnienia Bożego (Gen.

1) H. Gunkel, *Genesis*, str. 118.

2) H. Holzinger, *Genesis*, str. 12.

3) Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, str. 47.

2, 7). Przez ten szczegółowy opis stworzenia człowieka wyrażona jest zdaniem O. Lagrange'a w inny sposób wyższość jego nad resztą stworzenia⁴).

Człowiek tak stworzony otrzymuje jako miejsce zamieszkania raj pełen rozkoszy, nie wolno mu jedynie spożywać owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego. Za przestąpienie przykazania czeka go śmierć (Gen. 2, 8-16). Był więc pierwszy człowiek wyjęty warunkowo z pod panowania śmierci. Poza tem wolny on był od wszelkiej pracy uciążliwej, gdyż jest ona, podobnie jak i boleści rodzenia u niewiasty, skutkiem grzechu (Gen. 3, 16-19). Adam i Ewa byli ponadto niewinni jak dzieci; chociaż bowiem byli nadzy, nie wstydzili się (Gen. 2, 25). Niewinni oni byli również w tem znaczeniu, że nie wiedzieli jeszcze z doświadczenia, co dobre a co złe⁵).

W innych księgach nie znajdujemy nic ważniejszego o stanie pierwotnym ludzkości, z wyjątkiem zdania w Księdze Ecclesiastes, która zaznacza, że Bóg uczynił człowieka prawego (7, 30).

Opis stanu pierwotnego, który mamy w księdze Genesis, doznał pewnego przekształcenia w środowisku aleksandryjskiem a mianowicie u Filona, który przyjmuje go wprawdzie w całości, jednak zmienia dość znacznie; tłumaczy go bowiem nie literalnie lecz alegorycznie i wnosi weń liczne elementy spekulacji filozoficznych swego czasu⁶). Wpływ jego egzegezy zaznacza się mniej lub więcej silnie w tradycji później zwłaszcza u Orygenesesa, u św. Grzegorza z Nyssy i św. Ambrożego.

W Nowym Testamencie nie wiele znajdujemy o pierwotnym stanie człowieka. W ewangeljach mamy jedynie krótką wzmiankę u św. Mateusza (19, 4-8), gdzie Zbawiciel zaznacza, iż pierwotnie stosunek pomiędzy mężczyzną a niewiastą był doskonalszy niż ten, który zapanował według prawa Mojżeszowego.

4) M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, w *Revue biblique*, VI, 1897, str. 342-343.

5) Patrz J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, str. 598; Lagrange, *loc. cit.*, str. 344.

6) *De opif. mundi*, 134-139; Leg. alleg., III, 96; wyd. L. Cohn, Berlin 1896, str. 46-48; 134.

Również u św. Pawła są pewne twierdzenia, z których można wysnuć wnioski, iż stan, jaki otrzymujemy dzięki dziełu Chrystusa, przedstawia pewne podobieństwo do tego, który Adam utracił. Wspólną cechą jednego i drugiego jest wolność od grzechu i od śmierci (Rom. 5, 12)⁷⁾.

W innym tekście jednak zdaje się Apostoł twierdzić coś przeciwnego (I. Kor. 15, 45-49). Mówiąc bowiem o zmartwychwstaniu ciał, uwydatnia on różnicę, jaka istnieje pomiędzy ciałem, które w ziemię kładziemy a tem, które zmartwychwstaje, oraz pomiędzy tem ciałem, które mamy od Adama a tem, które da nam Chrystus po zmartwychwstaniu. Chociaż tutaj nic św. Paweł nie mówi o pierwotnym stanie człowieka, niektórzy z późniejszych autorów, nie wnikając dostatecznie w myśl jego i zapałtrzeni jedynie w różnicę, o jakiej mówi, wysnuwali z powyższego tekstu wnioski, iż stan Adama jest niższy od tego, który posiadamy dzięki zasługom Chrystusa⁸⁾.

Mamy więc w Piśmie św. dostateczne wiadomości o pierwotnym stanie człowieka. Stary Testament opisuje dość szczegółowo, że tak się wyrazimy, jego stronę zewnętrzną. Św. Paweł zaś wskutek analogji, jaką ustala pomiędzy stanem utraconym przez grzech Adama, a tym któregośmy odzyskali dzięki dziełu Zbawiciela, podaje prawdę, która pozwoliła tradycji późniejszej wniknąć w samą treść wewnętrzną tegoż stanu.

II.

Zaczątki nauki o stanie pierwotnym: wiek II—III

W pierwszych trzech wiekach stan pierwotny ludzkości nie był naogół u pisarzy kościelnych przedmiotem szczególnego zainteresowania. Wyjątek pod tym względem stanowi jedynie św. Ireneusz, który w tej kwestji podaje nam dość wiele materiału.

Ojcowie apostołscy, których pisma są pewnego ro-

7) Por. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, str. 161; t. II, str. 206.

8) Patrz niżej str. 19.

dzaju katechezami, zresztą dość prostemi, nie podają nic, coby zasługiwało na wzmiankę. Również u apologetów dane w tej kwestji są skąpe, nawet u najwybitniejszego z nich, św. Justyna.

Teksty, w których mówi o odkupieniu, pozwalają nam jedynie stwierdzić, że uznaje on pewną różnicę pomiędzy stanem obecnym a stanem pierwotnym. Jasne jest, że według niego człowiek przez dzieło Chrystusa uzyskuje, jeżeli już nie stan pierwotny, to przynajmniej pierwotne przeznaczenie⁹).

Podczas gdy św. Justyn widzi godność człowieka przede wszystkim w darach naturalnych, jest Tacjan zdania, że człowiek nie ma żadnej wartości, o ile nie jest złączony z pewnym pierwiastkiem Boskim, i nie posiada ducha wyższego.

Dzięki niemu człowiek wyraża w sobie obraz i podobieństwo Boże i staje się prawdziwym człowiekiem¹⁰). „Ducha” tego posiadali pierwsi rodzice, i obecnie powinno być usiłowaniem ludzkości, by go znowu odzyskać. Gdy chodzi o naturę tego ducha, to brak w poglądach Tacjana jednolitości. W tekstach, w których mówi o duchu tym, przedstawia go jako coś boskiego, co nie należy do natury człowieka, lecz dochodzi do niej z zewnątrz tak, że mamy tutaj pojęcie podobne do nauki chrześcijańskiej o życiu nadprzyrodzonym, lecz gdy określa naturę ludzką, uważa ducha tego jako jej część integralną¹¹).

Skutkiem posiadania tego ducha jest nieśmiertelność i możność poznania Boga¹²).

Tacjan nie jest wprawdzie zgodny w niejednym punkcie z tradycją i niektóre jego powiedzenia przypominają gnostycyzm, jednak nietrudno dopatrzeć się u niego usiłowa-

9) Cf. *Apol.*, 1, 13; 23; *P. G.* 6, 345; 364: Wobec tego nie można zgodzić się na zdanie Wendta, twierdzącego, że św. Justyn nie zna żadnej różnicy pomiędzy stanem pierwotnym człowieka a późniejszym. H. H. Wendt, *Die christl. Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, str. 11.

10) *Orat. adv. Graec.*, 15; *P. G.* 6, 837-840.

11) Por. J. Feuerstein, *Die Anthropologie Tatians*, str. 86.

12) *Orat.*, 7; 12-13; *loc. cit.* 820-821; 832-833.

nia, by wyrazić naukę chrześcijańską o wyższości stanu pierwotnego nad obecnym, i o istnieniu w pierwszym człowieku pierwiastka Bożego.

Prócz św. Justyna i Tacjana podaje nam kilka wiadomości o stanie pierwotnym człowieka Teofil z Antjochji. W nauce swej trzyma on się naogół również tekstu Pisma św. Przyznaje pierwszym ludziom szczęśliwość bardzo wielką, tak iż wzbrania się tłumaczyć dosłownie słowa Genesis o uprawie ziemi w raju, odnosząc je, podobnie jak to uczyni św. Augustyn¹³⁾, do zachowania przykazania Bożego. Wyklucza z raju nadto wszelki ból i trud¹⁴⁾ zaznaczając, że stan ten mogli Adam i Ewa zachować, gdyż posiadali nieśmiertelność warunkową¹⁵⁾.

Prócz tych danych opartych na tekście Pisma św. i wspólnych prawie całej tradycji, mamy też u Teofila twierdzenia osobiste, które spotykamy jeszcze tu i ówdzie u autorów późniejszych. Sądzi on mianowicie, że człowiek został najpierw stworzony na ziemi i dopiero później umieszczony w raju, że był on z początku dzieckiem nie tylko pod względem duchowym lecz także fizycznym, wobec czego nie posiadał jeszcze wiedzy doskonałej; wiekiem tłumaczy też Teofil niewinność pierwszych rodziców¹⁶⁾.

W nauce swej o dzieciństwie pierwszych rodziców jest on pierwszym świadkiem poglądu, który spotykamy jeszcze u św. Ireneusza i u Klemensa z Aleksandrii.

Najwięcej danych o pierwotnym stanie człowieka znajdujemy w ciągu pierwszych trzech wieków u św. Ireneusza, który kwestji tej dotyka często w swej polemice z gnostykami. Stwierdza on wyraźnie, że człowiek, składający się z duszy i ciała obdarzony rozumem i wolną wolą, był od początku w posiadaniu pewnych przywilejów. Fakt ten występuje jasno w nauce biskupa Lyonu. Widzi on bowiem podobieństwo a nawet pewną identyczność pomiędzy sta-

13) Patrz niżej.

14) *Ad Autol.*, II, 24-25; P. G. 6, 1089-1092.

15) *Ibid.*, II, 27; *ibid.* 1093-1096; Por. J. Rivière, *Saint Justin et les Apologistes du second siècle*, str. 206.

16) *Ibid.*, II, 24; *loc. cit.* 1089-1092; Por. O. Clausen, *Die Theologie des Theophilus*, w *Zeitschrift für wiss. Theol.*, t. XLVI, 1903, str. 129.

nem pierwszych rodziców a tym, który mamy dzięki dziełu Chrystusa; a ten jest stanem uprzywilejowanym¹⁷⁾.

Mówi też biskup Lyonu wyraźnie o darach, jakimi obdarzeni byli pierwsi rodzice. Posiadali pochodzącą od Ducha „świętość”¹⁸⁾, której owocem była płodność duchowa. Te cechy zostały przez grzech utracone, ale człowiek odzyskuje swą naturę pierwotną i płodność, o ile otrzymuje Słowo Boże¹⁹⁾.

Jasno wypowiada też Ireneusz, że dary te nie należą do natury człowieka, i że ten do nich nie ma prawa²⁰⁾. Rozróżnia też podwójne synostwo Boże w ludziach, jedno wspólne wszystkim²¹⁾, drugie właściwe tylko tym, którzy zostali zrodzeni przez Boga²²⁾, którzy „wierzą i pełnią wolę jego”²³⁾. Mówi on tutaj wprawdzie o stanie chrześcijanina, ale ponieważ widzi w nim przywrócenie stanu pierwotnego, można to bezsprzecznie odnieść i do pierwszych rodziców.

Fakt więc, że św. Ireneusz przyznawał Adamowi i Ewie pewne przywileje, nie ulega wątpliwości, i nie można przeciwko temu wysnuć żadnego argumentu z tego, że czasem podkreśla on ich niedoskonałość²⁴⁾. Z tekstów, w których Ireneusz mówi o tej niedoskonałości wynika jedynie, że nie byli oni w posiadaniu doskonałości absolutnej, któraby im uniemożliwiała upadek, oraz że mogli i powinni byli jeszcze postępować na drodze do doskonałości, gdyż pełni jej nie posiadali²⁵⁾.

Co się tyczy składników stanu pierwotnego, to opierając się na Piśmie św. wylicza biskup Lyonu te dary, które wymienia Księga Rodzajów. Podkreśla specjalnie, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boże;

17) *Adv. Haer* V, 12, 5; P. G. 7, 1156.

18) *Ibid.* III, 23, 5; *loc. cit.* 963.

19) *Ibid.* V, 10, 1; *loc. cit.* 1148.

20) *Ibid.* IV, 38, 4; III, 20, 1-2; *loc. cit.* 1108-1109; 942-943.

21) *Ibid.* IV, 41, 2; *loc. cit.* 1115.

22) *Ibid.* V, 18, 2; *loc. cit.* 1173.

23) *Ibid.* IV, 41, 2; *loc. cit.* 1115.

24) Por. Harnack, *Dogmengeschichte*, wyd. 4, t. I, str. 588; Wendt, *op. cit.*, str. 27-28.

25) Por. *Adv. Haer.* IV, 38, 1-2.

czasem odróżnia wyrazy te i widzi w „*imago*” podobieństwo na mocy dóbr naturalnych w „*similitudo*” podobieństwo przez łaskę, czasem znowu używa ich jako słów równoznacznych i widzi w nich wyrażone albo jedno albo drugie²⁶). Mówi też Ireneusz o posiadaniu przez pierwszych ludzi Słowa Bożego²⁷), o ścisłej łączności z Bogiem²⁸), przyznaje im specjalne życie duszy²⁹), które zostało przez grzech utracone³⁰), a które było podstawą życia ich ciał³¹), oraz niewinność, którą raz uważa za skutek obecności w człowieku „*tchnienia żywota*”³²), innym razem zdaje się przypisywać ją ich niskiemu wiekowi³³).

Uważa on bowiem podobnie jak Teofil, że Adam tuż po stworzeniu był dzieckiem nie tylko pod względem duchowym lecz i fizycznym³⁴).

Ireneusz jednak nie utożsamia całkowicie stanu pierwszych rodziców i tego, które mamy dzięki dziełu Chrystusa. Jest wprawdzie pomiędzy nimi pewna identyczność, objawiająca się głównie w tem, że w jednym i drugim wypadku człowiek jest w posiadaniu życia duchowego i podobieństwa Bożego³⁵), ale są też różnice, wskutek których

26) Vernet, art. Irénée, w *Dict. de théol. cat.*, t. VII, kol. 2454.

27) *Adv. Haer.*, V, 10, 1; *loc. cit.* 1148. Cf. *Ibid.*, IV, 38, 2; *loc. cit.* 1107.

28) *Dem.*, 40; P. O. t. XII, str. 762-763.

29) *Adv. haer.*, V, 24, 4, *loc. cit.* 1188.

30) *Adv. haer.*, III, 18, 7; *loc. cit.* 937-938.

31) Por. *Dem.*, 15, str. 763-764; *Adv. haer.*, III, 20, 2; *loc. cit.* 943.

32) *Dem.*, 14; str. 763.

33) *Adv. haer.*, III, 22, 4; *loc. cit.* 959; *ibid.* III, 23, 5; *loc. cit.* 963, por. Vernet, *loc. cit.* 2456.

34) *Adv. haer.*, IV, 38, 3; *loc. cit.* 1108; *Dem.*, 12; str. 763. Inaczej tłumaczy Ireneusza Le Bachelet, art. Adam, w *Dict. de théol. cath.*, t. I, kol. 370, który pisze: „C' est abuser de cette expression: infans enim fuit... que de l' appliquer à la condition physique du premier homme. „Por. E. Klebba, *Die Anthropologie des hl. Irenaeus*, str. 43.

35) *Adv. haer.*, III, 18, 1; *loc. cit.* V, 12, 2; *loc. cit.* 932; 1152-1153; Por. A. d' Ales, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, w *Recherches de science religieuse*, t. VI, 1916, str. 196.

stan Adama i Ewy niższy jest od tego, jaki ma chrześcijanin. W pierwszym bowiem wypadku życie dane zostało przez tchnienie, co też było przyczyną jego utraty — *explosa est autem pristina vita, quoniam non per Spiritum sed per afflatum fuerat data*“, a w drugim wypadku pochodzi ono od Ducha. A czemś innym jest, zaznacza on dalej, tchnienie żywota, dzięki któremu człowiek jest tylko *homo „animalis“*, a czemś innym Duch, dzięki któremu jest on człowiekiem duchowem — *homo „spiritualis“*³⁶); i wzbrania się biskup Lyonu przyznać pierwszym rodzicom Ducha³⁷).

Św. Ireneusz mówi nam więc w pierwszych trzech wiekach najwięcej o pierwotnym stanie człowieka. Znajdujemy u niego w zarodku całą późniejszą teologję. Jego wpływ zdaje się też przebijać u św. Augustyna.

Pierwsi główni przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej, Klemens i Orygenes, nie zwracali specjalnej uwagi na stan człowieka w raju. Pierwszy z nich, „przedewszystkiem moralista i pedagog“³⁸), zajmował się głównie kwestjami życia praktycznego, rzuca jednak tu i ówdzie zdanie o przedmiocie, który nas tutaj obchodzi.

Według niego pierwszy człowiek był doskonały w tem znaczeniu, że nic mu nie brakowało z tego, co należy do istoty i doskonałości człowieka³⁹). Nie był on jednak doskonały pod każdym względem; podobnie jak Ireneusz podkreśla Klemens konieczność postępu u Adama⁴⁰). Tak samo też jak biskup Lyonu głosi on, że Adam był jeszcze dzieckiem⁴¹). W wieku dziecięcym ma także swe źródło

36) *Adv. haer.*, V, 12, 2; *loc. cit.* 1152. Podkreślając różnicę wyżej wyłuszczoną opiera się Ireneusz głównie na tekście św. Pawła, I. Cor. 15, 45-49. Patrz wyżej.

37) *Ad. d' Àlès, La doctrine de l' Esprit en saint Irénée*, w *Recherches de science relig.*, t. XIV, 1924, str. 512-513, sądzi, że Ireneusz przyznaje pierwszym ludziom Ducha lecz tylko „à un titre précaire“.

38) A. de la Barre, art. *Clément d' Alexandrie*, w *Dict. de théol. cath.*, t. III, str. 139.

39) *Strom.* IV, 23; P. G. 8, 1360.

40) *Ibid.* VI, 12; *loc. cit.* 317.

41) *Protrept.*, 11; P. G. 8, 228.

jego upadek; gdyż grzech Adama polegał na przedwczesnym stosunku małżeńskim⁴²⁾.

Przyznaje jednak Klemens pierwszym rodzicom i pewne dary, których już obecnie ludzkość nie posiada, a mianowicie wolność i szczęście w raju⁴³⁾, nieśmiertelność⁴⁴⁾ i jakąś ścisłą łączność z niebem⁴⁵⁾, wyrażając to wszystko w języku filozoficznym, gdzie wpływ tekstów biblijnych zaledwie jest dostrzegalny.

Bardziej przywiązany do nauki Kościoła jest Orygenes⁴⁶⁾, co mu jednak nie przeszkadza oddawać się spekulacjom, obcym zupełnie prawowiernej nauce. Objawia się to też w tem, co mówi o pierwotnym stanie człowieka.

Zdaniem jego wszystkie byty rozumne a więc i człowiek, gdy zostały stworzone przez Boga, były równe⁴⁷⁾; były one w ścisłej łączności z Bogiem⁴⁸⁾. Przyczyną ich upadku była wolna wola, która mogła także stać się czynnikiem postępu⁴⁹⁾. Potwierdzenia swych teoryj szuka Orygenes w opisie Genesis o stworzeniu człowieka⁵⁰⁾. By jednak dobrze ocenić zdanie myśliciela z Aleksandrji, nie należy zapominać, „że spekulacyj swych nie podaje on jako dogmat, lecz jako proste hipotezy“⁵¹⁾.

Obok tych spekulacyj o pierwotnym stanie ludzkości znajdujemy u Orygenesesa w tej kwestji również twierdzenia, więcej oparte na tekście biblijnym, w których mówi o pobycie pierwszego człowieka w raju jako o fakcie historycznym. Komentując tekst biblijny o stworzeniu człowieka na

42) *Strom.* III, 17; *loc. cit.* 1205.

43) *Protrept.* 11; *loc. cit.* 228.

44) *Strom.* II, 19; *loc. cit.* 1041.

45) *Protrept.* 2; *loc. cit.* 93.

46) *De princ. Praef.* P. G. 11, 116: „Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.“

47) *De princ.*, II, 9, 6; *loc. cit.* 230.

48) *Ibid.*, I, 5, 2 nn.; *loc. cit.* 157 nn.

49) *Ibid.*, II, 9, 6; *loc. cit.* 230.

50) *In Ierem. hom.*, II, 1; P. G. 13, 277.

51) F. Prat, *Origène*, str. 83; Patrz *De princ.*, I, 5, 4; *loc. cit.* 160: „Ut in rebus tam difficilibus quod magis veritati sit proximum vel quod secundum pietatis regulam opinandum sit consequamur“.

obraz i podobieństwo Boże, zaznacza, że w człowieku wyrażony był tylko obraz Boży, zaś podobieństwo Boże miało się w nim objawić dopiero później, gdyby doszedł do pewnej doskonałości⁵²).

Tłumacząc biblijny opis raju ucieka się Orygenes do egzegezy alegorycznej, uważając egzegezę literalną za niemożliwą⁵³). Metoda ta pozwala mu na twierdzenie, że pierwsi nasi rodzice byli niewidomi. Według niego bowiem tylko ich duchowe oczy były otwarte, cielesne zaś były zamknięte⁵⁴). Jest on, zdaje się, autorem tej dziwnej opinii, której wpływ znajdujemy jeszcze w czasach św. Augustyna⁵⁵).

Lecz obok tych spekulacyj i obok tego tłumaczenia alegorycznego mamy także teksty, w których Orygenes tłumaczy dosłownie opis biblijny o pierwszych rodzicach⁵⁶), i gdzie przypisuje im różne przymioty utracone przez grzech, a mianowicie pewną doskonałość⁵⁷), prawość⁵⁸), nieśmiertelność fizyczną⁵⁹) i życie duszy⁶⁰).

Znajdujemy więc u Orygenesusa o pierwotnym stanie człowieka twierdzenia zupełnie rozbieżne a nawet sprzeczne; ten brak jednolitości występuje u niego nie tylko w tej kwestji, jest on cechą charakterystyczną systemu jego wogóle⁶¹).

U pisarzy łacińskich trzeciego wieku wiadomości o stanie pierwotnym człowieka są nieliczne; jedynie Tertuljan traktuje o tej kwestji trochę obszerniej. W swym traktacie przeciwko Marcjonowi podkreśla szczególnie wolność woli,

52) *De princ.*, III, 6, 1; *loc. cit.* 333. Por. Epiphanius, *Haer.*, 64, 4; P. G. 41, 1078; D. Huet, *Origeniana*, I. II, a. II, q. XII, 9; P. G. 17, 1052-1062.

53) *C. Cels.*, IV, 39; P. G. 11, 1089. Por. *De princ.*, IV, 16; *loc. cit.* 377.

54) *C. Cels.*, VII, 39; *loc. cit.* 1476.

55) Por. niżej str. 59-60.

56) Por. *Pamph.*, *Apol. pro Origene*, VI; P. G. 17, 591-592.

57) *In Johann.*, XIII, 37; P. G. 14, 464.

58) *In Rom.*, III, 3; P. G. 14, 933, Por. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène*, str. 40.

59) *In Johann.*, XIII, 34; *loc. cit.* 460.

60) *Ibid.*, I, 22; *loc. cit.* 57. Por. *Ibid.*, XX, 21; *loc. cit.* 632.

61) Por. Freppel, *Origène*, t. I, str. 414.

i w niej przedewszystkiem widzi obraz Boży, o którym mówi Pismo św.⁶²⁾. Kładzie też nacisk na siłę moralną pierwszych ludzi⁶³⁾, by na nich zrzucić całą winę za upadek i wykazać, że Boga za grzech odpowiedzialnym czynić nie można.

Spotykamy też u niego podobnie jak u Teofila z Antiochji zdanie, że pierwszy człowiek stworzony był poza rajem i potem dopiero do raju został przez Boga przeniesiony⁶⁴⁾. Sam stan rajski pojmuję on realistycznie. Sądzi, że pierwsi rodzice potrzebowali pożywienia⁶⁵⁾, że byliby się rozmnażali⁶⁶⁾, gdyż same stosunki małżeńskie nie są niczem złem⁶⁷⁾. Zgodnie z tradycją głosi, że byli oni wolni od pożądliwości i od pracy uciążliwej, że nie odczuwali żadnych boleści, gdyż wszystko to jest skutkiem grzechu⁶⁸⁾. Szerzej trochę rozwodzi się nad nieśmiertelnością Adama i Ewy, twierdzi nawet, że śmierć nie jest objawem naturalnym, jednak nie w tem znaczeniu, by nie była skutkiem natury człowieka, lecz chce przez to powiedzieć, że nie wchodziła ona w pierwotny plan Boży⁶⁹⁾. Przyznaje on również pierwszemu człowiekowi dar proroctwa⁷⁰⁾ i pewien pierwiastek wyższy, „Ducha Bożego“⁷¹⁾.

Wyraźniej jeszcze niż Tertuljan mówi św. Cyprjan o posiadaniu Ducha Bożego przez pierwszego człowieka⁷²⁾, któremu przyznaje nadto wolność od śmierci, od cierpień i podobieństwo Boże, określając wszystkie te dary słowem „łaska“⁷³⁾.

62) *Adv. Marc.*, II, 5; P. L. 2, 316.

63) *Ibid.*, II, 8; *loc. cit.* 320.

64) *Ibid.* II, 10; *loc. cit.* 323. Cf. *Ibid.* II, 4; *loc. cit.* 314. Patrz wyżej str. 17.

65) Por. J. Turmel, *Tertullien*, str. 244.

66) *Adv. Marc.*, II, 11; *loc. cit.* 324.

67) *De anima*, 27; P. L. 2, 738.

68) *Adv. Marc.*, II, 11; *loc. cit.* 324.

69) *De anima*, 52; P. L. 2, 783.

70) *Ibid.*, 41; *loc. cit.* 764.

71) *De bapt.*, 5; P. L. I, 1314. Por. A. d'Alès, *La théologie de Tertulien*, str. 264.

72) *Epist.*, 74, 7; wyd. Hartel, Wiedeń, 1971, str. 804. Por. Schwane *Dogmengeschichte*, t. I, str. 379.

73) *De bono patientiae*, 19; P. L. 4, 658-659; cf. *Ibid.*, 5; 11, *loc. cit.* 649; 653-654; *ad Fortunat.*, 13; *loc. cit.* 702.

Znajdujemy więc w tradycji pierwszych trzech wieków główne twierdzenia nauki katolickiej o pierwotnym stanie człowieka; o ile chodzi o charakter nauki poszczególnych autorów w kwestji to można uchwycić dwa kierunki. Jedni z nich a mianowicie Justyn, Tacjan, a przedewszystkiem Klemens i Orygenes mówią o stanie pierwotnym raczej jako filozofowie, drudzy natomiast, a mianowicie Teofil, Ireneusz, Tertuljan i Cyprian głównie jako teologowie. Tendencje te występują także w czwartym wieku.

III.

Rozwój nauki o stanie pierwotnym człowieka: wiek IV.

Wiek czwarty należy bezsprzecznie do tych okresów, w których zaznacza się wspaniały rozkwit nauk teologicznych. Postęp ten widzimy również, gdy chodzi o kwestję stanu pierwotnego. Nauka teologiczna skupia się około dwóch ośrodków o dość odrębnych tendencjach, Aleksandrii i Antiochji. Z pośród autorów, którzy nam dostarczają pewnych danych o pierwotnej ludzkości zaznacza się wpływ szkoły aleksandryjskiej u Aćanazego, Euzebjusza z Cezarei i u trzech Ojców Kapadockich; reprezentantami szkoły antiocheńskiej są Diodor z Tarsu i Teodor z Mopswestji. „Cechą charakterystyczną tamtej jest realizm i mistycyzm o zabarwieniu platońskim”⁷⁴), i skłonność do alegorji w tłumaczeniu Pisma św., ta zaś odznacza się egzegezą literalną i pewnem racjonalizmem w pojmowaniu prawd wiary. Poza temi szkołami mamy z autorów greckich Cyryla Jerozolimskiego i Epifanjusza oraz pisarzy syryjskich Afraatesa i Efrema.

Podobnie jak w naszej pracy doktorskiej przedstawimy tutaj najpierw stan ogólny tradycji wschodniej, by następnie na tle tego uwypuklić naukę tych autorów, u których przedstawia się ona jako pewna całość zaokrąglona i by

74) O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, str. 9.

zakończyć rozdział ten omówieniem nauki pisarzy zachodnich.

Chociaż naogół wszyscy pisarze tego okresu zgodnie przyznawają pierwszym naszym rodzicom stan uprzywilejowany, jednak w samym pojęciu tegoż stanu i w tłumaczeniu głównych tekstów biblijnych o tej kwestji mamy u nich dość znaczne różnice.

W pojęciu stanu pierwotnego występuje u autorów czwartego wieku silna dążność do idealizowania go⁷⁵). Według św. Bazylego Adam był już duchem w niebie i wiódł w raju życie takie, jakie wiodą aniołowie, co napełniało go wielką radością⁷⁶). Cieszył się bezustanną kontemplacją Boga⁷⁷), co również przyjmuje św. Grzegorz z Nazjanzu⁷⁸). Tendencja do idealnego pojmowania raju występuje także u Euzebjusza z Cezarei⁷⁹), a nawet u św. Efrema⁸⁰) i w pewnym stopniu u św. Epifanjusza⁸¹).

Wśród przywilejów, jakimi obdarzony był pierwszy człowiek, wymieniają oni przede wszystkim wolność od śmierci⁸²). Zaznaczają również, że wiódł on w raju życie zupełnie szczęśliwe, wolne od pracy uciążliwej. O pracy takiej nie może oczywiście być mowy u tych autorów, którzy idealizują stan rajski; św. Jan Chryzostom⁸³) i św. Efrema⁸⁴) wspominają wyraźnie o tym przywileju.

75) Należy zaznaczyć, że w tym wieku napotykamy jeszcze opinię napotykaną już w wieku poprzednim, według której Adam stworzony był poza rajem i dopiero po stworzeniu został przeniesiony do raju. Patrz Euzebjusz, *Praep. evang.*, VII, 18; P. G. 21, 561; Efrema, *In Gen., opera syr-lat.*, t. I, str. 19; Ps-Bazyli, *De paradiso*, III, 10; P. G. 30, 69. Takie jest też pierwotne zdanie św. Augustyna, patrz niżej.

76) *Hom., quod Deus non est auctor malorum*, 7; P. G. 31, 344.

77) *Hom. cit.*, 9; *loc. cit.* 349.

78) *Poem. mor.*, I, 161; P. G. 37, 535.

79) *Praep. evang.*, VII, 18; P. G. 21, 561.

80) *In Gen., opera syr-lat.*, t. I, str. 19.

81) *Ancorat.*, 58; *ibid.* 61; P. G. 43, 117-120; 125-128.

82) Patrz Euzebjusz, *Praep. evang.*, VII, 18, P. G. 21, 561; Bazyli, *Hom. cit.*, 7, P. G. 31, 345; Grzegorz z Nazj., *Orat. XXXVIII*, 12; P. G. 36, 324; Afraates, *Demonstr. XXII*, 1; P. S. I, 991; cf. *ibid.*, XIII, 4; *loc. cit.* 550.

83) *In Gen.*, hom., XVI, 4; P. G. 53, 131.

84) *Hymn. in fest. Epiph.*, X, 1, edit. Lamy, t. I, kol. 98.

Ojcowie ci przyznawają także pierwszym rodzicom wolność od pożądliwości. Według św. Bazylego pierwszy człowiek, mając wzrok utkwiony w niebo, nie był sobie świadom swej nagości⁸⁵). Jan Chryzostom⁸⁶), i Efrem⁸⁷), wyrażają to we formie zbliżonej do tej, jaką później znajdziemy u św. Augustyna; twierdzą mianowicie, że Adam i Ewa nie wstydzieli się, bo okrywała ich jakaś chwała niebieska. Nie spotykamy natomiast w tym okresie zdania, któreby niewinność pierwszych ludzi tłumaczyło ich wiekiem dziecięcym; jednak opinia ta musiała i w tym okresie mieć swych zwolenników, gdyż św. Efrem uważa za potrzebne wystąpić przeciwko niej i podkreślić, że Adam i Ewa nie byli dziećmi, lecz ludźmi fizycznie zupełnie rozwiniętymi⁸⁸). Jan Chryzostom⁸⁹) i Efrem⁹⁰) wspominają również o mądrości i wiedzy Adama.

Niektórzy wymieniają także obok tych cech pewien wyższy pierwiastek, który posiadał pierwszy człowiek. I tak według Dydyma Adam posiadał Ducha św.⁹¹) Podobne zdanie wypowiada św. Cyryl Jerozolimski, przytaczając jako rację swego twierdzenia analogję pomiędzy tchnieniem Boga na Adama a tchnieniem Jezusa na Apostołów (Joann., 20, 22-23)⁹²). Racji tej, jak zobaczymy niżej, nie chce absolutnie uznać św. Augustyn⁹³).

Inni Ojcowie mówią o posiadaniu przez pierwszych ludzi pewnych cech, które w szczególny sposób zdobiły ich dusze⁹⁴).

85) *Hom. cit.* 9; P. G. 31, 349. Cf. Grzegorz z Nazj., *Poem. dogm.* P. G. t. 37, 454-455; *Orat.* XXXVIII, 12; P. G. 36, 324. Por. Huemmer, *Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade*, str. 38.

86) *In Gen.* hom. XVI, 5; P. G. 53, 131. Cf. *In Rom.*, hom. XIII, 1; P. G. 60, 507.

87) *In Gen.*, *Opera syr-lat.*, t. I, str. 28.

88) *Ibid.*

89) *In Gen.*, hom. XVI, 6; P. G. 53, 132.

90) *In Gen.*, *Opera syr-lat.*, t. I., str. 28.

91) *C. Eunom.*, V; P. G. 29, 725-729.

92) *Cat.* XVII; P. G. 33, 984.

93) Zob. niżej.

94) Por. Grzegorz z Nazj., *Poem. mor.*, I, 155; P. G. 37, 534-535; *Orat.*, 45, 9; P. G. 36, 636; Jan Chryzost., *In Gen.*

U niektórych autorów z tego okresu znajdujemy także teksty pozwalające nam stwierdzić myśl ich o stosunku darów rajskich do natury człowieka. Chociaż wyrażenia ich w tej kwestji niezawsze są dość jasne, możemy jednak przy uwzględnieniu kontekstu wysnuć słuszny wniosek, że uważają oni je za „łaskę“, a więc za coś, co nie należało do natury człowieka i do czego ten nie miał prawa⁹⁵⁾.

Podczas gdy pisarze wyżej wspomniani mówią o stanie pierwotnym jako teologowie, autor dwóch homilij *De hominis structura*⁹⁶⁾, podszywający się pod nazwisko św. Bazylego, traktuje o kwestji tej z punktu widzenia czysto filozoficznego, chociaż bierze za podstawę tekst Pisma św. o stworzeniu człowieka. I dziwne naprawdę jest, że nie znajduje on w opisie tym wyrażonego żadnego przywileju, któryby odróżniał stan pierwszych rodziców od stanu ludzkości upadłej, lecz widzi tam jedynie pewne dane o naturze i o naturalnem przeznaczeniu człowieka. Możliwe jest, że mamy tutaj do czynienia z autorem, u którego zaznacza się w wybitnym stopniu racjonalizm szkoły antjocheńskiej, objaw, który spotykamy, zapewne w tym samym mniej więcej czasie, u Juljana z Eklanum, z którym tak ciężkie walki staczać musiał św. Augustyn.

W przeciwieństwie do autorów dotychczas omawianych, którzy za wyjątkiem św. Ireneusza o kwestji tej wspominają niejako tylko mimochodem, św. Atanazy i św. Grzegorz z Nissy poświęcają im w swych dziełach specjalną uwagę.

W tekstach odnośnych u biskupa Aleksandrii rzuca się w oczy jako cecha charakterystyczna jasne rozróżnienie dwóch stanów ludzkości, z których jeden obejmuje to, co jest „prawem natury“ człowieka, drugi zaś „coś więcej“ pleon ti⁹⁷⁾. Stąd też mówiąc o upadku człowieka za-

hom., XVI, 5; P. G. 53, 131; Efrem, *In Gen.*, *Opera syr.-lat.*, t. I, str. 26 i 31; *Hymn. in fest Epiph.*, XII, 1-3; edit. Lamy, t. I, kol. 108.

95) Por. Epifanjust, *Ancorat.*, 55, P. G. 43, 113; Bazyl, *Hom. cit.*, 6; *ibid.*, 8; P. G. 31, 344; 348; *In Hexaem.*, IX, 6, P. G. 29, 208; Jan Chryz., *In Gen.*, *hom.* XVI, 6; P. G. 53, 133; *Ad popul. Antioch.*, *hom.*, XI, 2; P. G. 49, 121.

96) P. G. 30, 9-61.

97) *De Inc. Verbi*, 3; P. G. 25, 102.

uważa on, że przez grzech utracił on łaskę obrazu Bożego i otrzymał swój stan naturalny⁹⁸). Ta sama myśl pojawia się u Atanazego, gdy przedstawia stworzenie człowieka i jego adopcję jako dziecka Bożego, przyczem w pierwszym widzi jego stan naturalny, a w drugim specjalny objaw dobroci Bożej⁹⁹).

W pojęciu natury człowieka jest Atanazy raczej pesymistą. Uważa on go nie tylko za istotę śmiertelną, która, powołana do bytu z nicości, słusznie zupełnie podlega śmierci¹⁰⁰), lecz sądzi nawet w niektórych tekstach, że człowiek, pozostawiony sam sobie, niezdolny jest poznać Boga i zdobyć o nim jakiegokolwiek pojęcie, gdyż Bóg jest nie stworzony, a człowiek jest bytem powstałym z nicości¹⁰¹).

Ponad tę nędzę przyrodzoną został człowiek wyniesiony przez to, że Bóg stworzył go na obraz i podobieństwo swoje¹⁰²). Dzięki temu człowiek zdobył „siłę Słowa“¹⁰³) i pewne „uczestnictwo w Słowie“¹⁰⁴). Skutkiem tej łączności z Słowem była nieśmiertelność ciała¹⁰⁵) i umożliwienie poznania Boga¹⁰⁶). Atanazy podnosi ogromnie znaczenie tego ostatniego i twierdzi, że bez tego poznania życie ludzkie nie miałoby żadnej wartości¹⁰⁷). Pod wpływem filozofji platońskiej sądzi on, że dokonało się ono przez intuicję.

98) *Ibid.* 7; *loc. cit.* 108. Stąd też błędne jest zdanie Rüetschi'ego twierdzącego, że Ojcowie greccy nie wiedzą nic o utracie obrazu Bożego przez pierwszego człowieka: E. Rüetschi, *Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall*, str. 34.

99) *C. Arian.*, II, 58-59; P. G. 26, 272; Cf. *Ibid.* III, 10; *loc. cit.* 344; błędne jest twierdzenie, że św. Atanazy tak dalece rozdziela „stworzenie“ i „uświęcenie“, że przypisuje każde z nich innej Osobie Boskiej. Tak twierdzi A. Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, str. 13; powołuje się jednak na tekst nieautentyczny.

100) *De Inc. Verbi*, 4; *loc. cit.* 104.

101) *Ibid.*, 11; *loc. cit.* 113-116.

102) *Ibid.*

103) *Ibid.* 3; *loc. cit.* 101.

104) *Ibid.*, 5; *loc. cit.* 105.

105) *Ibid.*

106) *C. gent.*, 2; P. G. 25, 5. Por. H. Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, str. 17.

107) *De Inc. Verbi* 11; *loc. cit.* 116.

Warunkiem jego jest czystość moralna¹⁰⁸), a owocem tej kontemplacji obfite szczęście, skutkiem czego pierwsi rodzice wiedli życie prawdziwie anielskie¹⁰⁹), wolne od wszelkiej troski, od bólu i niepokoju¹¹⁰).

Jednak pomimo, iż św. Ałanazy pojmuje tak idealistycznie stan pierwszych ludzi w raju, nie przypisuje im doskonałości absolutnej, któraby im uniemożliwiała upadek. Człowiek miał wolną wolę i mógł wybierać pomiędzy dobrem i złem¹¹¹).

Więcej jeszcze niż u św. Ałanazego zaznacza się dążność do idealizowania pierwotnego stanu ludzkości u św. Grzegorza z Nissy. Jest on tym z Ojców pierwszych czterech wieków, który tej kwestji poświęcił najwięcej uwagi. Rozwodzi się nad nią zwłaszcza w *De hominis opificio* i w swej *Wielkiej Katechezie*, w której zgrupował około dogmatu odkupienia wszystkie prawdy objawione¹¹²).

Chociaż odrzuca on spekulację Orygenesesa o preegzystencji dusz jako bajkę, ulega jednak dość silnie przesadnej metodzie spekulatywnej myśliciela z Aleksandrji. Sądzi, zapewne pod wpływem Filona¹¹³), iż przed historycznym stanem ludzkości istniał jakiś stan idealny, chociaż nie w rzeczywistości, to w umyśle Stwórcy¹¹⁴). Główną cechą tego stanu jest brak różnicy płciowej u ludzi.

Do przyjęcia stanu tego skłania go to, że według Pisma św. człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże, a w obecnym stanie ludzkości trudno jest doszukać się tych cech. Należy jednak dodać, że teorii tej nie głosi biskup Nissy jako coś bezwzględnie pewnego, lecz tylko jako hipotezę.

Od tego stanu idealnego odróżnia Grzegorz jasno hi-

108) *C. gent.*, 2; *loc. cit.* 8.

109) *Ibid.* Por. F. Cavaillera, *Saint Athanase*, str. 217.

110) *De Inc. Verbi*, 3; *loc. cit.* 101.

111) *Ibid.*

112) Por. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption, Etude historique*, str. 146-147.

113) Por. Filon, *De mundi opif.*, 134-135, edit. L. Cohn, Berlin, 1896, str. 46-47.

114) *De hom. opif.*, 16, P. G. 44, 180-185. Por. A. Krampf, *Der Urzustand des Menschen*, str. 18.

storyczny stan ludzkości, a jako cechę specyficzną człowieka podkreśla szczególnie jego stworzenie na obraz i podobieństwo Boże. W obrazie tym widzi zawarte wszystkie cechy, dzięki którym człowiek przewyższa inne stworzenia, oraz te, przez które pierwsi rodzice różnią się od ludzkości późniejszej¹¹⁵), a mianowicie rozum, który u Adama i Ewy był doskonalszy, niż jest u ludzkości obecnej¹¹⁶), dalej wolną wolę, na którą Grzegorz kładzie szczególnie nacisk¹¹⁷); do niej dochodziła jeszcze jakaś doskonałość wyższa, którą nazywa on to *adespoton*, to *autokrates*, a którą uważa za „najpiękniejszy i najkosztowniejszy dar” Boży¹¹⁸). Przez to rozumie on całkowite opanowanie wszelkich namiętności, które obecnie tak ciążą na ludzkości. Człowiek był też niewinny¹¹⁹) i wolny od wszelkich cierpień fizycznych i moralnych¹²⁰). Nie miał też podlegać śmierci, a nawet posiadał w raju ciało nieśmiertelne¹²¹).

Prócz tego przyznaje biskup Nissy pierwszym rodzicom jakiś pierwiastek wyższy, który ich duszy nadawał szczególną piękność¹²²), oraz Ducha św., który opuścił człowieka, gdy ten stał się „ciałem”¹²³).

Kilkakrotnie porusza też Grzegorz stosunek darów stanu pierwotnego do natury człowieka. Lecz w tym względzie, jeżeli nie jego myśl, to w każdym razie jego sposób wyrażania się nie jest zbyt jasny. Uważa on dary te czasem za naturalne, lecz podobnie jak św. Augustyn słowem „na-

115) *Orat. cat.*, 5; P. G. 45, 24.

116) *De homin. opif.*, 11; *loc. cit.* 156. Por. *De beatit.*, Or. III; P. G. 44, 1228.

117) Por. J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, str. 51.

118) *Orat. cat.*, 5; *loc. cit.* 24.

119) Por. *De hom. opif.*, 5; *loc. cit.* 137; *De virgin.*, 12; P. G. 46, 373.

120) *Orat. cat.*, 7; *loc. cit.* 24.

121) *Orat. cat.*, 8; *loc. cit.* 33. Por. *De beatit.*, or. III; *loc. cit.* 1225. Por. J. Rivière, *op. cit.*, str. 155: Chez Gregoire „tout le problème du salut se ramène à l' idée d' immortalité. Elle était notre destinée primitive... le Verbe éternel est venu nous la rendre“.

122) *Orat. cat.*, 6; *loc. cit.* 28.

123) *Orat. cat.*, 5; *loc. cit.* 24.

tura" określa nie istotę człowieka lecz stan, jaki ten otrzymał na początku z rąk Stwórcy¹²⁴). Sądzi też, że stan ludzkości, jaki obecnie widzimy, nie da się pogodzić z dobrocią Bożą¹²⁵). W innych tekstach jednak podkreśla jasno, że przybranie człowieka przez Boga za syna jest wielką łaską — *charis*, — która nawet wynosi człowieka ponad jego naturę¹²⁶).

Odmienne zupełnie pojęcie stanu pierwotnego znajdujemy u Teodora z Mopswestji, jednego z głównych przedstawicieli szkoły antjocheńskiej. Opiera on się wprawdzie, podobnie jak wszyscy Ojcowie, na pierwszych rozdziałach Genesis i przyjmuje w całości ich treść, ale tłumaczy je na swój sposób.

Uznaje więc, że pierwsi rodzice rodzaju ludzkiego mieszkali w raju¹²⁷), że byli wolni od pożądliwości¹²⁸) i od śmierci; ta bowiem była skutkiem grzechu¹²⁹). Nie znajdujemy jednak żadnej wzmianki o posiadaniu przez Adama i Ewę jakiegoś wyższego pierwiastka i jest bardzo prawdopodobne, że im go nie przyznawał.

Sam pobyt w raju pojmuje on realistycznie; sądzi więc, że człowiek potrzebował jako pokarmu owoców z drzew rajskich, że musiał również uprawiać w raju ziemię¹³⁰).

Chociaż przyjmuje Teodor wszystkie dane Pisma św. o pierwszym człowieku, tłumaczy je w świetle idei sobie właściwej o planie Bożym wobec ludzkości. W dziejach ludzkości odróżnia on dwie „katastazy” czyli dwa stany¹³¹). Cechą stanu pierwszego jest nieśmiertelność, zmienność

124) Por. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, str. 81.

125) *Orat. cat.*, 5; loc. cit. 24.

126) *De beatit.*, or. VII; P. G. 44, 1280.

127) *Fragm. in Gen.*, II, 8; P. G. 66, 637.

128) *Ibid.*, III, 7; loc. cit. 639.

129) *In Eph.*, I, 10; ed. Swete, t. I, str. 129. Cf. *In Col.*, 1, 16; *ibid.* str. 267-268. *In Gal.* 1, 3-5; *ibid.*, str. 7.

130) *Excerpt.* IV, ed. Swete, t. II, str. 336-337. W sprawie tych „excerpta” patrz Amann, art. *Marius Mercator*, w *Dict. de théol. cath.*, t. IX, kol. 2482.

131) *In Ionam*, P. G. 66, 517. Por. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Julius Africanus als Exegeten*, str. 173.

i pewnego rodzaju konieczność grzeszenia¹³²), cechą drugiego stanu, który się rozpoczyna u chrześcijanina tutaj na ziemi, a pełny swój rozwój otrzymuje w życiu przyszłym, jest nieśmiertelność i posiadanie Ducha św.¹³³).

W przeciwieństwie do całej tradycji, która uważa, iż Chrystus przywrócił nam w pewnym stopniu stan utracony przez Adama, Teodor widzi różnicę istotną pomiędzy stanem pierwszych rodziców a tym, który nam jest przywrócony przez Chrystusa i umieszcza Adama i Ewę w pierwszej katastazie, której jedną z głównych cech jest śmiertelność.

Stąd też twierdzi, że śmierć, chociaż jest skutkiem grzechu, jest zgodna z planem Bożym wobec ludzkości¹³⁴). Bóg chciał, by człowiek umarł dlatego, że to jest dla niego pożyteczne¹³⁵). Stąd też dał człowiekowi przykazanie, chociaż wiedział, że go nie wypełni¹³⁶). A uzależnił śmierć od przestąpienia przykazania tylko w tym celu, by człowiek nie bluźnił przeciw niemu, iż nie otrzymał nieśmiertelności¹³⁷). Śmierć miała nastąpić z woli Stwórcy i tak też się stało.

U autorów łacińskich tego okresu dane o stanie pierwotnym człowieka są o wiele mniej liczne. Źródłem tego, co o tej kwestji piszą, jest i dla nich opis *Księgi Rodzajów*. W wspomnianem tam stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże widzą oni tak samo, jak Ojcowie wschodni cechę charakterystyczną człowieka, wyróżniającą go od innych stworzeń¹³⁸), a św. Ambroży widzi w tem wyrażoną

132) *In Gal.*, II, 15-16; ed. Swete, t. I, str. 26. Cf. *Excerpt.*, III, 3; *ibid.* t. II, str. 335.

133) *In Gal.*, II, 15-16; *In Eph.*, II, 10; *ibid.* IV, 22-24; ed. Swete, t. I, str. 29-30; 10; 173.

134) *In Gal.*, II, 15-16; ed. Swete, t. I, str. 26. *Excerpt.*, III, 3, *ibid.*, t. II, str. 335.

135) *Fragm. In Gen.*, III, 17; P. G. 66, 642.

136) *Excerpt.*, III, 1; ed. Swete, t. II, str. 333.

137) *Fragm. in Gen.*, III, 17; *loc. cit.* 640.

138) Hilary, *In ps.* 129, 6; P. L. 9, 721; Zenon, *Tract.* I, 12, 2. P. L. 11, 340; Grzegorz z Elwiry, *Tract.*, I, wyd. Batiffol, str. 8. Dzieło opublikowane przez Batiffola jako *Tractatus Origenis*, Paryż, 1900 jest obecnie ogólnie przypisywane Grzegorzowi z Elwiry.

nadto, podobnie jak później Augustyn, pewnego rodzaju „*potentia obcoedientialis*“¹³⁹).

Podczas gdy autorzy ci używają wyrazów „*ad imaginem et similitudinem*“ jako równoznacznych, Grzegorz z Elwiry wprowadza w nie różnicę, spotykaną już u pisarzy greckich i twierdzi, że w Adamie zawarty był tylko obraz Boży, że podobieństwo Boże należało zdobyć przez dobre uczynki, a miał je człowiek otrzymać dopiero po przyjsciu na świat Chrystusa¹⁴⁰). Philastrius rozróżnia pomiędzy „naturalnym obrazem Boga“, za jaki uważa duszę i „podobieństwem“, które wymaga według niego nadto wiary i życia nadprzyrodzonego¹⁴¹).

Z przywilejów, jakimi obdarzeni byli pierwsi rodzice, wymieniają autorzy ci przedewszystkiem nieśmiertelność¹⁴²). Św. Ambroży, uważając śmierć również za skutek grzechu, nie widzi w niej jednak kary lecz raczej dobrodziejstwo, gdyż kładzie ona kres cierpieniu człowieka¹⁴³).

Wspominają również o wolności od cierpień i bólu¹⁴⁴) i o niewinności¹⁴⁵); a św. Hieronim przyznaje im także dar prorocstwa¹⁴⁶).

Prócz tego Hilary i Ambroży mówią o jakimś wyższym pierwiastku w pierwszych rodzicach. Według biskupa z Poitiers został on człowiekowi nadany przez tchnienie Boże¹⁴⁷). Silniej jeszcze uwydatnia istnienie i znaczenie tego pierwiastka biskup Medjolanu¹⁴⁸), który nadto pod-

139) *Hexaem.*, VI, 8, 46; P. L. (ed 1845) 14, 260. Por. niżej str. 91.

140) *Tract.*, I, str. 8.

141) *Haer.*, 137; P. L. 12, 1269-1270.

142) Grzegorz z Elwiry, *Tract.*, XIII, str. 147; Zenon, *Tract.* I, 13, 5; P. L. 11, 341; Hilary, *In ps.* 118, 10, 2; P. L. 9, 564, *Ambrosiaster*, *In I, Cor.* 15, 22; P. L. 17, 264.

143) *De excessu fratris*, II, 37-38; P. L. 16, 1325.

144) Ambroży, *Ibid.* Cf. *In psalm.*, 118, 4, 3; P. L. 15, 1241; Zenon, *Tract.*, I, 6, 3; P. L. 11, 314.

145) Hilary, *In ps.* 118, 10, 2; P. L. 9, 564; Ambroży, *Epist.*, 41, 15; P. L. 16, 1144; *De parad.* 13, 63; P. L. 14, 307.

146) *In Eph.*, I, III, (V, 32); P. L. 26, 535.

147) *In ps.*, 118, 10, 8; P. L. 9, 566-567. Zdanie to zwalcza św. Augustyn; patrz niżej str. 94.

148) *Hexaem.*, VI, 7, 42-43; P. L. 14, 258.

kreśla fakt, że dzięki dziełu Chrystusa otrzymuje ludzkość swą doskonałość pierwotną¹⁴⁹).

U tychże autorów mamy także kilka tekstów, w których ujawniają nam, co sądzą o stosunku darów rajskich do natury ludzkiej. Myśl św. Hilarego w tym względzie jest mniej wyraźna, zato św. Ambroży wypowiada jasno, że przywileje rajskie nie należały do natury człowieka i że nie miał on do nich prawa¹⁵⁰). Za daleko jednak w swych twierdzeniach posuwają się ci, którzy chcą znaleźć u biskupa Medjolanu całą obecną naukę o pierwotnej sprawiedliwości i twierdzą, że przywileje pierwszych rodziców pojmuje on jako „stan łaski nadprzyrodzonej w znaczeniu ściśle teologicznem tego słowa”¹⁵¹).

U pisarzy pierwszych wieków aż do św. Augustyna znajdujemy wszystkie dary stanu pierwotnego, które przyjmuje Kościół obecnie. Uboższe są wiadomości w tym względzie w pierwszych trzech wiekach, bogatsze w wieku czwartym, jednak i w jednym i drugim okresie uznaje tradycja oparta na Piśmie św. w pierwszym człowieku pewne dary, które częściowo zostały utracone przez niego na zawsze — odnosi się to do wolności od śmierci, od pożądlivosti, od pracy uciążliwej i bólu — częściowo zaś zostają nam przywrócone przez Chrystusa; to ma miejsce, gdy chodzi o posiadanie Ducha św. i o pewną cechę, zdobiącą naszą duszę, którą autorzy ci nie zawsze umieją określić. Nic dziwnego oczywiście, że nie znajdujemy u wszystkich autorów wymienionych wszystkich tych darów — nie pisali oni o tej kwestji traktatów specjalnych — uznawają oni jednak wszyscy, z nielicznymi tylko wyjątkami, w pierwszych rodzicach stan uprzywilejowany, i gdy św. Augustyn wystąpi w 5 wieku w obronie przywilejów pierwszego człowieka, nie będzie żadnym reformatorem, lecz bronić będzie nauki objawionej, uznawanej przez cztery wieki.

149) *Epist.*, 71, 4; P. L. 16, 1241-1242. Cf. Hilary, *In Math.*, XII, 23; P. L. 9, 992. Por. X. Le Bachelet, art. *Hilaire*, w *Dict. de theol. cath.*, t. VI, kol. 2419.

150) *In ps.*, 118, 12, 12; P. L. 15, 1364.

151) Tak twierdzi J. E. Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, str. 21.

ROZDZIAŁ I.

POJĘCIE SZCZĘŚLIWOŚCI RAJSKIEJ.

Zrozumiałe jest, że św. Augustyn, który bezustannie tęsknił za szczęściem i szukał go tak długo, aż je znalazł w Dobru Najwyższem, którego serce było niespokojne, dopóki nie spoczęło w Bogu¹⁾, i który w obecnym stanie widział coś, co jego zdaniem nie da się pogodzić z Dobrocią Bożą, szczególną uwagę zwrócił na szczęście rajskie i w niem widział do pewnego stopnia urzeczywistnienie idealnego stanu rodzaju ludzkiego. Zanim przedstawimy, jak pojmuje św. Augustyn szczęście pierwszych rodziców, dobrze będzie rozpatrzeć wpierw, na czym polega według niego istota szczęścia wogóle i w jakich warunkach może ono być urzeczywistnione.

1) Confes. I, 1; P. L. 32, 661. Por. G. Wunderle, *Augustins Gottesbegriff*, str. 6-10. H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin, 1926, str. 47-48. Fuchs tłumaczy tem, że Augustyn nie znalazł w stworzeniach szczęścia, którego pragnął, jego negatywne stanowisko wobec wszelkich dóbr tego świata. Inne jest zdanie ks. Sawickiego, *Św. Augustyn pierwszym człowiekiem nowoczesnym* (ks. Bross, *Św. Augustyn*), str. 235-236: „Wieczność jest dla niego celem życia. Ale pomimo, iż (św. Augustyn) podkreśla to tak silnie... stosunek jego do świata nie jest jednak czysto negatywny i etyka jego nie jest zaprzeczeniem doczesności“. Por. ks. A. Borowski, *Własność prywatna według św. Augustyna*, Studja August. str. 97-100. O stanowisku biskupa Hippony wobec dóbr doczesnych traktuje także Ks. Mazurkiewicz, *Używanie dóbr świata w pojęciu św. Augustyna*, (ks. Bross, *Św. Augustyn*) str. 134-189. Niestety nie uwzględnił on chronologii dzieł biskupa Hippony. N. p.

I.

Warunki szczęścia.

Na czym polega prawdziwe szczęście i jakie są jego warunki, podaje Augustyn jasno w jednym z dzieł przeciwko manichejczykom. Przyjmując tam jako pewnik, który nie wymaga dowodu, że wszyscy chcemy żyć szczęśliwie, wyłuszcza on w dalszym ciągu, co trzeba posiadać, by być naprawdę szczęśliwym. Nasamprzód wskazuje na te cechy, które uniemożliwiają posiadanie prawdziwego szczęścia. Nie jest więc według niego szczęśliwy ten, kto nie posiada tego, co kocha, cokolwiek by to było; nie jest również szczęśliwy, kto posiada to, co kocha, jeżeli to jest szkodliwe, ani ten, kto nie kocha tego, co posiada, chociaż by to było i najlepsze. „Pozostaje więc... czwarty wypadek, w którym można znaleźć szczęście, a mianowicie, gdy kocha się i posiada to, co jest dla człowieka najlepsze... i nikt nie jest szczęśliwy, kto nie zażywa tego, co jest największym dobrem człowieka“. Lecz posiadając to dobro człowiek musi być szczęśliwy, gdyż niema nikogo, ktoby go zażywał i był nieszczęśliwy. A więc musimy posiadać to, co jest naszym największym dobrem, jeżeli chcemy żyć szczęśliwie²⁾.

przedstawiając „stanowisko św. Augustyna wobec dóbr ziemskich w pierwszym okresie jego nawrócenia i duchowego rozwoju t. j. (aż do sakry kapłańskiej)“ (str. 141) — Aug. otrzymał święcenia kapłańskie w r. 391, a sakrę biskupią w r. 395 — powołuje się autor na dzieła mniej lub więcej późniejsze n. p. str. 138 *Confessiones*, pisane około r. 400, *De Trinitate*, *De civitate Dei*, pisane tamto 399-416, to zaś 413-426; str. 139 *In evang. Joann. tract.* są z r. 416-417. Autor opiera się też na stosunkowo wielkiej liczbie dzieł nieautentycznych np. *De salutaribus documentis* (154; 169, 179) *De saecularibus documentis* (str. 170), *Meditationes* (str. 164), *De contemptu mundi* (str. 177), *Liber Sententiarum* 21 (str. 185), *De conflictu vitiorum et virtutum* (str. 185), *Quaestionum* 65 (*dialogus*) (str. 175).

2) *De morib. eccl. cath.*, 4; P. L. 32, 1312: „Beate certe omnes vivere volumus... Beatus autem quantum existimo neque ille dici potest, qui non habet, quod amat, quaecumque sit; neque qui habet, quod amat, si noxium sit; neque qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit... Quartum restat ut video, ubi beata

By więc człowiek był szczęśliwy muszą się urzeczywistnić pewne warunki, tak o ile chodzi o podmiot, który ma szczęścia tego zażywać, jak i o przedmiot, który uszczęśliwia. Przedmiot musi być dobrem najwyższym, tak by ponad nim już żadnego dobra więcej nie było³⁾. A takim dobrem jest tylko Bóg, t. zn. być, któremu bytowanie przysługuje w najwyższym stopniu i najpierwotniejszym tego słowa znaczeniu⁴⁾. To dobro musi więc być dobrem prawdziwym, jak to zaznacza św. Augustyn w innym miejscu tak, że posiadanie jego jest zarazem mądrością. Przyjmując w odnośnym tekście jako pewnik, że podobnie jak wszyscy ludzie pragną szczęścia, tak pragną i mądrości, „gdyż nikt nie jest szczęśliwy bez mądrości“, pisze on dalej: „*Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur*“⁵⁾. I św. Augustyn wyraźnie odrzuca samowystarczalność człowieka, głoszoną często przez nowszą filozofję, według której człowiek jest celem sam dla siebie, wobec czego żadnego dobra obiektywnego, któreby go uszczęśliwiało, ponad sobą szukać nie potrzebuje⁶⁾.

„Natura rozumna, zaznacza on, czyto będzie anioł, czy też dusza ludzka, tak została stworzona, że nie może być sama dla siebie dobrem, przez które stałaby się szczęśliwą; lecz zmienna jej natura staje się szczęśliwą, gdy

vita inveniri queat; cum id quod est hominis optimum, et amatur et habetur... Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo, quod est hominis optimum: nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus. Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus“. Cf. *De lib. arbitr.*, II, 36; P. L. 32, 1260. Por. Ch. Boyer S. J., *De fundamento moralitatis secundum s. Augustinum*, w *Acta Hebd. Aug.-Chom.*, str. 105.

3) *De morib. cath.* 5; *loc. cit.* 1312: „Id est beatum esse ad tale bonum pervenisse, quo amplius non potest“.

4) *De morib. manich.* 1; P. L. 32, 1345: „Summum bonum... id esse quod summe ac primitus esse rectissime dicitur... hanc (naturam) nihil aliud quam Deum possumus dicere“.

5) *De lib. arbitr.*, II, 26; P. L. 32, 1254.

6) V. Rintelen, *Deus bonum omnis boni*, w Grabmann-Mausbach, *Aurelius August.* 203-209. Cf. K. Heidecker, *Wie lassen sich die sittlichen Normen begründen*, str. 6-8; 15-16 et passim.

zwróci się do dobra niezmiennego". Przez udział w tem dobru staje się szczęśliwą⁷⁾.

Być, który ma kogoś uszczęśliwić nietylko musi być sam w sobie dobrem najwyższem, lecz musi także stać w pewnym ściśle określonym stosunku do podmiotu, a mianowicie dobro to musi być pożądane i kochane przez tego, który je posiada i ma być przez nie uszczęśliwiony. O ile chodzi o dobro najwyższe, to niema obawy, by ten, kto je posiada, był nieszczęśliwy. Nadto potrzeba jeszcze, by jednostka posiadająca takie dobro była pewna, że wbrew swej woli dobra tego pozbawiona nie zostanie. Nie może ona bowiem polegać na dobru, o którym wie, że można jej będzie je odebrać; w takim wypadku oczywiście o szczęściu prawdziwym mowy być nie może⁸⁾. Podając raz jeszcze w *De civitate Dei*, czego potrzeba do szczęścia prawdziwego, dodaje Doktor Łaski, że konieczne jest nadto, by człowiek żył tak, jak żyć zechce, a tak żyje on wówczas, gdy dojdzie tam, gdzie nie można umrzeć ani się mylić, gdzie również nie natrafia się na żadne przeciwności⁹⁾.

Te wszystkie czynniki prawdziwego szczęścia zrealizowane były w raju: posiadanie i umiłowanie najwyższego dobra przez pierwszych rodziców i pewność, że nikt im dobra tego wbrew ich woli odebrać nie może tak, że pod tym względem nie potrzebowali mieć żadnej obawy.

7) *Liber ad Honorat., seu epist. 140, 56*; „Proinde rationalis creatura, sive in angelico spiritu sive in anima humana, ita facta est, ut sibi ipsa bonum quo beata fiat, esse non possit; sed mutabilitas eius, si convertatur ad incommutabile bonum, fiat beata"... Cf. *De morib. eccl. cath.*, 5-10; P. L. 32, 1312-1315.

8) *De morib. eccl. cath.*, 5; P. L. 32, 1312: „Summum bonum... tale esse debet, quod non amittat invitum. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id amplectique voluerit. Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse quis potest". Por. Gilson, *Introduction a l' étude de saint Augustin*, str. 2-3.

9) *De civ. Dei*, XIV, 24-25; P. L. 41, 433: „Hinc evidentior miseria, qua homo non vivit ut vult. Nam si ut vellet viveret, beatum se putaret... Et nullus beatus, nisi iustus. Sed etiam ipse iustus non vivit ut vult, nisi eo pervenerit, ubi mori, falli, offendi omnino non possit.

II.

Pierwsze pojęcie szczęśliwości rajskiej.

W pojmowaniu szczęścia rajskiego nie mamy jednak u biskupa Hippony jednolitego poglądu. Jak w wielu innych kwestjach tak i w tej widzimy u niego pewną ewolucję. W pierwszym okresie idealizuje on bardzo silnie życie rajskie. Jest to okres w jego życiu, w którym w egzegezie hołduje metodzie alegorycznej, przejętej zapewne od św. Ambrożego, u którego w tłumaczeniu odnośnych tekstów Księgi Rodzajów zauważyć się daje naśladowanie alegorycznej metody Filona. Zresztą metoda ta nie była przejęta wyłącznie przez św. Ambrożego; zaznacza się ona również bardzo wyraźnie w szkole aleksandryjskiej, zwłaszcza u Orygenesesa i u zależnych w tym punkcie od niego św. Grzegorza z Nissy i św. Grzegorza z Nazjanzu¹⁰⁾.

Okazję do wypowiedzenia myśli swej daje św. Augustynowi walka z herezją manichejczyków, którzy, jak pisze o nich Doktor Łaski, ganią pisma Starego Testamentu, których nie znają, i naśmiewają się z maluczkich i słabych, którzy nie wiedzą, co im na zarzuty odpowiedzieć, i tak wprowadzają ich w błąd¹¹⁾. Przeciwno nim chce on wykazać, że niema w Piśmie św. żadnych niedorzeczności, jak to oni twierdzą. Nie umiał jednak tego uczynić przy zastosowaniu metody literalnej w tłumaczeniu odnośnych rozdziałów — egzegeza taka wydawała mu się nawet niemożliwą — wobec czego ucieka się do alegorji¹²⁾. Idealizuje

10) Por. A. Słomkowski, *op. cit.* 52-54; 77; 106-108.

11) *De Gen. c. manich.* I, 2; P. L. 34, 173: „Solent ergo Manichaei Scripturas Veteris Testamenti, quas non noverunt vituperare, et ea vituperatione infirmos et parvulos nostros, non inveniētes quomodo sibi respondeant, irridere atque decipere“. W sprawie wpływu Manichejczyków na stawianie kwestyj egzegetycznych u Augustyna patrz: A. Allgeier, *Der Einfluss des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin*, w *Grabmann-Mausbach, Aur. August.*, str. 1-13.

12) *De Gen. ad litt.*, VIII, 5; P. L. 34, 373-374: „Et quia non mihi tunc occurrebant omnia quaecumque proprie possent accipi, magisque non posse accipi videbantur, aut vix posse aut difficile; nec retardarer, quid figurate significarent ea quae ad litteram

przytem w największym stopniu stan pierwotny i szczęście jego maluje w najżywszych kolorach.

Widząc alegorię już w samym oznaczeniu miejsca zamieszkania pierwszych rodziców, uważa, że „raj“, położony na wschodzie oznacza „szczęśliwość“, polegającą na „rozkoszach duchowych“. Dlatego słowem tem zdaniem jego oznacza Pismo św. te rozkosze, że w gajach znajduje człowiek rozkoszny spokój i że na wschodzie wschodzi światło, działające na nasze zmysły. Nasze radości duchowe wyrażone są przez „wszelkie drzewo, piękne dla oka umysłu i dające owoc dobry i nie psujące się, którym karmią się dusze szczęśliwe“, rozkosze te, których zażywali Adam i Ewa, są rozkoszami „nieśmiertelnymi“. A radością duchową jest nie dać się uwikłać ani przytłoczyć pożądliwościami ziemskimi¹³⁾.

Podkreśliwszy ten do pewnego stopnia mistyczny stan szczęścia rajskiego uwydatnia jego stronę moralną, która stanowi raczej warunek tamtej, chociaż św. Augustyn ich wzajemnego stosunku bliżej nie określa, lecz stawia jedno obok drugiego.

Z tą szczęśliwością łączyły się ściśle cztery cnoty. Są one wyrażone przez cztery rzeki, na które dzieliła się rzeka wypływająca z raju. Cnotami temi są mądrość, męstwo, wstrzemięźliwość i sprawiedliwość.

Mądrość oznacza samo oglądanie prawdy, której za-

non potui invenire, quanta valui brevitate et perspicuitate explicavi“. Cf. *De Gen. c. manich.* II, 3; P. L. 34, 187.

13) *De Gen. c. manich.* II, 12; P. L. 34, 202-203: „Videamus ipsam beatitudinem hominis, quae paradisi nomine significatur: nam quoniam in nemoribus deliciosa quies hominum esse solet, et corporeis sensibus nostris de oriente lumen oritur,... propterea his verbis etiam spirituales deliciae, quas habet beata vita figurate explicantur, et ad orientem paradisos plantatur. Intelligimus autem nostra gaudia spiritualia significare omne lignum formosum ad aspectum intelligentiae, et bonum ad escam quae non corrumpitur, qua beatae animae pascuntur... ad orientem... id est in deliciis immortalibus et intelligibilibus... Productum autem ex terra omne illud lignum accipimus omne illud gaudium spirituale; id est, supereminere terrae, et non involvi atque obrui terrenarum cupiditatum implicamentis“. Cf. *De div. quaest.* LXXXIII, q. 66, 3; P. L. 40, 62: „Amisssa beatitudine spirituali, quae paradisi nomine significatur“.

den język ludzki wyrazić nie jest w stanie. Do niej dochodzi męstwo, płonące żądzą czynu, i wstrzemięźliwość, stawiająca opór pożądliwości, sprzeciwiającej się wielce radom mądrości. Czwarta z cnót, sprawiedliwość, łączy harmonijnie wspomniane wyżej cnoty i wprowadza do duszy równowagę¹⁴). Szkicuje on już tutaj znaczenie sprawiedliwości, które później jeszcze dokładniej określi.

W tem miejscu Augustyn nie wchodzi jeszcze bliżej w wzajemny stosunek wszystkich tych cnót, i nie wypukla ich znaczenia dla stanu pierwotnego, tak jak to uczyni później.

Wyrażnie jednak podkreśla znaczenie tej harmonji w człowieku, kładąc przytem szczególny nacisk na cnotę wstrzemięźliwości. Przedstawiwszy bowiem przedtem dość szczegółowo panowanie człowieka nad wszelkimi poruszeniami duszy — o poruszeniach ciała tutaj nie mówi, gdyż w tym okresie uważa, iż pierwsi rodzice posiadali ciała uduchowione, jakie mają święci w niebie — zaznacza, że wówczas jest człowiek w posiadaniu życia szczęśliwego i spokojnego, gdy wszystkie jego poruszenia działają zgodnie z rozumem i prawdą. Nadmienić przytem należy, że to panowanie człowieka nad poruszeniami widzi wyrażone w słowach, które mówią o panowaniu człowieka nad rybami morza i ptakami niebieskimi i nad wszystkim, co pełza po ziemi¹⁵).

14) *De Gen. c. manich.*, II, 13-14; P. L. 34, 203-204: „Flumen autem, quod procedebat ex Eden,... dividitur in quattuor partes et quattuor virtutes significat, prudentiam, fortitudinem, temperantiam, iustitiam... Prudentia ergo, quae significat ipsam contemplationem veritatis ab omni ore humano alienam, quia est ineffabilis... Fluvius autem ille, qui circumit terram Aethiopiam... significat fortitudinem calore actionis alacrem atque impigram. Tertius autem significat temperantiam quae resistit libidini multum adversanti consiliis prudentiae... Quartus fluvius... iustitia ad omnes partes animae pertinet, quia ipsa ordo et aequitas animae est, qua sibi ista tria concorditer copulantur“.

15) *De Gen. c. manich.*, I, 31; P. L. 34, 187-188: „Et quod eis dictum est, Habete potestatem piscium maris, et volatilium coeli, et reptilium omnium, quae repunt super terram... recte... intelligitur etiam spiritualiter, ut omnes affectiones et motus animi, quos habemus istis animis similes, subditos haberemus et eis dominaremur per temperantiam et modestiam... Et haec est hominis

Ta harmonja istniała nie tylko w człowieku samym lecz także pomiędzy pierwszymi ludźmi. Był bowiem pomiędzy nimi związek czysty a więc niecielesny, ustanowiony tak, że Adam rządził a Ewa była mu posłuszna¹⁶).

Zrozumiałe jest, że w tym stanie szczęście człowieka było wielkie. Był on bowiem nie tylko wolny od wszelkich poruszeń, któreby mąciły jego szczęście i spokój, lecz nie było tam pracy uciążliwej. „Inna jest bowiem praca w raju a inna na ziemi“, na której człowiek po popełnieniu grzechu jako skazaniec przebywa. Jakiego rodzaju była ta praca, wynika z samego tekstu. Pismo św. bowiem, powiedziawszy, że Bóg, umieściwszy Adama w raju, by go uprawiał, dodaje „i aby go strzegł“. Ten dodatek wskazuje zdaniem biskupa Hippony, co Adam miał w raju robić. „Albowiem gdy się posiada w spokoju życie szczęśliwe, gdzie niema śmierci, jedyną pracą jest zachować, co się posiada“¹⁷).

Do tego dochodziło pewnego rodzaju posiadanie Boga, „fruitio Dei“, którym pierwszy człowiek się cieszył¹⁸). Nie podkreśla wprawdzie św. Augustyn tego momentu w swych pismach z tego okresu jako czynnika przyczyniającego się do szczęścia pierwszych rodziców, jednakowoż z tego, co mówi w innych tekstach o warunkach szczęścia, wynika jasno, że posiadanie Boga uważa on za niezbędny warunek prawdziwej szczęśliwości, a nawet za jej źródło. Jest to więc stan, chociaż nie identyczny, to przynajmniej bardzo

vita beata atque tranquilla, cum omnes motus eius rationi veritatisque consentiunt“. Cf. *De vera relig.*, 25; P. L. 34, 132-133.

16) *De Gen. c. manich.*, I, 30; P. L. 34, 187: „Erat enim prius casta coniunctio masculi et feminae; huius ad regendum illius ad obtemperandum accomodata“.

17) *De Gen. c. manich.*, II, 15; *loc. cit.* 204: „Operatio illa laudabilior laboriosa non erat. Alia est namque in paradiso operatio, et alia in terra, quo post peccatum damnatus est. Ex eo autem quod additum est, *et custodiret*, significatum est, qualis illa operatio erat. Namque in tranquillitate beatae vitae ubi mors non est, omnis opera est custodire, quod tenes“.

18) *De vera relig.*, 21; P. L. 34, 131: „Vita... deficiens ab eo... cuius essentia fruebatur“.

podobny do stanu błogosławionych w niebie, tak, że Augustyn tutaj zbliża się do pojęcia, jakie o stanie pierwotnym spotykamy u św. Grzegorza z Nissy.

I rzeczywiście spotykamy u Doktora Łaski tekst, w którym nie waha się przyrównać stanu Adama i Ewy do szczęśliwości, jakiej święci zażywają w niebie. Spokój bowiem, który człowiek zażywał w Słowie a potem utracił, jest taki sam, jakim się cieszą „aniołowie i wszystkie przeczyste dusze niebieskie”¹⁹⁾. Twierdzenie to tłumaczy się poglądem św. Augustyna w tym okresie na łączność z Bogiem, jaką człowiek w tem życiu może osiągnąć. Sądzi on bowiem, że człowiek już na ziemi może dojść do oglądania Boga, co później odwołał.

19) *De cat. rudib.*, 28; P. L. 40, 331: „Et Verbum eius ipse est Christus, in quo requiescunt angeli et omnes coelestes mundissimi spiritus in sancto silentio. Homo autem peccato lapsus perdidit requiem quam habebat in eius divinitate”. Gdy św. Augustyn to twierdził, był jeszcze zdania, które później odwołał, że człowiek już na tym świecie dojść może do oglądania Boga. Objawia się tutaj wyraźnie wpływ filozofii platońskiej i neoplatońskiej. Cf. *Retract.*, I, 2; P. L. 32, 588: „In quo libro (de beata vita) consistit inter nos... non esse beatam vitam, nisi perfectam cognitionem Dei. Displicet... illic... quod tempore vitae huius in solo animo sapientis dixi habitare vitam beatam, quomodolibet se habeat corpus eius, cum perfectam cognitionem Dei, hoc est qua homini maior esse non possit, in futura vita speret Apostolus, quae sola beata vita dicenda est”. Por. B. Jansen, S. J., *Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae*, w Grabmann-Mausbach, *Aur. August.*, str. 129-130. Kwestja ta łączy się z zagadnieniem możliwości widzenia Boga już na ziemi. W tej sprawie pisze Garrigou-Lagrange, *De natura creata per respectum ad supernaturalia*, w *Acta Hebd. Aug.-Thom.*, str. 233: „Semper, etiam in suis prioribus operibus, Augustinus tenuit... quod *sine gratia* nemo potest Deum videre”. Podobnie wyraża się G. M. Manser O. P., *Augustins Philosophie, Divus Thomas* (Fryb.), t. X, 1932, str. 15. Innego zdania jest A. Mager, *Augustinus als Mystiker, loc. cit.*, str. 97: „Augustin... spricht an manchen Stellen so, als wäre ein mystisches Schauen auch schon vor der Taufe auch bei den Platonikern und Neuplatonikern möglich”.

III.

Późniejsze pojęcie szczęśliwości rajskiej.

W drugim okresie działalności biskupa Hippony nie znajdujemy już tego idealizowania szczęścia rajskiego. Jest ono tam o wiele więcej zbliżone do życia obecnego na ziemi, samo szczęście tego stanu jest jednak nie mniej silnie uwypuklone. Życia tego nie stawia on już na równi ze życiem świętych w krainie niebieskiej, i podaje wyraźnie, że człowiek, gdyby nie zgrzeszył, byłby wiódł dalsze życie w jakimś „innym szczęśliwszym stanie”²⁰⁾, a życie rajskie określa jako coś pośredniego pomiędzy życiem doczesnem a życiem błogosławionych. Pierwszy człowiek mógł być „wiele szczęśliwszy” niż chrześcijanie na ziemi a „cośkolwiek mniej szczęśliwy” niż mieszkańcy nieba²¹⁾. Jednak sam fakt szczęśliwości rajskiej, choć nie bezwzględnej, jest pewny. Stąd też woła biskup Hippony pod adresem Juljana, niechającego uznać przywilejów życia rajskiego, w ostatniem swem dziele: „O jak bardzo mylisz się, który z obecnego stanu skażenia i słabości wnioskuje o świętych rozkoszach w raju i o owej szczęśliwości”²²⁾.

Widzieliśmy, że Doktor Łaski, analizując warunki i czynniki szczęścia, sądzi, że szczęście prawdziwe nie jest możliwe, o ile się nie posiada i nie miłuje dobra najwyższego i prawdziwego, t. zn. Boga²³⁾.

20) *De Gen. ad litt.*, XI, 50; P. L. 34, 450: „Alio quodam statu feliciore”.

21) *De Gen. ad litt.*, XI, 24; P. L. 34, 439: „Homo in paradiso... posset exultare, quemadmodum scriptum est, cum tremore et hac exultatione, multo abundantius in paradiso quam sancti in his terris, beatus esse, modo quodam inferiore, quam in illa vita aeterna sanctorum supercoelestiumque Angelorum.”, Por. Ch. Boyer, *Philosophie et théologie chez saint Augustin*, w *Revue de Philosophie*, XXX, 1930, str. 515.

22) *C. Jul. op. imp.*, I, 71; P. L. 45, 1096: „O quam multum erras, qui ex ista quae nunc est, corruptibilitate atque infirmitate naturae sanctas paradisi delicias atque illam beatitudinem concis”.

23) *De civ. Dei*, XIV, 25; P. L. 41, 433: „Beata quippe vita si non amatur, non habetur”.

Jedno i drugie ma miejsce według niego u pierwszych rodziców. Że posiadali oni Boga w pewien sposób, zaznacza on bardzo wyraźnie w wielu tekstach; to posiadanie Boga ma on na myśli, gdy twierdzi, że byli oni w posiadaniu życia prawdziwego, że dusze ich były sprawiedliwe i odbijały w sobie doskonały obraz Boga²⁴).

Niemożliwe jest zdaniem biskupa Hippony, by się Boga posiadało a go nie miłowało. Ogólna ta zasada sprawdza się także u mieszkańców raju. Posiadając Boga napałwał się człowiek bezustannie prawdziwą radością i pałał ku niemu gorącą miłością, płynącą z serca czystego z dobrego sumienia i szczerej wiary²⁵).

Nie byłoby też prawdziwego szczęścia bez wzajemnej miłości pierwszych małżonków; i tę wylicza św. Augustyn jako jeden z czynników rajskiej szczęśliwości. Była to miłość godziwa i wierna, a z nią łączyło się — bezwątpienia jako jej wykwit — obopólne zgodne czuwanie nad duszą i ciałem. Biskup Hippony jednak bliżej nie podaje, na czym czuwanie to polegało; ma on tutaj zapewne na myśli, o ile chodzi o duszę, wzajemną zachętę do zachowania przykazania danego przez Stwórcę, by nie zrywano owocu z drzewa zakazanego; wymienia bowiem w dalszym ciągu zdania mówiącego o wzajemnej miłości małżonków i o czuwaniu jednego nad drugim jako dalszy czynnik teje szczęśliwości łatwość w zachowaniu przykazania²⁶).

Szczęście istniało w raju, bo panował tam należyty stosunek wobec Stwórcy i Dobra Najwyższego, jak i pierwszych ludzi wobec siebie. Również w samym człowieku wszystko było uporządkowane, co także podkreśla biskup Hippony jako jeden z czynników rajskiej szczęśliwości; do

24) Patrz niżej str. 87 nn. Cf. *De civ. Dei*, XIV, 26, gdzie św. Augustyn wyraźnie podaje „kosztowanie Boga” jako jeden z czynników szczęścia rajskiego: „Homo in paradiso... vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus”.

25) *De civ. Dei*, XIV, 26; P. L. 41, 434: „Gaudium verum perpetuebatur ex Deo, in quem flagrabat charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta”.

26) *Ibid.*: „Inter se coniugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia”.

tego wrócimy jeszcze w dalszym ciągu pracy. „W duszy człowieka panował spokój zupełny“. Stan jej był w pewnej harmonii z miejscem, w którym człowiek przebywał. „Jak w raju nie było ani (zbytniego) ciepła ani zimna, tak w jego mieszkańcu żadna chuć ani bojaźń nie sprzeciwiała się jego dobrej woli. Zdała od niego był wszelki smutek i próżna radość nie miała również doń przystępu“²⁷⁾.

Zrozumiałe jest, że według biskupa Hippony z prawdziwym szczęściem rajskim nie da się pogodzić jakakolwiek praca uciążliwa²⁸⁾ i wogóle coś, co by sprawiało przykrość. Wyklucza on to wszystko bardzo wyraźnie. Albowiem w raju „żył człowiek wolny od wszelkiego niedostatku... był tam pokarm, by nie cierpiał głodu; był napój, by nie pragnął; było drzewo żywota, by wskutek starości nie zaznał śmierci“. Nie było też nic w ciele, co by pierwszym rodzicom w czemkolwiek dolegało. Nie było tam żadnej choroby, nie potrzeba też było obawiać się żadnego razu z zewnątrz, w ciele więc było zdrowie najzupełniejsze. Nie było też tam ani zbytniego zimna ani upału. Nie dokuczało człowiekowi zmęczenie, senność też nie ogarniała go wbrew jego woli. Była to więc łatwość w zdobywaniu wszystkich rzeczy a stąd i zupełne szczęście w człowieku²⁹⁾.

27) *De civ. Dei*, XIV, 26; *loc. cit.* 434: „In anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in eius habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum“. Cf. *C. Jul. op. imperf.* VI, 14; P. L. 45, 1531; *C. Jul.*, III, 23; P. L. 44, 714; patrz niżej str. 57.

28) *De Gen. ad litt.*, XI, 51; P. L. 34, 450: „Labores... non essent, si felicitas quae in paradiso erat, teneretur“. Cf. *De peccat. merit. et remiss.*, II, 55; P. L. 44, 183.

29) *De civ. Dei*, XIV, 26; P. L. 41, 434: „Vivebat itaque homo in paradiso... sine ulla egestate... Cibus aderat ne esuriret; potus, ne sitiret; lignum vitae, ne illum senectia dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus... nullus aestus aut frigus... Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum. In tanta facilitate rerum et felicitate hominum“... Cf. *C. Jul.*, V, 28; P. L. 44, 802.

Gdyby nie było grzechu, byłaby też niewiasta wśród cierpień na świat dzieci nie wydawała³⁰⁾.

By można być naprawdę szczęśliwym, nie wystarcza posiadać dobro najwyższe, kochać je i być wolnym od wszelkich dolegliwości, trzeba mieć nadto pewność, jak zaznacza Doktor Łaski, że się tego stanu szczęśliwego nie utraci. Łącznie z tem wyłania się pytanie, o ile chodzi o pierwszych rodziców, czy mogli być naprawdę szczęśliwi, jeżeli tej pewności nie mieli. Zagadnienie to porusza św. Augustyn w *De Genesi ad litteram*, mówiąc o szczęściu szatana przed upadkiem, i zaznacza w dalszym ciągu, że „kwestja ta dotycząca życia szczęśliwego może się również nasunąć, o ile chodzi o pierwszego człowieka, a mianowicie, czy można powiedzieć, że ktoś życie to posiada, kto nie jest pewien czy zawsze je zachowa i czy czasem nie nastąpi po niem życie nieszczęśliwe. Jeżeli bowiem pierwszy człowiek wiedział już naprzód o przyszłym swym grzechu i o karze, jaką Bóg miał mu wymierzyć, jakże mógł być szczęśliwy? a więc był w raju nieszczęśliwy. Albo też nie wiedział o przyszłym swym upadku? nie był więc skutek tej nieświadomości pewien, czy szczęśliwość zatrzyma; a jakże wobec tego mógł być prawdziwie szczęśliwym? albo też pewien był tego, łudząc się błędną nadzieją, chociaż nic pewnego o tem nie wiedział; lecz jakże w tym wypadku nie nazwać go nierozsądnym?”³¹⁾.

Trudność tę rozwiązuje biskup Hippony, rozróżniając różne stopnie szczęścia. Prowadził więc człowiek w raju życie szczęśliwe, chociaż nie znał przyszłego swego upadku.

30) *De Gen. ad litt.*, IX, 6; P. L. 34, 395: „Essent in paradiso honorabiles nuptiae... Deo praestante,... ut... sine ullo labore ac dolore pariendi, fetus ex eorum semine gignerentur“. Cf. *Enchirid.*, 24; P. L. 40, 244.

31) *De Gen. ad litt.*, XI, 23; P. L. 34, 438: „Porro ista quaestio de beata vita, utrum eam quisquam iam habere dicendus sit, cui incertum est utrum secum permansura sit, an ei miseria quandoque succedat, potest et de ipso primo homine oriri. Nam si futuri sui peccati praescius erat divinaeque vindictae, beatus esse unde poterat? Ergo erat in paradiso non beatus. Sed enim non erat futuri peccati sui praescius? ergo per hanc ignorantiam aut eiusdem beatitudinis incertus; et quomodo iam vere beatus? aut falsa spe certus non scientia; et quomodo non stultus?“

By udowodnić zdanie swe przytacza św. Augustyn jako przykład chrześcijan, do których pisze św. Paweł: „W nadziei bądźcie weseli, w ucisku cierpliwi” (Rom. 12, 12). Przecież i ci nie znali swej przyszłości, a jednak słusznie zupełnie mówimy o nich, że byli szczęśliwi, przez to samo, że byli uduchowieni, nie o ile chodzi o ciało, lecz przez sprawiedliwość płynącą z wiary, i radowali się nadzieją i w ucisku byli cierpliwi. O ile szczęśliwszy był człowiek w raju, zanim jeszcze zgrzeszył, chociaż nie wiedział nic o przyszłym swym upadku; przecież cieszył się nadzieją, że stan jego w nagrodę na lepszy zamieniony zostanie, i nie było ucisku, który z cierpliwością musiałby znosić. Wobec tej nadziei mógł być pierwszy człowiek szczęśliwy, chociaż jego szczęście nie było tak wielkie jak to, którem się cieszą święci w niebie³²).

W innym tekście omawiając ten sam temat zaznacza również, iż to, że Adam nie wiedział nic o przyszłym swym upadku, nie zamącało bynajmniej jego szczęścia. Lecz tutaj nie podkreśla już nadziei zupełnego i trwałego szczęścia jak ten czynnik, który go uszczęśliwiał, lecz uwydatnia raczej fakt, iż pierwszy człowiek był pełnym panem przyszłej swej doli. „Chociaż bowiem nie wiedział nic o przyszłym upadku, był jednak dlatego szczęśliwy, że wiedział, iż w jego mocy jest, by nie umrzeć i nie stać się nieszczęśliwym”³³). Nie było mu przecież tajne, że śmierć miała być karą za grzech; a gdyby był nie chciał, nie mógłby był zgrzeszyć, wobec czego mógł zażywać bezpiecznego pokoju i nie potrzebował się lękać kary³⁴).

32) *De Gen. ad litt.*, XI, 24; P. L. 34, 439: „Non absurde tamen nec improbe dicimus, beatos iam fuisse hoc ipso quod spirituales essent, non corpore, sed iustitia fidei, spe gaudentes, in tribulatione patientes (Rom. 12, 12). Quanto magis ergo, et ampliore modo beatus erat homo in paradiso ante peccatum, quamvis incertus futuri sui casus, qui spe ita gaudebat propter praemium futurae commutationis, ut nulla esset tribulatio, cui tolerandae patientia militaret?”

33) *De corrept. et grat.*, 28; P. L. 44, 933: Deus „hominem fecit... quamvis sui futuri casus ignarum tamen ideo beatum, quia et non mori et miserum non fieri in sua potestate esse sentiebat”.

34) *C. Jul. op. imperf.*, VI, 14; P. L. 45, 1530: „Hominis, qui

A mógł on wówczas uczynić, co chciał; moc jego działania była wprawdzie ograniczona, ale czego nie mógł zdziałać, tego nie pragnął³⁵⁾.

Mamy więc pewną ewolucję w pojęciu biskupa Hippo-ny o życiu w raju. Nasamprzód będąc jeszcze pod silnym wpływem filozofii neopłatońskiej i hołdując egzegezie alegorycznej, pojmuje je zupełnie idealistycznie, później zaś o wiele realistyczniej. Jednakowoż zawsze twierdzi, że szczęśliwość pierwszych rodziców była bardzo wielka i że człowiekowi w raju nie brakło nic z tego, co potrzebne jest do szczęścia prawdziwego. Panował tam należyty stosunek pomiędzy człowiekiem a Bogiem oraz pomiędzy pierwszymi małżonkami, a w samym człowieku również wszystko było szarmonizowane; przytem człowiek miał pewność, że błogiego tego stanu nie utraci, o ile nie będzie chciał.

nunquam peccare potuisset, si nunquam peccare voluisset, poenae illius devitandae, quae fuerat secutura peccatum, tranquilla erat cautio, non turbulenta formido“.

35) *De civ. Dei*, XIV, 15, 2; P. L. 41, 423: „Etiam si non omnia ante peccatum poterat, quidquid tamen non poterat, non volebat; et ideo poterat omnia quae volebat“.

ROZDZIAŁ II.

WOLNOŚĆ OD ŚMIERCI.

Prawdy o wyjęciu pierwszych ludzi z pod panowania śmierci broni św. Augustyn jako pierwszej z pośród tych, o których nieskazitelne utrzymanie musiał tak długo walkę staczać z pelagjanami. Później wprowadzie więcej występuje w obronie łaski, nie uznawanej również przez tychże heretyków, lecz tańta kwestja najpierw zwróciła jego uwagę i stąd omawia ją już w pierwszych rozdziałach pierwszego dzieła antypelagjańskiego: *De peccatorum meritis et remissione*, pisanego w r. 412¹⁾.

Św. Augustyn broniąc prawdy tej, nie zmieniał w niczem swej nauki; pod tym względem miał on od samego początku zdanie wyrobione i jeżeli uległo ono ewolucji, jak tyle innych, to raczej od idealizmu dość daleko posuniętego ku większemu realizmowi, a więc w kierunku bardziej zbliżonym do pelagjanizmu.

W rzeczywistości w *De Genesi contra Manichaeos* głosi, że człowiek miał już w raju ciało uduchowione²⁾, było ono takie samo jakie będą ciała błogosławionych w niebie po zmartwychwstaniu³⁾. Lecz ciało to nie było bynaj-

1) Patrz O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fryburg w Br., 1924, str. 474.

2) *De Gen. c. Manich.*, II, 10; P. L. 34, 201.

3) *De musica*, VI, 5, 13; P. L. 32, 1170: „Haec autem sanitas tunc firmissima erit atque certissima cum pristinae stabilitati, certo suo tempore atque ordine, hoc corpus fuerit restitutum, quae resurrectio eius antequam plenissime intelligatur, salubriter creditur“.

mniej takie zaraz po stworzeniu, lecz stało się niem dopiero później. Św. Augustyn bowiem głosi w tym okresie zdanie, spotykane już w wiekach poprzednich⁴), że człowiek został stworzony poza rajem i później dopiero osadzony w raju, gdzie został przemieniony i uduchowiony⁵).

Dopiero skutek grzechu ciała „niebieskie” pierwszych rodziców zostały zamienione na „ciała śmiertelne”⁶). Doktor Łaski sądzi podobnie jak św. Grzegorz z Nazjanzu⁷), że zmiana ta wyrażona jest w słowach Księgi Rodzajów, mówiących o nadaniu Adamowi i Ewie przez Boga szat skórzanych⁸).

Przyznając pierwszym rodzicom „ciała niebieskie”, zaznacza konsekwentnie, że nie potrzebowali oni żadnego pokarmu, a posługując się alegorją, uważa, że przez drzewa rajskie wyrażona jest „wszelka radość duchowa”.

Poruszając tę samą kwestję kilka lat później, powstrzymuje się od wypowiedzenia w tym względzie swego zdania. Zaznacza tylko, że są różne opinie co do tego, czy Adam i Ewa mieli w raju ciała uduchowione, czy „dane im było najpierw ciało nieuduchowione lecz zwykłe, które dopiero później w nagrodę za posłuszeństwo zostało by uduchowione”, tak że ciała pierwszych rodziców były śmiertelne, a jednak by nie uległy śmierci, o ileby człowiek nie zgrzeszył i nie uczynił tego, co Bóg zakazał⁹). Św.

4) Patrz wyżej str. 17, 23.

5) *De Gen. c. Manich.*, II, 10; P. L. 34, 201: „Nondum tamen spiritualement hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animale. Tunc enim spiritualis effectus est, cum in paradiso hoc est in beata vita constitutus praeceptum etiam perfectionis accepit”. Por. *Retract.* I, 10, 3, gdzie św. Augustyn powyższe zdanie prostuje.

6) *De Gen. c. Manich.*, II, 32; P. L. t. 34, kol. 212-213. Por. Tixeront, *op. cit.*, t. II, str. 461.

7) *Orat.*, 38, 12; P. G. 36, 324.

8) *De Gen. c. Manich.*, II, 32; *loc. cit.* 212-213: „Deus illis fecit tunicas pelliceas: id est... corpora eorum in istam mortalitatem carnis mutavit”.

9) *De bono coniug.*, 2; P. L. 40, 374: „Sive corpus non spirituale illis hominibus, sed primo animale factum erat, ut obedientiae merito postea fieret spirituale... ut illa corpora primi coniugii et mortalia fuisse intelligamus prima illa formatione, et tamen non moritura nisi peccassent, sicut minatus erat Deus”.

Augustyn przyjmuje tutaj obie możliwości twierdząc, że potrzebaby dłuższej rozprawy, gdyby się chciało wykazać, które przypuszczenie jest więcej uzasadnione.

Również w trzeciej książce dzieła *De Genesi ad litteram* nie ma on jeszcze w tym względzie zdania wyrobionego¹⁰⁾. Wahanie to znika w szóstej księdze tegoż dzieła. Odpowiadając na pytanie wysunięte przez tych, którzy nie rozumieją, w jaki sposób jesteśmy odnowieni przez Chrystusa, jeżeli tego nie odzyskujemy, co utracił pierwszy człowiek, w którym wszyscy umieramy, pisze biskup Hippony, że odzyskujemy to tylko pod pewnym względem: „Nie otrzymujemy (bowiem) nieśmiertelności ciała uduchowionego, której jeszcze człowiek nie posiadał, lecz otrzymujemy sprawiedliwość, którą utracił przez grzech“¹¹⁾.

Adam bowiem, jak pisze w dalszym ciągu, miał ciało takie, że może ono być nazwane i ciałem śmiertelnem i nieśmiertelnem: „t. zn. śmiertelnem, ponieważ mogło umrzeć, a nieśmiertelnem, ponieważ miało możność, by nie umrzeć“¹²⁾.

Również w wszystkich pismach z epoki walk z pelagjanami, w których taki nacisk kładzie na prawdę, że śmierć według pierwotnego planu Bożego wobec ludzkości nie miała panować na świecie, lecz jest karą za grzech, podkreśla nie mniej silnie, że pierwszy człowiek posiadał ciało zwykłe — *corpus animale*¹³⁾, wobec czego było ono „śmier-

10) *De Gen. ad litt.*, III, 33; P. L. 34, 293.

11) *De Gen. ad litt.*, VI, 35; P. L. 34, 353: „Quomodo ergo inquiunt renovari dicimur, si non hoc recipimus quod perdidit primus homo, in quo omnes moriuntur? Hoc enim recipimus secundum quemdam modum... Non itaque immortalitatem spiritalis corporis recipimus, quam nondum habuit homo; sed recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo“. Cf. *Ibid.*, 38; *ibid.* XI, 42; *loc. cit.* 356; 447.

12) *Ibid.*, 36; *loc. cit.* 354: „Corpus... illud quippe ante peccatum et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori“.

13) *De peccat. merit. et remiss.*, I, 2; P. L. 44, 110.

telne, chociaż śmierci by nie zaznało¹⁴⁾, o ileby człowiek nie zgrzeszył.

Ciało to więc miało jakiś stan pośredni pomiędzy tem, które my posiadamy a tem, które mieć będą święci po zmartwychwstaniu. Podobnie jak nasze było ono „ciałem zwykłym” i „śmiertelnym” lecz nasze jest ponadto jeszcze „ciałem śmierci” — „*corpus mortis*”¹⁵⁾, przez co Doktor Łaski chce bezwątpienia wyrazić myśl, że z koniecznością podlega ono śmierci, i nie ma żadnej możliwości, by jej uniknąć. Ciało bowiem, które przedtem było tylko śmiertelne, przez grzech naprawdę umarło¹⁶⁾.

Ciało Adama i Ewy różniło się również od tego, które będziemy mieli w niebie. Tam bowiem odnowieni zostaniemy i otrzymamy nie pierwotne ciało zwykłe, które miał Adam, lecz lepsze, t. zn. ciało uduchowione, którego on jeszcze nie posiadał, lecz które byłby otrzymał, gdyby był przez grzech nie zasłużył na śmierć tego ciała, które wówczas miał¹⁷⁾. Dopiero wówczas posiadać będzie człowiek nieskazitelność — *incorruptionem*¹⁸⁾ i pełnię nieśmiertelności, gdzie „już nie będzie mógł umrzeć”, odrębną od tej, jaką cieszył się w raju, gdzie miał tylko możliwość, by nie umrzeć¹⁹⁾.

Lecz chociaż Adam posiadał ciało zwykłe i śmiertelne, nie był on jednak śmierci podległy; nie umarłby był bowiem, gdyby był nie zgrzeszył²⁰⁾ i stąd też ciało jego

14) *Ibid.*, 5; *loc. cit.* 111: (Corpus) „poterat esse mortale, quamvis non moriturum”.

15) *De Gen. ad litt.*, XI, 40; P. L. 34, 445; *C. Jul.*, III, 23; P. L. 44, 714; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 6; P. L. 44, 112.

16) *De peccat. merit. et remiss.*, I, 5; *loc. cit.* 112: „Corpus... ipsum mortale non factum est mortuum nisi propter peccatum”.

17) *De Gen. ad litt.*, VI, 35; *loc. cit.* 353-354: „Renovabimur... non in pristinum corpus animale in quo fuit Adam sed in melius id est corpus spirituale in quod nondum mutatus sed mutandus erat Adam, nisi mortem etiam corporis animalis peccando meruisset”. Cf. *Ibid.* 38; *loc. cit.* 355; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 2; *loc. cit.* 110.

18) *De peccat. merit. et remiss.*, I, 2; *loc. cit.* 110.

19) *C. Jul. op. imperf.*, I, 71; P. L. 45, 1096: „Alia erat illa immortalitas, ubi homo poterat non mori... alia erit summa immortalitas, ubi homo non poterit mori”.

20) *De peccat. merit. et remiss.*, I, 5; *loc. cit.* 111; Cf. *C. Jul.*,

mogło być nazwane ciałem nieśmiertelnym²¹). Prawdę tę uznawał Augustyn zawsze i jest ona jedną z tych, których tak gorąco bronił przeciwko pelagianom od pierwszej chwili pojawienia się tej herezji.

W rzeczywistości „konieczność“, z jaką podlegamy „śmierci“ jest jedynie „owocem grzechu“²²) a szukając jej sprawcy pośredniego zaznacza biskup Hippony, że jest nim djabeł; upadłszy bowiem wskutek swej pychy, zazdrościł on człowiekowi, który stał jeszcze tak, jak od Boga został stworzony, i stracił go w przepaść²³); i tak przez grzech zabite zostało życie człowieka²⁴).

Siły, umożliwiającej im uniknięcie śmierci, nie miały ciała pierwszych rodziców bynajmniej same w sobie lecz czerpały ją z owoców „drzewa żywota“. Takie jest zdanie św. Augustyna od chwili, gdy twierdzi, że Adam i Ewa mieli zwykłe ciała. W pierwszym okresie, trzymając się egzegezy alegorycznej, widział w „drzewie żywota“ wyrażoną mądrość, dzięki której dusza miała zrozumieć, że zajmuje wśród bytów pośrednie miejsce, że panować ma nad wszelkimi bytami cielesnymi, że nad sobą ma jednak uznać Boga²⁵). Później przyjmując, że pierwsi rodzice potrzebowali owoców z drzewa żywota, by ciała ich nie straciły sił, których brak doprowadziłby ich do śmierci, zaznacza zarazem, że owocami temi już przed upadkiem się karmili²⁶).

op. imperf. VI, 14; P. L. 45; *loc. cit.* 1530.

21) *De Gen. ad litt.*, VI, 36; P. L. 34, 354. Cf. *De civ. Dei*, XXI, 8, 1; P. L. 41, 720.

22) *De peccat. merit. et remiss.*, I, 6; *loc. cit.* 112: „...peccati meritum... hoc est necessitas mortis“. Cf. *De vera relig.*, 25; P. L. 34, 133; *De civ. Dei*, XIII, 15; P. L. 41, 387.

23) *Enarrat. in psalm.*, 48, 2, 2; P. L. 36, 556: „Mors autem diabolus est... quia per illum mors. Sive enim illa in qua lapsus est Adam, ipsius persuasione homini propinata est, sive ista in qua separatur anima a corpore, ipsum habet auctorem qui primo per superbiam cadens invidit stanti, et... deiecit stantem“.

24) *Tract. XXXI*, 5, ed G. Morin O. S. B., *Sancti Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti*, Kempton — Monachjum, 1917, str. 141. Cf. *ibid.* n. 1, str. 136.

25) *De Gen. c. Manich.*, II, 12; P. L. 34, 203.

26) *C. Jul. op. imp.* VI, 30; P. L. 45, 1581; Cf. *De Gen. ad litt.* VIII, 11; P. L. 343, 77.

Niezależnie więc od tego jak pojmuje biskup Hippony stan fizyczny pierwszych rodziców, czy im przypisuje ciała uduchowione, jakie mają święci w niebie, czy też ciała takie, jakie my posiadamy, zawsze twierdzi zgodnie z Objawieniem i tradycją wieków poprzednich, że człowiek nie umarłby był, o ileby był nie zgrzeszył, a siłę, która by go podtrzymywała czerpałby z drzewa żywota, z którego owoców już spożywał.

ROZDZIAŁ III.

WOLNOŚĆ OD POŻĄDLIWOŚCI.

Jednym ze składników „sprawiedliwości pierwotnej” była uległość tak ciała jak i niższych władz duszy wobec woli człowieka. Św. Augustyn szczególnie rozwodzi się nad władzą, jaką dusza miała nad ciałem, dzięki czemu człowiek nie odczuwał w sobie tej walki, która nas tak trapi. Innemi słowy, był on wolny od pożądliwości ciała.

Przyczyną tego, że św. Augustyn tak szeroko opisuje ten właśnie element stanu pierwotnego, należy szukać zapewne z jednej strony w jego własnych przeżyciach a z drugiej w okolicznościach, w jakich powstały pisma, w których o kwestji tej najszerzej się rozwodzi¹⁾.

Już w wczesnej młodości uległ on sile namiętności zmysłów i przez długi czas jej hołdował; a nawet gdy znalazł później drogę prawdy, nie mało go kosztowało zapanować zwycięsko nad namiętnościami, i nieraz musiał doświadczać, jak silne walki staczać trzeba z pokusami zmysłowemi²⁾.

Do uwydatnienia tej prawdy przyczyniły się też bezwątpienia w niemałym stopniu herezje manichejska i pe-

1) *De civ. Dei*, XIV, 23; P. L. 41, 431-432 tłumaczy św. Augustyn, dlaczego nad tą kwestją tak szczegółowo się rozwodzi: „In quibus mihi facillime pudicus et religiosus lector vel auditor ignoscit donec infidelitatem refellam, non de fide rerum inexpertarum, sed de sensu expertarum argumentantem”.

2) Patrz *Confes.*, VI, 20; *ibid.* 22; *ibid.* VIII, 10-11; *ibid.* 26, Por. także *C. Jul.* IV, 83; P. L. 44, 782; *De civ. Dei* XIV, 23, 2; P. L. 41, 431.

lagjańska, z którymi walczyć musiał. Fakt, że w człowieku panowała pierwotnie cudowna harmonja i że nie było w nim żadnego rozdzwiku wewnętrznego, służył mu jako argument w walkach z manichejczykami, którzy twierdzili, że „pożądliwość cielesna, wskutek której ciało tak walczy przeciwko duchowi, nie jest słabością mającą swe źródło w naturze, zepsutej w pierwszym człowieku, lecz że jest to substancja nam przeciwna“, która od nas może być odłączona³).

Prawdę tę o pierwotnej harmonji w człowieku uwydatnić musiał również przeciwko pelagianom, którzy w przeciwieństwie do manichejczyków, widzących w naturze zło substancjalne, uważali, że natura jest dobra i że pożądliwość jest czemś zupełnie normalnem w życiu człowieka, co byłoby w nim tkwiło niezależnie od tego, czyby zgrzeszył czy też nie, i nie chcieli uznać w niej kary za grzech popełniony.

Fakt, że obecnie ludzkość tak silnie walczyć musi z namiętnościami mącącemi szczęście człowieka, potwierdzał mu prawdę, którą znał z Objawienia, że tak nie mogła wyjść natura z rąk istotnej Dobroci, która rzeczywiście stworzyła „człowieka prawego“. Istnienie i siła namiętności służyła mu więc jako jeden z argumentów do udowodnienia istnienia grzechu pierworodnego, którego wrogowie jego uznać nie chcieli. By uwydatnić lepiej nędzę obecnej ludzkości pod tym względem, kładł on oczywiście nacisk na harmonję i na brak pożądliwości w ciele człowieka przed grzechem.

Z tego, że św. Augustyn zwłaszcza w pismach późniejszych tak często uwydatnia brak pożądliwości w stanie pierwotnym i tak bardzo fakt ten podkreśla, nie można wnioskować, że uważał on ten składnik za główny element stanu pierwszych rodziców. W tym wypadku bowiem nie możnaby wytłumaczyć, dlaczego wymieniając w dziele o herezjach główne twierdzenia każdej z nich, nie

3) *De haeres.*, 46; P. L. 42, 38: „Carnalem concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitia in primo homine natura nobis inesse infirmitatem; sed substantiam volunt esse contrariam“.

wspomina przy omawianiu pelagjanizmu wogóle o tem, że pelagjanie nie chcieli uznać u pierwszych rodziców wolności od pożądlivosti⁴⁾.

Wolność od pożądlivosti nie była bynajmniej skutkiem jakichś nadzwyczajnych środków używanych ku temu lub jakiejs szczególnej ostrożności. Pewne jest bowiem że pierwsi nasi rodzice „byli nadzy i nie wstydziili się“ (Gen. 2, 25). W pierwszym okresie tłumaczy św. Augustyn wprowadzie nagość tę alegorycznie podobnie jak mniej lub więcej cały opis dotyczący pobytu pierwszych naszych rodziców w raju. Nagość oznacza według jego ówczesnego zdania „prostotę — simplicitas“⁵⁾. Wówczas to Adam był „nagi“ t. zn. wolny od fałszu.

W pismach z późniejszego okresu pojmuje nagość tę dosłownie. Sądzi wprowadzie przez pewien czas, i to nawet w 9-tej księdze *De Genesi ad litteram*, kiedy już wyzwolił się prawie z alegorycznego tłumaczenia pierwszych rozdziałów Księgi Rodzajów, że Adam i Ewa nie widzieli swej nagości dlatego, że Bóg im jej zauważyć nie pozwolił, skierowując serca ich ku niebu⁶⁾. Później jednak przyjmuje, że Adam i Ewa nagość swą widzieli i byli jej sobie zupełnie świadomi, i fakt ten specjalnie podkreśla. Adam i Ewa, pisze „byli nadzy i nie wstydziili się“, lecz nie dlatego, zaznacza dalej, że „nagość ich była im nieznana“⁷⁾. „Oczy bowiem ich otwarte spoglądały codziennie na nagie ciała i znały je“⁸⁾.

Błędne bowiem jest zdanie pospółstwa sądzącego, że oczy ich były zamknięte i że dlatego nie byli sobie świadomi swej nagości. Mniemanie o ślepotcie pierwszych rodziców, które znajdujemy już u Orygenesesa opierało się

4) *Ibid.*, 88; P. L. 42, 47-48.

5) *De Gen. c. Manich.*, II, 23; P. L. 34, 208: „Simplicitas quae nuditatis nomine significatur erubescenda videbatur“.

6) *De Gen. ad litt.*, XI, 46; P. L. 34, 448: „Primis illis hominibus,... quos tamen nunquam permisit advertere nuditatem suam, eorum intentionem in superna sustollens“.

7) *De civ. Dei*, XIV, 17; P. L. 41, 425: „Nudi erant et non confundebantur, non quod eis sua nuditas esset incognita“.

8) *De nupt. et concup.*, I, 6; P. L. 44, 417: „Corpus patentibus eorum oculis et nudum cotidie subiacebat et notum“.

na słowach Pisma św., według którego oczy pierwszych ludzi otworzyły się po przestąpieniu przykazania „(jedli) i otworzyły się oczy ich” (Gen. 3, 6-7). Tekst ten tłumaczono dosłownie i twierdzono wobec tego, że Adam i Ewa przed grzechem pozbawieni byli wzroku. Nie tak należy go rozumieć według św. Augustyna⁹⁾. Jeżeli bowiem oczy ich otworzyły się, to tylko po to, „by pożądać się nawzajem”¹⁰⁾, by spostrzec i zrozumieć zmianę, jaka zaszła w ich ciele¹¹⁾. Że oczy ich nie były bynajmniej zamknięte, wynika z faktu, iż Adam widział zwierzęta i nadawał im imiona. A nie mógłby im imion nadawać, gdyby nie odróżniał jednych od drugich, a nie odróżniałby ich, gdyby ich nie widział. Również Ewa nie była ślepa, bo przecież według opowiadania Pisma św. „widziała, że drzewo było dobre do jedzenia”¹²⁾.

Czyż bowiem pierwsi rodzice zostali stworzeni ślepymi jak psy „i — co jest jeszcze bardziej niedorzeczne — czy uzyskali wzrok nie jak psy w miarę jak wzrastali, lecz dzięki temu, że zgłoszyli?”¹³⁾. Nie błędzili oni przecież ślepo i poomacku po raju i nie mogli dojść do drzewa zakazanego nic o niem nie wiedząc i nie zrywali poomacku zeń owocu¹⁴⁾. Adam i Ewa byli więc sobie świadomi swej

9) *De civ. Dei*, XIV, 17; P. L. 41, 425: „Neque enim caeci creati sunt ut imperitum vulgus opinatur”. Zob. wyżej str. 22.

10) *De Gen. ad litt.* XI, 40; P. L. 34, 445: „ad invicem concupiscendum”.

11) *De nupt. et concup.*, I, 6; P. L. 44, 417: „Aperi sunt oculi amborum, intelligere debemus, attentos factos ad intuendum et agnoscendum quod novum in eorum corpore acciderat”. Według *De Gen. c. Manich.* II, 23; P. L. 34, 208, „otworzyły im się oczy głupoty, którym nie podoba się prostota”.

12) *Ibid.*: „Quomodo ad se adductis animalibus... et volatilibus... Adam clausis oculis nomina posset imponere, quod nisi discernendo non valeret, discernere autem nisi videndo non posset?... Si... quisquam fuerit contentiosus..., quid dicturus est, quod ibi legitur mulier lignum, de quo fuerat cibum sumptura prohibitum, vidisse quam esset speciosum oculis ad videndum?”

13) *Ibid.*

14) *De Gen. ad litt.*, XI, 40; P. L. 34, 446: „Neque enim clausis oculis facti erant et in paradiso felicitatis caeci, palpanesque oberrabant, ut vetitum lignum etiam nescientes adtingerent palpanesque fructus prohibitos ignorando decerperent”.

nagości. Przytem, jak widzieliśmy, ciała ich nie były uduchowione, jakimi będą ciała zmartwychwstałe — takie jest przynajmniej zdanie Augustyna w późniejszych pismach.

Pomimo to jednak się nie wstydzi. Wstydu nie odczuwali oni patrząc na siebie; nie odczuwaliby go też przy spełnianiu aktu małżeńskiego, co bynajmniej nie wyklucza samego aktu. Na twierdzenie Juljana z Eclanum: „*Motum genitalium id est ipsam virilitatem sine qua non potest esse commixtio, a Deo dicimus institutam*“, odpowiada św. Augustyn: „*Ad hoc respondemus motum genitalium, et ut verbo eius utar, virilitatem, sine qua non potest esse commixtio, Deus sic instituit, ut nihil haberet pudendum. Non enim fas fuit ut eius erubesceret creatura de sui opere creatoris*“¹⁵).

I ponieważ nie byłoby tam uczucia wstydu, nie byłoby też słów bezwstydných. A o tem wszystkiem, o czem dzisiaj wstydlivość wzbrania się pisać, w raju mówiłoby się swobodnie, bez obawy uchybienia w czemkolwiek wstydlivości. I nie byłoby tam nawet słów, któreby trzeba nazwać bezwstydnymi, lecz cokolwiekby się o tych rzeczach mówiło, byłoby tak samo zacne i godziwe jak to, co mówimy o innych częściach ciała¹⁶).

Obecnie zaś i ci, co lubią życie rozpustne, widzą w niem coś brzydkiego i publicznie mu się oddawać nie odważą, a nawet małżonkowie z tem się kryją, chociaż ich stosunki są dozwolone i godziwe¹⁷). A tego właśnie nie

15) *C. duas epist. Pelag.*, I, 31; P. L. 34, 564; Cf. *De nupt. et concup.* II, 37; P. L. 44, 458: „In paradiso, si peccatum non praecessisset, non esset quidem sine utriusque sexus commixtione generatio, sed esset sine confusione commixtio“. Cf. *Ibid.*, II, 59: *loc. cit.* 471-472; *De civ. Dei*, XIV, 17; *ibid.* 21; P. L. 41, 425-426; 428-429.

16) *De civ. Dei*, XIV, 23, 3; P. L. 41, 431: „In omnia quae de huiusmodi membris sensum cogitantis attingerent sine ullo timore obscenitatis liber sermo ferretur: nec ipsa verba essent quae vocarentur obscena; sed quidquid inde diceretur, tam honestum esset, quam de aliis cum loquimur corporis partibus“.

17) *De civ. Dei*, XIV, 18; *loc. cit.* 426: „Devitat tamen publicum etiam permissa atque impunita libido conspectum... Hanc etiam ipsi turpes turpitudinem vocant: cuius licet sint amatores osten-

było w raju, gdyż tam wola panowała nad ciałem i nad niższymi władzami.

Św. Augustyn podkreśla tę prawdę bardzo często. Choć wówczas ciało ich jeszcze nie było uduchowione, dusza kierowała niem według swego upodobania¹⁸⁾; Adam i Ewa nie czuli w niem nic, coby się woli sprzeciwiało, służyło ono bowiem duszy i członki jego nie wiedziały, co to jest bunt przeciwko woli¹⁹⁾. „Ciało nie pożądało przeciwko woli“²⁰⁾.

Wykluczając u pierwszych rodziców wszelką pożądlivość, nie wyklucza Augustyn bynajmniej możności rozmnażania się rodzaju ludzkiego²¹⁾ i tłumaczy, jak to się mogło odbywać bez pożądlivości. Zdanie swe wypowiada jasno w *Contra duas epistolas Pelagianorum*: „*Sed constituite Pelagiani, servata honestate ac fecunditate nuptiarum si nemo peccasset, qualem velitis in paradiso vitam illorum hominum cogitare, et unum de his quatuor rebus eligite. Procul dubio enim, aut quotiescumque libuisset, toties concubuissent; aut frenarent libidinem, quando concubitus necessarius non fuisset: aut tunc ad nutum voluntatis libido consurgeret, quando esse concubitum necessarium casta prudentia praesensisset; aut nulla ibi omnino existente libidine, ut caetera membra quaeque ad opera sua, sic ad opus proprium etiam genitalia iussis volentium sine ulla difficultate servissent. Horum quatuor quod vultis eligite. Sed puto quod duo priora respuetis, ubi libidini aut servitur, aut repugnatur. Namque illud primum tam praeclara ho-*

tatores esse non audent. Quid concubitus coniugalis... nonne et ipse quamquam sit licitus et honestus, remotum ab arbitris cubile requirit?“

18) *De peccat. merit. et remiss.*, II, 36; P. L. 44, 172-173: „Quamvis corpus animale gestarent, nihil inobediens adversum se moveri sentiebant... Sicut ipsa (anima) eidem Domino suo, ita illi corpus eius obediret“.

19) *De civ. Dei*, XIV, 17; P. L. 41, 425: „Membra eorum voluntati repugnare nesciebant“. Cf. *C. Jul. op. imp.*, VI, 14; P. L. 45, 1531 et passim.

20) *C. Jul. op. imp.*, VI, 14; *loc. cit.* 1536.

21) Pierwotnie przyjmuje Augustyn, że ciała pierwszych rodziców były uduchowione i wobec tego też nie przyjmuje możliwości związku cielesnego w raju.

nestas; hoc autem secundum tam magna felicitas non vult. Absit enim ut tantae illius beatitudinis decus aut praeedentem semper sequendo libidinem ageret turpissimam servitutem, aut ei resistendo non haberet plenissimam pacem: absit inquam, ut carnis concupiscentiam non opportune ad generandum, sed inordinata commotione surgentem, aut illi menti placeret consentiendo satiare, aut illi quieti necesse esset dissentiendo cohibere.

Duarum vero reliquarum quamlibet elegeritis, non est adversus vos ulla contentione laborandum. Etsi enim quartam nolueritis eligere, ubi est omnium obedientium membrorum sine ulla libidine summa tranquillitas, quoniam iam vos ei ferit vestrarum disputationum impetus inimicos: illud saltem placebit, quod tertio loco posuimus, ut illa carnalis concupiscentia, cuius motus ad postremam, quae vos multum delectat, pervenit voluptatem, numquam in paradiso, nisi cum ad gignendum esset necessaria, ad voluntatis nutum exsurgeret. Illam si placet vobis in paradiso collocare, et per talem concupiscentiam carnis, quae nec praeveniret, nec tardaret, nec excederet imperium voluntatis, vobis videtur in illa felicitate filios potuisse generari, non repugnamus. Ad hoc enim quod agimus, sufficit nobis quia nunc talis in hominibus non est, qualem in illius felicitatis loco esse potuisse conceditis“.

Augustyn przypuszcza więc cztery możliwości w stosunkach małżeńskich: nasamprzód albo zaspokajanie każdorazowej pożądliwości ciała albo jej opanowanie wymagające walki. Jedno i drugie wyklucza jako niemożliwe. Pierwsze bowiem nie da się pogodzić z zacnością drugie zaś z szczęśliwością pierwszych rodziców; byli oni bowiem zupełnie szczęśliwi, a gdzie istnieje konieczność walki i odmawiania sobie pewnych przyjemności, których się pragnie, tam już brak czegoś do zupełnego szczęścia²²).

Pozostają jeszcze dwie inne możliwości; albo pożądliwość pojawiałaby się tylko wówczas, kiedy stosunek byłby konieczny, albo też nie byłoby jej w raju zupełnie, tak że stosunek tych części ciała do woli nie różniłby się w niczem od stosunku innych członków. I jeżeli nie chce się przy-

22) C. duas epist. Pelag., I, 34-35; P. L. 44, 565-566.

jąc tej ostatniej możliwości, trzeba przyjąć trzecią, t. zn. że pożądliwość zmysłowa i przyjemność pojawiałyby się na rozkaz woli tylko wówczas, kiedy by to było konieczne dla aktu służącego do rozmnażania rodzaju ludzkiego²³).

Tutaj Augustyn zadowala się tem rozwiązaniem, dążąc jedynie do tego, by mu pelagianie przyznali, że istnieje różnica pomiędzy obecnym stanem ludzkości a tym, który istniał w raju, „*sufficit nobis, quia nunc talis in hominibus non est, qualem in illius felicitatis loco esse potuisse conceditis*“. Tak samo też zapatruje się na tę kwestję w księdze 13 *De Trinitate*²⁴). W *De civitate Dei*, które można bezwątpienia uważać za wyraz dojrzałej myśli św. Augustyna, jest on zdania, że w raju ludzie nie odczuwaliby żadnej pożądliwości ani przyjemności cielesnej, nawet przy spełnianiu aktu małżeńskiego. Temu przekonaniu daje wyraz tamże w księdze 14, gdzie o kwestji tej traktuje bez nastawienia polemicznego. „*In tanta facilitate rerum et felicitate hominum absit ut suspicemur non potuisse prolem seri, sine libidinis morbo: sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardoris illecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris... ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret: sic ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret*“²⁵).

Stosunki pomiędzy małżonkami odbywałyby się więc bez jakiejkolwiek namiętności cielesnej. I chociaż tego nie można udowodnić doświadczalnie, niema w tem zdaniem Augustyna nic takiego, czego by nie można przyjąć. I by uprzysięgnąć pojęcie takiego życia, wskazuje na inne objawy fizjologiczne, przy których również nie występuje żadna lubieżność²⁶).

23) Por. *De nupt. et concup.*, II, 59; P. L. 44, 472. Mówiąc o pożądliwościach, któreby się pojawiały wbrew woli pisze: „*Si sequerentur, ubi est cogitatio qualiscumque honestatis? Si repugnarent, ubi est pax tantae felicitatis?*“

24) *De Trin.*, XIII, 23; P. L. 42, 1032.

25) *De civ. Dei*, XIV, 26; P. L. 41, 434.

26) *Ibid.*

Ta wolność od lubieżności jest według biskupa Hippony najbliższą przyczyną tego, że pierwsi rodzice, jak to opisuje Genesis, nie odczuwali wstydu. Czegoż bowiem mieliby się wstydzić, kiedy nie czuli w członkach swych żadnego prawa, któreby się sprzeciwiało prawu ich umysłu? Nie było bowiem żadnego poruszenia w ciełe, którego by trzeba się wstydzić²⁷). Albo też, jak pisze w innem dziele: „Wówczas nagość nie była jeszcze czemś brzydkiem, gdyż poządliwość nie poruszała jeszcze członków owych wbrew woli”²⁸). Powstała ona przecież dopiero po upadku; wówczas natura straciła panowanie nad ciałem, a skutkiem tego było odczucie tej poządliwości, zwrócenie na nią uwagi, wstyd i zakrycie części wstydliwych²⁹).

Lecz Augustyn tem się nie zadowala i posuwając się jeszcze dalej określa charakter moralny poządliwości. Podaje bowiem racje, dla czego w tym buncie ciała przeciwko duchowi, jaki był skutkiem grzechu, było coś takiego, czego się trzeba wstydzić. Zdanie swe w tym względzie wypowiada dość jasno już w *De Genesi ad litteram*. Po grzechu wstydzili się Adam i Ewa nie tylko dlatego „że czuli w nich (w członkach swych) coś, czego tam przedtem wogóle nie odczuwali, lecz także dlatego, że to poruszenie napawające wstydem było skutkiem przekroczenia przykazania”³⁰). Czasem nawet podaje to jako główny powód

27) *De Gen. ad litt.*, XI, 3; P. L. 34, 430: „Quid enim puderet quando nullam legem senserant in membris suis, repugnantem legi mentis suae?... nullus erat motus in corpore cui verecundia deberetur“.

28) *De civ. Dei*, XIV, 17; P. L. 41, 423: „Non confundebantur... quod... turpis nuditas nondum erat; quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat“. Cf. *C. duas epist. Pelag.*, I, 3; P. L. 44, 564; *De civ. Dei*, XIII, 15; *loc. cit.*, 387; *De Gen. ad litt.*, XI, 46; P. L. 34, 448.

29) *De civ. Dei*, XIV, 21; P. L. 41, 428: „Post peccatum orta est haec libido; post peccatum eam natura non impudens, amissa potestate, cui corpus omni ex parte serviebat, sensit, attendit, erubuit, operuit“. Cf. *Ibid.*, 18; *loc. cit.* 427.

30) *De Gen. ad litt.*, XI, 42; P. L. 34, 447: „Anima rationalis bestialem motum in membris suae carnis erubuit eique incussit pudorem, non solum quia hoc ibi sentiebat, ubi nunquam antea tale aliquid sensaret, verum etiam quod ille pudendus motus de praecepti transgressione veniebat“.

wstydu: „Wstydzili się więc, że Stwórcy swemu nie byli posłuszni, tak że utracili władzę nad członkami“³¹⁾ i wstydem napawała naturę ludzką brzydota ich postępu³²⁾ oraz to, że nieposłuszeństwo ich ciała było karą, i zarazem dawało świadectwo ich nieposłuszeństwu³³⁾. A więc bunt ciała przeciw duchowi jest karą a zarazem dowodem nieposłuszeństwa.

Człowiek wstydzi się pożądlivosti tem więcej, że w tym wypadku nie duch sam sobie się sprzeciwia, lecz że duch, zajmujący wyższe miejsce w skali bytów, nie ma panowania nad ciałem. „*Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subiectum est*“³⁴⁾.

Jasno uwydatnia więc św. Augustyn prawdę, że pierwsi rodzice rodzaju ludzkiego byli wolni od pożądlivosti cielesnej, z którą tak walczyć trzeba. Stąd też, chociaż byli nadzy i nagości tej byli sobie świadomi, nie odczuwali żadnego wstydu; ten objawił się dopiero jako skutek grzechu. A wstydem napawała ich nie tyle pożądlivosc sama w sobie lecz raczej to, że przypominała ona wciąż ich nieposłuszeństwo wobec Stwórcy i że widzieli w niej karę za grzech. Fakt, że św. Augustyn tak stawia kwestję, przemawia dość silnie na korzyść tych, którzy nie chcą uznać, iż według Doktora Łaski istotę grzechu pierwotnego stanowi pożądlivosc.

31) C. duas epist. Pelag., I, 32; P. L. 44, 565.

32) C. Jul., III, 20; P. L. 44, 712: „Nihil pudendum fuisse... nisi praecessisset cur natura humana deberet de sui meriti deformitate confundi“.

33) De civ. Dei, XIV, 17; P. L. 41, 425-426: „Nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat... Proinde confusi inobedientia carnis suae tanquam teste poena inobedientiae suae“.

34) De civ. Dei, XIV, 23, 2; P. L. 41, 431.

ROZDZIAŁ IV.

PRAWOŚĆ I WOLNOŚĆ WOLI.

U podstaw nauki św. Augustyna o stanie pierwotnym człowieka znajduje się jego metafizyka, a mówiąc ściślej, jego nauka o Bogu i o stosunku stworzeń do Niego. Z niej wychodząc rozwija on swój system etyczny, którego wyraz doskonały znajduje w stosunkach, jakie panowały w raju.

Bóg jest pełnią bytu, najwyższą istotą, substancją. W wszelkich substancjach stworzonych są jakieś przypadłości i stąd są tam też zmiany; tylko w Bogu, który rzekł sam o sobie: „Ego sum qui sum” (Exod. 3, 14), nie ma żadnych zmian. Dlatego też jedna jest tylko niezmienna substancja czyli istota, którą jest Bóg. Tylko On sam więc „jest” w najwyższym stopniu i w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu¹⁾.

„Następnie wychodząc z zasady platońskiej, że dobro jest identyczne z bytem, podczas gdy zło nie jest niczem innym jak tylko brakiem albo zaprzeczeniem bytu, stwierdza, że tam tylko będzie dobro doskonałe i absolutne, gdzie będzie byt całkowity, bez granic i wskutek tego niezmienny i wieczny”²⁾. W Bogu bowiem nie ma różnicy po-

1) *De Trin.*, V, 2; P. L. 42, 912: „Et quis magis est quam ille qui dixit... Ego sum qui sum... Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentia quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio. Deo autem aliquid huiusmodi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse... maxime ac verissime competit”. Cf. *Enarr. in psalm.* 101, 10; P. L. 37, 1311. Por. J. Martin, *Saint Augustin*, str. 110-111.

2) Portalié, art. *Saint Augustin*, w *Dict. de théol. cath.* t. I,

między Jego istotą a Jego przymiotami. Cokolwiek w Bogu jest, jest Jego substancją³⁾).

Prawda, że Bóg jest najwyższym bytem i zarazem największym dobrem, ma ogromne znaczenie dla życia jednostki. Ona stanowi podstawę postępowania człowieka. Na tej zasadzie bowiem należy oprzeć całe życie. Ponieważ Bóg zajmuje najwyższe miejsce w skali bytów i jest dobrem sam w sobie, jasne jest, że w Nim jest całe nasze szczęście. Poza Nim niema szczęśliwości⁴⁾). Stąd rozumnie się postępuje, gdy się szuka szczęścia tam, gdzie ono się znajduje, to jest w Bogu.

Obowiązek ten wynika również z naszego stanowiska jako stworzeń. Bóg jest naszym panem, on jest istotą najwyższą, i to Jego stanowisko koniecznie uznać trzeba, odnosząc wszystko do Niego. Tego domaga się cnota sprawiedliwości. „Na tem bowiem polega doskonała sprawiedliwość, byśmy więcej miłowali to, co bardziej wartościowe, a mniej to, co mniej wartościowe“⁵⁾). A ponieważ Bóg jest

kol. 2433: „Partant de cette donnée platonicienne, que le bien est identique à l' être le mal n'étant qu'un déficit ou une négation de l' être, il établit que là seulement sera le bien parfait et absolu, où se trouvera l' Etre complet, sans limites, par suite immuable et éternel. Cf. *Confess.* VII, 18; P. L. 32, 743: „Quamdiu sunt, bona sunt, ergo quaecumquesunt, bona sunt“. Patrz także: J. Gottschick, *Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi*, w *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1901, str. 111: „Gott als das höchste und letztlich allein reale Sein, ist ihm das höchste Gut für den Menschen und wird so das Gesetz für dessen Willen“.

3) *De fide et symb.*, 20; P. L. 40, 193: „... ut videre valeant in Dei substantia non esse aliquid tale, quasi aliud ibi sit substantia aliud quod accadat substantiae et non sit substantia; sed quidquid ibi intelligi potest substantia est“. Por. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.*, t. I, str. 134-135.

4) Patrz str. 34-35. Cf. także B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Aug.*, str. 73-84; Ch. Boyer, *L' idée de vérité*, str. 223-225.

5) *De vera relig.*, 93; P. L. 34, 164: „Haec est perfecta iustitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus“. Por. *De peccat. merit. et remiss.*, II, 37; P. L. 44, 173: „Cum itaque primorum illorum hominum fuerit prima iustitia obedire Deo, et hanc in membris adversus legem mentis suae legem concupiscentiae non habere“. Opierając się głównie na tym tekście niektórzy autoro-

bytem najdoskonalszym, Jego najwięcej miłować trzeba. Bez tego niema porządku⁶⁾).

I.

Prawość czyli dobroć woli.

Taką sprawiedliwość posiadali pierwsi rodzice. Ten element stanu pierwotnego zwie św. Augustyn „prawością — *rectitudo*”. Podstawą jej jest sprawiedliwość pojęta jako cnota, każąca każdemu oddać to, co mu się należy, a jej objawem i skutkiem posłuszeństwo wobec Boga.

Fakt, że pierwszy człowiek posiadał prawość tę, gdy wyszedł z rąk Boga, nie ulega wątpliwości. „Bóg bowiem stworzył człowieka prawego”. Jest on przecież Stwórcą natury a nie skażenia⁷⁾. Wobec tego z rąk Bożych nie mogła wyjść natura skażona. Prawość ta objawia się w tem, że człowiek pełni wolę Bożą. „*Homo ita factus est rectus, ut non secundum seipsum, sed secundum eum a quo factus est, viveret, id est illius potius quam suam faceret voluntatem*”⁸⁾. Żyć według Boga, innemi słowy być posłusznym Bogu, to znamię „prawości” człowieka. Postępować inaczej to „żyć według kłamstwa” — *secundum mendacium* — t. zn. postępować błędnie. „Błędem bowiem jest, jeżeli czło-

wie sądzą, że istotę pierwotnej sprawiedliwości według biskupa Hippony stanowi posłuszeństwo człowieka wobec Boga, i co się z tem ściśle łączy, brak pożądlwości. Por. Michel, art. *Justice originelle*, w *Dict. de théol. cath.* t. VIII, kol. 2031, który tak określa pierwotną sprawiedliwość według św. Augustyna: „C' est la rectitude qui assura à l' homme la paix et le bonheur par la subordination de l' inférieur au supérieur, c' est-à-dire du corps à l' ame, de la volonté à Dieu”. To określenie nie wyczerpuje pojęcia pierwotnej sprawiedliwości u Doktora Łaski. Patrz niżej str. 140.

6) Por. B. Roland-Gosselin, *Les fondements de la morale de saint Augustin*, w *Revue de philosophie*, XXX, 1930, str. 530-532; W. Rauch, *Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik*, w *Philosophia perennis*, str. 1127.

7) *De civ. Dei*, XIII, 14; P. L. 41, 386: „Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor non utique vitiorum”.

8) *De civ. Dei*, XIV, 4, 1; P. L. 41, 407.

wiek nie żyje tak, jak stosownie do celu, w jakim został stworzony, żyć powinien". Albowiem w tym wypadku „chce on być szczęśliwy, chociaż nie żyje tak, by nim mógł być. A co jest bardziej błędne niż taka wola?" Kto tak żyje, podobny jest do diabła⁹). Przeciwnie żyjąc „według Boga", zachowuje się porządek przez Stwórcę ustanowiony.

To podporządkowanie się pod rozkazy Stwórcy nazywa Augustyn dość często „dobrą wolą". Podkreśla to przede wszystkim w pismach z epoki walk z pelagjanami. W ostatnim swem dziele polemizując ze świętym dialektykiem Julianem z Eklanum, pisze: „Jak widzę, nie chcesz przyznać dobrej woli naturze, nadanej człowiekowi w chwili stworzenia, jakoby Bóg nie mógł stworzyć człowieka z dobrą wolą, nie zmuszając go jednak, by wolę tę zachował... Owa doskonałość natury, która nie była skutkiem wieku, lecz dana była ręką Bożą, musiała mieć jakąś wolę i to nie złą. W przeciwnym bowiem razie nie napisano: stworzył Bóg człowieka prawego"¹⁰)... „a nie byłby on prawy, gdyby nie miał dobrej woli"¹¹), t. zn. gdyby nie pragnął tego, czego pragnie Bóg, gdyby nie był gotów do posłuszeństwa wobec Stwórcy i do uległego przyjęcia Jego przykazania¹²).

Ta dobra wola jest według Augustyna niczem innym

9) *De civ. Dei*, XIV, 4, 1; *loc. cit.* 407: „Non autem ita vivere quemadmodum est factus, ut viveret, hoc est mendacium. Beatus quippe vult esse, etiam non sic vivendo, ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius?" „Cum ergo vivit homo secundum hominem non secundum Deum similis est diabolo".

10) *Op. imperf. c. Jul.*, V, 61; P. L. 45, 1496-1497. „Ut video nec bonam voluntatem vis tribuere naturae quando est homo primitus conditus: quasi non potuerit Deus hominem facere voluntatis bonae; in qua eum tamen permanere non cogeret... Illa itaque perfectio naturae, quam non dabant anni, sed sola manus Dei, non potuit nisi habere voluntatem aliquam eamque non malam: alioquin non scriptum esset, fecit Deus hominem rectum (Eccl. VII, 30). Cf. *De corrupt. et gratia*, 32; P. L. 44, 935.

11) *De civ. Dei*, XIV, 10; P. L. 41, 418: „Non enim rectus esset bonam non habens voluntatem".

12) *C. Jul. op. imp.*, V, 61; P. L. 45, 1497: „Neque enim unquam nisi recta volens rectus est quisquam". „Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad obediendum Deo, et praeceptum obedienter accipiens".

jak miłością — *amor, charitas*. Doktor Łaski pisząc w czter-nastej księdze *De civitate Dei* o stanie pierwszego czło-wieka, daje swym wywodom szerszy zakres i uogólnia swe twierdzenia. Dochodzi tam w swych rozważaniach nad dobrą wolą do wniosku, że posiada ją ten, „kto postanowił miłować Boga i miłować bliźniego tak jak sie-bie samego według (wymagań) Boga a nie człowieka“. O takim „dla tej miłości mówi się, że jest dobrej woli, co w Piśmie św. zwane jest miłością“ — *charitas* albo *amor*. Wprowadzenie bowiem różnicy pomiędzy znaczeniem ostat-nich dwóch wyrazów jest nieuzasadnione. Dochodzi więc Augustyn wreszcie do wniosku, że „prawa wola jest dobrą miłością, a przewrotna wola złą miłością“¹³). Ostatecznie więc należy według niego utożsamić prawość, dobrą wolę i miłość Boga.

Szczególny nacisk kładzie biskup Hippony na prawdę, że ta prawość natury i dobra wola nie jest dziełem czło-wieka, lecz jest darem Bożym. Stąd też zarzuca Juljanowi, iż chce, „by człowiek był dobry sam przez się, a nie przez Boga, a przynajmniej lepszy sam przez się, niż przez Boga“, że naucza, iż człowiek sam czyni się dobrym i złym, za-leżnie od tego, jak używa wolnej woli. Lecz w tym wy-padku, zapytuje św. Augustyn, „jakże prawdziwe będą słowa: uczynił Bóg człowieka prawego? czyż był prawy, nie mając dobrej woli, lecz jedynie możliwość (jej osiągnię-cia)“. Trzebaby więc ostatecznie dojść do wniosku, że

13) *De civ. Dei*, XIV, 7, 1-2; P. L. 41, 410: „Nam cuius pro-positum est amare Deum, et non secundum hominem, sed se-cundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum; procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae, quae usi-tatius in Scripturis sacris charitas appellatur: sed amor quoque secundum easdem sacras Litteras dicitur... Scripturas religionis nostrae... non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel charita-tem, insinuandum fuit... Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor“. Cf. *De gratia Christi*, 22; P. L. 44, 371: „Quasi vero aliud sit bona voluntas quam charitas“. Pojęcie miłości u św. Augustyna omawiają dość obszernie E. Gilson, *Introduction à l' étude de s. Aug.*, str. 169-175; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. August.*, t. I, str. 176-179; 181-182; 202-207. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, 1929.

Bóg nie stworzył człowieka prawego, lecz dał mu jedynie możliwość, by nim mógł się stać¹⁴). A tego w żadnym wypadku przypuścić nie można.

Nietylko sprzeciwia się to wyraźnie Pismu św., lecz nadto sprzeczne jest — zdaniem Doktora Łaski — z najbardziej podstawowymi prawdami rozumowymi. Przecież żadna rzecz nie może „uformować” sama siebie¹⁵). Gdyż żadna rzecz nie może sobie dać tego, czego nie posiada; albowiem by coś miało formę, t. zn. doskonałość, bywa „formowane”. Stąd też, „gdy coś już ma formę, nie potrzebuje jej otrzymywać. Gdy zaś jej nie posiada, nie może od siebie otrzymać, czego nie posiada. Nic więc... nie może samo sobie nadać formy”. „Wszelkie bowiem dobro czy wielkie czy też najmniejsze może pochodzić jedynie od Boga”¹⁶).

14) *C. Jul. op. imp.*, V, 57; P. L. 45, 1490-1491: „Quod vis intelligi, ex natura non ex voluntate; ut per se ipsum bonus sit homo, non per Deum, aut certe melior per se ipsum quam per Deum... quid dicis, nisi quod nec bonum nec malum Deus fecerit hominem, sed utrumlibet horum ipse se fecit, cum bene vel male utitur libero arbitrio... Et quomodo verum erit, Fecit Deus hominem rectum? An rectus erat non habens voluntatem bonam sed eius possibilitatem?... Ita fit ut per tuam mirabilem sapientiam, nec Deus fecerit rectum hominem, sed qui rectus posset esse, si vellet”. Cf. *De civ. Dei*, XIV, 10; P. L. 41, 418: „Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei; cum ea quippe ab illo factus est homo”. Por. A. Stöhr, *St. Augustinus, der Herold der göttlichen Gnade, Divus Thomas* (Fryb. w Szew.) t. IX, 1931, str. 138.

15) Wyrazem „forma” określa św. Augustyn doskonałość, jaką jakaś rzecz posiada. Jest to jej natura, jaką otrzymała od Stwórcy, stąd też, jak Doktor Łaski twierdzi, gdyby się wzięło jakiejś rzeczy wszelką formę t. zn. wszelką rzeczywistość, byłaby niczem: „Omnia quae sunt forma penitus subtracta nulla erunt”. Cf. *De lib. arb.*, II, 45; P. L. 32, 1265; *Confes.*, VII, n. 18; P. L. 32, 743: „Quamdiu sunt bona sunt: ergo quaecumque sunt, bona sunt”. Por. F. J. v. Rintelen, *Deus bonum omnis boni, loc. cit.* str. 213: „Der Wertgrad eines Seins wird durch die inhaltliche Qualität durch die innere perfectio die Formerfülltheit bestimmt; man kann auch sagen durch den Anteil des Intelligibilen, durch den Prozentsatz der in der Wirklichkeit real gewordenen ordnenden Vernunft”. Por. także Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.*, II, str. 42.

16) *De lib. arb.*, II, 45-46; P. L. 32, 1265: „Nulla autem res formare seipsam potest: quia nulla res, potest dare sibi, quod

Prawdę tę wyznaje św. Augustyn nie tylko jako owoc swych rozważań filozoficznych i jako prawdę objawioną przez Boga, ale jest ona zarazem owocem osobistych jego przeżyć, co się tak silnie zaznacza w jego Wyznaniach¹⁷⁾.

Ta prawość natury tworzy bezsprzecznie istotę pierwotnej sprawiedliwości jako cnoty, dzięki której oddaje człowiek Bogu to, co mu się należy. I chociaż Doktor Łaski znacznie częściej podkreśla wolność od pożądlivosti, co się tłumaczy jego polemiką z pelagjanami, słowa w jakich opisuje ważność tej cnoty, świadczą dobitnie, że ona stanowi jeden z najważniejszych czynników pierwotnego stanu człowieka¹⁸⁾.

Posłuszeństwo wobec Boga było dlatego pierwszym rodzicom tak bardzo nakazane, że przez nie jedynie człowiek oddaje cześć Bogu. Jego doniosłość i wielkość uwydatnia się w tem, „że pierwszym rodzicom Bóg zabronił spożywania owoców z drzewa, które samo w sobie nie było złe. Bóg bowiem, który wszystko stworzył dobrem, nie mógł przecież posadzić nic złego w raju. Lecz przez to człowiek miał poznać, jak wielkiem dobrem jest posłuszeństwo. I Bóg prócz tego nic więcej od człowieka nie wymagał”¹⁹⁾.

non habet; et utique ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quaelibet res si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet; si qua vero non habet formam, non potest a se accipere, quod non habet. Nulla ergo res formare se potest... quamobrem quantacumque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt.” Cf. *De civ. Dei*, XIV, 10; P. L. 41, 418: „Bona igitur voluntas opus est Dei”; *De natura boni*, 1; P. L. 42, 551: „Summum bonum ...Deus est... Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt”; *Confess.*, VII, 18; P. L. 32, 743; Por. Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.*, t. II, str. 42-43; Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*, str. 26.

17) Stąd też nie można zgodzić się na zdanie Stegemanna, *Augustins Gottesstaat*, str. 64: „Augustins Gnadenlehre ist nicht wie bei Paulus von der Erfahrung getragen”.

18) Cf. J-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, str. 8-9.

19) *De peccat. merit. et remiss.*, II, 35; P. L. 44, 172: „Serviebant igitur Deo vehementer sibi commendata pietate obedientiae, qua una colitur Deus. Quae per se quanta sit, quamque sola sufficiat ad tuendam rationalem sub Creatore creaturam non potuit excellentius intimari quam ut a ligno prohiberentur non ma-

Człowiek miał poznać, „że jedyną albo przynajmniej główną cnotą stworzenia rozumnego jest posłuszeństwo”²⁰⁾.

Znaczenie posłuszeństwa wynika również z tego, że jest ono miłością skierowaną tam, gdzie być powinna. A przecież miłość, zależnie od tego czy jest prawa czy też przewrotna, jest podstawą podziału ludzkości na dwie społeczności. „*Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, celestem amor Dei usque ad contemptum sui*”²¹⁾. A więc miłość siebie aż do pogardy Boga to znamię członków społeczności ziemskiej, miłość Boga aż do pogardy siebie, to cecha członków społeczności niebieskiej. W tamtej ludzie żyją według własnych praw i szukają dóbr cielesnych i duchowych, albo jednych i drugich, w tej zaś „jedyną mądrością człowieka jest pobożność, przez którą w należyty

lo... ut ostenderetur homini, cui esset sub tali Domino utilissima servitus, quantum esset obedientiae bonum”.

20) *Op. imp. c. Jul.*, VI, 15; P. L. 45, 1534: „In paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus, ut rationalis creaturae vel sola vel praecipua virtus esse obedientia doceretur”.

21) *De civ. Dei*, XIV, 28; P. L. 41, 436. Dokładne oddanie pojęcia augustyńskiego „civitas” jest w polskim języku dość trudne. Wyrazy „państwo”, „miasto”, „społeczność” nie zupełnie je oddają. Należy w każdym razie pamiętać, że św. Augustyn mówiąc o „civitas”, nie ma na myśli państwa w znaczeniu politycznym, lecz społeczność ludzką w znaczeniu „etyczno-religijnym” (Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Gesch. der Phil.*, t. II, str. 113), Cf. H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, str. 84-86; który pisze: „Es ist für das Verständnis der Augustinischen Gedanken verhängnisvoll geworden, dass man civitas zu sorglos mit „Staat“ übersetzt hat... Civitas bedeutet ursprünglich Genossenschaft, Bürgerschaft, Verband überhaupt”. Nieuzasadnione jest natomiast zdanie Scholza uważającego wiarę względnie niewiarę za podstawę podziału ludzkości na wspomniane społeczności. Jest nią bowiem „amor Dei” względnie „amor sui”, co się nie pokrywa z pojęciem wiary ani w znaczeniu katolickim ani protestanckim. „Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens ist das Thema des „Gottesstaates“, dem alle anderen Themen untergeordnet sind” (*Ibid.* str. 2). Ks. Kubicki najnowszy tłumacz na język polski dzieła *De civ. Dei* oddaje wyraz „civitas” przez państwo, zaznaczając, że wyraża ono „dokładniej” niż „miasto” „społeczną myśl autora”. Patrz *Pisma Ojców Kościoła* w polsk. tłum., t. XI, Poznań, 1930, str. XIII-XIV.

sposób czci się Boga²²⁾. Przynależność do jednej lub drugiej społeczności zależy ostatecznie od kierunku woli; tutaj na ziemi wprawdzie społeczności obie są złączone, lecz wola je dzieli — „*civitates... voluntatibus separatae*“²³⁾. Ostatecznie bowiem zlewa się „prawa wola“ i „dobra miłość“, podczas gdy „wola przewrotna“ nie jest niczem innym jak „złą miłością“²⁴⁾.

W dobitnych słowach podkreśla siłę miłości, kiedy pisze: „Miłuj i czynź co chcesz“²⁵⁾. Do miłości przecież sprowadza się ostatecznie wszelka cnota, która nie jest niczem innym jak najwyższą miłością Boga²⁶⁾.

Te same idee spotykamy u biskupa Hippony, gdy mówi już nie o posłuszeństwie i uległości wobec Boga jako o jednym z głównych czynników stanu pierwotnego, lecz gdy traktując rzecz negatywnie, widzi w braku tej właśnie uległości istotę grzechu pierwszych rodziców. „Pierwszym bowiem grzechem (*vitium*) duszy rozumnej jest to, że postępuje wbrew zakonowi najwyższej i najistotniejszej Prawdy“. To właśnie postępowanie stało się powodem utraty życia rajskiego. Tak postradał człowiek „dobro wieczne“ i „duchowe“ a otrzymał wzamian za to tylko „dobro doczesne“ i „cielesne“. Jest bowiem pewien rodzaj dobra, które w szeregu bytów zajmuje szczebel niższy niż

22) *De civ. Dei*, XIV, 28; P. L. 41, 436: „Nulla est hominis sapientia, nisi pietas qua recte colitur verus Deus“.

23) *De cat. rubid.*, 31; P. L. 40, 333. Cf. Ks. Bross, *Idea pokoju u św. Augustyna*, (Ks. Bross, św. Augustyn), str. 13-14. Cf. także Stegemann, *op. cit.*, str. 20. Niezgodne z prawdą jest jednak twierdzenie autora, że u św. Augustyna w pismach pisanych przed *De civitate Dei* spotykamy dwukrotnie „konceptję państwa Bożego“ (*De vera relig.* n. 50 i *De catech. rudib.* n. 31). Pojęcie to spotykamy bowiem bardzo wyraźnie nakreślone również w *De Gen. ad litt.*, XI, 20; P. L. 34, 437: „Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus... alter subditus alter aemulus Deo... distinxerunt conditas in genere humano civitates duas“.

24) *De civ. Dei*, XIV, 7, 2; P. L. 41, 410: „Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor“.

25) *In Ioann. Ev. tr.* 7, 8; P. L. 35, 2033: „Dilige, et quod vis fac.“

26) *De morib. Eccl. cath.*, 25; P. L. 32, 1322: „Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei“.

duśa, i gdy ta się doń przywiązuje, popełnia grzech²⁷⁾, gdyż psuje porządek ustanowiony przez Stwórcę.

W *De civitate Dei* sięga św. Augustyn głębiej i przedstawia proces psychologiczny pierwszego grzechu. Z tych wywodów również uwydatnia się myśl, że głównem złem, to brak owej „prawości“, która nakazywała człowiekowi wolę swoją poddać pod wolę Bożą i uznać nad sobą panowanie Stwórcy²⁸⁾. W upadku pierwszych rodziców rozróżnia św. Augustyn dwa momenty: najpierw objawiła się u nich zła wola, której początkiem była pycha a więc grzech wewnętrzny i ona dopiero zrodziła zewnętrzny grzech nieposłuszeństwa, kiedy to człowiek gardząc wolą Bożą, przestąpił Jego przykazanie i zerwał owoc z drzewa zakazanego²⁹⁾.

Wobec tego niemożliwe jest zgodzić się na zdanie Janseniusa twierdzącego, że przed grzechem u pierwszych rodziców nie mogło być żadnych poruszeń i żadnej skłonności do pychy, lecz że pokusa mogła przyjść jedynie z zewnątrz. Bezwątpienia nie było takich poruszeń do wyniosłości, jakie obecnie mamy, lecz nieprawdą jest, że mogły przyjść one tylko z zewnątrz. Św. Augustyn bowiem mówi wyraźnie, że początkiem grzechu Adama i Ewy była pycha, a jej skutkiem było zaciemnienie rozumu; gdyby tej złej woli nie było, niechybnie Ewa nie uwierzyłaby kusicielowi

27) *De vera relig.*, 38; P. L. 34, 138: „Est autem vitium primum animae rationalis, voluntas ea faciendi quae vetat summa ac intima veritas. Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia... a bono aeterno ad bonum temporale a bono intelligibili ad bonum sensibile... Est igitur quoddam bonum, quod si diligit anima rationalis peccat; quia infra illam ordinatum est“. Cf. C. van Crombrugghe, *La doctrine christol. et sotériol. de saint Augustin*, *Revue d'histoire ecclés.*, 1904, str. 484.

28) Patrz E. Gilson, *Introduction à l' étude de s. Augustin*, str. 188.

29) *De civ. Dei*, XIV, 13, 1; P. L. 41, 420: „In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia?“

i Adam nie sądziłby, że musi być towarzyszem grzechu swej małżonki³⁰⁾.

Pycha pierwszych ludzi polegała na tem, że dążyli oni do przewrotnej wyniosłości. Przewrotną bowiem jest rzeczą jeżeli człowiek odstępować od zasad nakreślonych mu przez Stwórcę i chce postępować według własnej woli i jeżeli dąży do wolności niczem nieskrępowanej. Doktor Łaski wyraża to dobitnie w następujących słowach: „*Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodam modo fieri atque esse principium. Hoc autem fit cum sibi nimis placet*”³¹⁾. Upodobanie swego ja do tego stopnia, że człowiek sam sobie chce być celem, jest więc istotą grzechu pierwszych rodziców, a ponieważ grzech nie tylko prowadzi do utraty sprawiedliwości lecz jest zarazem jej przeciwieństwem, stąd możemy wysnuć wniosek, że podobnie jak istotą grzechu jest nieposłuszeństwo i pycha, tak jednym z głównych czynników sprawiedliwości jest pokora i uległość wobec Boga. Jest więc tutaj wyrażona odwrotna strona tego, co św. Augustyn rozumie przez „*rectitudo*”.

II.

Siła i wolność woli.

Wola pierwszych rodziców była nie tylko dobra, t. zn. zwrócona ku Bogu, lecz również zdrowa i wolna.

Zagadnienie dotyczące wolności i siły woli Adama

30) Jansenius, *Augustinus*, t. II, *De statu naturae innocent.*, c. 3. Lowanjum, 1640, t. II, kol. 84: „Sed iuxta castissimam illam Augustini et Tridentinae Synodi doctrinam omnino dicendum est, nullos omnino neque parvos neque magnos excellentiae aut laudis motus atque tentationes praeter externas ante omne peccatum esse potuisse”. Cf. B. Roland-Gosselin, *Les fondements de la morale de saint Augustin*, w *Revue de phil.*, 1930, str. 534: „Il est évident qu' Adam n' aurait pas succombé à la tentation du démon, désobéi criminellement à l' ordre de Dieu, s' il n' avait commis d' abord un péché intérieur de complaisance en soi — même”. Cf. *De civ. Dei*, XIV, 13, 1; *loc. cit.* 421.

31) *De civ. Dei*, XIV, 13, 1; P. L. 41, 420.

i Ewy, z czym się ściśle łączy kwestja siły woli u ludzkości upadłej, należy bezsprzecznie od chwili, kiedy ją Jan-senius poruszył, do punktów najbardziej dyskutowanych, i dzisiaj po tylu dyskusjach dalecy jesteśmy od tłumaczenia jednoznacznego odnośnych tekstów biskupa Hippony. Spory te dotyczą przede wszystkim woli i łaski u ludzkości upadłej. Nas ta kwestja bezpośrednio nie obchodzi i przedstawimy ją tylko o tyle, o ile to jest konieczne, by zrozumieć myśl św. Augustyna o sile i wolności woli pierwszych rodziców i o łasce, która ze strony Boga była potrzebna, by wola ta wytrwać mogła w pierwotnym stanie doskonałości.

Już samo pojęcie „wolności“ nie jest u Doktora Łaski wolne od trudności; pojęciu temu bowiem nadaje on różnorodne znaczenie tak, że powiedziano o nim: „W nauce o wolności okazuje się szczególnie jasno, w jak małym stopniu jest św. Augustyn myślicielem postępującym według zasad pewnej szkoły i zależnym od pojęć ściśle określonych. Przyswaja on sobie słowo wolność we wszystkich znaczeniach..., w jakich ono zachodzi u filozofów, moralistów, u proroków i poetów i posługuje się niem z różnego punktu widzenia zależnie od tego, jak tego wymaga życie praktyczne albo polemika“³²). Jest to nasam-

32) J. Mausbach, *Die Ethik hl. Aug.*, t. II, str. 25. Gilson zwracając uwagę na brak jasności w terminologii Doktora Łaski dotyczącej wolności stara się wykazać, że u niego „jest różnica zupełnie jasna pomiędzy znaczeniem słowa „liberum arbitrium“ i „libertas“. Według G. w słowach „liberum arbitrium“ zawarta jest zawsze możność popełnienia grzechu; „libertas“ zaś oznacza tylko używanie wolnej woli ku dobremu: „Dans la langue augustinienne liberum arbitrium implique la possibilité de faire le mal“. Gilson, *Introduction à l'étude de s. Aug.*, str. 207. Jednocześnie zdanie to nie zgadza się z prawdą — św. Augustyn mówi bowiem o liberum arbitrium również wówczas, gdy niema możliwości grzeszenia. Vide *Enchirid.*, 105; P. L. 40, 281: „Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset et male... postea vero sic erit ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio“. Cf. *C. Jul. op. imp.*, VI, 10; P. L. 45, 1518: „Neque vel demens quisquam dixerit, Deum posse peccare; aut tu dicere audes Deum liberum arbitrium non habere... in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest“. Podobnie jak Gilson wyraża się w tej kwestji F. Cayré,

przód tak zwana wolność obojętności (*libertas indifferentiae*).

Wola bowiem nie ulega w determinacjach swych jakiegokolwiek konieczności jak np. kamień, rzucony w górę, który z konieczności spada na dół; tego nie mamy w duszy; ona nie potrzebuje bynajmniej odwracać się od Boga, dobra najwyższego, i zwracać się do dobra przemijającego. To pojęcie wolności mamy u biskupa Hippony w pismach z epoki antymanichejskiej, gdzie stara on się wykazać, że Bóg nie jest odpowiedzialny za zło w świecie i że człowiek sam je zawinił przez swą wolną wolę. I później znajdujemy zawsze to pojęcie, gdy chodzi o wytłumaczenie powstania zła³³). To jest jedna strona wolności, wolność od jakiegokolwiek konieczności. Tę wolność posiadał pierwszy człowiek.

Wolność ta tłumacząca powstanie zła i grzechu w świecie, nie jest jednak wolnością właściwą, jaką człowiek odznaczać się powinien. „Wola bowiem wówczas jest naprawdę wolna, gdy nie służy błędom i grzechom“³⁴). Tuż więc używa św. Augustyn słowa „wolny“ nie w znaczeniu wolny od konieczności wewnętrznej, lecz w znaczeniu wolny od grzechu, co zresztą spotykamy u niego bardzo często w dziełach antypelagjańskich.

Do istoty woli więc nie należy bezwzględny indeterminizm i możliwość czynienia dobrze i źle, jak tego chce Julian³⁵), lecz jak słusznie zaznacza Mausbach: „Cechą istotną woli... jest miłość, jest radosne uznanie wszystkiego, co rzeczywiste i doskonałe“³⁶). A ponieważ rzeczywistością

Contemplation et raison d' après saint Augustin, w Revue de philosophie, 1930, str. 379.

33) *De lib. arbitr.*, III, 2; P. L. 32, 1271-1272; *De civ. Dei*, V, 9; 10; XII, 6; P. L. 41, 148-153; 354-355.

34) *De civ. Dei*, XIV, 11; P. L. 41, 418: „Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit“. Cf. *Enchirid.*, 125; P. L. 40, 281.

35) *C. Jul. op. imp.*, V, 38; P. L. 45, 1474: „Et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere ut possit peccare et non peccare“. *Ibid.* VI, 10, kol. 1518: „Dixisti enim, liberum arbitrium non est aliud quam possibilitas peccandi et non peccandi“.

36) Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.*, t. II, str. 33: „Der Grundzug des Willens ist nicht die Unabhängigkeit, sondern die Liebe, ein freudiges Bejahen alles Wirklichen und Vollkommenen“.

absolutną i doskonałością istotną jest Bóg, na całkowitem oddaniu się Bogu polega prawdziwa wolność woli człowieka.

Możność grzeszenia nie należy do istoty wolności; na to bowiem — zaznacza św. Augustyn — wolność ta została dana człowiekowi, by jej używał ku dobremu. Albowiem aby człowiek mógł dobrze postępować, musiał mieć wolną wolę. Z tego zaś, że wolności tej może on użyć ku złemu, nie wynika absolutnie, że w tym celu została ona mu dana. W przeciwnym bowiem razie nie mógłby go Bóg karać za grzechy. Nie byłoby bowiem nic złego w tem, że używał on woli w celu, w jakim została mu dana³⁷⁾.

Gdyby możność grzeszenia należała do istoty wolności woli, wówczas „święci w niebie musieliby być wolności tej pozbawieni, bo przecież grzeszyć tam nie będą mogli“³⁸⁾. I Bóg grzeszyć nie może, a jednak nikt nie odważy się twierdzić, że nie jest on wolny; w Bogu, który grzeszyć nie może, najwyższa jest wolność woli³⁹⁾.

Obecnie ludzkość tej pełni wolności woli nie posiada, gdyż wola jest zepsuta. Daje ją Bóg jedynie wybranym. Wolność ta była jednak udziałem pierwszych rodziców w raju, przynajmniej w bardzo wielkim stopniu, gdyż dosko-

37) *De lib. arb.*, II, 3; P. L. 32, 1241: „Homo... debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est... Quomodo enim iuste vindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset voluntate ad quam rem data est?”

38) *C. Jul. op. imp.*, VI, 10; P. L. 45, 1518: Przytoczywszy definicję wolności woli daną przez Juljana pisze: „Deinde ipsi sancti in regno eius (Dei) liberum arbitrium perdituri sunt, ubi peccare non poterunt”.

39) *C. Jul. op. imp.* V, 38; P. L. 45, 1474: „Peccare... et non peccare... cum Deus ipse non possit utrumque. Neque vel demens quisquam dixerit Deum posse peccare; aut tu dicere audes, Deum liberum arbitrium non habere... in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest”. Cf. *Ibid.* VI, 10, kol, 1518; *Epist.*, 157, 8; P. L. 33, 676: „Haec enim voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior: tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subiectior.”, Patrz także *Epist.*, 217, 8. *loc. cit.* 981; *In Joan. evang.*, tract. 41; P. L. 35, 1692-1700. Por. Cayré, *La contemplation aug.* str. 136-137.

nała wolność będzie dopiero w niebie, kiedy człowiek grzeszyć już nie będzie mógł.

Że taką wolność człowiek w raju posiadał, wypowiada św. Augustyn bardzo jasno. Opisawszy w wyżej cytowanym miejscu właściwość woli tej, dodaje: „Taka wola została dana przez Boga (człowiekowi) i przez własny grzech została postradana i tylko przez tego może być przywrócona, przez którego mogła być dana⁴⁰⁾”.

Człowiek, posiadając tę wolną i dobrą wolę miał możliwość zachować ją zawsze, i pozostać dobrym. Takie było zawsze zdanie św. Augustyna. Bóg bowiem stworzył człowieka takim, że gdyby był chciał, mógłby być zawsze nim pozostać i nikt by go nigdy od tego nie mógł odwieść⁴¹⁾. Tę siłę woli u pierwszych rodziców podkreśla biskup Hippony szczególnie w pismach z okresu walk z pelagjanami, chcąc wykazać różnicę, jaka zachodzi pomiędzy wolą pierwszych rodziców a wolą, jaką posiada człowiek po upadku. Wola człowieka po upadku jest „*infirmum... invalidum et imbecillum*”, podczas gdy wola pierwszych ludzi była „*fortis et sana*”⁴²⁾.

Obecnie człowiek tego zdrowia duchowego i tej siły woli już nie posiada, i albo wogóle nie chce tego co dobre, albo nie tak skutecznie, by mógł przezwyciężyć pociąg do złego, wskutek czego Bóg musi mu dać w obecnym porządku rzeczy samo chcenie⁴³⁾. Pierwszy więc człowiek został tak stworzony, że wskutek sił, jakie od Boga otrzymał, miał możliwość, by chcieć dobrze i źle czynić; użycie woli ku dobremu i złemu było całkowicie zależne od

40) *De civ. Dei*, XIV, 11; P. L. 41, 1418: „Arbitrium... tale datum est a Deo, quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest”.

41) *De div. quaest. LXXXIII*. 4; P. L. 40, 12: „Deus ita optime hominem fecit, ut si vellet manere optimus, nullo resistente impediretur”.

42) *De corrept. et gratia*, 38; P. L. 44, 940.

43) *De corrept. et gratia*, 38; P. L. 44, 939-940: „Nam si in tanta infirmitate vitae huius... nec Deus in eis operaretur velle, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis et possent”.

niego. Tam też posiadał możność, by chcieć to co dobre i w tem wytrwać aż do końca, przez swą wolną wolę⁴⁴). Na tem polegała wolność pierwszego człowieka; nie był on poddany grzechowi, lecz w jego mocy było nie grzeszyć⁴⁵).

Zgodnie więc ze swym teocentryzmem, według którego Bóg zajmuje bezwzględnie pierwsze miejsce i wszelkie stworzenie powinno mu służyć, uwydatnia Doktor Łaski z szczególnością fakt, iż człowiek na początku był w należyтым stosunku do Boga, gdyż wola jego zwrócona była ku Stwórcy i spełniała jego wolę. Cechę tę nazywa św. Augustyn rozmaicie: „prawością“, „dobrą wolą“, „miłością“. Przytem kładzie on nacisk na prawdę, że nie jest ona dziełem człowieka lecz Boga. Tę „dobrą wolę“ podkreśla on tak silnie, że należy ją bezwzględnie uważać za jeden z głównych czynników stanu pierwotnego a nawet w pewnym stopniu za podstawę reszty przywilejów. Wola ta była nie tylko dobra, lecz również zdrowa i silna, wobec czego nie potrzebowała ulegać pokusom, lecz mogła bez trudności spełniać przykazanie Boże.

44) *Enchirid.*, 105; P. L. 40, 281: „Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene velle posset et male“. Cf. *De Corrupt. et grat.*, 38; *loc. cit.* 940.

45) *De corrupt. et grat.*, 33; P. L. 44, 936: „Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare“. Cf. *C. Jul. op. imp.*, V, 41; P. L. 45, 1497.

ROZDZIAŁ V.

MĄDROŚĆ.

Prócz tych przywilejów dotyczących życia fizycznego i moralnego uznaje św. Augustyn nadto w pierwszych rodzicach dar odnoszący się do ich życia umysłowego, t. j. mądrość, chociaż o niej znacznie rzadziej wspomina.

Z tego cośmy powiedzieli wyżej o ścisłej łączności pierwszego człowieka z Bogiem i do czego jeszcze poniżej wrócimy, wynika, że posiadał on mądrość nadprzyrodzoną, każącą mu wszystko odnosić do Boga i jednoczącą go ze Stwórcą. Biskup Hippony wspomina poza tem także o mądrości przyrodzonej u pierwszych ludzi. Kwestję tę porusza już w *De libero arbitrio*¹⁾, odpowiadając na stawiane przez wielu pytanie, jak było możliwe, by pierwszy człowiek został skuszony, jeżeli był stworzony mądrym. Jeżeli zaś został stworzony głupim, jakże nie uważać Boga za twórcę zła, ponieważ głupota jest największem złem²⁾. By rozwiązać tę trudność, zaznacza biskup Hippony, że istnieje w człowieku coś pośredniego pomiędzy głupotą a mądrością. „Dopiero wówczas bowiem zaczyna człowiek być albo mądrym albo głupim tak, że nazywa się go z ko-

1) *De lib. arbit.*, III, 71-72; P. L. 32, 1305-1306.

2) *Ibid.*: „Si sapiens factus sit primus homo, cur seductus est? si autem stultus factus est, quomodo non est Deus auctor vitiorum, cum sit stultitia maximum vitium?” Przez „vitium” rozumie św. Augustyn wszelki brak, wszelkie zło i skażenie, sprawiające, iż natura nie ma już tej doskonałości, jaką z woli Stwórcy mieć powinna. Cfr. *Retractationes*, 1, 6; P. L. 32, 610, gdzie św. Augustyn określa „vitium” jako coś, co jest przeciwne naturze: „Vitium, quod est contra naturam”. Cf. także *De lib. arbitr.*, III, 38; P. L. 32, 1290.

nieczności albo jednym albo drugim, gdy mógł, jeżeli by tego nie zaniedbał, osiąść mądrość“.

Jeżeli więc tej mądrości nie zdobędzie, wola jego ponosi całkowitą winę i głupota jest wówczas jakimś brakiem, czemś złem³⁾.

Na potwierdzenie swego zdania przytacza św. Augustyn jako przykład dziecko. „Nikt przecież nie jest tak mało rozsądny, by nazwać dziecko głupiem, chociaż byłby jeszcze mniej rozsądny, gdyby je chciał nazwać mądrem“. Wynika z tego, że natura ludzka otrzymuje coś pośredniego, czego, chcąc się wyrażać należycie, nie można nazwać ani głupotą ani mądrością⁴⁾. Stąd też w dalszym ciągu tak określa głupotę: „*Est enim stultitia rerum appetendorum et vitandorum non quaelibet, sed vitiosa ignorantia*“. A więc by można mówić u człowieka o głupocie nie starczy, by zachodził u niego brak wiadomości co do tego, do czego powinien dążyć lub czego unikać, lecz konieczne jest nadto, by stan ten był zawiniony.

Tu się ma rzecz podobnie jak ze ślepotą u psów, które codopiero na świat przyszły. Chociaż bowiem ślepotą jest największym brakiem, gdy chodzi o oczy, to jednak nikt jej nie poczytuje za takowy u małych piesków, i u nich też nie można mówić o ślepotcie w właściwym tego słowa znaczeniu⁵⁾.

W wywodach swych dochodzi św. Augustyn do wniosku, że pierwszy człowiek nie był jeszcze mądry, był jednak stworzeniem rozumnem, wobec czego mógł otrzymać nakaz i go wykonać a za przekroczenie jego był odpowiedzialny,

3) *Ibid.*: „Tunc enim homo incipit aut sapiens aut stultus esse, ut alterum horum necessario appelletur, cum iam posset, nisi negligeret, habere sapientiam, ut vitiosae stultitiae sit voluntas rea“.

4) *Ibid.*: „Non enim quisquam ita desipit, ut stultum appellet infantem, quamvis sit absurdior, si velit appellare sapientem... Ex quo apparet naturam hominis recipere aliquid medium, quod neque stultitiam, neque sapientiam recte vocaveris“. Cf. *Retract.*, I, 14, 4; P. L. 32, 607.

5) *Ibid.*: „Nam et caecitas cum maximum vitium sit oculorum, non tamen in catulis nascentibus vitium est, nec proprie caecitas dici potest“.

wobec czego słusznie został ukarany tak, że nie można Boga bynajmniej posądzać o niesprawiedliwość⁶⁾.

Więc tutaj mówiąc o mądrości Adama ma św. Augustyn, jak wynika z wyżej przytoczonego określenia głupoty będącej przeciwstawieniem mądrości, na myśli w pierwszym rzędzie wiedzę praktyczną, odnoszącą się do tego, co należy czynić a czego unikać. To pojęcie mądrości ujawnia się jasno w innym tekście tegoż dzieła, gdzie św. Augustyn wylicza różne kategorie ludzi uważających się za mądrych, chociaż mądrość rozmaicie pojmują. Wspólną ich cechą jest to, że unikają zła a dążą do dobra; różne są tylko ich poglądy na dobro⁷⁾.

Zagadnienie stanu intelektualnego Adama porusza znowu Doktor Łaski w swem ostatniem dziele antypelagjańskiem⁸⁾, gdzie jednak cośkolwiek odmiennie pojmuje mądrość, którą przyznaje pierwszemu człowiekowi.

Wskazując na smutny stan moralny obecnej ludzkości i na małą liczbę tych, którzy starają się o wiedzę i do niej dochodzą, chce on wykazać, że natura obecnie rzeczywiście jest skażona: „Taka rzadkość ludzi wybitnie zdolnych i pilnych — a zdolność i pilność to dwa przymioty, dzięki którym dochodzi się do wiedzy o sprawach ludzkich i boskich, — i tak wielka liczba ludzi tępych i leniwych wskazują dostatecznie, w jakim kierunku, jakoby swoim ciężarem, staczana jest sama natura, której skażenia uznać nie chcacie“⁹⁾.

Lecz taka nie była, zaznacza dalej, natura pierwszych ludzi. Stąd też woła Augustyn pod adresem Juljana, że sprzeczne z wiarą są jego pojęcia o Adamie, który przecież wszystkim rodzajom istot żyjących nadał imiona. A nawet według autorów literatury świeckiej jest to znanie

6) *Ibid.*

7) *De lib. arbitr.*, II, 25-26; P. L. 32, 1253-1254.

8) *C. Jul. op. imp.*, V, 1; P. L. 45, 1432.

9) *Ibid.*: „Nempe tanta raritas ingeniosorum et studiosorum, per quae duo ad humanarum divinarumque rerum scientiam pervenitur, et tanta multitudo tardorum et desidiorum, satis indicat in quam partem suo tanquam pondere feratur ipsa natura, quam negatis esse vitiatam“.

wybitnej mądrości¹⁰⁾. Opowiada się bowiem o PitaGORASIE, iż nazwał on tego człowieka najmędrszym, który jako pierwszy poszczególnym rzeczom nadał nazwy.

Zresztą choćbyśmy nic z tego o Adamie nie wiedzieli, jeszcze powinniśmy na podstawie naszego rozumu dojść do należytego pojęcia natury pierwszego człowieka, w którym nie było żadnego skażenia. Mamy więc w tym tekście cośkolwiek odrębne pojęcie mądrości niż w poprzednim. Podczas gdy tam chodziło raczej o wiedzę praktyczną, tutaj możnaby ją nazwać spekulatywną; w każdym razie jasnem jest, że św. Augustyn wyraźnie przyznaje pierwszym rodzicom doskonały stan umysłowy.

10) *Ibid.*: „Neque secundum christianam cogitatis fidem, qualis sit factus Adam, qui universis generibus animarum vivarum nomina imposuit (Gen.; II, 19): quod excellentissimae fuisse indicium sapientiae, in saecularibus etiam litteris legimus. Nam ipse Pythagoras, a quo philosophiae nomen exortum est, dixisse fertur, illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus. Verum etsi nihil tale de Adam didicissemus, nostrum erat utique vera ratione conjicere, qualis in illo homine natura sit condita, in quo vitium omnino nullum fuit“. Co do tego pojęcia mądrości por. *De lib. arbitr.*, II, 16; P. L. 32, 914: „Non enim nunc primum auditis Sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam“. O pojęciu „mądrości“ według św. Augustyna traktuje szeroko F. Cayré, *La contemplation Augustinienne*, Paryż, 1927.

ROZDZIAŁ VI.

UDZIAŁ W ŻYCIU BOŻEM.

Poza darami powyżej wspomnianymi uznaje św. Augustyn w pierwszych rodzicach pewien wyższy pierwiastek, który sięgał głębiej w ich dusze i który w szczególny sposób wynosił ich w godności. Pierwiastek ten nazywa on rozmaicie, a z wszystkich tych określeń wynika jasno, że był to pewnego rodzaju udział w życiu Bożem.

I.

Udział w życiu Bożem: rzeczywistość.

Udział w życiu Bożem przypisuje św. Augustyn nie tylko chrześcijaninowi odkupionemu krwią Chrystusa, lecz także pierwszym ludziom w raju. To wynika jasno z rozmaitych tekstów, gdzie biskup Hippony, posługując się różnymi obrazami, stwierdza jasno utratę przez pierwszych ludzi jakiegoś pierwiastka zdobiącego ich dusze, który dopiero został ludzkości przywrócony dzięki dziełu Chrystusa.

Fakt sam, że pierwsi rodzice utracili przez grzech coś Boskiego, jest pewny. Odnośne teksty znajdujemy zwłaszcza w *De civitate Dei* i w *De Trinitate*. W pierwszym z nich zastanawia się św. Augustyn nad kwestją, jakiego rodzaju była śmierć, którą Bóg groził człowiekowi w razie gdyby zgrzeszył; wymienia on tutaj podobnie jak przed nim Laktancjusz¹⁾ dwa rodzaje śmierci, odróżniając w pierw-

1) *Div. inst.*, II, 12; ed. Brandt, str. 156-157. Laktancjusz zna jedynie pierwszą śmierć jako odłączenie duszy od ciała i drugą jako karę wieczną.

szym rodzaju dwie fazy. Była to — według niego — śmierć duszy wskutek tego, że Bóg ją opuszcza, śmierć ciała, która następuje wskutek odejścia duszy, oraz śmierć wieczna²⁾. Nas tutaj obchodzi pierwsza faza śmierci polegająca na tem, że Bóg opuszcza duszę; zresztą sam biskup Hippony zaznacza w dalszym ciągu wyżej wspomnianego tekstu, że groźba Boga zawierała przedewszystkiem tę śmierć, chociaż i te drugie rodzaje w groźbie tej były włączone. Zdanie swe opiera św. Augustyn na samym tekście Pisma św.; czytamy tam bowiem nie „mortibus moriemini“, lecz „morte moriemini“.

Śmierć tę odczuli pierwsi rodzice wówczas, gdy zakryli swe części wstydlive, a istotę jej stanowiło opuszczenie duszy przez Boga. „Była ona wyrażona w słowach (Stwórcy), kiedy rzekł do człowieka, który drżąc ze strachu ukrywał się przed Jego obliczem: „Adamie, gdzie jesteś“. Nie znaczy to oczywiście według Augustyna, by Bóg nie wiedział, gdzie się człowiek znajdował i był zmuszony go szukać, lecz Bóg karmił go i napominał, by zważył, w jakim stanie się znajduje, kiedy w nim niema Boga³⁾. Stąd też niesłuszne jest twierdzenie Scheel'a, że

2) *De civ. Dei*, XIII, 12; P. L. 41, 385-386: „Cum ergo requiritur, quam mortem Deus primis hominibus fuerit comminatus, si ab eo mandatum transgrederentur acceptum nec obedientiam custodirent; utrum animae, an corporis, an totius hominis, an illam quae appellatur secunda; respondendum est, Omnes... Prima constat ex duabus, una animae, altera corporis: ut sit prima totius hominis mors, cum anima sine Deo et sine corpore ad tempus poenas luit; secunda vero ubi anima sine Deo cum corpore poenas aeternas luit“. Opuszczenie duszy przez Boga jest pierwszą częścią pierwszej śmierci — „primae mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo“. Cf. *Enarrat. in psalm.* 48, 2, 2; P. L. 36, 356.

3) *De civ. Dei*, XIII, 15; P. L. 41, 387: „Quamobrem etiamsi in eo quod dictum est, Morte moriemini, quoniam non est dictum, Mortibus, eam solam intelligamus, quae fit cum anima deseritur sua vita, quod illi Deus est... profecto in ea morte etiam caeterae denuntiatae sunt... Nam in eo, quod inobediens motus in carne animae inobedientis exortus est, propter quod pudenda texerunt, sensa est mors una in qua deseruit animam Deus. Ea significata est verbis eius, quando timore dementi sese abscondenti homini dixit, Adam ubi es (Gen. III, 9)? non utique ignorando quaerens,

według biskupa Hippony, śmierć będąca karą za grzech, jest nie tylko śmiercią fizyczną, lecz także etyczną, przez co rozumie on śmierć wieczną. U Augustyna śmierć ta sięga dalej, i obejmuje, czego Scheel nie uwzględnia, również utratę Boga i na to kładł biskup Hippony szczególny nacisk. Trzeci rodzaj — śmierć wieczna — jest jedynie skutkiem poprzedniej⁴⁾. Czasem znowu mówi biskup Hippony nie o utracie Boga przez pierwszych rodziców lecz o postradaniu Ducha Bożego⁵⁾.

Z posiadaniem Boga łączyły się jako skutki z jednej strony życie duszy, z drugiej pewne jej właściwości, stanowiące jej piękność i godność.

Pierwsi rodzice posiadając Boga w duszy swej, posiadali w niej równocześnie i życie i byli wolni od śmierci duchowej, która nastąpiła jako skutek ich grzechu i która pociąga za sobą śmierć wieczną. Dusza bowiem ludzka, chociaż jest nieśmiertelna w tem znaczeniu, że nigdy żyć nie przestaje, ma jednak jeszcze specjalne życie swe, które wskutek upadku zostało utracone⁶⁾.

Czasem znowu, by wyrazić swą myśl o piękności duszy, uwydatnia on godność duszy jako obrazu Bożego. W stworzeniu człowieka na obraz Boży widzi św. Augustyn, podobnie jak inni Ojcowie Kościoła⁷⁾ przed nim cechę charakterystyczną człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń. Nie robi on różnicy naogół między obrazem a podobieństwem, jak to czynią niektórzy z dawniejszych pisa-

sed increpando admonens, ut attenderet ubi esset in quo non esset Deus". Cf. J. Mausbach, *Die Ethik hl. Aug.* t. II, str. 114-115; tenże, *Wesen und Stufung des Lebens...* str. 154; P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de s. Aug., Revue des sciences religieuses*, XI, str. 522-523.

4) O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübinga-Lipsk 1901 str. 285.

5) *De civ. Dei*, XIII, 24, 6; P. L. 41, 402: „Anima... carens quadam vita sua, hoc est Dei spiritu“.

6) *De Trin.*, XIV, 6; P. L. 42, 1040: „Immortalitas animae secundum quemdam modum dicitur; habet quippe et anima mortem suam, cum vita beata caret, quae vera animae vita dicenda est“. Cf. *De civ. Dei*, XIII, 24, 6; P. L. 41, 402.

7) Patrz Słomkowski, *op. cit.*, str. 37-38; 53; 59; 65; 75 et passim.

rzy, chociaż ją zna i dokładnie opisuje na czym ona polega⁸⁾, stwierdza w każdym razie, że człowiek wskutek grzechu coś z obrazu Bożego zatracił.

Lecz w tej kwestji zdanie św. Augustyna w pierwszym okresie różni się od późniejszego i podobnie jak w niektórych innych kwestjach widzimy tutaj znaczną ewolucję. Najpierw idąc za zdaniem, które spotykamy u Ireneusza, Arianazego, Dydy, Grzegorza z Nazjanzu, Cyryla z Jerozolimy⁹⁾ twierdzi on, że pierwsi rodzice przez grzech zupełnie utracili obraz Boży; z tym zdaniem spotykamy się w *De diversis quaestionibus LXXXIII*, gdzie jednakże nie wypowiada tego jako prawdę bezwzględnie pewną, lecz jako coś bardzo prawdopodobnego. „Ponieważ Adam nie został dobrym, tak jak został przez Boga stworzony, i miłując rzeczy cielesne (sam) stał się cielesnym, zdaje się, że niema w tem nic niedorzecznego, gdy się twierdzi, że upadek jego był dlań utratą obrazu i podobieństwa Bożego“¹⁰⁾. Takie samo zdanie znajdujemy u św. Augustyna jeszcze w 6 księdze dzieła *De Genesi ad litteram*; wypowiada je jednak tutaj bardziej apodyktycznie¹¹⁾.

W późniejszych pismach zmienia św. Augustyn swe zdanie i odwołuje twierdzenia powyżej wyłuszczone¹²⁾. Uczy on odtąd, że obraz Boży nie został w człowieku

8) *De Gen. ad litt., lib. imp.*, 57-60; P. L. 34, 242-243. Cf. *Quaest. in Hept.*, V, 4; P. L. 34, 749.

9) Patrz Słomkowski, *op. cit.*, str. 37-38; 75-76; 97.

10) *De div. quaest. LXXXIII*, 51, 1; P. L. 40, 32: „Cum Adam, sicut a Deo factus est, bonus non manserit, et diligendo carnalis carnalis effectus sit, non absurde videri potest hoc ipsum ei fuisse cadere imaginem Dei et similitudinem amittere“.

11) *De Gen. ad litt.*, VI, 38; P. L. 34, 355: „Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum“. Cf. *ibid.*, VI, 35; *loc. cit.* 354; *Serm.*, 9, 9; P. L. 38, 82.

12) *Retract.*, I, 26, P. L. 32, 628: „In libro De div. quaest. „dixi: Et ipsa creatura, id est ipse homo, cum iam signaculo imaginis propter peccatum amisso remansit tantummodo creatura. Quod non ita accipiendum est quasi totum amiserit homo quod habebat imaginis Dei“. Cf. *Retract.*, II, 24, 2; *loc. cit.* 640. „In sexto libro (De Gen. ad litt.) quod dixi, Adam imaginem Dei secundum quam factus est perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis ut reformatione opus haberet“.

przez grzech całkowicie zniszczony, lecz jedynie uszkodzony i zaciemniony. Zdaje się, że po raz pierwszy wypowiada się św. Augustyn w tym względzie w dziele *De spiritu et littera*, pisanem w r. 412, a więc w jednym z pierwszych dzieł polemicznych przeciwko pelagianom.

Roztrząsa tam biskup Hippony kwestję dobrych uczynków u pogan i zaznacza, że i oni mogą pełnić uczynki, zgodne z zasadami sprawiedliwości, „tak, że nie tylko nie możemy ich za to ganić, lecz przeciwnie słusznie zupełnie za nie ich chwalić”, chociaż trudno znaleźć u tych ludzi takich, u których także cel byłby godny uznania. Możliwość istnienia dobrych uczynków uzasadnia tem, że obraz Boży w duszy człowieka wyciśnięty, nie został przez grzech całkowicie zniszczony; dusza bowiem jak przedtem tak i nadal jest rozumna i tej cechy utracić nie może¹³).

Twierdzenie podobne znajdujemy również w późniejszych traktatach niepolemicznych, gdzie Doktor Łaski naukę swą przedstawia spokojniej i systematyczniej, a mianowicie w *De Trinitate*. Podkreśla on tutaj, iż to, że człowiek stworzony został na obraz Boży, jest najwznioślejszą jego cechą¹⁴). Zastanawiając się w dalszym ciągu nad pytaniem, gdzie właściwie obraz ten się w człowieku znajduje, dochodzi do wniosku, iż szukać go należy w umyśle, który może być zwrócony ku Bogu. Widząc obraz Boży w umyśle jako takim, niezależnie od tego, w jakim kierunku jest zwrócony i niezależnie od tego, czy ma udział w życiu Bożem, dochodzi on ostatecznie do wniosku, że przez grzech obraz ten nie zostaje całkowicie zniszczony lecz jedynie zniekształcony: „Jeżeli (dusza ludzka) w tem została stworzona na obraz Boży, że może użyć umysłu,

13) *De spirit. et litt.*, 48; P. L. 44, 230: „Non omni modo deletum est, quod ibi per imaginem Dei cum crearetur impressum est... Imago Dei renovatur,... quam non penitus impietas aboleverat: nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest“. Patrz A. Gardeil, *La structure de l'ame et l'expérience mystique*, t. I, str. 107; P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de s. Aug.*, loc. cit. XII, 1932, str. 30.

14) *De Trin.*, XIV, 4; P. L. 42, 1038: „Quid vero melius in eius (animae) natura creatum est, quam quod ad sui Creatoris imaginem facta est“.

by pojąć i oglądać Boga, wobec tego obraz ten od chwili stworzenia jest zawsze w tej tak wielkiej i dziwnej naturze, i wówczas gdy jest tak zatarty, że prawie go tam już niema, i wówczas gdy jest zaćmiony i zniekształcony i wówczas, gdy jest jasny i piękny¹⁵⁾.

Do myśli tej wraca też Doktor Łaski kilkakrotnie w kazaniach swych, nawołując słuchaczy, by przez wiarę i miłość odnowili w sobie „obraz Boga, według którego zostaliśmy stworzeni... Przez życie grzeszne został on bowiem przyćmiony i starty¹⁶⁾, albo, jak się wyraża w innem miejscu, „został zniekształcony¹⁷⁾. Nie przyjmuje więc biskup Hippony zupełnej utraty obrazu Bożego w duszy grzesznika, jak w dawniejszych dziełach. Lecz i według tych dzieł następuje w grzeszniku pewna strata, a skutkiem jej jest prawie zupełne zatarcie albo przynajmniej przyćmienie obrazu Bożego w duszy.

Oczywiście, że to, co św. Augustyn mówi o zniekształceniu względnie o zupełnym zaniku obrazu Bożego w duszy grzesznika w ogólności, odnosi się w szczególny sposób do pierwszych rodziców, w których ten obraz Boży był szczególnie jasny i wyraźny. Z tego wynika w każdym razie, że dusza Adama i Ewy utraciła coś z swej piękności, dzięki której pozostawała wobec Boga w stosunku obrazu do prototypu¹⁸⁾. Łączność ta była jeszcze czemś więcej; nie był to tylko stosunek obrazu do pierwowzoru lecz sięgał on głębiej: był to stosunek syna do ojca: „Łukasz... nazywa Adama synem Bożym; został on (pierwszy człowiek) wprawdzie stworzony przez Boga, lecz przez łaskę, którą potem przez grzech utracił, został on w raju posta-

15) *De Trin.*, XIV, 6; P. L. 42, 1040: „Anima humana... si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum atque conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago, ut paene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est“.

16) *Sermo*, 90, 10; P. L. 38, 566: „Sic imago Dei ad quam creati sumus resculpatur. Peccando enim obsolecta erat, attrita erat“.

17) *Sermo*, 40, 4; P. L. 38, 255. „Imaginem in nobis Dei deformare potuimus“.

18) *Cf. De Gen. ad litt. lib. imp.*, 59-60; P. L. 34, 243.

wiony jako syn¹⁹⁾. Synem tym został Adam, jak wynika z kontekstu, przez adopcję. Do tej konkluzji dochodzi biskup Hippony, opierając się na tekście z ewangelii św. Łukasza (3, 38), który podając gnealogię Chrystusa, pisze o Adamie, że był on od Boga.

W innych tekstach przedstawia św. Augustyn inną własność duszy pierwszych rodziców, a mianowicie ich sprawiedliwość, której również grzech ich pozbawił. Sprawiedliwość można jego zdaniem widzieć wyobrażoną symbolicznie w przypowieści o synu marnotrawnym. Syn marnotrawny według tego tekstu to nie grzesznik pojedynczy, lecz to cały rodzaj ludzki, któremu Ojciec niebieski przywraca pierwotną sprawiedliwość²⁰⁾. Pierwotny człowiek podobnie jak chrześcijanin, usprawiedliwiony dzięki dziełu Chrystusa, przyrównany jest do szlachetnego drzewa oliwnego w przeciwieństwie do grzesznika, który przyrównany jest do dzikiego drzewa oliwnego²¹⁾.

Z wszystkich tych tekstów wynika w każdym razie jasno, że pierwsi rodzice rodzaju ludzkiego byli według św. Augustyna w bardzo ścisłym stosunku do Boga, mając w jakiś sposób udział w jego życiu tak, że człowiek był nie tylko stworzeniem, lecz i dzieckiem Bożym. Ten stosunek do Boga nie został bez wpływu na ich duszę, która dzięki temu była doskonałym obrazem Boga; była ona przez to również sprawiedliwa, a raczej usprawiedliwiona i posiadała życie, które potem utraciła przez grzech.

Wobec tego niemożliwe jest uważać za wystarczające zdanie Turmela, który za cechy charakterystyczne stanu pierwotnego uważa jedynie wolność od pożądliwości, od śmierci, wiedzę nadzwyczajną i „dar nieoceniony wolnej woli”²²⁾. Nie wystarczy również, jak to czyni w ostatnim

19) *De consensu evang.*, II, 11; P. L. 34, 1076: „Lucas... cum et ipsum Adam filium Dei dixit, cum sit factus a Deo, sed per gratiam quam postea peccando amisit tanquam filius in paradiso constitutus sit”.

20) *De Gen. ad litt.*, VI, 31-38; P. L. 34, 352-355.

21) *De nupt. et concup.*, I, 37; P. L. 44, 434: „Adam ex olea... in oleastrum conversus est... Inde in oleam gratia divina convertit”.

22) J. Turmel, *Le dogme du péche originel dans saint Augu-*

czasie O. Merlin, widzieć skutki bezpośrednie, „upadku Adama jedynie w tem, że odtąd był on winowajcą w oczach Boga i wskutek tego podlegał karze stosownie do ogromu swego przestępstwa“, co pociągało za sobą jako dalsze następstwa wyrok śmierci, nędzy tego życia i bunt ciała przeciwko duchowi²³). Skutki te sięgają bezwzględnie głębiej i jak wynika z licznych tekstów św. Augustyna, dalsze skutki wyżej wspomniane są u niego przedstawione jako następstwo braku łaski.

Wprawdzie znajdujemy u biskupa Hippony tekst, który żywo przypomina nam podobny ustęp św. Ireneusza²⁴), gdzie św. Augustyn zdaje się nie uznawać w pierwszym człowieku jakiegoś wyższego pierwiastka; tekst ten znajduje się w trzynastej księdze *De civitate Dei*, przy egzegezie słów Pisma św.: „*Et inspiravit Deus in faciem eius spiritum vitae et factus est homo in animam viventem*“ (Gen. 2, 7). Wiadomo, że różni ojcowie w tchnieniu tego „*spiritus vitae*“ widzieli nadanie przez Boga duszy pierwszego człowieka wyższego życia, a mianowicie Ducha Bożego²⁵). Według tych autorów bowiem, jak zaznacza biskup Hippony, w owej chwili „nie została dopiero człowiekowi dana dusza, lecz istniała ona już tam, została tylko przez Ducha św. ożywiona. Skłania ich (do takiego zdania) to, że Pan Jezus po swem zmartwychwstaniu tchnął i rzekł do swych apostołów: „Weźmijcie Ducha św.“ (Jan 20, 22)²⁶). Mówią oni

stin, w *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VII, 1902, 213-215.

23) N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grace*, 361-362.

24) *C. Haer.*, V, 12, 2; P. G. 7, 1152-1153. Por. A. Słomkowski, *op. cit.*, 43-44. Możliwe, że istnieje bezpośrednia zależność św. Augustyna od św. Ireneusza. Stwierdzono bowiem to i w innych kwestjach. Por. O. Scheel, *op. cit.*, 291: „Es ist aber bei Augustin nicht bloss im allgemeinen eine Verwandtschaft mit der bei Irenaeus uns entgegentretenden Rekapitulationstheorie nachweisbar, sondern direkte literarische Abhängigkeit von Irenaeus“.

25) Cf. A. Słomkowski, *op. cit.*, 65; 83-84.

26) *De civ. Dei*, XIII, 24, 1; P. L. 41, 398-399: „Quibusdam visum est.. non tunc animam primo homini datam, sed eam, quae iam inerat, Spiritu sancto vivificatam. Movet enim eos, quod Dominus Jesus postea quam resurrexit a mortuis insuffla-

dalej, że człowiek już miał duszę, w przeciwnym bowiem razie nie byłby zwany człowiekiem²⁷). Wreszcie według zwolenników tej egzegezy autor Pisma św., zaznaczywszy, że Bóg „tchnął ducha“, nie byłby dodał żywota, gdyby był nie chciał zaznaczyć, że chodziło tam o Ducha św.; ucząc, że człowiek stał się „duszą“, nie dodałby „żyjąca“ (*viventem*) gdyby nie chciał przez to oznaczyć życia duszy danego jej jako dar przez Ducha św. Dusza przecież ma swe własne życie, wobec tego zbyteczne byłoby dodawanie słowa *viventem*, gdyby nie miało być oznaczone przez to życie, które otrzymuje przez Ducha św.²⁸). Wszystkie te racje zbija św. Augustyn dość szeroko i wspomniane tchnienie tłumaczy nie jako uświęcenie przez Ducha św. duszy już stworzonej, lecz jako tchnienie duszy w ciało, które Pismo św. tutaj nazywa człowiekiem.

Św. Augustyn, zbijając pierwszą rację, opiera się na tekście Pisma św., które mówi wyraźnie: „*Et formavit Deus hominem pulverem de terra*“, względnie jak inni tłumaczą: „*Et finxit Deus hominem de limo terrae*“ (Gen. 2, 7). A krótko przedtem czytamy „*Fons autem ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae*“ (Gen. 2, 6); z tego wynika, że „*pulvis*“ względnie „*limus*“ oznaczają zwykłą ziemię. Człowiek, utworzony z tej ziemi przez tchnienie boskie, stał się „duszą żyjącą“²⁹).

Odpowiadając na drugi zarzut, że człowiek już miał duszę, bo nazwany jest człowiekiem — a nie byłby nazwany, gdyby był tylko duszą albo tylko ciałem — opiera się

vit dicens discipulis suis, Accipite Spiritum Sanctum“ (Joan. XX, 22).

27) *Ibid.*, 2; *loc. cit.* 399: „Iam, inquiunt, habebat animam, alioquin non appellaretur homo: quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore“.

28) *Ibid.*, 4; *loc. cit.* 401. „Sed cum dixisset, inquiunt, *spiritum*, non adderet *vitae*, nisi illic Spiritum sanctum vellet intelligi: et cum dixisset, *Factus est homo in animam*, non adderet, *viventem*, nisi animae vitam significaret, quae illi divinitus impertitur dono Spiritus Dei. Cum enim vivat anima, inquiunt, proprio suae vitae modo, quid opus erat addere *viventem* nisi ut ea vita intelligeretur, quae illi per Spiritum Sanctum datur“.

29) *Ibid.*, 1; *loc. cit.* 399: „Formatus iste pulvis factus est in animam viventem“.

biskup Hippony na mowie potocznej. Przecież w życiu codziennem mówi się o tym lub owym: „Człowiek ten umarł i dzisiaj zażywa spokoju, albo znosi karę, chociaż można to tylko powiedzieć o duszy“. Słyszcy się również słowa: „W tem lub owem miejscu jest człowiek ten pogrzebany, chociaż odnosi się to tylko do ciała“. Również Pismo św. posługuje się wyrazem „człowiek“, mając na myśli albo tylko duszę lub też tylko ciało³⁰).

Trzecia wreszcie racja zwolenników tamtego zdania podana wyżej, nie da się zdaniem Doktora Łaski absolutnie pogodzić z Pismem św. O tej egzegezie pisze on: „*Hoc quid est aliud, nisi diligenter pro humana suspicione contendere, et Scripturas sanctas negligenter attendere?*“³¹). Albowiem wyrazów „*spiritus vitae*“ i „*anima vivens*“ używa Pismo św. również wówczas, gdy mówi nie tylko o człowieku, lecz także o innych istotach żyjących, jak tego dowodzą teksty następujące: „*Producat terra animam viventem*“ (Gen. 1, 24) i „*Et omnia quae habent spiritum vitae, et omnis qui erat super aridam, mortuus est*“ (Gen. VII, 24-32).

Potwierdzenie swego zdania, iż Adam przez tchnienie boskie nie otrzymał „*ducha ożywiającego*“, widzi św. Augustyn u św. Pawła w liście do Koryntjan. Oto ustęp, na który powołuje się biskup Hippony: „*Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale; si est corpus animale est et corpus spirituale, sicut scriptum est. Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. Sed non primum quod spirituale est, sed quod animale; postea quod spirituale. Primus homo de terra terrenus; secundus homo de coelo, coelestis. Qualis terrenus, tales et terreni; qualis coelestis, tales et coelestes. Et quomodo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem eius qui de coelo est*“. (I. Cor. XV, 44-49.) Adam miał więc zwykłe ciało — „*corpus animale*“

30) *Ibid.*, 2; *loc. cit.* 399-400: „*Quis enim dicere prohibetur quotidiani quadam lege sermonis, Homo ille defunctus est, et nunc in requie est vel in poenis; cum de anima sola possit hoc dici: Et Illo, aut illo loco homo ille sepultus est; cum hoc nisi de solo corpore non possit intelligi?... (Scriptura) ita nobis in hoc attestatur, ut etiam... singula hominis vocabulo appellet*“.

31) *Ibid.*, 4; *loc. cit.* 401.

— było ono tego rodzaju zdaniem Apostoła, że mogło nie podlegać śmierci, gdyby człowiek był nie zgrzeszył, a nie tego rodzaju, by wogóle umrzeć nie mogło. I dalej pisze św. Augustyn: „*Nam illud (corpus), quod spiritu vivificante spirituale erit et immortale, mori omnino non poterit*”³²).

Jak z powyższego wynika, chodzi św. Augustynowi w tym tekście jedynie o wpływ Ducha św. na ciało człowieka. Stąd też, wnikając głębiej w myśl Doktora Łaski, stwierdzamy, że i w tem miejscu nie zaprzecza on, iż pierwsi rodzice posiadali Ducha Bożego. W wywodach tych, zresztą dość długich, stwierdza on jedynie: 1) przez tchnienie Boże, o którym wspomina Księga Rodzajów, nie został dany Duch św. człowiekowi, poprzednio już stworzonemu, lecz przez to dusza została tchnięta w ciało; 2) nie można uznać w Adamie takiego działania Ducha św., przez które byłoby uduchowione jego ciało. Taki stan otrzyma ciało człowieka dopiero po zmartwychwstaniu. By to drugie twierdzenie udowodnić i wykazać różnicę między ciałem pierwszego człowieka a ciałem, jakie błogosławieni w niebie posiadać będą po zmartwychwstaniu, przytacza on powyższy tekst Apostoła Narodów. Dzięki duszy, tchniętej przez Boga, ciało przedtem martwe stało się ciałem ożywionem, ale zwykłym „*corpus animale*”, mającem ten przywilej, że mogło nie podlegać śmierci, ciało zaś, które „ożywione przez ducha będzie duchowe... wogóle umrzeć nie będzie mogło”. Pierwszy człowiek nie posiadał więc Ducha św. tak, by ten ciało jego uczynił duchowem i istotnie nieśmiertelnem³³).

32) *Ibid.*, 6; *loc. cit.* 402. Por. J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, t. II, Monaster 1854, str. 535-536.

33) W innem dziele z r. 420 wyraża się św. Augustyn w tej kwestji mniej apodyktycznie: „*Quamvis nonnulli existiment non tunc animatum primum hominem, quando Deus in eius faciem sufflavit, et factus est in animam vivam, sed tunc accepisse Spiritum Sanctum. Quodlibet autem horum credibilis ostendatur, unde nunc longum est disputare*”. *C. advers. leg. et proph.* I, 22; P. L. 42, 614-615. Por. także *Epist.* 205, 11; P. L. 33, 946: „*Anima quippe in corpore animali vivit quidem sed non vivificat usque ad auferendam corruptionem: in corpore vero spiritali, quoniam*

W rzeczywistości i według tego tekstu byli pierwsi rodzice w posiadaniu Ducha św. W tym samym bowiem rozdziale św. Augustyn, mówiąc o duszy ich, zaznacza, że została ona stworzona nieśmiertelną, że przez grzech traci w pewnym stopniu swe życie, to znaczy Ducha Bożego; nie traci jednak życia zupełnie, aczkolwiek nędzne jest to, co pozostało³⁴). Nie chce on jedynie uznać, że wprawdzie została dusza stworzona i złączona z ciałem i że potem dopiero przez tchnienie Boże otrzymała Ducha św., lecz jest zdania, że przez tchnienie, o którym mówi Genesis, wlał Bóg odrazu w ciało Adama duszę ożywioną Duchem św.³⁵)

II.

Udział w życiu Bożem: analiza.

Jest dzisiaj dogmatem wiary, że człowiek nie tylko jest usprawiedliwiony, że tak się wyrazimy, zewnętrznie, jak twierdzą protestanci. Głoszą oni bowiem, że dzięki dziełu Chrystusa grzechy nasze nie są nam poczytane, o ile wierzymy w Chrystusa, a raczej ufamy, że dzięki zasługom Jezusa winy nasze nie są nam zaliczone. Usprawiedliwienie sięga głębiej. Jest ono, jak mówi Sobór Trydencki, „uświęceniem i odnowieniem człowieka zewnętrznego przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, wskutek czego człowiek z niesprawiedliwego staje się sprawiedliwym“³⁶). Lecz, gdy chodzi o bliższe określenie tegoż usprawiedliwienia i istoty łaski uświęcającej i życia Bożego w duszach naszych, co się z tem ściśle łączy, niema

perfecte adhaerens Domino unus spiritus est, sic vivificat ut spirituale corpus efficiat“. Cf. *Ibid.* 19; *loc. cit.* 948-949.

34) *De civ. Dei*, XIII, 24, 6; *loc. cit.* 402: „Sicut anima creata est immortalis, quae licet peccato mortua perhibeatur carens quadam vita sua, hoc est Dei Spiritu,... tamen propria quadam licet misera vita sua non desinit vivere“.

35) Por. Gardeil, *op. cit.*, t. I, str. 199-200: „Il reste que l'ame d'Adam, le sixième jour, a été formée, comme l'ange au premier jour, à la fois en nature et en grâce“.

36) Denz., *Enchirid. Symb.* wyd. 15, n. 799, Cf. *ibid.* 821.

bynajmniej jednozgodności wśród teologów, pomimo, iż nas już wieki całe dzielią od epoki rozkwitu nauk teologicznych w czasie scholastyki i od Soboru Trydenckiego³⁷⁾. Nie może wobec tego być jednozgodności, gdy chodzi o bliższe określenie tejże łaski u pierwszych rodziców. Stąd też nic dziwnego, że i umysł tak genialny, jakim był biskup Hippony, nie wyświecił wszystkich problemów, które porusza i które się z tem zagadnieniem łączą; zresztą nie wolno zapominać, że nie pisał on na ten temat traktatu specjalnego, że myśl swą wypowiada i przy rozmaitych okazjach i w różnym związku myślowym: raz broni samej rzeczywistości życia Bożego przeciw pelagianom, innym razem wysławia je na ambonie wobec słuchaczy, czasem znowu tylko krótko o niem wspomina przy egzegezie jakiegoś tekstu biblijnego lub przy innej okoliczności. I gdy już trudno ustalić istotę realności czy właściwości tej w obecnym porządku rzeczy, to trudniej jeszcze wnikać w całkowitą myśl Doktora Łaski i przedstawić ją należycie, gdy chodzi o stan ten u pierwszych rodziców, bo tutaj mamy mniej materiału, na którym możemy się opierać i czasem musimy wnioskować z analogji do stanu obecnego chrześcijanina, który jest według Augustyna, w głównej przynajmniej części, przywróceniem stanu pierwotnego. Stąd też, nie chcąc wysnuwać wniosków, nie mających dostatecznych podstaw w tekstach biskupa Hippony, musimy się czasem zadowolić twierdzeniem, że to lub owo zdanie jest prawdopodobne tak, że zamiast kategorycznego: tak jest, trzeba będzie się zadowolić słowami: zdaje się, że tak jest.

Jak widzieliśmy powyżej, pewne jest, że biskup Hippony przyjmuje istnienie w pierwszym człowieku pewnego wyższego pierwiastka, który został utracony wskutek grzechu. Niektóre teksty Augustyna umożliwiają nam analizę tego stanu i głębsze wnikięcie w jego istotę.

Dość jasno wypowiada św. Augustyn swe zdanie w dziele *De Trinitate*, gdzie wyraźnie odróżnia w człowieku podwójny obraz Boży. Zaznacza on tam, że umysł czło-

37) Dowodem tego jest choćby magistralna praca O. Gardelil'a, *La structure de l' ame et l' experience mystique*, t. II.

wieka można rozpatrywać z podwójnego punktu widzenia: umysł sam w sobie i umysł, mający uczestnictwo w Bogu: „Natura nasza, pisze on, nie posiada tej samej natury, co Bóg; jest ona jednak jego obrazem”. A „obraz tej natury, nad którą lepszej już niema, należy u nas szukać i znaleźć w tem, co jest najlepsze w naszej naturze. Lecz wpierw trzeba rozważyć umysł sam w sobie, zanim jeszcze ma on udział w Bogu i w nim znaleźć obraz Jego. Zaznaczyliśmy bowiem, że (umysł ten), chociaż przez utratę uczestnictwa w Bogu staje się obrazem niewyraźnym i zniekształconym, zawsze jednak nim pozostaje”³⁸).

Umysł „sam w sobie” — „*mens in seipsa*” wyraża w podwójny sposób obraz Boży:

1) Przez podobieństwo, t. zn.. przez to, że w jego działalności objawiają się pewne cechy, które mają podobień-

38) *De Trin.* XIV, 11; P. L. 42, 1044: „Quamvis enim mens humana non sit eius naturae cuius est Deus: imago tamen naturae eius qua natura melior nulla est ibi quaerenda et invenienda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere”. Cf. *De spirit. et litt.*, 48; P. L. 44, 230. Patrz M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, str. 294. „Mens” tłumaczymy przez „umysł”. Nie jest to zupełnie ściśle, bo przez słowo „umysł” wyrażamy naogół duchową władzę poznania. Lecz wyraz ten ma i znaczenie szersze; stąd też mówimy o „pożądaniu umysłowem” t. zn. duchowem. Patrz Ks. K. Wais, *Psychologja*, t. III, str. 11. Wyraz dusza również jest niewłaściwy dla oddania znaczenia „mens”. Dusza — anima — ma znaczenie szersze. Mens określa św. Augustyn jako najwyższą część duszy. Patrz — *Ennar. in psalm.* III, 3; P. L. 37, 73-74: „Mentem humanam hic accipiendam puto, quod caput animae non absurde appellatur”. Patrz także: *Ibid.*, 145, 5; *loc. cit.* 1887-1888. O. Gardeil, *op. cit.* I, str. 30 tak pisze o „mens”: „Saint Augustin dans le *De Trinitate*, traitant formellement du mens en tant qu’ image de Dieu, n’a pas pu ni du le concevoir comme l’essence absolue de l’ame en tant qu’elle se distingue de ses puissances intellectuelles, mais comme ces puissances mêmes, intelligence et volonté, tout au plus comme l’essence de l’ame conjointement avec la puissance intellectuelle. C’est la puissance... qui est le siège propre de l’ image de la Trinité, et non l’essence; et saint Augustin ne s’occupe que de cette image”.

stwo do życia wewnętrznego w Bogu. Prawie cała druga część dzieła *De Trinitate* poświęcona jest tej kwestji. O kwestji tej wyraża się biskup Hippony krótko i dobitnie w księdze 14, gdy pisze: „*Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum sed iam imaginem Dei*”³⁹).

2) Dla nas ważniejszy jest drugi sposób, objawiający się tem, że dusza ma możność uczestniczenia w Bogu. Św. Augustyn, zaznaczywszy w tekście wyżej przytoczonym, że dusza nawet w stanie grzechu nie przestaje być obrazem Boga, choć zniekształconym, tak uzasadnia swe zdanie: „*Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest*”⁴⁰).

A więc umysł dzięki temu także nie przestaje być obrazem Bożym, że zdolny jest go uchwycić i w nim uczestniczyć.

Ten stosunek człowieka jako obrazu do wzoru jest z drugiej strony podstawą tego, że człowiek zdolny jest rzeczywiście uczestniczyć w Bogu, przez co staje się wyraźnym i doskonałym obrazem Bożym. By to nastąpiło potrzeba, by nie tylko umysł pamiętał o sobie, zrozumiał się i miłował, lecz, by to wszystko odnosił do Boga. Wówczas dusza staje się mądra. Jeżeli zaś tego nie uczyni, jest nierozumna. Zaznaczywszy tak, na czem ten obraz doskonały polega, przechodzi św. Augustyn w ton kaznodziejski, zachęcając, by dusza rzeczywiście wspomniane władze do Boga odnosiła, słowem, by Boga czciła, a wówczas „mądra będzie nie oświecona własnem (jakiemś) światłem, lecz dzięki uczestnictwu w owem najwyższem Świe-

39) *De Trin.* XIV, 11; P. L. 42; *loc. cit.* 1044.

40) *Ibid.* O. Gardeil, *op. cit.*, t. I, str. 110-121 opierając się na tekście św. Tomasza (de Verit. q. X. a. 7) rozróżnia naturalny obraz Boży w człowieku „*secundum analogiam*” i „*secundum conformitatem*” i ten podział w tem samym znaczeniu wprowadza również w tekst wyżej przytoczony Doktora Łaski. Za mało uwydatnia się tutaj jednakowoż rola umysłu jako tego, który nie tylko jest zdolny poznać Boga lecz również uczestniczyć w Nim, co wyraża Aug. pisząc: (*Mens Dei*) „*capax est eiusque particeps esse potest*”. Podobną myśl mamy u św. Ambrożego; patrz wyżej str. 32.

tle". Ta mądrość człowieka jest równocześnie mądrością Boga, oczywiście, dodaje Doktor Łaski nie w tem samem znaczeniu mądrością człowieka, w jakim jest mądrością Boga⁴¹⁾.

Doskonały obraz Boga w człowieku jest więc równoznaczny z posiadaniem mądrości (*sapientia*). Mądrość ta, gdy chodzi o obecny stan ludzkości, jest, jak zaznacza O. Cayré, identyczna z doskonałością chrześcijańską. „Biorąc ją w znaczeniu ścisłym, jest ona doskonałością wyższej części duszy (*mens*), która z jednej strony jest bliższa Boga t. zn. podobna do Niego, a z drugiej może do Niego zaprowadzić całego człowieka, gdyż kieruje ona wszystkimi sądami tak spekulatywnymi jak i praktycznymi. Jest ona darem Ducha św., lecz nie tylko w ograniczonym znaczeniu „*habitus*“, przysposabiającego duszę do przyjęcia działania Bożego; jest ona samem działaniem, które jest wraz z miłością w duszy, by jej dopomóc do całkowitego zjednoczenia z Bogiem przez poznanie i miłość. Lecz działanie to rozpatruje św. Augustyn nie tyle w stanie, w jakim ono jest samo w sobie, lecz rozpatruje je raczej, o ile ono jest w tem poznaniu i w tej miłości, jako w skutkach tegoż działania. Mądrość więc jest poznaniem i miłością Boga, wywołanemi działaniem Ducha św., w sposób niejako bezpośredni, z pominięciem tej powolności i tych słabości, jakie są nieodłączne od zwykłej działalności ludzkiej“⁴²⁾.

Trudno byłoby oczywiście znaleźć wszystkie te cechy, gdyby się chciało uwzględnić jedynie to, co mówi św. Augustyn o doskonałym obrazie Bożym w pierwszym człowieku i o jego mądrości, nie biorąc przytem pod uwagę tekstów, w których mówi o jednej i drugiej właściwości u chrześcijanina. Ponieważ jednak, jak wiadomo stan ten

41) *De Trin.*, XIV, 15; *loc. cit.* 1048: „Haec igitur trinitas mentis... propterea Dei est imago... quia potest etiam meminisse, et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit... stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligat... et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiens erit... Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit. Verum non ita Dei qua sapiens est Deus“.

42) Cayré, *La contemplation augustinienne*, str. 124.

jest, o ile chodzi o stosunek duszy do Boga, jedynie przywróceniem stanu pierwotnego⁴³), można bezsprzecznie przyjąć, że wspomniane cechy charakteryzowały naogół i stan pierwszych naszych rodziców. Zresztą w tym właśnie tekście, gdzie biskup Hippony opisuje szeroko wszystko to, czym się odznacza wyraźny obraz Boży w człowieku, zaznacza, że taki właśnie obraz, jaki ma znowu być w człowieku, był urzeczywistniony przy stworzeniu, co również mamy u św. Pawła. Oto tekst: „Odnówcie się duchem umysłu waszego i przyobleczcie się w nowego człowieka, w tego, który został według Boga stworzony w sprawiedliwości i świętości prawdy. (Człowiek) stworzony według Boga jest w innym miejscu nazwany „stworzonym na obraz Boży“. Lecz przez grzech utracił on sprawiedliwość i świętość prawdy; wskutek tego obraz ten został zniekształcony i stał się bezbarwnym“. Otrzymuje go znów człowiek, gdy się duchowo odnawia⁴⁴).

Doskonały obraz Boży łączy się z specjalną obecnością Boga w duszy. Podobnie bowiem jak dwojaki może być obraz ten, tak też dwojaka jest obecność Boga w duszy: wszystkim wspólna i specjalna u sprawiedliwych. Bóg bowiem, jak mówi Apostół, nie jest daleko od każdego z nas; w nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (Act. Ap. 17, 27-28). Odnosi się to do naszego ciała, ale w wybitniejszym jeszcze stopniu do naszego umysłu. Cóż bowiem nie jest w Nim, o którym powiedziano: „Z niego i przez niego i w nim jest wszystko“. Jeżeli więc w nim jest wszystko, w kim wobec tego może żyć to, co żyje i poruszać się to, co się porusza, jeżeli nie w tym, w kim istnieje. Jednak nie wszyscy są w nim tak, jak powiedziano Jemu: „Ja zawsze z Tobą“ (Ps. 72, 23). I on nie ze wszystkimi jest tak, jak to wyrażamy w słowach: Pan z wami. Wielka jest więc

43) Por. 14. W. Kwiatkowski, *Istota chrystjanizmu według św. Augustyna, Studja Augustyńskie*, str. 84.

44) *De Trin.*, XIV, 22; P. L. 42, 1053: „Renovamini spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, eum qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis (Eph. 4, 23-34). Quod ait, secundum Deum creatum; hoc alio loco dicitur, ad imaginem Dei (Gen. 1, 27). Sed peccando iustitiam et sanctitatem veritatis amisit; propter hoc haec imago deformis et decolor facta est: hanc recipit cum reformatur et renovatur“.

nędza człowieka, gdy nie jest z tym, bez którego być nie może. Nie jest on przecież bez tego, w którym jest: a jednak, jeżeli o nim nie pamięta, go nie pojmuje i nie miłuje, nie jest z nim⁴⁵⁾.

Jak z powyższego tekstu wynika, potrzeba, by mieć jasny obraz Boży w duszy, dwóch rzeczy: 1) by umysł zwrócony był ku Bogu, t. zn., by o nim pamiętał, pojął go i miłował, następnie, co się z tem ściśle łączy, 2) by Bóg był w szczególny sposób w człowieku. O tem zwróceniu duszy pierwszego człowieka do Boga kilkakrotnie wspomina św. Augustyn, pisząc, że przed grzechem człowiek „spoczywał w Bóstwie” Słowa, a jak z kontekstu wynika, spoczywał on w Słowie tem podobnie jak aniołowie⁴⁶⁾. Umysł jego bowiem był zwrócony ku rzeczom nadziemskim⁴⁷⁾.

Chodzi teraz o bliższe określenie tego ostatniego, a mianowicie, czy mówiąc o obecności Boga w sposób, jaki wyrażony jest w słowach *Dominus vobiscum*, ma biskup Hippony na myśli jakąś ściślejszą łączność Boga z duszą, tak, by Bóg był w niej tylko tak, jak jest w wszelkich ludziach również grzesznych, a zwrot ku Bogu następowałby jedynie w człowieku, czy też prócz tej obecności mamy jeszcze jakąś specjalną obecność Boga w duszy

45) *De Trin.*, XIV, 16; *loc. cit.* 1048-1049: „Deus... non longe positus ab unoquoque nostrum, sicut Apostolus dicit, adiungens, In illo enim vivimus, et movemur, et sumus (Act. XVII, 27-28). Quod si secundum corpus diceret, etiam de isto corporeo mundo posset intelligi. Nam et in illo secundum corpus vivimus, movemur et sumus. Unde secundum mentem quae facta est ad eius imaginem, debet hoc accipi, excellentiore quodam... modo. Nam quid non est in ipso, de quo divine scriptum est, Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia (Rom. XI, 36)? Proinde si in ipso sunt omnia in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri quae moventur, nisi in quo sunt? Non tamen omnes cum illo sunt eo modo quo ei dictum est, Ego semper tecum (Psal. LXXII, 23). Nec ipse cum omnibus eo modo quo dicimus, Dominus vobiscum. Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est: et tamen si eius non meminit, eumque non intelligit nec diligit, cum illo non est“.

46) *De catech. rudib.*, 28; P. L. 40; 331. Patrz wyżej str. 38.

47) *De Gen. ad litt.*, XI, 46; P. L. 34, 448.

sprawiedliwej chrześcijanina i oczywiście, o co nam tutaj chodzi, również w pierwszym człowieku⁴⁸⁾.

To ostatnie zdaje się według wszelkiego prawdopodobieństwa mieć na myśli św. Augustyn⁴⁹⁾ tak, że według niego w pierwszych rodzicach przed ich upadkiem jest Bóg w specjalny sposób obecny a raczej że działa w nich w szczególny sposób. Jest to przede wszystkim specjalne działanie Boga na umysł i wolę człowieka⁵⁰⁾.

48) P. Dumont, *loc. cit.*, t. XII, 1932, str. 37, pisząc o życiu nadprzyrodzonym w ogólności według św. Augustyna zwraca uwagę na trudność, jaką spotyka się chcąc określić, czy dusza usprawiedliwiona ma w sobie jakiś wyższy pierwiastek czy też jest to jedynie dalsze rozwinięcie tego, co posiada dusza jako taka: „Sous des formules diverses (Dieu, vie de l' ame; bonne volonté; justice; vraie vertu; image de Dieu; adoption divine), c' est toujours la même doctrine que nous inculque saint Augustin. Aucune de ces formules, malheureusement, ne nous révèle sa pensée dans toute la lumière où nous voudrions l' apercevoir. Toutes nous présentent la voie du salut comme un passage de l' état de pure créature à l' état de nature justifiée, puis à l' état de nature glorifiée. Aucune ne dit clairement si, en montant de l' un à l' autre de ces trois états, on gravit trois degrés d' une même perfection ou si, au contraire au moins quand on quitte l' état de pure créature pour l' état de justice, on s'élève d' une espèce de perfection à une autre essentiellement différente“.

49) Gardeil, *op. cit.*, t. I, str. 121, interpretując to miejsce przyjmuje pierwszą możliwość: „Voici une distinction précieuse. Etre *en* Dieu, être *avec* Dieu. D' après le contexte, être *en* Dieu résulte de la présence générale de Dieu créateur et illuminateur en toutes choses, rendue plus spéciale pour l' ame du fait qu' elle est l' image de Dieu. Etre *avec* Dieu, c' est réaliser le mouvement amorcé par la vue de l' image de Dieu en soi, c' est se souvenir actuellement de Dieu, le connaître, l' aimer“. Wydaje nam się, że autor nie uwzględnia wszystkiego, co mamy w tekście św. Augustyna, a mianowicie tego, co mówi tenże o specjalnej obecności Boga w człowieku — Dominus vobiscum.

50) Por. niżej str. 113; do tej myśli wraca św. Augustyn często. Cf. *In Joan. evang. tract.*, 19, 13; P. L. 35, 1550: „Anima aliquod aliud est antequam illuminetur, et fit melius cum illuminatur participatione melioris“. Por. J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin — Bonn, 1931, str. 78, który krótko przedstawia różne znaczenia w jakich biskup Hippony używa pojęcia „lux; lumen“ i pisze: „Endlich spricht Augustin vom geistigen

Bóg obecny w człowieku sprawia nie tylko, że dusza jest doskonałym obrazem Boga, jest on zarazem życiem duszy, które to życie, jak widzieliśmy, pierwsi rodzice przez grzech postradali⁵¹). „Jak bowiem dusza jest życiem ciała, tak Bóg jest życiem duszy“. I życie to istnieje w duszy tak długo, jak długo z nią jest Bóg⁵²).

Pewien zarzut przeciwko naszemu twierdzeniu o istnieniu Boga w duszy pierwszych rodziców i człowieka sprawiedliwego w ogóle można wysnuć z tego, że św. Augustyn, mówiąc o odnowieniu w nas obrazu Bożego, według którego zostaliśmy stworzeni, podkreśla kilkakrotnie, że odnowienie to nie dokonuje się od razu w chwili chrztu św., lecz stopniowo. Wyraża to jasno w jednym z swych kazań, gdzie nawołuje słuchaczy do miłości Boga i bliźniego, zaznaczając, że przez to stopniowo odnawia się w nich obraz Boży; „*Sic imago Dei, ad quam creati sumus, proficiendo resculpatur*“⁵³).

Tę samą myśl znajdujemy w *De peccatorum meritis et remissione*. Zastanawia on się tam nad kwestją, czy w tym życiu człowiek może być bez grzechu, na które to pytanie pelagianie dawali odpowiedź pozytywną, i stwierdza, że jego zdaniem jest to niemożliwe. Zdanie jego, jak zaznacza, nie jest bynajmniej sprzeczne z tekstem Pisma św.: „*Qui natus est ex Deo, non peccat, et non potest peccare, quia semen eius in ipso manet* (I. Joan. III, 9) i z innymi podobnymi tekstami, na które powołują się pelagianie. Człowiek bowiem staje się dzieckiem Bożem —

Lichte auch im Sinne der Gnadenerleuchtung“. Patrz także Ks. Kowalski, *Nauczanie i nauczyciel podług św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu*, 78-85; 94-98; B. Jansen S. J., *Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae, loc. cit.*, 125. Ks. E. Życzkowski, *Dzisiejszy stan badań nad augustyńską teorią oświecenia*, *Przegląd Teologiczny*, 1930, 475-490.

51) *De civ. Dei*, XIII, 15; P. L. 41, 387: Anima „deseritur sua vita, quod illi Deus est“.

52) *Ennarrat. in psalm.*, 70, 5; P. L. 56, 893-894: „Sicut vita corporis anima; ita vita animae Deus... Dicimus... cum mecum es, vivo, et animae meae vita tu es, quae morietur si dimittatur sibi“.

53) *Sermo*, 90, 10; P. L. 38, 566.

ma więc w sobie „nasienie Boże” — „*semen eius*”, od chwili, gdy zaczyna żyć w nowości ducha i odnawiać się w człowieka wewnętrznego według obrazu Boga, który go stworzył. Chrzest bowiem nie przekształca człowieka od razu i nie usuwa wszelkiej choroby duchowej, lecz odnowienie rozpoczyna się z chwilą odpuszczenia grzechów⁵⁴), a „nie dokonuje się w jednym momencie”, gdy człowiek się nawraca⁵⁵). Wówczas dostępuje on przez chrzest odpuszczenia grzechów. „Lecz podobnie jak jest czymś innym pozbyć się gorączki i czymś innym pozbyć się całkowicie słabości, która gorączką tą była spowodowana”, i podobnie jak wyjąć strzałę z ciała nie jest tem samem co ranę zagoić, tak też ma się rzecz, o ile chodzi o całkowite uzdrowienie choroby duchowej. Najpierw usuwa się przyczynę choroby tej t. zn. grzechy a potem dopiero powoli człowiek wraca do całkowitego zdrowia duchowego i postępuje przez to w odnowieniu w duszy swej obrazu Bożego⁵⁶).

Zdania te, według których człowiek nie od razu otrzymuje obraz Boży, gdy mu są grzechy odpuszczane, zdają się potwierdzać na pierwszy rzut oka zdanie tych, według których pojęcie obrazu Bożego nie zawiera w sobie u Augustyna żadnego pierwiastka wyższego⁵⁷). Lecz tego twierdzenia na tych wyrażeniach absolutnie oprzeć nie można,

54) *De peccat. merit. et remiss.*, II, 9; P. L. 44, 156: „Non enim advertunt eo quoque fieri filios Dei, quo esse incipiunt in novitate spiritus; et renovari in interiore hominem secundum imaginem eius qui creavit eos (Colos. III, 10). Non enim ex qua hora quisque baptizatur, omnis vetus infirmitas eius absuitur: sed renovatio incipit a remissione omnium peccatorum”.

55) *De Trin.*, XIV, 23; P. L. 42, 1054: „Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis”.

56) *De Trin.*, XIV, 23; *loc. cit.* 1054: „Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare: ita prima curatio est causam remove re languoris quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis... Quotidianis accessibus... haec imago renovatur”. Por. O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, t. II, str. 224-225.

57) Patrz wyżej str. 93-94; poniżej str. 139.

gdyż w innych tekstach, znajdujących się również w *De Trinitate*, powiada Doktor Łaski bardzo jasno, że wyraźny obraz Boży w człowieku łączy się z pewnem uczestnictwem w Bogu, a trudno przypuszczać tak wielką sprzeczność pomiędzy poszczególnymi twierdzeniami biskupa Hippony.

A teksty, mówiące o stopniowem odnawianiu obrazu Bożego, dadzą się wytłumaczyć bardzo dobrze samem pojęciem tegoż obrazu. Obejmuje on bowiem, jak słusznie zaznacza O. Cayré, nie tylko podobieństwo naturalne, — człowiek jako istota rozumna — oraz „uczestnictwo wyższe“, które daje człowiekowi „łaska uświęcająca, (będąca) uczestnictwem fizycznym w naturze samego Boga“, lecz obejmuje on również „doskonałość moralną“, dochodzącą do obu poprzednich obrazów. Mamy ją wówczas, gdy człowiek dochodzi do łaski, zwanej „mądrością wlaną“⁵⁸⁾.

Że taka jest rzeczywiście myśl Augustyna, wynika z dalszych słów wyżej przytoczonego ustępu, gdzie, zastanawiając się nad tem, jakie winno być to odnowienie, pisze on: „Kto odnawia się, codziennie w tem postępując, w poznaniu Boga, w sprawiedliwości i świętości prawdy, przenosi miłość swą od rzeczy widzialnych do niewidzialnych, od cielesnych do duchowych, i stara się pilnie, by pożądlivość swą ku tamtym okiełznać i zmniejszyć a z temi złączyć się w miłości“⁵⁹⁾.

Św. Augustyn przyznaje więc wyraźnie pierwszym rodzicom jakiś wyższy pierwiastek, który określa w różny sposób. Dzięki niemu uczestniczyli oni w pewnym stopniu w życiu Bożem, posiadali Ducha św. i życie duszy i wyrażali w sobie w doskonały sposób obraz Boży. Obraz ten przez grzech został utracony względnie zniekształcony i zaciemniony. Jasno więc przyznaje Doktor Łaski pierwszym rodzicom dar, który późniejsza teologia określiła słowem „*gratia sanctificans*“.

58) F. Cayré, *La contemplation Aug.*, 94.

59) *De Trin.*, XIV, 23; *loc. cit.* 1054: „In agnitione igitur Dei, iustitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna a visibilibus ad intelligibilia a carnalibus ad spiritualia; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere illisque se charitate alligare diligenter insistit“.

ROZDZIAŁ VII.

ŁASKA WYTRWANIA.

I.

Konieczność łaski wytrwania.

Pomimo, iż wola pierwszego człowieka była „dobra“, „zdrowa“ i „silna“, bez pomocy Bożej absolutnie wytrwać w dobrem nie mogła.

I biskup Hippony zaznacza nie mniej silnie, że nie starczyło, by Bóg człowieka raz tylko dobrym uczynił, lecz, że dobroć tę musi on w nim sprawiać bezustannie tak, że człowiek pomimo swej silnej woli bez łaski Bożej wytrwać nie może.

Sam fakt, że pierwszy człowiek otrzymał pomoc, umożliwiającą mu wytrwanie, nie ulega żadnej wątpliwości.

Cała koncepcja metafizyczna, którą spotykamy już w dziełach Doktora Łaski pisanych jeszcze przed nawróceniem, domaga się tej pomocy Bożej, by poszczególne byty mogły zachować stan, w którym je Pan Bóg stworzył. Musi bowiem istnieć jego siła twórcza, by zachować to, co do bytu powołała, i nie pozwolić, by stworzenie postradało doskonałość otrzymaną (*species*). Przez nią bowiem jest, o ile jest. „Co bowiem nie istnieje samo przez się, zatraci byt, o ile zostanie odłączone od bytu, dzięki któremu istnieje“¹⁾.

1) *De immortalitate animae*, 14; P. L. 32, 1028: „Illa effectoria vis vacare non potest, quin id quod ab ea factum est, tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est.

Z pod tej zasady ogólnej nie jest oczywiście i człowiek wyjęty. By pozostać takim, jakim go Bóg stworzył, potrzebuje on nieustannie pomocy Bożej.

Myśl tę wypowiada św. Augustyn już jasno w *De Genesi ad litteram*. „Człowiek bowiem nie jest bytem, któryby mógł skoro raz zostać stworzony, sam z siebie coś dobrego zdziałać, jeżeli go opuści ten, który go stworzył“. Z tem ma się rzecz inaczej niż z lekarzem, który uleczywszy chorego, może odejść. Działanie Boże musi być nieustanne. By myśl swą lepiej jeszcze wyrazić, ucieka się następnie do innego porównania, wziętego z rolnictwa. Tłumacząc alegorycznie słowa Pisma św. o uprawie ziemi w raju, zaznacza, że nie taka jest działalność Boga w duszach naszych, jaka jest działalność rolnika na roli, którą ten chce doprowadzić do kultury, by mu plon przynosiła. Gdy bowiem uprawi ziemię, odchodzi, zostawiając ją w stanie, do jakiego ją doprowadził, zoraną, czy też obsianą, czy skropioną i dzieło jego pozostaje takim, jakim je pozostawił. Inaczej rzecz się ma z działalnością Boga w duszy. Tutaj działalność ta musi być nieustanna. Można ją lepiej przyrównać do działania słońca.

„Podobnie jak powietrze przez słońce nie stało się jasnem, lecz staje się, — gdyby bowiem niem się stało, a nie stawało, musiałoby być jasne również wówczas, gdy światło zniknie — tak i człowiek bywa oświecany przez obecność Bożą, gdy Bóg zaś jest nieobecny, zapada w ciemność“... I dochodzi biskup Hippony w swych rozważaniach do konkluzji: „*Semper ab illo fieri (boni), semperque perfici debemus*“⁽²⁾).

Quod enim per se non est, si destituatur ab eo, per quod est, profecto non erit“. Cf. *De Gen. ad litt.*, IV, 23; P. L. 34; 304-305. Por. Ch. Boyer, *L' idée de vérité dans la phil. de saint Augustin*, str. 126-127.

2) *De Gen. ad litt.*, VIII, 25-27; P. L. 34, 382-383. „Neque enim tale aliquid est homo, ut factus, deserente eo qui fecit, possit aliquid agere bene tanquam ex seipso... cuius actio bona est... iustus,... non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire... Neque enim, ut dicebamus, sicut operatur homo terram, ut culta atque fecunda sit, qui cum fuerit operatus abscedit, relinquens eam vel aratam, vel satam, vel rigatam, vel si quid aliud manente opere quod factum est, cum operator ab-

Konieczność pomocy tej niemniej wyraźnie podkreśla on w pismach z epoki walk z pelagjanami, z tą tylko różnicą, że większy nacisk kładzie na niedostateczność wolnej woli do wytrwania w dobrem, co się tłumaczy celem, w jakim dzieła te są pisane. Walczy on w nich z pelagjanizmem, dowodzącym, że od Boga mamy tylko możliwość, by nie grzeszyć, zaś samo unikanie grzechu w naszej jest mocy — *quod non peccare nostrum sit, posse vero non nostrum*. — To się nie zgadza nawet, o ile chodzi o stan pierwotny, jakiego już obecnie nie posiadamy. Wprawdzie grzech od nas pochodzi, nie jest jednak wyłącznie w naszej mocy unikać grzechu, lecz potrzeba do tego także pomocy ze strony Boga. I nawet w raju „byłaby pomoc Boża, któraby się udzielała, gdyby tego chcieli, podobnie jak światło udziela się oczom zdrowym tak, że wsparci światłem tem widzą³⁾).

Albowiem wolna wola, którą człowiek otrzymał, „nie wystarczała dla utrzymania sprawiedliwości, o ileby przez uczestnictwo w Dobru niezmiennem nie była dana pomoc⁴⁾. Stąd też dał Bóg pierwszemu człowiekowi „pomoc, bez której nie mógłby zachować dobrej woli, którą otrzymał⁵⁾).

Św. Augustyn zaznacza nie tylko sam fakt, że pierwszy człowiek pomoc tę posiadał, lecz, co się wydaje na pierwszy rzut oka bardzo dziwne, twierdzi on wyraźnie, że

scesserit, ita Deus operatur hominem iustum, id est iustificando eum, ut si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit: sed potius sicut aër praesente lumine non factus est lucidus sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam abscedente lumine lucidus maneret; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, abscedente autem continuo tenebratur“. Por. także *De civ. Dei*, XIV, 27; P. L. 41, 435.

3) *De natura et gratia*, 56; P. L. 44, 274: „Si de integra et sana hominis natura loqueretur, nec sic recte diceret, quod non peccare nostrum tantummodo sit, quamvis peccare nostrum esset: nam et tunc esset adiutorium Dei, et tanquam lumen sanis oculis, quo adiuti videant, se praeberet volentibus“.

4) *Enchirid.*, 106; P. L. 40, 282: „Non iustitiae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adiutorium praeberetur“.

5) *De corrept. et gratia*, 32; P. L. 44, 935: „Tunc dederat homini bonam voluntatem... dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet“.

człowiek tę pomoc *musiał* otrzymać; była ona, by użyć terminu teologii dzisiejszej: *debitum naturae humanae*. Myśl ta znajduje się już, choć mniej wyraźnie, w wyżej przytoczonym ustępie z *De Genesi ad litteram*. Jaskrawo uwydatnia on ją w *De correptione et gratia*. „Pomoc łaski“, jak ją nazywa, była konieczna, by pierwsi rodzice, tak samo jak i aniołowie, mogli być odpowiedzialni za swój upadek. „Gdyby bowiem albo anioł albo człowiek, skoro zostali stworzeni, pomocy tej nie otrzymali, w takim razie upadliby bez winy z ich strony, ponieważ natura (ich) nie była tego rodzaju, by mogła wytrwać, gdyby tego chciała, bez pomocy Bożej; brak by (im) bowiem było pomocy, bez której nie mogliby wytrwać“⁶). Zdanie to jest skutkiem pojęcia św. Augustyna o tej pomocy. Nie robi on bowiem w tym wypadku żadnej różnicy pomiędzy tem, co późniejsza filozofja i teologja określiła jako naturę człowieka wraz z jej siłami, a właściwą łaską, która jest czemś, do czego człowiek nie ma prawa⁷). Doktor Łaski uważa stan pierwotny za właściwą naturę człowieka, i sądzi, że człowiek nic dobrego zdziałać ani też w dobrem wytrwać nie może bez pomocy Bożej⁸). Nie robiąc różnicy

6) *De corrept. et gratia*, 32; P. L. 44, 935: „Si autem hoc adiutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adiutorio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent“. Nie wiadomo na czem opiera Boyer swe zdanie, że i w tym razie upadek człowieka byłby grzechem: „Il y aurait eu désordre, et injustice, si le premier homme eut été créé dans l' impuissance de persévérer en fait, et s' il eut été laissé dans cette impuissance. Il y aurait pêché cependant“. Ch. Boyer, S. J., *Le système de saint Augustin sur la grace*,... w *Recherches de science religieuse*, XX, 1930, 495.

7) Por. J. Geyser, *Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins*, w Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Kolonja 1930, str. 67: „Die schwierigste Aufgabe für den Philosophen Augustin war ohne Frage die, zwischen Vernunftkenntnissen und religiösen Glaubensüberzeugungen genau zu unterscheiden“. Por. także: M. Grabmann, *Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, tamże 87-89.

8) Por. Mausbach, *Die Ethik des hl. August.*, t. II, str.

przynajmniej, gdy mówi o pierwszych rodzicach, pomiędzy stanem naturalnym a nadnaturalnym, nie ma też potrzeby bliżej określać sił jednego i drugiego ani też różnić pomiędzy charakterem łaski Bożej potrzebnej do wytrwania w jednym i drugim wypadku⁹).

II.

Istota łaski wytrwania.

O ile jasne jest zdanie św. Augustyna, gdy chodzi o konieczność i istnienie pomocy Bożej w raju, o tyle napotykamy na trudności, gdy chcemy bliżej określić, na czym pomoc ta polegała.

W *De Genesi ad litteram*, jak widzieliśmy, by wytłumaczyć to działanie Boże, umożliwiające wytrwanie w dobru, św. Augustyn przyrównuje je do działania słońca, rozjaśniającego powietrze promieniami swemi¹⁰). To wytrwanie jest możliwe dzięki temu, że Bóg jest bezustannie obecny w duszy, działa w niej i ją utrzymuje w stanie otrzymanym, przyczem przez swą obecność ją usprawiedliwia, oświeca i uszczęśliwia¹¹). Tutaj tej pomocy Bożej

48-49. „Man hat gesagt, Augustin denke, wenn er Gottes Beistand zu allem Guten fordert, nur an das übernatürlich Gute, an das Gute im vollen Sinne... Allein es ist klar, dass Augustin eine solche Untercheidung nicht macht“. Patrz także: Mausbach, *Wesen und Stufung des Lebens nach dem hl. Augustinus*, w Grabmann-Mausbach, *Aur. August.*, 191-193. Por. także A. Gaillard, *Etudes sur l'histoire de la doctrine de la grace*, str. 86: Autor jest w swym twierdzeniu mniej apodyktyczny niż Mausbach: „Saint Augustin parait ne pas distinguer dans Adam un pouvoir purement naturel de persévérer, puis qu'il attribue ce pouvoir à la grace“. Stara on się to pomieszanie usprawiedliwić, tłumacząc je tem, że św. Augustyn nie traktuje tej kwestji ex professo lecz tylko okolicznościowo: „Mais nous n'avons ici dans le saint Docteur une assertion systématique, ni une thèse: c'est une assertion qui vient incidemment dans la discussion“.

9) Por. P. Dumont, *loc. cit.*, XI, 1931, str. 526.

10) *De Gen. ad litt.*, VIII, 26; P. L. 34, 383.

11) *De Gen. ad litt.*, VIII, 25; P. L. 34, 383: „Eius (Dei)

wprawdzie nie nazywa słowem „*adiutorium*”, którem często posługuje się w pismach późniejszych. Jednakowoż jak tam tak i tutaj chodzi o pomoc Bożą potrzebną do wytrwania; stąd słusznie wnosić można, że ma on na myśli tę samą działalność Bożą; za tem przemawia też fakt, że w jednym z dzieł antypelagjańskich, gdzie mówi o tem „*adiutorium Dei*” potrzebnem do wytrwania, używa również porównania z działalnością światła: „*Tunc esset adiutorium Dei et tanquam lumen sanis oculis, quo adiuti videant se praeberet volentibus*”¹²⁾.

Czasem znów mówi o pomocy tej jako o „*łasce*”, będącej „*uczestnictwem w Dobru niezmiennem*”¹³⁾. Krótko i jasno określa łaskę tę w *De civitate Dei*, gdzie pisze, że Bóg sprawiał w człowieku, iż widział i kochał¹⁴⁾.

Najobszerniej rozwodzi się św. Augustyn nad łaską konieczną do wytrwania w *De correptione et gratia*. Wywody te stanowią wprawdzie pod pewnym względem krok naprzód, gdyż tutaj rozgranicza św. Augustyn jasno pomoc, jaka była potrzebna do wytrwania dla człowieka przed upadkiem i po upadku, jednak gdy chodzi o samą naturę tej pomocy i jej sposób działania, nie wiele się dowiadujemy.

Odpowiada tam Doktor Łaski na trudność, którą wywołują niektórzy łącznie z faktem, że Adam nie wytrwał; zaznacza zgóry, że odpowiedź w tej kwestji jest dość trudna. Najpierw stwierdza jako pewne, że Adam był pierwotnie bez grzechu. Lecz oto trudność: „Jeżeli w tym stanie prawości, w jakim został stworzony miał wytrwanie, bezwątpienia wytrwał w nim: a jeżeli wytrwał, to bezwątpienia nie zgrzeszył i nie odstąpił ani od owej prawości ani od Boga”. Jest jednak prawdą oczywistą, że zgrzeszył.

ipse praesentia justificatur, et illuminatur, et beatificatur, operante et custodiente Deo”.

12) *De natura et grat.*, 56; P. L. 44, 274.

13) *Enchirid.*, 106; P. L. 40, 282: „*Sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset... non iustitiae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adiutorium praeberetur*”. Por. *De civ. Dei*, XIV, 27; P. L. 41, 435.

14) *De civ. Dei*, XIV, 13; P. L. 41, 420: „...si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret...”

„A więc nie miał wytrwania w owem dobru; a jeżeli go nie miał, oczywiście go nie otrzymał. Jakże bowiem mógłby otrzymać wytrwanie a nie wytrwać? A więc jeżeli dla tego go nie miał, że nie otrzymał, jakże mógł zgrzeszyć przez to, że nie wytrwał, ten, który wytrwania nie otrzymał?” Problem jest więc jasno stawiony: wszystko człowiek ma od Boga i sam z siebie nic zrobić nie może. A jeżeli Bóg mu nie dał wytrwania w dobru, jakże może czynić człowieka odpowiedzialnym za upadek?

W odpowiedzi stwierdza św. Augustyn nasamprzód, że człowiek dzięki wolnej woli, jaką otrzymał, mógł wytrwać tak samo jak i aniołowie, i człowiek wiedział, że to jest w jego mocy — *„et non mori et miserum non fieri in sua potestate esse sentiebat”*. „Ponieważ zaś dobrowolnie — *per liberum arbitrium* — Boga opuścił, spotkał go sprawiedliwy sąd Boży”.

Chociaż mógł wytrwać dzięki sile swej wolnej woli, miał jednak i on łaskę Bożą, nie taką przecież, jaką otrzymują predestynowani w Nowym Testamencie, którym Bóg udziela łaski wytrwania. O Adamie pisze biskup Hippony: *„Istam gratiam non habuit homo primus, qua numquam vellet esse malus: sed sane habuit, in qua si permanere vellet, numquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed hanc tamen per liberum arbitrium deserere posset. Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia quem reliquit in eius libero arbitrio. Quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adiuvetur ab omnipotenti bono. Quod adiutorium si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus: sed deseruit et desertus est. Tale quippe erat adiutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet: non quo fieret ut vellet. Haec prima est gratia, quae data est primo Adam: sed hac potentior est in secundo Adam. Prima est enim qua fit, ut habeat homo iustitiam si velit, secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut velit, et tantum velit, tantoque ardore diligit, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat. Nec illa quidem parva erat, qua demonstrata est etiam potentia liberi arbitrii quoniam sic adiuwabatur, ut sine hoc adiutorio in bono*

non maneret, sed hoc adiutorium si vellet desereret. Haec autem tanto maior est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem, parum sit denique non posse sine illa vel apprehendere bonum, vel permanere in bono si vellet, nisi etiam efficiatur ut velit“.

„Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum; dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet in eius libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet; quia non deerat adiutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet... Posset... perseverare si vellet: quod ut nollet de libero descendit arbitrio; quod tunc ita liberum erat, ut et bene velle posset et male“.

„Primo itaque homini datum est... adiutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam praedestinati, non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur... ut per hoc donum non nisi perseverantes sint“¹⁵⁾.

Nie posiadał więc człowiek w raju tej łaski, którą otrzymuje człowiek obecnie, t. zn. nie otrzymał łaski, przez którą miałby samo chcenie wytrwania w dobrem, a wraz z niem i wytrwanie. Ta łaska sprawia, że człowiek chce posiadać sprawiedliwość i unikać zła, a pragnienie to jest tak potężne, że przeciwważa ono całkowicie „wolę ciała“, dążącą w zupełnie przeciwnym kierunku i ją przewycięża.

Łaska pierwszych rodziców nie dawała samego pragnienia wytrwania, t. zn., nie sprawiała, że człowiek chciał wytrwać, lecz dawała jedynie możliwość wytrwania. — Człowiek mógł wytrwać, jeżeli chciał. Chcenie więc od niego zależało. Wobec tego, że taki był charakter tej łaski, mógł człowiek ją utracić, jeżeli chciał, podobnie jak mógł ją dalej zachować w swem posiadaniu, jeżeli chciał; bez niej jednak nie mógł wytrwać w dobrem.

By lepiej wyrazić swą myśl o tej pomocy udzielonej pierwszym ludziom w raju, posługuje się św. Augustyn

15) *De corrept. et grat.*, 31-33; P. L. 44, 935-937.

porównaniem, zaczerpniętem z codziennego życia. Z tą pomocą ma się rzecz podobnie jak z pokarmami; „bez pokarmów nie możemy żyć; jednakowoż, chociaż się je posiada, nie mogą one sprawić, by żył ten, ktoby chciał umrzeć. A więc pomoc, jaką daje pokarm, jest pomocą, bez której nie możemy żyć, a nie ta, która sprawia, że żyjemy“¹⁶).

Jest to ta sama myśl, którą wyraża biskup Hippony w innych tekstach, przyrównując działanie tej łaski do działania słońca. Bez światła widzieć nie można; jednak ono samo nie sprawia, że człowiek widzi. Przez zamknięcie bowiem oczu może on się z pod działania światła uchylić. I ciekawe jest, że św. Augustyn tutaj się tem porównaniem nie posługuje; może używa on przykładu pokarmów dlatego, że w nim jaśniej występuje charakter warunku — *adiutorium sine quo non*.

Św. Augustyn podaje nie tylko sam fakt, że jedna łaska jest odrębna od drugiej, lecz również rację dlaczego tak jest. Obecnie łaska musi być o wiele skuteczniejsza, gdyż również w wybranych „ciało pożąda przeciwko duchowi i duch przeciwko ciału“ (Galat. 5, 17). Stąd wołają oni: „Widzę inne prawo w członkach moich, sprzeciwiające się prawu umysłu mego i czyniące mnie niewolnikiem prawa grzechu, które jest w członkach moich. Ja, nieszczęśliwy człowiek, któż mnie wybawi od ciała tej śmierci? Łaska Boża przez Pana naszego Jezusa Chrystusa“ (Rzym. 7, 23-25). Znajdując się w takiej walce sami z sobą, proszą oni, by im Bóg dał moc do walki i zwycięstwa¹⁷). Wskutek tej walki musiała być pomoc Boża bardzo wielka, by wola zdołała przezwyciężyć przeciwności.

„I gdyby obecnie nie Bóg sprawiał w wybranych, by chcieli, wola ich wskutek swej słabości upadłaby wobec tak licznych i tak wielkich pokus, i stąd nie mogliby wytrwać, gdyż upadając wskutek słabości woli, nie chcie-

16) *De corrupt. et grat.*, 34; P. L. 44, 936-937: „Sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cum adfuerint alimenta, eis fit ut vivat qui mori voluerit. Ergo adiutorium alimentorum est, sine quo non fit, non quo fit ut vivamus“.

17) *Ibid.*, 29; *loc. cit.* 933-937; cf. *ibid.* 35; *loc. cit.* 937-938.

liby tego, albo nie chcieliby tak (skutecznie), by (wytrwać) mogli¹⁸⁾.

Ponieważ tej walki nie było w pierwszym człowieku, w nim była piękna harmonja i spokój¹⁹⁾, stąd też wystarczała mu łaska mniejsza, i wobec siły jego woli zostawił go Bóg samemu sobie i pozwolił mu czynić, coby chciał²⁰⁾.

Z tych długich wywodów dowiadujemy się więc jedynie, że łaska była pierwszemu człowiekowi konieczną, że nie sprawiała, iż chciał wytrwać, i nie dawała mu wytrwania, lecz jedynie to, że miał możliwość wytrwania. Jakkolwiek jeden z nowszych autorów uważa, że w traktacie tym ekonomja łaski jest określona w linjach, zarazem wspaniałych i jasnych²¹⁾, jednak zdania teologów co do natury tej „pomocy“ u Augustyna są bardzo rozbieżne. Oto niektóre z nich:

Berti, augustjanin, który, jak zaznacza w przedmowie, chce się trzymać przede wszystkim nauki św. Augustyna, sądzi, że Adam wedle Doktora Łaski prócz łaski uświęcającej miał także łaskę uczynkową. Biorąc za podstawę słowa z *De Civitate Dei*, uważa on, że łaska ta oświecała umysł i skłaniała wolę do dobra w *ogólności*, i przez łaskę tę mogła wolna wola wybrać to lub owo dobro *szczegółowe*, i ową pierwotną dobroć zachować, gdyby chciała. Przedmiotem tego światła i tego nakłaniania woli było dobro nadprzyrodzone, wobec czego działalność łaski różniła się od działalności natury²²⁾. Nie była to

18) *Ibid.*, 38; *loc. cit.* 939-940: „Nam si ...nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot et tantas tentationes voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis ut possent“.

19) *Ibid.*, 29; *loc. cit.* 934, por. str. 58 nn.

20) *Ibid.* 38; *loc. cit.* 940: „Fortissimo... dimisit atque permisit (Deus) facere quod vellet“.

21) Ch. Boyer S. J., *Le système de saint Aug. sur la grace*, w *Recherches de science religieuse*, XX, 1930, 483: „L' économie de la grace y est dessinée en lignes à la fois grandioses et nettes“.

22) J. L. Berti, *Ord. Eremit. s. August., Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri de theologicis disciplinis*, t. II, Pedeponti vulgo Stadt am Hoff, 1749, str. 313: „Indigebat ergo

jednak według niego łaska t. zw. *praedeterminans et victrix*²³⁾. Zaznacza on przytem²⁴⁾, że zdanie przez niego głoszone nie jest nowe, lecz jest to twierdzenie jednozgodne scholastyków, jak to stwierdza zdaniem jego Bel-larmin i wszyscy nowsi, którzy nie przyjmują premocji fizycznej.

Zachodzi jedynie według niego ta różnica, że wielu uważa, iż łaska aktualna polegała tylko na oświeceniu umysłu, podczas gdy on przyjmuje, że pobudzała ona również wolę do dobrego.

Odmienne zupełnie jest zdanie C. Merlin'a T. J., który kwestję tę traktuje bardzo obszernie. Zwalcza on stanowczo tezę tych, którzy widzą w „*adiutorium sine quo non*” łaskę uczynkową. Według niego, podobnie jak *adiutorium quo* jest właściwą naszemu stanowi „łaską predestynacji,... która nie jest jedynie akcją przechodnią Boga w nas, lecz jest czemś „habitualnem, pewnym stanem”, tak i „pomoc *sine quo non* jest bezsprzecznie także czemś habitualnem i może być uważana jedynie za łaskę predestynacji właściwą stanowi Adama i aniołów i za pewnego rodzaju ekonomję zbawienia Opatrzności Boskiej względem anioła i człowieka niewinnego”; zaznacza on nadto, że ekonomja ta była „zupełnie odrębna od tej, którą mamy obecnie”²⁵⁾. Łaska dana Adamowi nie była więc według

primus homo gratiae praemotione et excitatione aliqua, ut charitatis habitus in actum sanctae dilectionis exiret. Nec sat erat illius habitus conservatio et simultaneus causae primae concursus: quoniam iste... non causam movet ad operandum sed comitatur et adiuvat operantem... Auxilium ergo actualis gratiae collatum Adae erat illuminatio mentis et quaedam inclinatio voluntatis ad bonum in communi, qua poterat liberum arbitrium hoc vel illud bonum specialiter eligere, et in bona voluntate permanere, si vellet: illuminatio autem et inclinatio ad bonum supernaturale, ut donum gratiae distinguatur a proprietate naturae”.

23) Berti, *loc. cit.*, t. II, str. 314: „Adam ad perseverandum non opus habebat adiutorio gratiae praedeterminantis et victricis”.

24) *Ibid.*, str. 316.

25) C. Merlin S. J., *Véritable clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens*, P. L. 47, 969: „Le secours quo est la grace de prédestination propre de notre état... grace qui n' est point une action passagère de Dieu sur nous mais une habitude, un état... Le secours, sine quo non ...est certainement

niego predestynacją absolutną lecz warunkową, której domagała się godność natury nieczepsutej²⁶⁾.

Z nowszych autorów Gaillard wypowiada się za zdaniem Janseniusa: „Czemże jest ta łaska, będąca do dyspozycji wolnej woli? Jest to łaska wystarczająca, odpowiada Janseniusz. I czyż nie jest się skłonnym, by mu w tym punkcie przyznać rację?“²⁷⁾

Espenberger uważa ją za łaskę nadnaturalną. Według Augustyna bowiem, twierdzi on, „mógł człowiek z tej pierwszej łaski korzystać lub też nie korzystać. Nie był to jednak dar, jakimi są dary naturalne, z których w normalnem życiu trzeba koniecznie korzystać. Nie był też to dar, któryby był pozostawiony do dyspozycji wolnej woli człowieka dla osiągnięcia celu przyrodzonego; przeciwnie przez nią miały być osiągnięte utwierdzenie w dobrem i szczęśliwość wieczna; stąd i ta łaska musiała być nadprzyrodzona. Ponieważ nie należała do natury człowieka, mógł ją człowiek utracić“²⁸⁾. Podkreśla on więc jedynie charakter nadprzyrodzony łaski udzielonej przez Boga Adamowi, przyczem, co jest znamienne, mówi on

aussi quelque chose d' habituel et ne peut être pris que pour la grace de prédestination propre de l' état d' Adam et des anges, et pour un ordre de la divine Providence sur l' ange et sur l' homme innocent par rapport au salut, tout différent de celui qui s' observe maintenant“.

26) *Ibid.*, 985: „Cette grace de l' état d' Adam... c' est la prédestination conditionnelle, que l' élévation de la nature saine exigeait, et le vrai secours sine quo non“. Cf. *ibid.*, 986.

27) A. Gaillard, *op. cit.*, str. 85: „Qu' est-ce que cette grace à la disposition du libre arbitre? La grace suffisante, répond Jansenius. Et n'est-on pas porté à lui donner raison sur ce point?“ Cf. *Ibid.*, str. 86, gdzie autor wypowiada się apodyktycznie w tym względzie.

28) Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, str. 56: „Diese prima gratia konnte der Mensch verwerten oder nicht. Sie war aber keine Gabe wie die natürlichen, deren Gebrauch beim normalen Leben notwendig ist. Sie war auch keine Gabe, die dem Belieben des Menschen für ein natürliches Ziel überlassen war; im Gegenteile durch sie sollten die übernatürlichen Ziele, die Festung im Guten und die ewige Seligkeit erreicht werden; sie muss darum auch selber übernatürlich gewesen sein. Weil sie nicht zur Natur des Menschen gehörte, deshalb konnte er sie auch verlieren“.

o jednej tylko łasce, której brak jego zdaniem stanowi istotę grzechu pierworodnego²⁹⁾). Wynika z tego, że „*adiutorium quo*” jest identyczne z łaską, której utrata była przyczyną pojawienia się pożądlivosti³⁰⁾). Wstrzymuje on się jednak od bliższego określenia łaski tej, dodając, że w tej kwestji, nigdy zapewne nie dojdzie się do wyniku zupełnie pewnego³¹⁾).

Podobne zdanie wypowiada o łasce tej Seeberg. On również utożsamia tę „*prima gratia*”, która umożliwiała „*posse non peccare*”, czyli *adiutorium sine quo non*, z łaską, która jako „*indumentum*” otaczała człowieka i widzi w niej coś nadprzyrodzonego. Było to jego zdaniem „światło nadprzyrodzone, oświecające człowieka, które dopiero człowiekowi umożliwiało poznanie prawd³²⁾).

Billuart, którego tłumaczenie pod względem egzegetycznym Scheeben nazywa „monstrualnem³³⁾”, zwalcza obszernie Bertiego i bierze za podstawę następujące zasady: „*Primum principium S. Augustini est quo probatur fuisse Adamo et angelis necessariam gratiam efficacem, nimirum nullam creaturam posse se facere meliorem, quam a Deo facta sit, iam plus quam satis expendimus. Secundum huic finitimum est non posse hominem homini esse meliorem quam Deus ipse sit homini. Ita Enarrat. in Psalm 58. Ex quo sic argumentor: ille melior est alteri,*

29) *Ibid.*, str. 56-57. Cf. Jansenius, *op. cit.*, t. II, kol. 74: „Iam vero culpa et vitium, quod ab illo primae conditionis statu (homo) prolabendo contraxit, et propter quod iam nullo modo sanus et salvus est, in eo maxime situm est, quod gratiam illam sanctificantem amisit“.

30) Por. wyżej str. 140-143.

31) Espenberger, *op. cit.*, str. 57.

32) R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, wyd. 3, Erlangen — Lipsk 1923, 501-502: „Die prima gratia ermöglichte ein posse non peccare... Nicht also war der Mensch an sich gut, sondern die Möglichkeit gut zu sein gewährte ihm damals schon die Gnade, die ihn wie ein Lichtgewand umgab... Die prima gratia ist also etwas Uebernatürliches, das zu der natürlichen Beschaffenheit des Menschen hinzutritt. Wir haben bei ihr an eine überirdische Erleuchtung zu denken, die es dem Menschen erst ermöglicht die intelligiblen Wahrheiten zu erkennen“.

33) M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. III, Fryburg 1882, 890.

qui dat illi quod melius est; atqui si angelus et primus homo habuissent tantum a Deo posse perseverare, a se autem actualem perseverantiam, dedissent sibi quod est melius, melius est enim, ut iam diximus, agere quam posse agere perseverare quam posse perseverare; ergo angelus et homo fuissent sibi meliores, quam Deus ipsis".

„*Tertium principium S. Augustini est, neminem habere a seipso in ordine supernaturali de quo in semetipso possit gloriari et quo ab aliis se discernat*". A mógłby się anioł chełpić, pisze dalej, gdyby jeden „*per gratiam versatilem*” wytrwał a drugi nie. Tę samą zasadę stosuje on do pierwszych rodziców.

O ile chodzi o wytrwanie tak aniołów jak i człowieka, pisze: „*Natura enim innocens se habebat ut natura fortis et sana, instructa omni facultate ad bonum etiam supernaturale agendum; unde secundum ordinarium rerum cursum et conditionem virium suarum et bonum agere et in eo perseverare poterat; imo effectum est ut angeli boni id praestiterint. Quod cum dicitur, non excluditur motio et directio generalis divinae providentiae quae in omni agente locum habet... quam nostri thomistae explicant per physicam praemotionem omnibus agentibus secundis in quovis statu necessariam*". Według Billuarta więc Adam otrzymał tylko tak zwaną „*praemotio physica*”, która jednak nie starczyła, by wytrwał. Do tego musiałby otrzymać tak samo jak i aniołowie, którzy wytrwali, tak zwaną łaskę skuteczną³⁴⁾.

Według Stegemanna, pomoc jaką Bóg udzielał w raju, „jest trudna do zrozumienia i wyrażenia”³⁵⁾.

Portalié³⁶⁾ i Gilson³⁷⁾ widzą w tej pomocy łaskę uczynkową, jednak jej bliżej nie określają. Podobnie wyraża się też Cayré³⁸⁾.

Pesch pisze o *adiutorium sine quo non*: „*Hinc vides*

34) F. C. R. Billuart, *Summa sancti Thomae*, ed. nova, Paryż, t. III, str. 53-66. Cf. Gardeil, *La structure de l' ame et l' expér. myst.* I, 198.

35) Stegemann, *op. cit.*, str. 73.

36) Portalié, *loc. cit.*, kol. 2393-2394.

37) Gilson, *Introduction à l' étude de s. Aug.*, str. 186-187.

38) Cayré, *La contemplation Augustin.*, str. 138-139.

*apud S. Augustinum auxilium sine quo non esse gratiam ex natura sua mere sufficientem, quia per eam boni angeli steterunt, sed esse gratiam, quae reddit potentiam completam in actu primo, ut nihil iam ad agendum desit, cum auxilium quo sit gratia, quae ipsum actum secundum immediate respicit*³⁹). Przedtem pisze on już: „*Ex dictis apparet S. Augustinum non admisisse nisi illam gratiam, quam banesiani „versatilem“, vocare solent et hoc titulo conficere conantur: i. e. gratiam quae fit efficax, si homo ea utitur, quae vero manet inefficax, si homo ea uti non vult, et praeter quam alia gratia ad agendum non requiritur*“⁴⁰). Podobne zdanie wyraża Tixeront⁴¹). N. Merlin⁴²) i Ch. Boyer widzą w *adiutorium sine quo non* łaskę wytrwania. Ten ostatni zaznacza nadto, że nie można utożsamiać łaski tej z łaską uczynkową, jak ją pojmuje dzisiejsza teologia⁴³).

Ta różnorodność zdań w pojmowaniu łaski pierwszych rodziców, przede wszystkim pomocy zwanej przez Doktora Łaski *adiutorium sine quo non*, świadczy w każdym razie o tem, że św. Augustyn nie wyraża się w tym względzie zbyt jasno. Można w tej kwestji zastosować przynajmniej w części słowa, które wypowiedział Rottmanner o nauce biskupa Hippony o łasce i predestynacji: „Pytanie, jaka była właściwie nauka św. Augustyna, otrzymało w różnych czasach rozmaitą odpowiedź; nie da się ono nigdy całkowicie wyświecić, jeżeli szuka się u Augustyna systemu harmonijnego i rozwiniętego konsekwentnie“. „O ogólnym światopoglądzie (Gesamtanschauung) (u Augustyna) mogą mówić jedynie ci, którzy nigdy nie obejrżeli całego Augustyna, albo zbyt skąpo posługiwali się darem pojmowania historycznego“⁴⁴).

39) Chr. Pesch S. J., *Praelectiones Dogmaticae*, t. V, str. 60.
40) *Ibid.*, str. 58.

41) Tixeront, *op. cit.*, t. II, str. 483.

42) N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du peché originel et de la grace*, str. 286.

43) Ch. Boyer, *Le système de s. August. sur la grace*, loc. cit. str. 499-500.

44) O. Rottmanner, *Der Augustinismus, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, str. 32.

Rzeczywiście, porównując to, co pisze św. Augustyn w *De Genesi ad litteram*, z tem, co mamy w *De correptione et gratia*, nie da się zaprzeczyć pewna różnica w myśli Doktora Łaski o działaniu Boga w duszy, o jej uświęceniu, usprawiedliwieniu i oświeceniu.

W komentarzu literalnym do Księgi Rodzajów podkreśla on, że człowiek bez ciągłej pomocy Bożej nie może ani stać się dobrym, ani nim pozostać. Tę pomoc Bożą pojmuje on jako bezustanne działanie na wolę i na umysł człowieka. Wypowiada on tutaj zdanie ogólne, mające swą wartość tak, gdy chodzi o stan pierwszych rodziców, jak i o obecny stan ludzkości. Według tego tekstu jest też najbardziej prawdopodobne zdanie, iż św. Augustyn nie odróżnia tego, co późniejsza teologia określiła jako łaskę uświęcającą i tego co nazwała łaską uczynkową. Łaska tam opisana to obecność Boga w duszy; a dusza dzięki tej obecności otrzymuje usprawiedliwienie, oświecenie, szczęście i wytrwanie w tem wszystkim.

Zrozumiałe jest, że pojęcie to uległo zmianie, skoro Doktor Łaski wskutek walk z pelagjanami zwrócił większą uwagę na różnicę, istniejącą pomiędzy naturą ludzką stworzoną przez Boga a tą, którą obecnie posiadamy i skoro różnicę tę starał się uwydatnić, i wytłumaczyć z jednej strony upadek pierwszych rodziców pomimo ich zdrowej natury i silnej woli, a z drugiej wytrwanie w dobrem predestynowanych pomimo ich natury zepsutej i tak skłonnej do grzechu.

Stąd też w *De correptione et gratia* jasno rozróżnia pomiędzy tą łaską, której potrzebowali pierwsi rodzice, by wytrwać a tą, której my obecnie potrzebujemy.

Dalszą kwestją jest istota tamtej łaski, o którą tutaj nam chodzi; czy jest to łaska aktualna wystarczająca (Janseniusz, Gaillard), czy też łaska, oświecająca umysł i skłaniająca wolę pierwszych rodziców do dobra w ogólności (K. Merlin), czy też poruszenie zwane „*praemotio physica*” (Billuart), lub łaska uczynkowa wystarczająca, która mogłaby się stać łaską skuteczną (Pesch, Tixeront), czy też łaska uświęcająca (Seeberg) lub wreszcie jakaś pomoc Boża, której naturę trudno jest zrozumieć (Eспенberger, Stegemann).

Każda z tych teoryj ma swych zwolenników i przeciwników. Zdaje się, że w kwestji tej trzeba mieć na uwadze następujące fakty:

Do twierdzeń św. Augustyna o łasce danej Adamowi nie można stosować pojęć ściśle określonych późniejszej teologii, lecz należy mieć na uwadze całość jego poglądu na stosunek stworzenia do Stwórcy i przy interpretacji poszczególnych tekstów szczególną uwagę należy skierować na cel, jaki autor w danym traktacie zamierza osiągnąć; w szczególności o ile chodzi o pisma antypelagjańskie nie można tracić z oczu stanowiska, zajętego w danej kwestji przez pelagjanizm. W tej kwestji trafne jest zdanie O. Van der Meerscha, który pisze:

„Pelagjusz przeczy konieczności łaski jako pomocy wewnętrznej i twierdzi, że wola człowieka jest sama z siebie dość silna, by spełnić wszystkie swe obowiązki, i uczynić wskutek tego człowieka sprawiedliwym“.

„Sądzimy, że z szczególnym naciskiem musimy podkreślić rzecz następującą: Pelagjusz nie zaprzeczał formalnie łasce, którą dzisiaj nazywamy uczynkową w odróżnieniu od łaski uświęcającej; zaprzeczał istnieniu łaski jako takiej, pojętej w znaczeniu, które wówczas w Kościele było powszechnie przyjęte... Św. Augustyn z swej strony broni przedewszystkiem konieczności łaski, a mianowicie jej konieczności absolutnej, pojętej jako pomoc wolnej woli; w grę wchodzi więc wpływ łaski na działalność człowieka. Wpływ ten nie jest jedynie łaską uczynkową, jest on również skutkiem tego, co nazywamy łaską uświęcającą, cnotami wlanymi, darami Ducha św.“⁴⁵⁾

Co tutaj autor mówi o łasce w ogólności, stosuje się też w całej pełni do łaski pierwszych rodziców. By należycie zrozumieć pojęcie, jakie o niej miał św. Augustyn, nie można opierać się prawie wyłącznie na tekście z *De correptione et gratia*, lecz należy wziąć również, a może głównie pod uwagę teksty odnośne z *De Genesi ad litteram* i z *De civitate Dei*. Jeżeli bowiem zważy się, że w jednym i drugim traktacie poświęcił św. Augustyn kilka rozdzia-

45) Van der Meersch, art. *Grace*, w *Dict. de théol. cath.*, t. VI, kol. 1567.

łów kwestji dotyczącej stanu pierwszych rodziców, należałoby może w nich przedewszystkiem szukać istotnej myśli św. Augustyna o łasce stanu pierwotnego i mniej jasne ustępy z pism okolicznościowych tłumaczyć w ich świetle⁴⁶⁾. Stąd też można bez trudności w *adiutorium sine quo non*, o którym św. Augustyn tak szeroko rozwodzi się w *De correptione et gratia* widzieć tę samą działalność Bożą w duszy, którą opisywał w *De Genesi ad litteram*⁴⁷⁾, o czem krótko wspomina w *De civitate Dei*⁴⁸⁾.

Jak widzieliśmy, by człowiek mógł wytrwać w stanie, jaki otrzymał, konieczne jest zdaniem Augustyna, by Bóg „w nim działał i go strzegł” — „*ut operetur et custodiat nos*”. Dalej człowiek raz przez Boga usprawiedliwiony nie może się od niego oddalić, lecz wciąż od niego musi być usprawiedliwiony. „Przez to samo bowiem, że od niego się nie oddala, przez jego obecność bywa usprawiedliwiony, oświecony i uszczęśliwiony” lub jak się wyraża w *De civitate Dei*, „bywa oświecony by widział, i zapalony by miłował”. Tak więc i o ile chodzi o stan pierwotny, św. Augustyn podtrzymuje w całej pełni wszechprzyczynowość Boga.

Pewna trudność powstaje wskutek tego, że Augustyn zdaje się przypisywać w *De correptione et gratia* wytrwanie w dobrem nie łasce, lecz wolnej woli⁴⁹⁾. „*Ut ergo non acciperet hoc donum Dei, id est in bono perseverantiam, primus homo, sed perseverare vel non perseverare in eius relinqueretur arbitrio, tales vires habebat eius voluntas, quae sine ullo fuerat instituta peccato, et nihil illi ex seipso concupiscentialiter resistebat, ut dignae tantae bonitati et tantae bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium*”⁵⁰⁾.

46) Ch. Boyer jest odmiennego zdania i uważa ten traktat za podstawowy w nauce św. Augustyna o łasce: *Le système de saint Augustin sur la grace, loc. cit.*, str. 482-483.

47) Por. wyżej str. 110-113.

48) Por. wyżej str. 114.

49) Cf. Mausbach, *Die Ethik des hl. August.*, t. II, str. 57-58; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. III, str. 886.

50) *De corrept. et gratia*, 37; P. L. 44, 938-939; Por. *De dono perseverantiae* 13; P. L. 45, 1001; *Op. imp. c. Jul.*, V, 15; P. L. 45, 1535.

Pierwszy człowiek nie otrzymał więc łaski wytrwania, lecz wytrwanie to zależało od jego wolnej woli; nie było bowiem w naturze ludzkiej żadnej walki i wyposażona była ona w tak wielkie siły, że słusznie wybór został jej stawiony do woli. Przez wolną wolę mogła ona wytrwać podobnie jak wytrwała część aniołów, podczas gdy druga ich część przez tę samą wolną wolę upadła⁵¹).

Nieprawdopodobne jednak jest, by tutaj Augustyn chciał w czemkolwiek odstąpić od swej zasady o wszechprzyczynowości Bożej i żaden tekst też na to nie wskazuje; na tej zasadzie oparty jest przecież cały jego system i zasada ta z szczególną siłą występuje w dziełach późniejszych, zresztą przypisując w *De correptione et gratia* tak wielką siłę woli pierwszych rodziców podkreśla on niemniej dobitnie, że pomimo to bez pomocy Bożej wytrwać nie mogła. Jak on sobie w tym tekście działanie Boże na wolę wyobraża, nie łatwo jest stwierdzić, a nawet nie będzie może nierozsądnie powiedzieć, że biskup Hippony sam nie miał pod tym względem jasnego pojęcia; nie można bowiem zapominać, że *De correptione et gratia* jest pismem okolicznościowym, a inne, w których mamy podobne zdania, rzucone nawiasem, są pismami polemicznymi. W każdym razie jasne jest, że Doktor Łaski, wierny swym zasadom opartym na Objawieniu, podkreśla również w *De correptione et gratia* drogie sobie prawdy: Z jednej strony fakt, że jest różnica pomiędzy naturą pierwszych rodziców a naturą, którą ma obecna ludzkość, a z drugiej strony, że żadna natura stworzona nawet tak zdrowa, jaką widzimy u pierwszych rodziców, bez łaski Bożej wytrwać w dobrem nie może⁵²).

51) *De corrept. et gratia* 32, *loc. cit.* 935: „Posset ergo permanere si vellet... sed quia noluit permanere, profecto eius culpa est, cuius meritum fuisset, si permanere voluisset: sicut fecerunt Angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum steterunt ipsi“.

52) *De corrept. et grat.*, 31, *loc. cit.* 935.

ROZDZIAŁ VIII.

ŁASKA JAKO PODSTAWA DARÓW STANU PIERWOTNEGO.

Kwestja stosunku darów stanu pierwotnego do natury ludzkiej stała się przedmiotem specjalnego zainteresowania teologów dopiero w XVI w. Nawet sobór trydencki, który wypowiedział się w tylu kwestjach dogmatycznych, tem zagadnieniem bliżej się nie zajmował. Dopiero kiedy Baius wystąpił z twierdzeniem, że przywileje, któremi Stwórca obdarzył pierwszych rodziców, nie były bynajmniej owocem jakiejś nadzwyczajnej dobroci Bożej, lecz należały się słusznie człowiekowi i tworzyły integralną część jego natury, wobec czego — by użyć wyrażeń przyjętych w teologii — nie należy ich nazywać „*dona supernaturalia*” lub „*praeternaturalia*”, lecz „*naturalia*”, nastąpiło ze strony Kościoła oficjalne oświadczenie co do stosunku darów tych do natury człowieka i zdanie Baiusa zostało potępione¹⁾.

Św. Augustyn nie traktował kwestji tej *ex professo*, rzuca jednak tu i ówdzie uwagi, dotyczące stosunku darów stanu pierwotnego do natury ludzkiej. Daremnym trudem byłoby oczywiście chcieć znaleźć u biskupa Hippony całą teologję późniejszą z wszystkimi szczegółami, które spre-

1) Denziger-Bannwart-Umberg, *Enchiridion Symbolorum*, wyd. 15, Fryburg 1922, n. 1024: „*A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum reicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et ad Dei filium adoptatus*”. Por. n. 1021. Por. Le Bachelet, art. *Baius*, w *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, kol. 42.

cyzowano dopiero w scholastyce i w ciągu dyskusyj wynikłych na tle twierdzeń Baiusa i Janseniusa. Inny zupełnie jest u niego punkt wyjścia, inny też cel, do którego zmierza, i to należy mieć na uwadze, chcąc należycie oddać myśl jego.

I.

Pojęcie natury.

Chcąc mówić o stosunku darów pierwotnych do natury ludzkiej, należy najpierw stwierdzić, co św. Augustyn rozumie przez „naturę”. Dość często bowiem, mówiąc o stanie Adama i Ewy i określając jego charakter, używa on wyrazów: *natura*, *naturalis*, *contra naturam* i t. p. Pojęcie to będziemy się starali wyświecić tutaj o tyle, o ile to jest potrzebne dla naszej kwestji.

W określeniu „natury” zaznacza się bardzo silnie znany teocentryzm św. Augustyna. „Idea Boga panuje jak królowa nad jego światopoglądem”, powiedziano trafnie o Doktorze Łaski²⁾. To również zaznacza się w jego pojęciu natury. Podczas gdy scholastycy, chcąc określić istotę rzeczy, szukają jej przy pomocy abstrakcji w rzeczy samej, Augustyn za punkt wyjścia bierze Boga. Według niego za naturalne należy uważać wszystko, co Bóg czyni, a nawet wszystko, cokolwiek uczynić może.

Słowa biskupa Hippony w tym względzie są aż nadto jasne. W dziele przeciw Faustusowi, twierdzącemu, że cuda, zdziałane przez Chrystusa, uczynione są wbrew prawom natury, „*contra naturam*”, zaznacza św. Augustyn, że w ten sposób mówi się wprawdzie zwykle wśród ludzi o owych wydarzeniach; ludzie bowiem uważają to za przeciwnie

2) O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, str. 437. Por. H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, str. 32: „Augustinus... gab seiner ganzen Weltanschauung eine Konzentration in Gott, dass in ihr, wie in einem Planetensystem, jedes Geschöpf um Gott, seine Sonne, kreisen muss“. E. Portalié, art. *loc. cit.*, kol. 2454: „Toute sa doctrine est essentiellement théologique“.

naturze, co wychodzi poza zwykły bieg praw przyrody. Lecz to jest niewłaściwe. Należy bowiem sądzić ze stanowiska Boga. „Bóg zaś, Stwórca wszechrzeczy, nie czyni nic przeciw naturze; to bowiem jest dla każdej rzeczy naturalne, co On czyni“. On bowiem jest sprawcą porządku we wszechświecie³).

Określenie to nie uległo bynajmniej później zmianie. Znajdujemy je bowiem u Augustyna również pod koniec jego życia. „O wszystkich cudach“, pisze w *De civitate Dei*, „mówimy, że dzieją się wbrew naturze; lecz w rzeczywistości tak nie jest. Jakże bowiem może dziać się przeciw naturze coś, co się dzieje według woli Bożej? Wola przecież takiego Stwórcy jest naturą każdej rzeczy stworzonej“⁴). Określając więc naturę jakiejś rzeczy, należy mieć na względzie Boga, a nie rzecz samą, ani ludzki sposób myślenia.

Możemy wniknąć głębiej w myśl Doktora Łaski i dać odpowiedź na pytanie, dlaczego wola Stwórcy jest naturą każdej rzeczy. Jest nią dlatego, że rzecz ta urzeczywistniona przez wolę Bożą, odpowiada odwiecznej idei Bożej, będąc ideą tej zrealizowaniem⁵).

3) *C. Faust. Manich.*, 26, 3; P. L. 42, 480: „Quid sit autem secundum naturam, quid contra naturam, homines, qui sicut vos errant, nosse non possunt. Dici autem humano more contra naturam esse, quod est contra naturae usum mortalibus notum, nec nos negamus... Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae“. Por. *De Gen. ad litt.*, IX, 31-33; P. L. 34, 405-406; *ibid.*, VI, 24; *loc. cit.* 348, gdzie Augustyn pisze o cudach: „Nec ista (miracula) cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter cursus naturae innotuit; non autem Deo, cui hoc est natura quod fecerit“. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, t. II, str. 110-111.

4) *De civ. Dei*, XXI, 8, 2; P. L. 41, 721: „Omnia... portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cuiusque natura sit“. Por. *De Gen. ad litt.*, VI, 27-28; P. L. 34, 350-351.

5) O tym egzemplaryzmie pisze kard. Laurenti: „Una delle piu belle dottrine rapite dal genio conquistatore di Agostino alla filosofia greca fu quella del' esemplarismo divino“. Card. C. Laurenti, *S. Augustino e S. Tomasso*, w *Acta Hebd. Aug.-Thom.* str. 209.

„Idee“ te, przejęte przez Augustyna, jak sam zaznacza, od Platona, to „niejako formy zasadnicze, czyli raczej stałe i niezmiennie, same nie ukształtowane, ale właśnie dlatego wieczne, zawsze w jednaki sposób istniejące, które tkwią w Boskiej Inteligencji. A jakkolwiek same ani powstają, ani giną, to jednak wszystko zwie się na ich wzór ukształtowanem, cokolwiek powstać i zginąć może, cokolwiek powstaje i ginie“⁶). Idee te nie są bynajmniej jakimiś pierwowzorami nieokreślonymi, ogólnymi. Nie, jak pisze Augustyn w temże miejscu, „każda rzecz stworzona jest według własnej idei... według innej idei człowiek, według innej koń“⁷).

„Idea“ względnie „racja“ ta zawiera w sobie naturę rzeczy poszczególnej; w niej określone jest też miejsce, jakie ma rzecz każda zając w skali bytów, jak również miara doskonałości, którą ma posiadać, innemi słowy, zawiera idea ta stopień podobieństwa Bożego, jakie wszelkie stworzenie ma w sobie odtwarzać.

Mając to pojęcie natury na uwadze, rozumiemy, jak św. Augustyn może, a nawet musi nazywać „właściwą naturą“ człowieka tę, którą posiadał w raju, „w której zo-

6) *De div. quaest.*, LXXXIII, 46, 2; P. L. 40, 30; tłum. u. M. Śtraszewskiego, *Filozofja św. Augustyna na tle epoki*, Kraków 1906, str. 234-235. „Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit“.

7) *Ibid.*: „Restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis condita sunt rationibus“. Por. O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum Dei bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, str. 84, który zwraca uwagę na zależność św. Augustyna od Platona: „Die Geschöpfe haben allerdings ein besseres, unveränderliches, ewiges Sein im Worte Gottes. Hier vrrät sich der Kenner des Kosmos noetós von Plotin“. Por. także, F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, str. 173-174. A. Gardeil, *op. cit.*, str. 319. P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, str. 207.

staliśmy stworzeni bez grzechu⁸⁾, i twierdzić, że nazywając „naturą ludzką” stan, w jakim się rodzimy, czynimy to „w znaczeniu przenośnem”⁹⁾.

Używając wyrazu „natura” w znaczeniu przenośnem, nazywa św. Augustyn również pożądliwość cielesną rzeczą „naturalną”, dodaje jednak zaraz dla uniknięcia nieporozumienia, że „stan obecny nie jest naturą (właściwą), lecz stanem zepsutym”, z którym walczyć musimy¹⁰⁾.

Do tego, by stawiać kwestję w ten sposób, nie doszedł biskup Hippony bynajmniej wskutek walki z pelagjanami. Miał on pod tym względem zdanie wyrobione już dawno przedtem. Tę samą bowiem myśl znajdujemy u niego w dziele o wolności woli, pisanem w latach 388-395. Oto zresztą własne jego słowa: „*Ipsam naturam aliter dicimus, cum proprie loquimur, naturam hominis, in qua primum in suo genere inculpabilis factus est: aliter istam, in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur*”¹¹⁾.

Stan, jaki człowiek posiadał w raju, jest „właściwą naturą” jego, dlatego, że odpowiada on odwiecznej idei Bożej i że takim chciał Bóg człowieka mieć. Stąd natura, która tej doskonałości już nie posiada, jest „naturą zepsutą” — *vitiata natura*¹²⁾. Nie ma ona też tej pełni bytu,

8) *Retract.*, I, 15, 6; P. L. 32, 610. Por. tamże I, 10, 3; *loc. cit.* 600: „Natura qualis sine vitio primitus condita est: ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur”.

9) *Retract.*, I, 10, 3; *loc. cit.* 600: „Translato autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam, qualis nascitur homo”. Por. K. Romeis, *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin*, w Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, str. 228. N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grace*, 347-359. Patrz także E. Gilson, *L' idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d' Aquin*, w *Acta Hebd. Aug.-Thom.* str. 81-82.

10) *C. Jul.*, V, 27-28; P. L. 44, 801: „Naturalem esse libidinem et ego dico, quia cum ea nascitur omnis homo... Adhuc non evigilas, ut intelligas nostram naturam non esse, sed vitium contra quod virtute pugnamus”. Por. *Sermo* 294, 14; P. L. 38, 1344. *Ad Simplic.*, I, 1, 11; P. L. 40, 107.

11) *De lib. arbitr.*, III, 54; P. L. 32, 1297.

12) *De peccat. mer. et remiss.*, I, 67; P. L. 44, 149; *C. Jul. op. imp.*, III, 186; P. L. 45, 1325; *ibid.*, V, 30; *loc. cit.* 1469: „Nos

jaką posiadać powinna; i na tem polega jej zepsucie¹³). Według Augustyna bowiem zło i zepsucie natury w znaczeniu moralnem jest niczem innem, jak utratą bytu¹⁴). Św. Augustyn więc, mówiąc o naturze ludzkiej w znaczeniu właściwym, patrzy zawsze na nią ze stanowiska teologa, który na podstawie objawienia rozważa ten jej stan, jaki miała, wyszedłszy z rąk Boga; obcy zaś jest mu zupełnie w tem zagadnieniu punkt widzenia filozoficzny, który zajęła teologia późniejsza.

Z tego, że Doktor Łaski uważa stan człowieka w raju za „właściwą naturę” ludzką, a stan obecny za „naturę zepsutą”, nie można więc wnioskować, jak to czyni J. Turmel¹⁵), że według jego nauki dary stanu pierwotnego należały się człowiekowi. Zdania biskupa Hippony co do tej kwestji należy szukać gdzieindziej, mianowicie w tekstach, w których ujawnia on myśl swą co do charakteru poszczególnych przywilejów stanu pierwotnego.

enim naturam nostram bonam voluntario peccato illius, ex quo nati sumus, dicimus esse vitiatam”; *De civ. Dei*, XIII, 14; P. L. 41, 386: „Natura... propter peccatum vitiatam”; *ibid.*, XIII, 23, 1; *loc. cit.* 396. Mówiąc o dniu, w którym Adam zgrzeszył, Aug. pisze: „Eo quippe die mutata in deterius vitiatque natura”.

13) Patrz A. Michel, *loc. cit.* kol. 2032: „La nature formée par Dieu est sans vice et sans péché. Tout ce qui est audessous de cette perfection est réputé vice, péché, iniquité”. Por. J. Tixeront, *op. cit.* t. II, str. 464-465.

14) *De morib. manich.*, 2; P. L. 32, 1346: „Malum est... deficere ab essentia et ad id tendere ut non sint”; *ibid.*, 3: „Quomodo enim potest ille, qui omnium quae sunt, causa est ut sint, causa esse rursus ut non sint, id est, ut ab essentia deficient et ad non esse tendant? quod malum generale clamat verissima ratio”. Por. tamże 6-8; *loc. cit.* 1347-48; *Conf.* VII, 18; P. L. 32, 743, *De civ. Dei*, XI, 22; P. L. 41, 335-336. Por. J. Gottschick, *loc. cit.*, str. 111; Ch. Boyer, *L' idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, str. 140-141; G. Philips, *La raison d' être du mal d' après saint Augustin*, str. 20; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.*, I, 105-106.

15) J. Turmel, *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*, *Revue d' histoire et de littérature relig.* VII, 1902, str. 229-230.

II.

Śmierć w stosunku do natury ludzkiej.

Wyłuszcza on myśl swą, o ile chodzi o wyjęcie pierwszych naszych rodziców z pod panowania śmierci, o wolność od pożądliwości i trudów.

Z pism św. Augustyna jasno wynika, że uważa on śmierć za skutek struktury człowieka, a nieśmiertelność¹⁶⁾ za dar specjalny łaski Bożej. Znany ogólnie i cytowany jest tekst następujący z *De Genesi ad litteram*: „*Illud (corpus Adae) quippe ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale quia poterat mori, immortale, quia poterat non mori... quod ei praestabatur de ligno vitae non de constitutione naturae... Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris*”¹⁷⁾. Śmierć więc była normalnym skutkiem tego, że człowiek składał się nie tylko z duszy lecz i z materji, że miał „*corpus animale*”, a jeżeli z pod prawa śmierci miał być wyjęty, zawdzięczałby to specjalnej dobroci Bożej; — „*Immortalis beneficio Conditoris*”.

Również w pismach z epoki walk z pelagjanami, w których taki nacisk kładzie na prawdę, że Adam i Ewa nie byliby umarli, gdyby byli nie zgrzeszyli, uważa śmierć za normalny koniec życia ludzkiego. Śmiertelni z natury, byliby jednak nie ujrżeli śmierci, dzięki temu, że „drzewo... życia, które w raju swym Bóg posadził, chroniło również ciało od śmierci”¹⁸⁾. Augustyn nazywa nawet ciało Adama ciałem „śmiertelnem”. „*Quid enim mirum*”, pisze pod adresem pelagjanów, „*si obedienti homini eiusdem (Dei) potentia praestaretur, ut animale ac mortale habens corpus, haberet in eo quemdam statum, quo sine defectu esset*

16) Przez „nieśmiertelność” rozumiemy tutaj „*posse non mori*”.

17) *De Gen. ad litt.*, VI, 3; P. L. 34, 354.

18) *C. Jul. op. imperf.*, VI, 39; P. L. 45, 1598: „*Lignum... vitae, quod in paradiso suo plantavit Deus, etiam corpus animale defendebat a morte*”. Por. *De peccat. merit. et remiss.*, II, 35; P. L. 44, 172; *De civ. Dei*, XIII, 23, 1; P. L. 41, 396.

annosus, tempore, quo Deus vellet a mortalitate ad immortalitatem sine media morte venturus"¹⁹).

Mamy więc tutaj tę samą myśl, którąśmy spotkali w *De Genesi ad litteram*. Adam i Ewa wyjęci byli z pod prawa śmierci dzięki specjalnej dobroci Bożej, sami w sobie zaś byli śmiertelni. Myśl Doktora Łaski jest pod tym względem wyraźna.

Nie w tem jednak leży punkt ciężkości; lecz chodzi o to, czy Bóg, stwarzając człowieka, winien był dać mu nie tylko środki, dzięki którym ten mógł się utrzymać przez pewien czas przy życiu, lecz również takie, któreby go chroniły na zawsze od śmierci. J. Turmel na pytanie powyższe daje odpowiedź twierdzącą, zaznaczając kategorycznie, że według św. Augustyna „Bóg nie mógł dopuścić śmierci człowieka niewinnego”²⁰). Zdanie powyższe wydaje się jednak zbyt apodyktyczne i niezgodne z myślą Doktora Łaski.

Twierdzi on wprawdzie, „że śmierć ciała nie nastąpiła jako prawo natury..., lecz jako owoc grzechu”²¹). A pod koniec życia zarzuca Julianowi, że nie chce uznać, iż śmierć jest skutkiem „grzechu pierwszego człowieka”, lecz widzi w niej rzecz naturalną²²). Zdaje się wobec powyższych twierdzeń, że św. Augustyn, nie chcąc uznać śmierci za rzecz „naturalną”, widzi w niej coś zupełnie anormalnego, do czego Bóg nie mógł dopuścić, gdyby człowiek nie zgrzeszył.

19) *De peccat. merit. et remiss.*, I, 3; P. L. 44, 110-111. Teodor z Mopsuestji więc zarzucając w dziele swem skierowanem „przeciw obrońcom grzechu pierworodnego” św. Augustynowi — jego tam bowiem bezwątpienia ma na myśli — iż przypisuje pierwszym rodzicom nieśmiertelność istotną, źle go w tym punkcie rozumiał. Por. A. Słomkowski, *op. cit.*, str. 124-125.

20) J. Turmel, *loc. cit.*, str. 227: „Dans la pensée du grand docteur Dieu ne pouvait pas laisser mourir l' homme innocent”.

21) *De civ. Dei*, XIII, 15; P. L. 41, 387: „Constat... etiam ipsam nobis corporis mortem, non lege naturae, qua nullam mortem homini Deus fecit sed merito inflictam esse peccati”. Por. *C. Jul. op. imperf.*, II, 186; P. L. 45, 1222: „Si autem anima separari a corpore naturaliter non vult, ipsa mors poena est”.

22) *C. Jul. op. imperf.*, VI, 37; P. L. 45, 1595: „Corporis mortem non vultis peccato primi hominis tribuere sed naturae”.

Takich jednak wniosków z przytoczonych tekstów wysnuwać nie można. Wynika z nich jedynie, że w obecnym stanie rzeczy śmierć ma charakter kary za grzech, a nie jest rzeczą naturalną, t. zn., że w myśl planów Boga, człowiek nie miał umrzeć, gdyby nie zgrzeszył. Jest to pojęcie „natury” u św. Augustyna. „To jest”, pisze on, „w każdej rzeczy naturalne, co Bóg uczyni”²³). A ponieważ Bóg śmierci nie chciał i człowieka przeznaczył do nieśmiertelności, śmierć nie jest rzeczą naturalną. Jest to ta sama myśl, którą spotykamy już u Tertuljana²⁴).

Lecz przynajmniej w niektórych tekstach pisanych w ostatnich latach życia biskup Hippony zdaje się twierdzić, że śmierć w żadnym wypadku nie mogła spotkać człowieka, o ileby nie zgrzeszył. Za słuszne zupełnie i sprawiedliwe uważa on, by Bóg człowieka, obraz swej istoty, nieskalany żadnym grzechem, zachował od śmierci. Oto jego słowa: „*Justum enim erat, ut imago Dei nullo fuscata et obsoleta peccato, tali insereretur corpori, quamvis de terrena materie creato, atque formato, ut ei de ligno vitae subministrata vivendi stabilitas permaneret*”²⁵). Człowiek niewinny więc, jaśniejący w blasku podobieństwa Bożego, nie powinien był oglądać śmierci.

Czasem posuwa się Doktor Łaski dalej jeszcze i uważa wyjęcie człowieka z pod panowania śmierci nie tylko za rzecz słuszną, lecz twierdzi nawet, że poddanie śmierci człowieka niewinnego nie da się pogodzić ze sprawiedliwością Bożą. Tak bowiem odzywa się do przeciwnika swego Juljana: „*Sensum sanum et catholicum si teneres, non in paradisum Dei, hoc est, in locum sanctarum deliciarum*

23) *C. Faust. Manich.*, XXVI, 3; P. L. 42, 480: „Id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit”.

24) *De anima*, 52; P. L. 2, 783: „Qui autem primordia hominis novimus, audenter determinamus mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa ne ipsa quidem naturali; facile autem usurpari naturae nomen in ea quae videntur a nativitate ex accidentia adhaesisse. Nam si homo in mortem directo institutus fuisset, tunc demum mors naturae adscriberetur... Ita non erit natura, quod ex exorbitationis potestate accidit per voluntatem, non ex instituti auctoritate per necessitatem”. Por. A. Słomkowski, *op. cit.*, str. 63.

25) *C. Jul. op. imp.*, VI, 39; P. L. 45, 1598.

non solum mortium poenas, verum etiam mortiferam valetudinem mitteres". Daje też zaraz uzasadnienie swego twierdzenia. Dlatego nie może Bóg zsyłać śmierci na człowieka niewinnego, że jest on obrazem Boga. A Bóg karząc bez powodu śmiercią obraz swój, okazałby się wielce niesprawiedliwym, czego oczywiście w żadnym wypadku o Stwórcy przypuścić nie można²⁶). W *De civitate Dei*, a więc w traktacie niepolemicznym, nazywa nawet śmierć „złem”²⁷).

Lecz nawet z tych tekstów nie można wnioskować, że według Doktora Łaski człowiek, w razie gdyby nie zgrzeszył, miał prawo, by być wyjętym z pod panowania śmierci, że więc, by użyć wyrazów przyjętych w teologii *„exemptio a necessitate moriendi”* była *„debitum naturae humanae”*, oczywiście natury w znaczeniu teologii późniejszej, określonej z punktu widzenia filozoficznego.

Augustyn bowiem, opierając się na Piśmie św., stara się wszelkimi sposobami udowodnić swym przeciwnikom, że śmierć ma charakter kary za grzech, że będąc karą, nie mogłaby była nastąpić u człowieka, o ileby nie było winy z jego strony. Walczy on przecież z pelagjanami, twierdzącymi, że człowiek został stworzony w takim stanie, iż musiał umierać niezależnie od tego, czyby zgrzeszył, czy też nie²⁸). Argumentuje on tutaj jako teolog, broniący prawd wiary i biorący za punkt wyjścia Objawienie, a nie jako filozof²⁹).

26) *C. Jul. op. imp.*, VI, 36; P. L. 45, 1594: „Omnis autem poena hominis quid est, nisi poena imaginis Dei? quae si infertur iniuste, profecto a quo infertur, iniustus est. Quis porro dubitet quod iniuste inferatur poena imagini Dei, nisi hoc culpa meruerit?” A cokolwiek dalej mówiąc o śmierci pisze: „Deus... nec faceret nec sineret inferri poenas imaginibus suis, sine cuius voluntate nec passer cadit in terram, nisi iuste sciret inferri”.

27) *De civ. Dei*, XIII, 5; P. L. 41, 380: „Fit ut... et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum”.

28) *C. Jul. op. imp.*, VI, 37; P. L. 45, 1595. Do Juliana odzywa się: „Corporis mortem non vultis peccato primi hominis tribuere sed naturae: quam sic in illo homine primo dicitis institutam, ut sive peccaret sive non peccaret, moriturus esset”.

29) Por. J. Tixeront, *op. cit.*, t. II, str. 464: „La lecture

Że tak rzeczywiście jest, wynika również ze słów, w których uzasadnia swe twierdzenia. Powtarza on wciąż, że śmierci nie mógł Bóg dlatego zesłać na człowieka niewinnego, że był on obrazem Boga, nieskalanym żadną zmazą. Według Augustyna zaś człowiek, w którym ujawnia się obraz Boży w całej czystości i pełni, ma udział w Bogu, jest „particeps Dei”³⁰).

Przez ten „udział w Bogu” rozumie Doktor Łaski bezsprzecznie życie nadprzyrodzone, jakżeśmy wyżej widzieli i jak to zgodnie stwierdzają m. in. Cayré³¹), Schmaus³²), Weinand³³), Boyer³⁴), chociaż, jak zaznacza O. Gardeil, widzi w darze tym przedewszystkiem coś, co oświeca umysł³⁵). I nie można absolutnie pisać się na zdanie O. de Blic’a, który zdaniu powyższemu kategorycznie zaprzecza, twierdząc, że „obraz Boży, który nosimy w sobie, to nic innego, jak umysł zdolny poznać prawdę, mogący nadto przez udział coraz większy w Mądrości wiecznej zdobyć światło, lecz i zaciemnić się przez oddalenie się od tej Boskiej prawdy”³⁶). Według Augustyna,

des textes de saint Augustin laisse l’impression qu’il ne s’occupe guère de ce qui était possible, mais de ce qui a été et de ce qui est; qu’il ne raisonne guère sur le naturel constitutif ou consécutif ou exigible tel que l’ont défini les théologiens, mais qu’il prend l’homme tel que Dieu d’abord puis la chute l’a fait”.

30) *De Trinit.*, XIV, 11; P. L. 42, 1044.

31) F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, str. 128-131.

32) M. Schmaus, *op. cit.*, str. 297.

33) H. Weinand, *op. cit.*, str. 97.

34) Boyer, *L’idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 225-227. Por. E. Gilson, *Introduction à l’étude de saint Augustin*, 283.

35) A. Gardeil O. P., *op. cit.*, t. I, str. 126. Pisze on tak tym obrazie: C’ est clair qu’il s’agit du don intrinsèque à l’homme de la grace sanctifiante, qui, dans l’illumination augustinienne ne saurait avoir qu’un caractère illuminateur, n’ intervenir que comme *und Sageesse*”. Nie można jednak twierdzić, by przez łaskę tę działał Bóg jedynie na umysł z wykluczeniem woli. Patrz wyżej str. 102, 110 nn.

36) J. de Blic, *Le péché originel selon saint Augustin, Rech. de science religieuse* XII, 1927, 418: „Qu’est-ce donc que cette image de Dieu que nous portons inscrite en notre être? Rien d’autre en somme, que la raison capable du vrai et du bien et susceptible de s’illuminer par une participation croissante

jak to wykazaliśmy powyżej³⁷⁾, niema mowy o obrazie Boga zupełnie czystym bez udziału w życiu Bożem. Jeżeli więc dlatego Bóg nie mógł zesłać śmierci na człowieka niewinnego, że jest on obrazem Jego, to ma bezwątpienia na myśli podniesienie człowieka do stanu nadprzyrodzonego, rozpatruje więc możliwość śmierci w stanie pierwotnym z punktu widzenia teologa, a nie filozofa.

Stwierdzić więc należy, że jakkolwiek naogół widzi on w uwolnieniu człowieka od śmierci specjalną łaskę Bożą, czasem jednak zapal polemiczny go unosi tak, iż posuwa się do twierdzeń, że Bóg, karząc człowieka niewinnego, postąpiłby niesprawiedliwie. Pamiętać jednak należy, że Augustyn nie mówi tego jako filozof, lecz jako teolog, który bynajmniej nie abstrahuje od Pisma św., lecz za punkt wyjścia bierze Objawienie i Objawienia tego broni.

III.

Wolność od pożądliwości w stosunku do natury ludzkiej.

Częściej jeszcze niż o wolności od śmierci mówi św. Augustyn o wolności od pożądliwości w stanie pierwotnym człowieka. Wielki zwłaszcza nacisk kładzie na przywilej ten w pismach z ostatniego okresu swego życia.

Nie twierdzi on jednak nigdzie, że wolność od pożądliwości należała do istoty człowieka. Przeciwnie, widzi on w niej owoc specjalnej łaski Bożej, o której mówi czasem, podobnie jak św. Efrem³⁸⁾ i św. Jan Chryzostom³⁹⁾, jako o szacie, która okrywała pierwszych ludzi.

de la Sagesse éternelle, comme aussi de s' obscurcir, par l' éloignement de cette divine Vérité".

37) Patrz wyżej str. 89-92, 100.

38) Św. Efrem, *In Gen.*, w *Opera syr-lat.*, I, 26; 31; *Hymn in fest. Epiph.*, XII, 1-3, wyd. Lamy, t. I, kol 108. Por. J. Tixeront, *op. cit.* II, 213.

39) Św. Jan Chryz., *In Gen.*, hom. XVI, 5; P. G. 53; 131.

Idea ta przebija się już w *De Genesi contra manichaeos*, a więc w jednym z wcześniejszych dzieł⁴⁰⁾. Jasno wypowiada ją dość często w dziełach późniejszych zwłaszcza w okresie walki z pelagjanami. Twierdzi tam wyraźnie, że pokój, jakiego zażywali pierwsi rodzice w raju, należy przypisać „łasce Bożej“. To bowiem, „że członki ich nie sprzeciwiały się woli“ mieli do zawdzięczenia „łasce“, którą jakby szatą byli okryci. Albowiem i przed grzechem widzieli swą nagość i byli jej sobie świadomi, „nie byli przecież niewidomi, jak to twierdzi tłum w swej nieświadomości“⁴¹⁾, lecz łaska sprawiała, że „nagość ciała... ich nie zawstydziała, bo nie było jeszcze walki pomiędzy duchem a ciałem“⁴²⁾.

A w dziele, zwróconem przeciwko Juljanowi, zaznacza, „że łaska ta“ wielką być musiała, jeżeli zdołała sprawić, by ciało, chociaż powstałe z ziemi i jeszcze nie uduchowione, nie uczuwało chuci zwierzęcych. *„Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui (Adam) verstitus gratia non habebat in nudo corpore quid puderet“*⁴³⁾. Z powyższego cytatu zdaje się wynikać, że „*corpus terrenum et animale*“, nie obdarzone tą „łaską wielką“, odczuwałoby napór pożądliwości.

I rzeczywiście wszelkie nędze ciała, które nam dzi-

Por. A. Słomkowski, *op. cit.*, 81; 85; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. II, Fryburg 1878, 445.

40) *De Gen. c. manich.*, II, 24; P. L. 34, 209: Adam „*vestiebatur luce divina. Unde aversus et ad seipsum conversus... nuditatem suam vidit*“.

41) Opinię o ślepotcie pierwszych rodziców znajdujemy — zdaje się po raz pierwszy — u Orygenesesa, patrz wyżej str. 21.

42) *De civ. Dei*, XIV, 17; P. L. 41, 425-426: „*Patebant oculi eorum, sed ad hoc non erant attentii... ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant*“. A cokolwiek przedtem pisze: „*Non quod eis sua nuditas esset ignota, sed turpis nuditas nondum erat... Cognoverunt ergo quia nudi erant: nudati scilicet ea gratia, qua fiebat, ut nuditas corporis nulla eos lege peccati menti eorum repugnante confunderet*“. Por. *De Gen. ad litt.*, XI, 42; P. L. 34, 447.

43) *C. Jul.* IV, 82; P. L. 44, 781. Por. *De peccat. mer. et remiss.*, I, 21; P. L. 44, 120: „*Quando ergo peccavit Adam... tunc eius*

siaj tak dokuczają i z którymi tak walczyć musimy, są skutkiem utraty łaski. Słowa biskupa Hippony w tym względzie są wyraźne: „*Intrinsecus gratia deserente omnino nudati... in sua membra oculos iniecerunt eaque motu quem non noverant concupiverunt*“⁴⁴).

A w innym miejscu pisze: „*Gratia remota... exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas*“⁴⁵). „*Adam... spoliatus gratia sensit quod operire deberet*“⁴⁶). „*Quando ergo peccavit Adam... tunc eius corpus... gratiam perdidit..., tunc ille exstitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate*“⁴⁷).

Według Augustyna wolność od pożądliwości w stanie pierwotnym była więc owocem łaski; z jej utratą też pojawiła się odrazu pożądliwość cielesna. Ta myśl występuje jasno u biskupa Hippony⁴⁸).

Trudniej jednak jest określić charakter tej łaski, a mianowicie jej stosunek do natury ludzkiej. Pojęcie „łaski“ u niego nie jest dość ściśle określone, i niezawsze używa on tego wyrazu w tem samem znaczeniu. Czasem nazywa on łaską sam akt stworzenia. Do papieża Innocentego pisze: „*Quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, ut nonnihilo essemus, nec ita essemus aliquid, ut cadaver, quod non vivit, aut arbor, quae non sentit aut pecus quod non intelligit, sed homines*“. Podaje biskup Hippony bezpośrednio potem rację, dlaczego i stworzenie samo nazwać można „łaską“. Dlatego, pisze, i ono tak może być nazwane, że nie jest owocem jakichś zasług, lecz jest jedynie wpływem szczodrości i dobroci Bożej⁴⁹). Łaską „*gratia*“ więc nazywa biskup Hippony

corpus, quamvis esset animale ac mortale, gratiam perdidit, qua animae omni ex parte obediebat“.

44) *De Gen. ad litt.*, XI, 41; P. L. 34, 446.

45) *De civ. Dei*, XIV, 17; P. L. 41, 425.

46) *C. Jul.*, IV, 82; P. L. 44, 781.

47) *De peccat. merit. et remiss.*, I, 21; P. L. 44, 120.

48) Por. J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, str. 11; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.*, t. II, str. 113-114.

49) *Epist.*, 177, 7; P. L. 33, 767-768: „*Merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum bonorum meritis, sed*

czasem wszystko, co człowiek otrzymał od Boga bez zasług z swej strony — „*gratis*“.

Co się tyczy łaski, której owocem była w człowieku wolność od pożądliwości, to jasne jest, że była ona odrębna od „łaski“, jaką było samo stworzenie. I powiedziano nawet o św. Augustynie, że „uczył on możliwie jasno wartości ontologicznej natury i łaski i że istnienie tej różnicy stwierdzał nawet, gdy chodzi o (pierwotny) stan niewinności“⁵⁰). W każdym razie pewne jest, że uważa on łaskę, będącą podstawą wolności od pożądliwości, jak to wynika z tekstów powyżej przytoczonych, za coś, co jak szata okrywało naturę ludzką, wobec czego nie mogło należeć do istoty natury. Należy jeszcze dodać, że przez łaskę tę trzeba rozumieć wyższe życie duszy, o którym mówiliśmy w poprzednich rozdziałach, i które teologia późniejsza określiła jako „*gratia sanctificans*“. Pojmuje je jednak Augustyn cośkolwiek odrębnie od scholastyki⁵¹).

Nie można się wobec tego zgodzić na zdanie J. Turmel'a, twierdzącego, że według biskupa Hippony łaska ta nie była wprawdzie częścią składową natury ludzkiej, że należała się jednak człowiekowi — była „*debitum naturae*“ — tak, że Bóg bez niej nie mógł człowieka stworzyć, bo Augustyn uważa pożądliwość za coś złego⁵²).

gratuita Dei bonitate donata est“. P. również: *Sermo* 26, 7; P. L. 38, 173; *ibid.* 12, *loc. cit.* 176; *Conf.*, XIII, 4; P. L. 32, 846.

50) J. Maritain, *La sagesse augustinienne*, w *Revue de philosophie*, 1930, 733-734.

51) Por. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.*, t. II, str. 113: „Der Vergleich des Gewandes ist ein passander, um die Auszeichnung als eine freigewährte, nicht aus dem Menschen hervorgewachsene zu sinnbilden“. *Ibid.* 114. „Da die Gnade eine höhere Lebendigkeit des Geistes ist“. Por. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De natura creata per respectum ad supernaturalia*, w *Acta Hebdom. Aug.-Thom.*, str. 231.

52) J. Turmel, *loc. cit.*, str. 228. O tekstach, w których Augustyn mówi o wolności od pożądliwości jako o łasce, pisze on: „Dans les endroits objectés il (le mot grace) désigne un bien qui ne fait pas partie de la constitution de l'homme, sans lequel par conséquent l'homme pourrait exister, mais qui pourtant lui est dû; ce que les scholastiques ont appelé plus tard: le „naturel d'exigence“ par opposition au „naturel de constitution“. Vouloir lui donner un autre sens c'est se con-

Co św. Augustyn sądził o pożądliwości samej widzimy w *De libero arbitrio*⁵³). Chce on tutaj wobec manichejczyków wykazać, że nie można czynić Stwórcy odpowiedzialnym za trudności, nędze i pożądliwość, z którymi walczyć musimy. Dzieło to pochodzi wprawdzie z pierwszego okresu jego działalności — powstało bowiem w latach 388-395 — jednak w *Retractationes* nie sprostował on zapatrywania tutaj wyrażonego, lecz potwierdził je, chociaż, jak zobaczymy poniżej, z pewną zmianą.

Augustyn, wymieniwszy konieczność śmierci i walki z trudnościami a zwłaszcza z pożądliwością i trudność w dojściu do prawdy, zaznacza, że podobало się Bogu, byśmy się w tym stanie rodzili⁵⁴). Lecz czy nie jest niesprawiedliwością, by Bóg kazał dzieciom na świat przychodzić w stanie niedoskonałym, na który rodzice przez grzech zasłużyli? Niema w tem nic niesprawiedliwego, stwierdza św. Augustyn, i zdanie swe stara się udowodnić, przyjmując różne możliwości co do pochodzenia duszy⁵⁵).

Najpierw omawia możliwość traducjanizmu. Jeżeli dusza dziecka wywodzi się z duszy rodziców, to nic w tem dziwnego, że co pochodzi z źródła nieczystego, nieczyste też się rodzi.

Omawia też Augustyn możliwość pewnej preegzystencji. Dusze istniejące w Bogu w sposób nam niewiadomy, bywają przez niego zsyłane do ciał, albo też same, z własnej woli łączą się z ciałem. W pierwszej teorii przypisuje trudności, jakie dusza znosić musi, wpływowi ciała. „Ciało jest dla dusz, które doń przychodzą, przyczyną tej ignoracji i tych

dammer a ne rien comprendre aux textes si nombreux et si nets qui présentent la concupiscence comme un mal“.

53) *De lib. arbitr.*, III, 55-56; P. L. 32, 1297-1298.

54) *Ibid.*: „Ut autem de illo primo coniugio, et cum ignorantia, et cum defficultate, et cum mortalitate nascamur... rerum moderatori summo Deo placuit“. Przez „difficultas“ rozumie św. Augustyn, jak wynika z nr. 53; *loc. cit.* 1296, pożądliwość cielesną — „carnalis concupiscentia“.

55) Jak wiadomo, Augustyn aż do końca życia nie miał pewności co do pochodzenia duszy. Por. E. Portalié, *loc. cit.*, kol. 2360-2361. J. Tixeront, *op. cit.*, II, 477-478. Ks. E. Bulanda, *Pogląd św. Augustyna na metempsychozę*, *Przegląd Teologiczny*, 1930, 463-464.

trudności“. Nie można więc za to czynić odpowiedzialnym Boga. Mniej jeszcze można obwiniać Stwórcę i zarzut Mu czynić, jeżeli dusza sama dążyła do połączenia się z ciałem. Skoro bowiem sama tego pragnęła, sama musi ponosić konsekwencje swej zachcianki⁵⁶⁾.

Pozostaje nam do omówienia hipoteza kreacjanizmu, dla nas najważniejsza, według której Bóg stwarza każdą duszę bezpośrednio przed połączeniem ją z ciałem. Mógł i tutaj tłumaczyć Augustyn jej nędze i niedoskonałości wpływem ciała zepsutego, i ciekawe jest, że tego nie czyni. Argumentuje on w tym wypadku zupełnie odrębnie. Oto cały ten ustęp: „*Animae... si... singillatim fiunt in unoquoque nascentium, non est perversum, immo convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut malum meritum prioris, natura sequentis sit; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit. Quid enim indignum, si etiam sic voluit Creator ostendere, usque adeo excellere creaturis corporeis animae dignitatem, ut ab eo gradu possit esse ortus alterius, ad quem alterius perductus est occasus? Nam cum ad ignorantiam difficultatemque pervenerit illa peccatrix, ideo poena recte dicitur, quia melior ante hanc poenam fuit. Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde Conditori suo gratias agat; quia ipse ortus eius et inchoatio quovis perfecto corpore est melior. Non enim mediocra bona sunt, non solum quod anima est, qua natura iam omne corpus praecedit; sed etiam quod facultatem habet, ut adiuvante Creatore seipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante et ab ignorantia caecante liberetur*“.

56) Należy zaznaczyć, że czasem „Augustyn odrzuca pogląd platoński, że dusza za popełnione winy została wtrącona w ciało i skazania na cierpienia“. Ks. J. Pastuska, *Niematerjalność duszy ludzkiej u św. Augustyna*, Lublin, 1930, 48-49. Później wahał się biskup Hippony między kreacjanizmem i traducjanizmem. Nie można wobec tego twierdzić, jak to czyni Casamassa, że św. Augustyn zawsze zwalczał teorię platońską: A. Casamassa, O. E. S. A., *Le fonti della filosofia di S. Agostino*, w *Acta Hebd. Aug.-Thom.*, 92.

W ustępie tym więc stan duszy nie jest skutkiem tego, że dusza dziecka pochodzi od rodziców, — Augustyn przecież suponuje tutaj, że stworzona jest ona bezpośrednio od Boga — ani też nie przypisuje on jej niedoskonałości wpływowi ciała. Przypuszcza raczej, że jest ona stworzona od Boga w takim stanie, do jakiego inna, t. j. dusza rodziców doszła wskutek grzechu. Píše przytem wyraźnie, że dla duszy tej stan jej niedoskonały uwydatniający się w nieświadomości i w pożądlivosti nie jest bynajmniej karą za grzech: „*Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum sed et ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est... non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati*”. Podkreśliwszy, że niedoskonałość ta niema być karą za grzech „*supplicium peccati*”, wyłącza zaraz, czem ona być powinna: ma ona być bodźcem do postępu i początkiem doskonałości — „*proficiendi admonitio et perfectionis exordium*”.

Bardzo ważny jest ciąg dalszy myśli św. Augustyna. Dusza przecież, pisze on, nie została stworzona w tych niedoskonałościach na to, by w nich pozostała na zawsze, lecz ma ona wysiłkiem własnym niedoskonałości tych się pozbyć. Może to uczynić, bo otrzymała od Stwórcy naturalną zdolność, pozwalającą jej wybrać prawdę a uniknąć błędu i zdobyć spokój przez opanowanie namiętności. I jeżeli Bóg takie dusze karać będzie, to bynajmniej nie za to, że z temi niedoskonałościami przyszły na świat, lecz dlatego, że w nich pozostawają, i nie starają się o postęp.

Św. Augustyn nie mówi tutaj o stanie człowieka nazwanym przez teologję późniejszą „*status naturae purae*”, jasne jednak jest, że w tem dziele nie uważał on wymienionych braków za coś zupełnie złego. Więcej nawet, głosząc, że stan rodziców nie miał żadnego wpływu na duszę dziecka, dopuszcza on te same zasady, jakie zachodzą w nauce o możliwości stanu „*naturae purae*”, gdzie również pewne niedoskonałości natury ludzkiej uważa się za rzecz naturalną a nie za skutek grzechu⁵⁷⁾.

57) Por. C. Boyer, S. J., *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté?*, w *Gregorianum*, XI, 1930,

Koncepcja ta nie znajduje się jedynie w pismach pochodzących z okresu tuż po nawróceniu Doktora Łaski. W *Retractationes* nie tylko nie odwołuje on zdania tutaj wypowiedzianego, lecz nawet je potwierdza, chociaż potwierdzając je, zmienia je dość znacznie.

Podczas gdy w *De libero arbitrio* mówi o stworzeniu człowieka z temi niedoskonałościami, jako o fakcie, który rzeczywiście ma miejsce — oczywiście jeżeli prawdą jest, że Bóg stwarza każdą duszę osobno tuż przed jej połączeniem się z ciałem — w *Retractationes* mówi o tem jako o możliwości, która w rzeczywistości nigdy zrealizowana nie została; lecz gdyby nawet Bóg z temi brakami stworzył duszę, w niczem nie uchybiałoby to Jego dobroci⁵⁸). Nie uważa więc biskup Hippony pożądliwości za rzecz tak złą, by sądził, że Bóg nie mógł stworzyć człowieka nią obarczonym. Niema w tem nic, coby w czemkolwiek Bogu uwłaczało.

W ostatnich jednak pismach swych przeciw pelagianom

str. 41-42. „L'ignorance et la difficulte, eussentelles apparu dans l' humanité comme des défauts de nature, et non comme des signes du péché d' Adam, elles u' auraient pas fait de l' homme une oeuvre indigne de Dieu. Avec les mots d' aujourd'hui, l' ignorance et la concupiscence ne sont pas contre nature, ou encore la nature pure est possible" (str. 42). Por. także, Mausbach, *Die Ethik des hl. Aug.* II, 116-117. Stąd też twierdzenie K. Romeis'a, *loc. cit.*, str. 228. „Einen Zustand der dem ersten Menschen eigenen, sogenannten reinen Natur (status naturae purae) kennt Augustin nicht" nie uwzględnia wszystkich odcieni Augustyna. Por. także C. Boyer, *Le système de saint Augustin sur la grace, w Recherches de science religieuse*, XX, 1930, str. 493.

58) *Retract.* I, 96; P. L. 32, 598: „Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus esset Deus sicut... disputavimus. Quae disputatio contra Manichaeos habenda est". Stąd tłumaczenie tekstu z *De libero arbitrio* przez Korsę, *op. cit.*, str. 12 wydaje się niesłuszne. Píše on: „Saint Augustin y fait seulement une supposition. Si Dieu avait créé l' homme dans l' ignorance et la difficulté (la concupiscence), il n' aurait pas été injuste". Wkłada on tutaj w słowa tekstu z *De lib. arbitr.* treść z *Retractationes*. Por. F. Donau, *La pensée de saint Augustin sur la nature du péché originel, Revue Apologetique*, XXXIV, 1922, str. 422-423; Portalié, *loc. cit.*, kol. 2393.

twierdzi Doktor Łaski, że istnienia stanu obecnego z wszystkimi jego nędzami nie można wytłumaczyć, o ile się nie przyjmie, że ma on charakter kary, będąc skutkiem grzechu pierworodnego.

Pomiędzy jednym a drugim twierdzeniem św. Augustyna zdaje się, że istnieje sprzeczność. Lecz w rzeczywistości koncepcja jego jest bardziej harmonijna, niż się na pierwszy rzut oka wydaje. Jeżeliby bowiem Bóg stworzył człowieka obarczonym pożądliwością, któraby nie była skutkiem grzechu, dałby mu możność, jak to widzieliśmy powyżej, by własnym wysiłkiem przy pomocy Bożej mógł się wyzwolić z pod niej, ją opanować i tak dojść do spokoju. Stan zaś obecny, w którym żaden człowiek, chociażby zażywał największego szczęścia ziemskiego, nie przepędza ani jednego dnia bez walki wewnętrznej i mimo największych wysiłków spokoju osiągnąć nie może, nie da się wytłumaczyć, o ile się nie przyjmie, że jest on karą za grzech. Stąd też wyliczywszy różne nędze i dolegliwości życia tego, woła pod adresem Juljana: „Nie pozostaje więc nic innego jak przyjąć, że przyczyną zła tego jest albo niesprawiedliwość albo słabość Boża lub też, że jest to kara za ów pierwszy dawny grzech. A ponieważ Boga nie można posądzić ani o słabość ani o niesprawiedliwość, stąd wniosek konieczny,... że nie byłoby brzemienia ciążyącego na synach Adamowych,... gdyby nie było grzechu pierworodnego”⁵⁹).

Zwłaszcza cierpień niemowląt, które przecież na nie niczem nie zasłużyły, nie można zdaniem biskupa Hippo-ny zrozumieć, o ile się nie przyjmie, że są one karą za grzech pierworodny; bo niemożliwe jest przecież, by Bóg

59) *C. Jul.*, IV, 83, P. L. 44, 782: „Quamvis et ipse, quantalibet terrena felicitate praepolleas, nullum sine bello intestino diem ducis... Quis explicet omnia festinanter, quibus gravatur iugum super filios Adam?... Quid igitur restat, nisi ut causa istorum malorum sit aut iniquitas vel impotentia Dei, aut poena primi veterisque peccati? Sed quia nec iniustus, nec impotens est Deus; restat quod non vis sed cogeris confiteri, quod grave iugum super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium non fuisset, nisi delicti originalis meritum praecessisset”.

tak dobry i sprawiedliwy zsyłał tyle cierpień na dzieci, które są obrazem Jego⁶⁰).

Stwierdzić więc należy, że to, co znajdujemy u św. Augustyna o stosunku darów stanu pierwotnego do natury człowieka, pozwala nam dostatecznie poznać jego zdanie o tej kwestji. Jak w traktowaniu innych zagadnień, tak i tutaj zaznacza się silnie jego stanowisko teocentryczne; wychodzi też tutaj z punktu widzenia teologa, biorącego za podstawę Objawienie, a nie z punktu widzenia filozofa. Stąd używa wyrażeń, które nas, przyzwyczajonych do innego stanowiska, muszą dziwić; stąd też nazywa wolność od śmierci i od pożądliwości rzeczą naturalną, śmierć zaś czemś przeciwnem naturze, a w pożądliwości widzi natury tej zepsucie. W rzeczywistości jednak przypisuje jeden i drugi przywilej łasce Bożej, a łaski tej nie uważa bynajmniej za integralną część natury ani za dar, do którego człowiek rościłby sobie mógł prawo.

Nie sądzi on też, by uwłaczało w czemkolwiek dobroci i sprawiedliwości Boga, gdyby człowiek został stworzony w stanie, w którym musiałby walczyć z pożądliwością, przypuszcza jednak, że w tym wypadku dałby mu Stwórca możność opanowania jej i dojścia do spokoju. Obecny natomiast stan, w którym dnia jednego od walki z pożądliwością wolni nie jesteśmy i nigdy całkowicie opanować jej nie zdołamy, nie da się zdaniem jego wytłumaczyć, o ile się nie przyjmie, że jest on karą za grzech pierworodny.

60) *C. Jul.*, IV, 83; P. L. 44, 782: „Parvulos intueri, quot et quanta mala patiantur, in quibus vanitatibus, cruciatibus, erroribus, terroribus crescant”. *Ibid.*, V, 4; *loc. cit.* 784: „Sub Dei creatore optimo atque iustissimo nullo modo imago eius in illa aetate tanta mala pateretur, si non esset originale peccatum”. Należy zaznaczyć, że zupełnie inaczej argumentuje Augustyn przeciw manichejczykom, starając się wytłumaczyć cierpienia dzieci niezależnie od grzechu rodziców: *De lib. arbitr.*, III, 68; P. L. 32, 1304.

ZAKOŃCZENIE.

Nauka św. Augustyna o pierwotnym stanie człowieka stanowi w porównaniu z nauką pisarzy wieków poprzednich bezsprzecznie znaczny postęp.

U większości z nich kwestja ta jest tylko mimochodem poruszona, a nawet u św. Ireneusza, św. Atanazego i św. Grzegorza z Nissy, którzy najobszerniej o niej piszą, nie jest ona przedmiotem szczególnego zainteresowania lecz traktowana jest tylko o tyle, o ile łączy się z ich wywodami o ekonomji zbawienia.

Inaczej ma się rzecz u św. Augustyna. Nie mówiąc już o herezji manichejskiej, przeciwko której musiał on bronić istotnej dobroci stworzenia, i wykazać, że natura, gdy wyszła z rąk Stwórcy, była dobra, część twierdzeń herezji pelagjańskiej dotyczyła właśnie pierwotnego stanu człowieka. Chcąc zwalczyć błędy ich, musiał św. Augustyn do kwestji tej wciąż powracać; a ponieważ pisma antypelagjańskie stanowią dość pokaźną część spuścizny literackiej biskupa Hippony, jasne jest, że i zagadnienie dotyczące stanu pierwszych rodziców w raju jest dość szeroko omawiane.

Wpływ tej walki zaznaczył się nawet w innych pismach, zwłaszcza w *De civitate Dei*, to jest w dziele, które nie jest wprost zwrócone przeciw pelagjanom, w którym jednak kwestję tę Doktor Łaski omawia najsystematyczniej. Gdy do tego dodamy trzy komentarze do Księgi Rodzajów, zwłaszcza *De Genesi ad litteram*, w którym dość obszernie rozwodzi się św. Augustyn nad tem zagadnieniem, uwydatnia się, że poświęca on kwestji stanu pierwotnego tyle miejsca, ile żaden z autorów dotychczasowych

jej nie poświęcił, zwłaszcza gdy się zważy, że dochodzą tutaj jeszcze wzmianki w innych dziełach.

Wielki postęp widoczny jest również u samego Doktora Łaski. W pierwszym okresie widzimy u niego jeszcze silne uleganie wpływom filozofji platońskiej względnie neoplatońskiej, z czym się łączy metoda alegoryczna w tłumaczeniu pierwszych rozdziałów Księgi Genesis. W tym okresie pojmuje on też stan rajski bardzo idealnie i utożsamia go z tym, jaki posiadają błogosławieni w niebie, wobec czego nie może tam być mowy ani o śmierci, ani o pożądliwości, ani o stosunkach małżeńskich, gdyż ciała pierwszych rodziców są uduchowione. Później zaznacza się znaczny zanik neoplatońskich wpływów filozoficznych, a przez usta Augustyna przemawia coraz wyraźniej biskup-duszpasterz i obrońca wiary, karmiący umysł swój prawdami objawionymi i tradycją. Równocześnie z tem przeważa u niego coraz bardziej metoda literalna w egzegezie i stan rajski pojmuje on coraz realistyczniej; widzi on w nim odłąd coś pośredniego pomiędzy życiem świętych w niebie, a naszym na ziemi.

To, że św. Augustyn więcej miejsca poświęca kwestji pierwotnego stanu ludzkości, uwydatniło się korzystnie również w samej treści. I rzeczywiście dane o tem zagadnieniu są u niego o wiele bogatsze, niż u któregośkolwiek z pisarzy poprzednich. Znajdujemy bowiem u niego wszystkie elementy stanu pierwotnego, które obecnie teologja wylicza. Przyznaje on bowiem pierwszym rodzicom szczęście, w którym niema żadnej pracy uciążliwej, ani bólu, ani troski, gdzie człowiek posiada wszystko, czego pragnie i ma pewność, że tego błęgiego stanu nie utraci, o ile on sam nie będzie tego chciał.

Nie potrzebuje on się też obawiać śmierci, bo chociaż posiada ciało śmiertelne, ma jednak w owocach drzewa żywota środek, który go od śmierci chroni.

Nie dokucza mu także pożądliwość cielesna, z którą obecnie tak walczyć trzeba, bo chociaż pierwsi rodzice byli nadzy i tej nagości sobie świadomi, nie odczuwali jej wcale; pożądliwość ta nie występowałaby też przy stosunkach małżeńskich. Nie znając jej, nie wstydzili się i wstyd pojawił się dopiero po grzechu, a przyczyną jego była

mniej sama pożądlivość niż świadomość, że jest ona karą za grzech i świadectwem upadku.

Pierwszy człowiek otrzymał nadto dobrą wolę, zwróconą ku Stwórcy, który to przymiot nazywa biskup Hippony także prawością albo miłością, podkreślając przytem silnie, że jest ona darem Boga, a nie dziełem człowieka. W tym stanie mógł człowiek pozostać zawsze, bo wola jego była zdrowa, silna i wolna i nic jej do grzechu zmusić nie mogło.

Do tych wszystkich darów dochodził jeszcze pewien wyższy pierwiastek, dzięki któremu człowiek miał udział w życiu Bożem, posiadał Ducha św., był dzieckiem Bożem, a dusza jego żyła i wyrażała w sobie w doskonały sposób obraz Boży i była sprawiedliwa, a raczej podniesiona do stanu sprawiedliwości. Tę myśl wyraża św. Augustyn zwłaszcza wówczas, gdy przedstawia stan rajski jako wzór, do którego ludzkość obecnie dążyć powinna i tak odtworzyć w sobie doskonały obraz Boży, który przez grzech został utracony.

Łaska ta dawała człowiekowi nietylko uczestnictwo w życiu Bożem, lecz nadto umożliwiała ona mu wytrwanie. Chociaż bowiem człowiek miał wolę dobrą i zdrową, bez pomocy Bożej absolutnie wytrwać nie mógł. Jednak gdy chodzi o naturę tej łaski wytrwania, są dość wielkie trudności w odszukaniu myśli biskupa Hippony. Zdaje się być najprawdopodobniejsze, że nie odróżniał on tego, co teologia późniejsza określiła jako „*gratia sanctificans*” i co nazwała „*gratia actualis*”, lecz pojmował on łaskę tę jako jedną realność. Jest to obecność Boga w duszy, który nie jest tam czemś biernem, lecz działa w niej i duszę bezustannie oświeca i zapala do miłości. Kwestja, dotycząca istoty łaski wytrwania przyznawanej przez Augustyna pierwszym rodzicom, należy podobnie jak i zagadnienie dotyczące stosunku darów rajskich do natury ludzkiej do tych, w tłumaczeniu których zdania komentatorów są szczególnie rozbieżne.

Znamienne jest uwydatnienie przez św. Augustyna znaczenia łaski w życiu pierwszych rodziców. Ciągłe podkreślanie łaski jest zresztą znanym rysem jego teologii, tak iż powiedziano o jego systemie:

„Augustjanizm bez łaski jest dziwnem monstrum metafizycznym“¹⁾). O znaczeniu łaski u św. Augustyna świadczy najlepiej tytuł „*Doctor gratiae*“, pod jakim jest ogólnie znany. Głosząc konieczność łaski, nie wprowadza on żadnej nowości do nauki Kościoła, lecz opiera się na Objawieniu i usiłuje wnikać w nie jak najgłębiej w myśl swej zasady wyrażanej w słowach „*credo ut intelligam*“²⁾). Czerpie on szczególnie szczerze z listów św. Pawła, z którym łączy go bezsprzeczne pewne pokrewieństwo duchowe. Lecz do tego, że on nadał łasce to znaczenie, jakie rzeczywiście u niego stwierdzamy, przyczyniły się nie mało osobiste jego przeżycia, które mu wykazały tak dobitnie słabość natury ludzkiej, pozostawionej samej sobie. Pewien wpływ w tym względzie wywarła również polemika z pelagjanami, zaprzeczającymi konieczności łaski. By prawdę tę wobec nich obronić jak najsilniej, podkreślał ją Doktor Łaski z tem większą siłą, posuwając się czasem tak dalece, że dał powód, iż posądza się go w niektórych kwestjach o pewną przesadę. Rola łaski uwydatnia się jak w całym jego systemie tak i w jego nauce o stanie pierwotnym. Jak wszędzie tak i tutaj ujawnia się jasno jego teocentryzm. Bóg zajmuje bezwzględnie pierwsze miejsce. Jemu zawdzięcza człowiek nie tylko swój byt i zachowanie tegoż bytu, lecz coś więcej. Bóg bowiem w dobroci swej posuwa się tak dalece, że naturze ludzkiej daje udział w swem życiu, uszlachetniając je przez to i podnosząc w godności.

Znajdujemy u św. Augustyna również pewne dane, pozwalające nam poznać charakter darów stanu pierwotnego. Uważa on je wprawdzie za naturalne i naturę obecną uważa za zepsutą, jednak wyrazem „*natura*“ nie oznacza on natury w znaczeniu filozoficznym lecz tę, która na początku człowiekowi przez Stwórcę nadana została.

1) E. Gilson, *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, w *Revue de phil.*, 1930, str. 707.

2) Por. Portalié, *loc. cit.*, kol. 2338; E. Gilson, *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin*, w *Acta hebdom. Aug.-Thom.*, str. 78; 82-83; M. Blondel, *Pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin*, w *Revue de métaphysique et de morale*, XXXVII, 1930, str. 448.

Śmierć jest według niego czymś normalnem w naturze ludzkiej, a wolność od śmierci jest specjalnym objawem dobroci Bożej; jednak pod koniec życia w zapale polemicznym zaznacza, że poddanie śmierci człowieka niewinnego nie da się pogodzić z sprawiedliwością Bożą.

Również wolność od pożądliwości nie należała do istoty człowieka i była owocem łaski Bożej. Samej pożądliwości nie uważa on też za coś tak złego, by twierdzić, że Bóg nie mógł z nią człowieka absolutnie stworzyć, przyjmuje jedynie, że, gdyby Bóg człowieka z nią stworzył, byłby mu dał moc do wyzwolenia się z niej, której to mocy obecnie nie posiadamy.

Obfite są więc wiadomości u św. Augustyna o pierwotnym stanie człowieka. Wszystkie elementy są przez niego wyliczone i mniej lub więcej zanalizowane. W tekstach, w których mówi o istocie łaski danej pierwszym rodzicom i o stosunku darów stanu pierwotnego do natury ludzkiej, są u niego wprowadzone niejasności, a czasem nawet sprzeczności pozorne lub też rzeczywiste, obfitość myśli jest jednak nader wielka i problemy poruszone, choć nie zawsze rozwiązane, są tak liczne, że tradycja późniejsza nie będzie potrzebowała szukać nowych, lecz biorąc za podstawę wyniki wielkiego biskupa i myśliciela z Hippony, budować dalej gmach teologii katolickiej.

BIBLIOGRAFJA.

a) Ogólna.

Le Bachelet (X.) — *Art. Adam, Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903 — *art. Baius, ibid*, t. II, 1905.

Bardenhewer (O.). — *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fryburg w Br., 1912, 1924.

Billuart, — *Summa Sancti Thomae*, ed nova, Paryż, bez daty.

Denzinger-Bannwart-Umberg, — *Enchiridion Symbolorum*, wyd. 15, Fryburg, 1922.

Dittrich, — *Geschichte der Ethik*, Lipsk, 1926.

Gaillard (A.). — *Etudes sur l'histoire de la doctrine de la grace depuis saint Augustin*, Paryż — Lyon, 1897.

Gardeil (A.). — *La structure de l'ame et l'expérience mystique*, Paryż 1927.

Heidecker (K.). — *Wie lassen sich die sittlichen Normen bgeründen?* Augsburg, 1931.

Harnack (A.). — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, wyd. 4, Tubinga, 1909-1910.

Kleutgen (J.). — *Die Theologie der Vorzeit*, Monaster, 1854.

Kors (J. B.) — *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Kain, 1922.

Van der Meersch, — *Art. Grace, Dict. de théol. cath.*, t. VI.

Michel (A.). — *Art. Justice originelle, Dict. de théol. cath.*, t. VIII, Paryż.

Pesch (Chr. S. J.). — *Prælectiones Dogmaticae*, wyd. 3, Fryburg w Br., 1908.

Rauch (W.). — *Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik*, Rintelen, *Philosophia perennis, Festgabe J. Geyser*, Ratysbona, 1930.

Rivière (J.). — *Le dogme de la Rédemption, Essai d'étude historique*, Paryż, 1905.

Rüetschi (R.). — *Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall*, Leyde, 1881.

Scheeben (M. J.). — *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fryburg w Br., 1878 i 1882.

Schwane (J.). — *Dogmengeschichte*, wyd. 2, Fryburg w Br., 1892 — 1895.

Seeberg (R.). — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, wyd. 3, Erlangen-Lipsk, 1923.

Ks. Sieniatycki, *Zarys Dogmatyki Katolickiej*, t. 1 — 4, Kraków 1928 — 1931.

Tixeront (J.). — *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, wyd. 7 i 8, Paryż, 1915 — 1924.

Ueberweg-Praechter-Geyer, — *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. I, wyd. 12, t. II, wyd. 11., Berlin 1926 — 1928.

Wais (Ks. Dr. K.). — *Psychologja*, Warszawa, 1903.

Wendt (H. H.). — *Die christliche Lehre von menschlichen Vollkommenheit*, Getinga, 1882.

Wilpert (P.). — *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, Monaster w W., 1931.

b) O pisarzach przed św. Augustynem.

Alès (A. d'). — *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée, Recherches de science religieuse*, t. XIV, 1924.

— *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, *ibid.*, t. VI, 1916.

— *La théologie de Tertullien*, Paryż 1905.

Amann (E.). — *Art. Marius Mercator*, *Dict. de théol.*, t. IX, 1926 — 1927.

Aufhauser (J. B.). — *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Monachjum, 1910.

Le Bachelet (X.). — *Art. Athanase*, *Dict. de théol. cath.*, t. I, 1909.

— *Art. Cyrille de Jérusalem*, *Dict. de théol. cath.*, t. III, 1911.

— *Art. Hilaire*, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, 1920.

Bardy (G.). — *Didyme l'Aveugle*, Paryż, 1910.

Barre (A. de la). — *Art. Clément d'Alexandrie*, *Dict. de théol. cath.*, t. III, 1910.

Cavallera (F.). — *Saint Athanase*, Paryż, 1908.

Clausen (O.). — *Die theologie des Theophilus von Antiochen*, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLVI, 1903.

Denis (J.). — *La philosophie d'Origène*, Paryż, 1884.

Feldmann (J.). — *Paradis und Sündenfall*, Monaster w W., 1913.

Feuerstein (J.). — *Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts*, Monaster w W., 1906.

Freppel (C.-E.). — *Origène*, Paryż, 1868.

Gunkel (H.). — *Genesis*, wyd. 3, Getinga, 1910.

Hilt (Fr.). — *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Kolonja, 1890.

Holzinger (H.). — *Genesis*, Fryburg w Br., 1898.

Huemmer (Fr. K.). — *Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890.

Huet (D.). — *Origeniana* Migne, P. G., t. XVII.

Hummelauer (Fr.). — *Commentarius in Genesim*, Paryż, 1895.

Kihn (H.). — *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fryburg w Br., 1880.

Klebba (E.). — *Die Anthropologie des hl. Irenaeus*, Monaster w W., 1894.

Kramf (A.). — *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Wurzburg, 1889.

Lagrange (M. J.). — *L'innocence et le péché*, *Revue biblique*, t. VI, 1897.

— *Epître aux Romains*, Paryż, 1916.

Niederhuber (J. E.). — *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, Moguncja, 1904.

Pell (G. A.). — *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Passau, 1888.

Prat (F.). — *Origène, le théologien et l'exégète*, Paryż, 1907.

— *La théologie de saint Paul*, t. I, wyd. 12, t. II, wyd. 10, Paryż, 1924; 1925.

Rivière (J.). — *Saint Justin et les Apologites du second siècle*, Paryż, 1907.

Scholl (F.). — *Die Lehre des hl. Basilus von der Gnade*, Fryburg w Br., 1881.

Słomkowski (A.). — *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'église avant saint Augustin*, Paryż, 1928.

Straeter (H.). — *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Fryburg w Br. 1894.

Swete (H.-B.). — *B. D. Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*, Cambridge, 1880 — 1882.

Turmel (J.). — *Certulien*, Paryż, 1905.

Verfaillie (C.). — *La doctrine de la justification dans Origène*, Strasburg, 1926.

Vernet (F.). — *Art. Irénée*, *Dict. de théol. cath.*, t. VII.,

Zapletal (V.). — *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, wyd. 2, Ratysbona, 1911.

c) O św. Augustynie.

Allgier (Ar.). — *Der Einfluss des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin*, Grabmann-Mausbach, *Aurelius-Augustinus*, Kolonja, 1930.

Arendt (H.). — *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*, *Philosophische Forschungen*, t. 9, Berlin, 1929.

Berti (J. L.). — *Ord. Eremit. s. August., Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri de theologicis disciplinis*, t. II, Pedeponti vulgo Stadt am Hoff, 1749.

Blic (J. de). — *Le péché originel selon saint Augustin, Recherches de science religieuse*, XII, 1927.

Blondel (M.). — *Pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin, L'unité originale de sa doctrine philosophique, Revue de metaphysique et de morale*, XXXVII, 1930.

Borowski (Ks. Dr. A.). — *Własność prywatna według św. Augustyna, Studja Augustyńskie*, Warszawa, *Studja Teol.*, t. III, Warszawa, 1931.

Boyer (C. S. J.). — *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté*, *Gregorianum*, XI, 1930.

— *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum, Acta Hebdomadae Augustinianae-Thsmisticae*, Turyn-Rzym, 1931.

— *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paryż, 1921.

— *Philosophie et théologie chez saint Augustin, Revue de philosophie*, XXX, 1930.

— *Le système de saint Augustin sur la grace d'après le De correptione et gratia, Recherches de science religieuse*, XX, 1930.

Bross (Ks. St.). — *Idea pokoju u św. Augustyna i jej wpływ na Średniowiecze*, I. Ks. Bross, *Św. Augustyn*, Pońań, 1930.

Bukowski (Ks. Dr. A.). — *Św. Augustyn o reinkarnacji dusz, Studja Augustyńskie, Warsz. Studja Teol.* III, Warszawa, 1931.

Bulanda (Ks. E. T. J.). — *Pogląd św. Augustyna na metempsychozę, Przegląd Teologiczny*, 1930.

Casamassa (A. O. E. S. A.). — *Le fonti della filosofia di S. Agostino, Acta Hebdomadae Augustinianae-Thsmisticae*, Turyn-Rzym, 1931.

Cayré (F.). — *La contemplation augustiniennne, Principes de la spiritualité de saint Augustin*, Paryż, 1927.

— *Contemplation et raison d'après saint Augustin, Revue de philosophie*, 1930.

Crombrugghe (C. van). — *La doctrine christologique*

et sotériologique de saint Augustin, Revue d'histoire ecclésiastique, 1904.

Donau (F.). — *La pensée de saint Augustin sur la nature du péché originel, Revue Apologétique, XXXIV, 1922.*

Dumont (P.). — *Le surnaturel dans la théologie du saint Augustin, Revue des sciences religieuses, XI-XII, 1931 — 1932.*

Espenberger (J. N.). — *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Moguncja, 1905.*

Fuchs (H.). — *Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin, 1926.*

Garrigou-Lagrange, — *De natura creata per respectum ad supernaturalia, Acta Hebd. August.-Thom. Turyn-Rzym, 1931.*

Geyser (J.). — *Die Erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins, Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Kolonja, 1930.*

Gilson (E.). — *Introduction à l'étude de saint Augustin, Paryż, 1929.*

— *L'avenir de la métaphysique augustinienne Revue de phil., 1930.*

— *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin, Acta Hebd. Aug.-Thom., Turyn-Rzym, 1931.*

Gottschick (J.). — *Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1901.*

Grabmann (M.). — *Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken, Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Kolonja, 1930.*

Hessen (J.). — *Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin-Bonn, 1931.*

Jansen (B. S. J.). — *Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae, Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Kolonja, 1931.*

Jansenius, *Augustinus, Lowanjum, 1640.*

Kowalski (Ks. Dr. K.). — *Nauczanie i nauczyciel podług św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, Ks. St. Bross, Św. Augustyn, Poznań, 1930.*

Kwiatkowski (Ks. Dr. W.). — *Istota chrystjanizmu według św. Augustyna, Studja Augustyńskie, Warsz. Studja Teol. III, Warszawa, 1931.*

Card. Laurenti (C.). — *S. Agostino e S. Tomasso, Acta Hebd. Aug.-Thom., Turyn-Rzym, 1931.*

Mager (A.). — *Augustinus als Mystiker, Fr. J. v. Rintelen, Philosophia perennis, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Ratysbona, 1930.*

Manser (G. M. O. P.). — *Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus, Divus Thomas, Fryburg w Br. Szw., t. X, 1932.*

Maritain (J.). — *La sagesse augustinienne*, *Revue de Philosophie*, 1930.

Martin (J.). — *Saint Augustin*, wyd. 2, Paryż, 1932.

Mausbach (J.). — *Die Ethik des hl. Augustinus*, wyd. 2, Fryburg w Br., 1929.

— *Wesen und Stufung des Lebens nach dem hl. Augustinus*, Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Kolonja, 1930.

Mazurkiewicz (Ks. K.). — *Używanie dóbr świata w pojęciu św. Augustyna*, Ks. Bross, *Św. Augustyn*, Poznań, 1930.

Merlin (C. S. J.). — *Véritable clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens*, Migne, P. L., t. 47.

Merlin (N.). — *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grace*, Paryż, 1931.

Pastuszka (Ks. J.). — *Niematerjalność duszy ludzkiej u św. Augustyna*, Lublin, 1930.

— *Augustyński dowód istnienia Boga*, *Przegląd Teologiczny*, 1930.

Perler (O.). — *Der Nus bei Plotin und das Verbum Dei bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Fryburg-Paderborn, 1931.

Philips (G.). — *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*, Lowanjum-Paryż-Bruksela, 1927.

Portalié (E.). — *Art. Saint Augustin*, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903.

Rintelen (Fr. J. v.). — *Deus bonum omnis boni*, Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Kolonja, 1930.

Rivière (J.). — *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, Paryż, 1928.

Roland Gosselin (B.). — *La morale de saint Augustin*, Paryż, 1925.

— *Les Fondements de la morale de saint Augustin*, *Revue de Philosophie*, XXX, 1930.

Romeis (K.). — *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin*, Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Kolonja, 1930.

Rottmanner (O.). — *Der Augustinismus, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, Monachjum, 1908.

Sawicki (Ks. Fr.). — *Św. Augustyn pierwszym człowiekiem nowoczesnym*, Ks. Bross, *Św. Augustyn*, Poznań, 1930.

Scheel (O.). — *Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk*, Tubinga-Lipsk, 1901.

Schmaus (M.). — *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, *Münstersche Beiträge zur Theologie*, Monaster w W., 1927.

Scholz (H.). — *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Lipsk, 1911.

Stegemann (V.). — *Augustins Gottestaat*, Tubinga, 1928.

Stohr (A.). — *St. Augustinus der Herold der göttlichen Gnade, Divus Thomas*, Fryburg w Szw., t. IX, 1931.

Straszewski (M.). — *Filozofja św. Augustyna na tle epoki*, Lwów, 1923.

Turmel (J.). — *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, VII, 1902.

Weinand (H.). — *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn, 1910.

Wunderle (G.). — *Augustins Gottesbegriff, über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessionen*, *Archiv für Religions psychologie und Seelenführung*, t. V, Lipsk, 1931.

Życzkowski (Ks. E. T. J.). — *Dzisiejszy stan badań nad augustyńską teorią oświecenia*, *Przegląd Teologiczny*, VI, 1930.

SKOROWIDZ IMIENNY.

Afraates 24, 25.
Alès (d') 19, 20, 23.
Allgeier 39.
Amann 31.
Ambroży 14, 32, 33, 34, 39, 101.
Arendt 71.
Atanazy 24, 27, 28, 29, 151.
Aufhauser 30.
Augustyn 7, 8, 9, 10, 11, 17, 20, 22, 25, 26, 30, 33, 34, 35 et passim.
Bachelet (Le) 19, 34, 129.
Bannwart 129.
Bardenhewer 24, 51, 130.
Barre (de la) 20.
Batiffol 32.
Bazyli 25, 26, 27.
Berti 118, 119, 121.
Billuart 121, 122, 124.
Blic (de) 10, 139.
Blondel 154.
Borowski 35.
Boyer 10, 37, 44, 68, 110, 112, 118, 123, 126, 134, 139, 146, 147.
Brandt 87.
Bross 34, 75.
Bukowski 7.
Bulanda 144.
Casamassa 145.
Cavallera 29.
Cayré 10, 78, 80, 86, 102, 108, 122, 132, 139.
Cohn 14, 29.
Crombrugghe 76.
Cyprjan 23, 24.
Cyryl Jer. 24, 26.
Denzinger 98, 129.
Diodor z Tarsu 24.
Dittrich 107.
Donau 10, 147.
Dumont 10, 89, 91, 105, 113.

Dydym 26.
 Efrem 24, 25, 26, 27, 140.
 Epifanjust 23, 24, 26.
 Espenbreger 10, 120, 121, 124.
 Euzebjusz z Cez. 24, 25.
 Feldmann 14.
 Feuerstein 16.
 Filon 3, 29, 39.
 Filastrjust 33.
 Freppel 22.
 Fuchs 35.
 Gaillard 10, 113, 120, 124.
 Gardeil 91, 98, 99, 100, 101, 105, 122, 139.
 Garrigou-Lagrange 10, 43, 143.
 Geyer 74.
 Geysre 112.
 Gilson 38, 71, 76, 78, 122, 133, 139, 154.
 Gottschick 68, 134.
 Grabmann 37, 39, 43, 112, 113, 133.
 Grzegorz z Elwiry 32, 33.
 Grzegorz z Nazjanu 25, 26, 39, 52.
 Grzegorz z Nissy 14, 27, 29, 30, 39, 43, 151.
 Gunkel 13.
 Harnack 18.
 Hartel 23.
 Heidecker 37.
 Hessen 105.
 Hieronim 33.
 Hilary 32, 33, 34.
 Hilt 31.
 Holzinger 13.
 Huemmer 26.
 Huet 22.
 Ireneusz 15, 17, 18, 19, 20, 24, 27, 94, 151.
 Jan Chryzostom 25, 26, 27, 140.
 Jansen 43, 106.
 Jansenjust 76, 77, 120, 121, 124.
 Justyn 16, 17, 24.
 Kihn 31.
 Klebka 19.
 Klemens Aleks. 17, 20, 21, 24.
 Kleutgen 97.
 Kors 73, 142, 147.
 Kowalski 106.
 Kramf 29.
 Kubicki 74.
 Kwiatkowski 103.
 Lagrange 13.

Lamy 25, 140.
 Laurenti 131.
 Mager 43.
 Manser 43.
 Marcjon 22.
 Marifain 143.
 Martin 67.
 Mausbach 10, 37, 39, 43, 71, 72, 73, 78, 79, 89, 112, 113, 126,
 131, 133, 134, 142, 143, 147.
 Mazurkiewicz 35.
 Meersch (van der) 125.
 Merlin (C.) 10, 119, 124.
 Merlin (N.) 10, 94, 123, 133.
 Michel 11, 69, 134.
 Morin 55.
 Niedrehuber 34.
 Orygenes 14, 20, 21, 22, 24, 29, 39, 141.
 Pamfiljusz 22.
 Pastuszka 145.
 Pell 28.
 Perler 132.
 Pesch 122, 123, 124.
 Philips 134.
 Pitağoras 86.
 Platon 132.
 Portalié 67, 122, 130, 144, 147, 154.
 Prat 15, 21.
 Rauch 69.
 Rintelen (v.) 37, 72.
 Rivière 17, 29, 30.
 Roland-Gosselin 68, 69, 73, 77.
 Romeis 10, 133, 147.
 Rottmanner 123.
 Rüetschi 28.
 Sawicki 35.
 Scheeben 121, 126, 141.
 Scheel 89, 94.
 Schmaus 100, 139.
 Scholz 74.
 Schwane 23.
 Seeberg 121, 124.
 Słomkowski 39, 89, 90, 94, 136, 137, 141.
 Stegemann 73, 75, 122, 124.
 Stohr 72.
 Straszewski 132.
 Swete 31, 32.
 Tacjan 16, 17, 24.
 Teofil z Antj. 17, 19, 23, 24.

Teodor z Mopswestji 24, 31, 32, 136.
Tertuljan 21, 22, 23, 24.
Tixeront 7, 52, 123, 124, 134, 138, 140, 144.
Turmel 10, 23, 93, 134, 136, 143.
Ueberweg 74.
Umberg 129.
Vernet 19.
Wais 100.
Weinand 130, 139.
Wendt 16, 18.
Wilpert 132.
Wunderle 35.
Zapletal 13.
Zenon 32, 33.
Życzkowski 106.

SKOROWIDZ RZECZOWY.

- adiutorium 10; 114 nn.
alegorja w tłumacz. Pisma św. 8; 14; 22; 39.
Bóg — bytem najwyższym 67.
Bóg — dobrem największem 37; 67.
Bóg — działanie Boże w człowieku 109 nn.
Bóg — łączność z Bogiem przez mądrość 37; 101; 102.
Bóg — a pojęcie natury 130 — 132.
Bóg — obraz Boży w człowieku — zob. obraz.
Bóg — posiadanie Boga 42; 45; 87 nn; 103 — 108; 139.
Bóg — pierwiastek Boży w człowieku 16; 26; 28 — 30; 33; 87 nn.
ciało Adama i Ewy 41; 51 — 53; 97.
cierpienie — brak c. w raju 46; 47.
civitas zob. społeczność.
cud zjawiskiem naturalnem 130 — 131.
dobra doczesne — ich wartość 35 — 36.
dobro największe — Bóg 37.
dobro największe — warunkiem szczęścia 37.
dobro — utożsamione z bytem 67.
dolegliwości — zob. cierpienie.
drzewo żywota 46; 55; 135 — 136.
Duch Boży w pierwszych ludziach 16; 23; 26; 30; 89; 97 — 98.
Dusza — jej początek 144 — 146.
Dziecinny wiek pierwszych ludzi 17; 19; 20; 26.
Dzieci — ich cierpienia 148 — 149.
Ekonomja Zbawienia 9.
Głupota 83 — 84.
Grzech pierwszych rodziców — istota 20 — 21; 75 — 76.
Grzech pierwszych rodziców — proces 76.
Harmonja w człowieku 41; 46; 62 — 64.
Harmonja w człowieku — brak jej przyczyną wstydu 66.
Harmonja pomiędzy Adamem i Ewą 42; 45.
Idealne pojęcie stanu pierwotnego 25; 28 — 29; 39 — 44.
Idee Boskie wzorami stworzeń 132.
Kontemplacja Boga w raju 25; 28 — 29; 43.
Literalna metoda w tłumaczeniu Pisma św. 8; 39.
Łaska — istota łaski uśw. 98 — 99.
Łaska wytrwania 109 nn.
Łaska przyczyną harmonji w człowieku 140 nn.
Mądrość pierwszych ludzi 26; 37; 40 — 41; 83 — 86; 101 — 102.
Męstwo Adama i Ewy 40 — 41.
Miłość Boga 45; 71.

- Miłość a posłuszeństwo 74.
 Miłość a prawość 71.
 Miłość wzajemna pierwszych ludzi 44.
 Miłość — jej znaczenie 74 — 75.
 Nagość 26; 59.
 Natura — pojęcie 23; 112; 130 — 134.
 Natura — stan „czystej natury” 10; 146 — 147.
 Natura — a dary stanu pierwotnego 16 — 17; 22; 27; 28; 30 — 31; 34; 129 nn.
 Niedoskonałość Adama i Ewy 18; 20; 29.
 Niewinność Adama i Ewy 14; 17; 30; 33; 55 nn.
 Obraz Boży w człowieku 13; 18 — 19; 21 — 22; 23; 28; 29 — 30; 32 — 33; 45; 89 — 92; 100 — 104; 106 — 108; 139 — 140.
 Pokarm w raju 52; 55.
 Pokusa Adama i Ewy 76 — 77.
 Pożądliwość — wolność od p. 14; 26; 31; 57 nn.
 Pożądliwość a łaska 140 nn.
 Pożądliwość — jej charakter moralny 65 — 66; 144 — 148.
 Praca w raju 17; 25; 31; 42; 46.
 Prawość pierwszych ludzi 14, 69; 71 — 73.
 Proroctwo — dar proroctwa 33.
 Pycha Adama i Ewy 76 — 77.
 Racjonalizm pelagianizmu 7.
 Racjonalizm szkoły antjocheńskiej 24; 31.
 Równość pierwotna bytów rozumnych 21.
 Rozmnażanie się rodzaju ludzkiego 61 — 63.
 Społeczność Boska — ziemiska 8; 74 — 75.
 Sprawiedliwość Adama i Ewy 8; 40 — 41; 45; 53; 73; 93; 103.
 Szczęśliwość rajska 21; 39; 41 nn.
 Szczęśliwość — warunki 36 — 38.
 Stan — dwa stany ludzkości 27 — 28; 29; 31.
 Stan pierwotny a stan chrześcijanina 15; 17; 18; 19 — 20; 32; 34; 52; 102 — 103; 115 nn.
 Stworzenie człowieka poza rajem 17; 23; 52.
 Ślepota pierwszych ludzi 22; 59 — 60.
 Śmierć duszy 87 — 89.
 Śmierć objawem naturalnym 22; 135.
 Śmierć przeciwna naturze 136 — 137.
 Śmierć przeciwna sprawiedliwości Bożej 137 — 138.
 Śmierć — wolność od śmierci 14 — 17; 21; 22; 25; 31; 33; 50 nn; 135 nn.
 Tchnienie Boże 13; 19; 26; 94; 97.
 Wola dobra 70.
 Wola dobra darem Bożym 71 — 73.
 Wola dobra identyczna z miłością i prawością 71.
 Wola — wolność woli 78 — 82.
 Wola a wytrwanie 109 nn.
 Zło — utrata bytu 134.

SPIS RZECZY.

Przedmowa	Str. 7
WSTĘP.	
Stan pierwotny człowieka według nauki Kościoła przed św. Augustynem	13
I. — Nauka biblijna i judaistyczna	13
II. — Zaczątki nauki o stanie pierwotnym: wiek II — III.	15
III. — Rozwój nauki o stanie pierwotnym człowieka: w. IV.	24
ROZDZIAŁ I.	
Pojęcie szczęśliwości rajskiej	35
I. — Warunki szczęścia	36
II. — Pierwsze pojęcie szczęśliwości rajskiej	39
III. — Późniejsze pojęcie szczęśliwości rajskiej	44
ROZDZIAŁ II.	
Wolność od śmierci	51
ROZDZIAŁ III.	
Wolność od pożądlności	57
ROZDZIAŁ IV.	
Prawość i wolność woli	67
I. — Prawość czyli dobroć woli	69
II. — Siła i wolność woli	77
ROZDZIAŁ V.	
Mądrość	83
ROZDZIAŁ VI.	
Udział w życiu Bożem	87
I. — Udział w życiu Bożem: rzeczywistość	87
II. — Udział w życiu Bożem: analiza	98
ROZDZIAŁ VII.	
Łaska wytrwania	109
I. — Konieczność łaski wytrwania	109
II. — Istota łaski wytrwania	113
ROZDZIAŁ VIII.	
Łaska jako podstawa darów stanu pierwotnego	129
I. — Pojęcie natury	130
II. — Śmierć w stosunku do natury ludzkiej	140
Zakończenie	150

L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME D'APRÈS SAINT AUGUSTIN.

Le présent travail est une continuation de notre thèse que nous avons présentée à la faculté de théologie catholique de Strasbourg en 1928. L'importance de cette question chez le Docteur de la grâce n'a pas besoin d'être démontrée.

Après une introduction dans laquelle nous présentons les résultats de notre travail précédent, nous traitons dans un chapitre sur l'idée générale que se fait saint Augustin de la béatitude du paradis. Puis nous traitons des divers dons qu'il reconnaît à nos premiers parents: ce sont l'exemption de la mort (chap II), de la concupiscence (chap III), une volonté droite et libre (chap IV), la sagesse (chap V), et en outre un trait plus profond qui les faisait participer à la vie divine (chap. VI), et leur rendait possible la persévérance dans l'état reçu (chap. VII). Un chapitre sur les rapports des dons de l'état primitif avec la nature humaine termine notre travail.

La conception qu'a l'évêque d'Hippone de la béatitude du paradis n'est pas toujours la même. Elle est d'abord idéaliste et d'une certaine façon mystique, de sorte qu'elle rappelle bien celle que nous rencontrons chez plusieurs pères grecs (saints Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse). A cet idéalisme et mysticisme se joint une méthode allégorique dans l'interprétation de la Bible. Plus tard ces traits disparaissent et font place à une méthode littérale dans l'exégèse, ce qui a pour effet une idée beaucoup plus réaliste de la béatitude du paradis.

Saint Augustin était toujours d'avis que nos premiers parents étaient exempts de la mort, et s'il a évolué sur ce point, c'est plutôt dans le sens du pélagianisme. Car d'abord

il croit qu'Adam et Eve étaient en possession des corps célestes, spirituels et, par suite, immortels et que, par conséquent, ils n'avaient pas besoin de nourriture. Puis il hésite quelque temps dans cette question, pour ne leur accorder enfin qu'un corps animal, tel que nous le possédons. Mais même en possédant ces corps nos premiers parents ne seraient pas morts, grace aux fruits de l'arbre de la vie.

Avec non moins de force saint Augustin souligne dans le premier homme l'existence d'un autre don, c'est-à-dire de la pleine harmonie dans les corps d'Adam et d'Eve. Ceux ci étaient exempts de la concupiscence et n'éprouvaient aucun attrait charnel, bien qu'ils eussent pleine conscience de leur nudité. Ces mouvements déréglés, ils ne les auraient pas éprouvés même en accomplissant l'acte de mariage. Cependant, ils ne serait pas juste de croire que l'évêque d'Hippone voit dans ce don le principal élément de l'état primitif. Car dans ce cas, on ne pourrait pas expliquer pourquoi, dans son ouvrage sur les hérésies, en parlant des pélagiens il ne dit pas un mot de ce qu'ils ne reconnaissaient pas à nos premiers parents l'exemption de la concupiscence. Et il présente comme principale cause de leur honte apres le péché, plus encore que la concupiscence, le désordre moral qui en était la cause.

De même que les membres des premiers hommes étaient soumis à la volonté, la volonté l'était par rapport à Dieu, en d'autres termes dans leur volonté régnait une rectitude parfaite. La base de cette rectitude était la justice, grace à laquelle on donne a chacun ce qui lui est du. Saint Augustin désigne cette même qualité par les termes „*bona voluntas*“, „*amor rectus*“, „*charitas*“ et insiste tout spécialement sur le fait que cette bonne volonté n'était pas le résultat des efforts de l'homme mais qu'elle était due à la bonté et à la liberalité divines. Cette thèse est pour lui d'une part une donnée de la révélation et d'autre un effet de son raisonnement; elle est aussi sans nul doute le fruit des douloureux souvenirs de sa propre vie.

L'importance de ce don est des plus grands et bien que saint Augustin dans ces écrits nomme plus souvent

exemption de la concupiscence, c'est à la rectitude de la volonté qu'il attribue la première place.

La volonté était non seulement droite mais aussi forte et libre. Le mots liberté, l'évêque d'Hippone l'emploie dans des senses divers; c'est d'abord la possibilité de choisir entre le bien et le mal qui explique la chute; mais ce n'est pas, d'après saint Augustin, la vraie liberté dont jouissait le premier homme; car „la volonté est vraiment libre lorsqu'elle ne sert pas les vices et les péchés“. Cette liberté l'homme ne la possède plus actuellement.

Puisque Adam et Eve possédaient plus une volonté forte, il était en leur pouvoir de persévérer dans l'état reçu. Saint Augustin insiste sur cette force de la volonté surtout dans ses écrits contre les pélagiens, pour faire mieux valoir la différence entre l'état moral de l'humanité actuelle et entre celui de la première.

C'est aussi la sagesse que l'évêque d'Hippone reconnaît à nos premiers parents, bien qu'il en parle très rarement. C'est d'abord la sagesse, que les théologiens appelleront surnaturelle, mais c'est aussi la sagesse naturelle. Une fois il la conçoit comme science pratique qui sait discerner entre le bien et le mal, une autre fois, il la conçoit comme science, pour ainsi dire, spéculative.

De même qu'en général la tradition précédente saint Augustin reconnaît aux premiers hommes un élément plus profond qui ornait leurs ames. C'est la perte de cette réalité qu'il a en vue, lorsqu'il écrit que l'ame des premiers parents était morte, parce que Dieu l'avait délaissée. D'autre fois il l'affirme de l'Esprit divin. Grace à cet Esprit l'ame jouissait d'une vie spéciale, et l'image et la ressemblance de Dieu resplendissaient en elle d'un éclat spécial.

En ce qui concerne la doctrine de saint Augustin sur l'image de Dieu, elle n'est pas toujours la même; car dans ses premiers écrits il affirme que nos premiers parents l'ont complètement perdue par suite du péché, plus tard il ne parle que d'un affaiblissement de la ressemblance entre Dieu et l'homme; mais, toujours est-il, qu'il est persuadé de la perte de quelque principe par le premier homme, de sorte qu'on doit regarder comme insuffisante l'affirmation de ceux qui, en traitant de cette question

d'après saint Augustin, ne mentionnent comme suite du péché d'Adam que la perte des dons, pour ainsi dire, extérieurs.

Plusieurs textes du Docteur de la grâce nous permettent une pénétration plus profonde de sa pensée et une analyse de ce principe, perdu par les premiers hommes. Nous y apprenons, en quoi se manifeste l'image imparfaite et parfaite de Dieu dans l'homme. L'âme humaine manifeste en soi l'image parfaite de Dieu lorsqu'elle a tourné toutes ses facultés vers Dieu; elle est alors en possession de la vraie sagesse (cf. Cayré, *La contemplation Aug.*, p. 124). Cet état comporte une présense spéciale de Dieu dans l'âme; cette présence consiste en ce que Dieu agit plus spécialement sur l'intelligence et la volonté de l'homme. On ne peut pas alléguer contre cette interprétation les textes dans lesquels saint Augustin parle d'une nécessité de croître dans la ressemblance divine (de Blic), parce qu'ils s'expliquent très bien par la notion du saint Docteur de l'image divine (cf. Cayré, *op. cit.*, p. 94).

Comme nous avons vu plus haut, les premiers hommes possédaient une volonté saine et forte. Mais pour qu'ils pussent persévérer dans l'état reçu, Dieu les secourait encore de sa grâce. Saint Augustin affirme non seulement que l'homme a reçu cette grâce, mais aussi qu'il devait la recevoir. Cette affirmation s'explique par sa notion de ce secours, où il ne distingue pas, au moins dans divers endroits, le concours général, nécessaire à toute créature pour qu'elle puisse garder son être, et la grâce, que la théologie postérieure a désignée comme surnaturelle.

Si certain, que soit le fait d'un secours accordé par Dieu à nos premiers parents, si difficile est-il de déterminer la nature de ce secours. Saint Augustin en parle surtout dans le *De Genesi ad litteram*, *De civitate Dei*, *De correctione et gratia*; dans ce dernier ouvrage il l'exprime par le fameux *adiutorium sine quo non*. Les divers auteurs qui en parlent (entre autres Jansenius, Berti, C. Merlin, Gaillard, Espenberger, Seeberg, Billuart, Stegemann, Portalié, Gilson, Cayré, Tixeront, N. Merlin, Boyer, Pesch) ne s'entendent point sur le sens de cette expression et sur la nature de ce secours, et ils y voient ou bien la

grace actuelle suffisante, ou bien une grace qui illuminerait l'intelligence et inclinerait la volonté vers le bien en général, ou bien une grace de prédestination propre à l'état primitif, ou bien la prémotion physique, ou encore la grace actuelle suffisante qui pourrait devenir une grace efficace, ou bien la grace sanctifiante, ou enfin un secours divin qu'il est difficile de déterminer.

Pour obtenir une solution plausible de cette question, il ne faut pas d'abord oublier qu'on ne peut appliquer au système de saint Augustin toutes les notions de la théologie postérieure et puis il faut tenir compte de ce que dit très justement van der Meersch (art. Grace. D. T. C., VI, 1567) „Pélage ne s'attaquait pas formellement à ce que nous appelons maintenant la grace actuelle, en tant qu'elle se distingue de la grace habituelle; il s'attaquait à la grace en général... Saint Augustin de son côté défend avant tout la nécessité de la grace, notamment sa nécessité absolue en tant qu'elle est un secours ajouté à la volonté libre“.

Dans le *De Genesi ad litteram* il parle de ce secours en général, plus tard, sous la poussée des luttes contre les pélagiens, il fait une distinction entre la grace, qu'a eu Adam et celle dont nous avons besoin pour persévérer; il est cependant le plus probable qu'il n'a pas distingué ce secours de ce qu'on a appelé plus tard grace sanctifiante mais qu'il a conçu l'une et l'autre comme influence incessante de Dieu sur l'activité de l'homme ce qu'il a exprimé en termes brefs dans *De civitate Dei* (XIV, 13) „... si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut amaret, stabilis permaneret“.

Ayant introduit une distinction entre l'efficacité de cette activité divine dans l'état primitif et dans l'état actuel de l'homme, saint Augustin est cependant loin d'être clair sur le mode exact de cette activité et il semble qu'il n'en avait pas lui même d'idée claire. Ce qui est certain c'est qu'il a maintenu et souligné d'une part la distinction de l'état primitif et de l'état postérieur de l'humanité et d'autre part la nécessité absolue du secours divin.

Dans plusieurs textes saint Augustin nous permet aussi de nous faire une idée de ce qu'il pense des rapports des dons de l'état primitif avec la nature humaine. Il désigne

par le mot „nature“ tout ce que Dieu fait ou peut faire. La vraie nature humaine c'est d'après lui la nature telle qu'elle a été créée par Dieu, car ce n'est que celle-ci qui répond à l'idée divine et possède la plénitude de l'être que, d'après le plan divin, elle doit posséder. Ayant cette conception de la nature humaine, il va sans dire qu'il considère la nature de l'homme déchu comme viciée. Mais il est impossible d'en tirer la conclusion, comme le fait Turmel, que, d'après le saint Docteur, les dons de l'état primitif étaient dus à l'homme.

Nous devons donc chercher ailleurs la pensée de saint Augustin sur cette question et nous la trouvons dans ce qu'il dit de la mort et de la concupiscence.

La mort est d'après lui la conséquence de la structure de l'homme; Adam avait en effet un corps mortel. Cependant, grâce aux fruits de l'arbre de la vie, l'homme aurait été préservé de la mort. Saint Augustin voit d'abord dans cette préservation un privilège spécial.

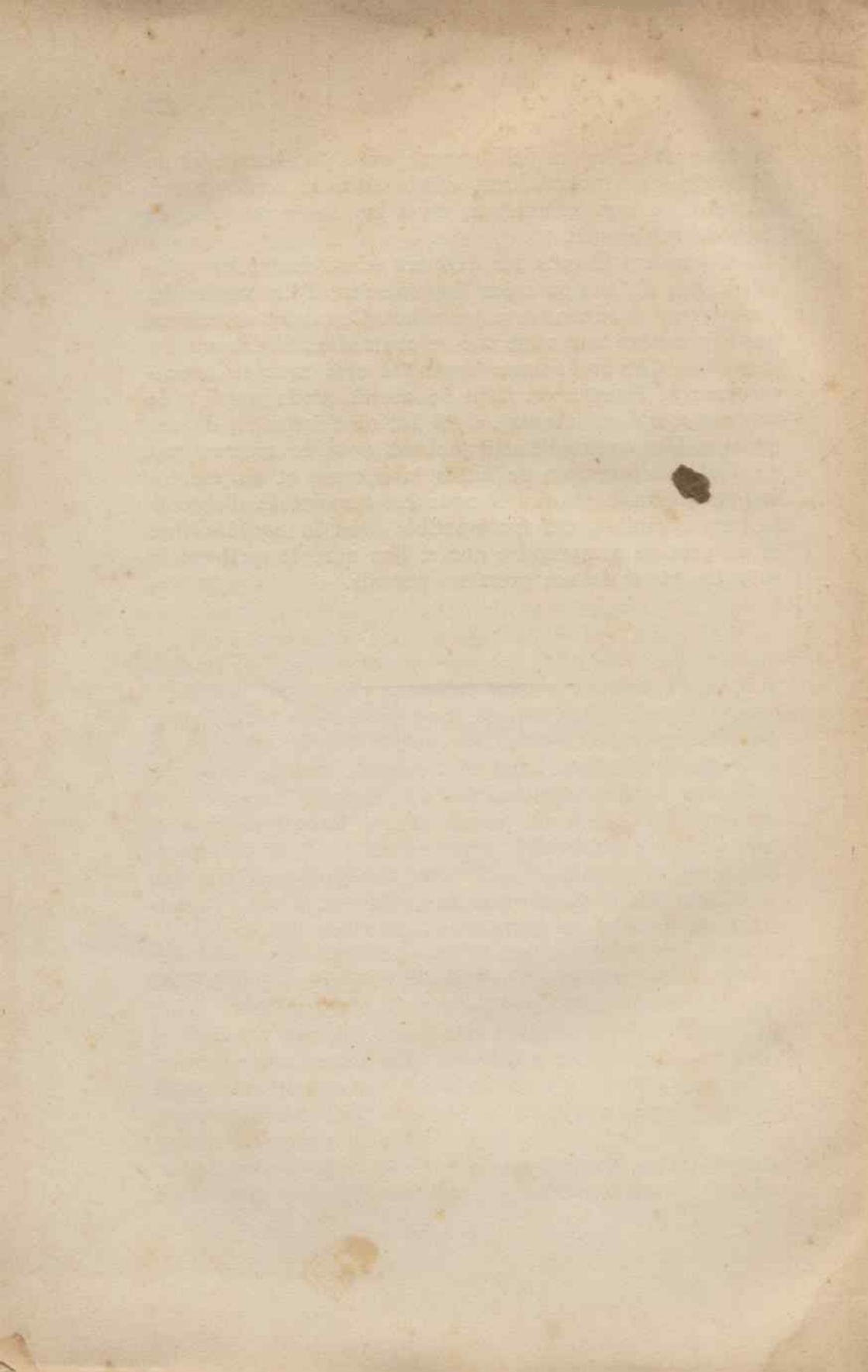
Plus tard cependant, la polémique l'entraîne de plus en plus et il affirme clairement que Dieu aurait été injuste, s'il avait fait mourir l'homme innocent, créé à l'image de Dieu. Mais nous devons tenir compte que, dans ces textes, il allègue comme raison de ce que Dieu ne pouvait pas faire mourir l'homme, le fait, que celui-ci est créé à l'image de Dieu. Cette ressemblance divine comporte la participation à la vie divine ou pour l'exprimer en termes de la théologie moderne, l'élévation à l'ordre surnaturel. Saint Augustin parle donc en théologien qui prend comme base la révélation et non pas en philosophe.

En ce qui concerne l'exemption de la concupiscence, elle n'est pas l'apanage de la nature humaine, mais le fruit d'une grâce, et l'apparition de la concupiscence coïncide avec la perte de cette grâce. Cette grâce n'est pas la grâce de création, dont parle parfois l'évêque d'Hippone, mais la participation à la vie divine, en d'autres termes la grâce sanctifiante, et l'affirmation de Turmel que cette grâce était un „*debitum naturae*“ n'est pas fondée dans les écrits d'Augustin.

Ce que le saint Docteur a pensé de la concupiscence elle-même, il le dit dans le *De libero arbitrio*. D'après

ce texte la création de l'homme avec l'ignorance et la difficulté n'est point incompatible avec la bonté divine. Il maintient son affirmation dans les *Retractationes*, en la modifiant un peu.

Cependant d'après ses derniers écrits contre les pélagiens Dieu n'a pas pu créer l'homme dans l'état misérable, dans lequel il se trouve aujourd'hui. Ces deux assertions, qui à première vue semblent se contredire, s'harmonisent très bien. Car si l'homme avait été créé avec la concupiscence et l'ignorance, Dieu lui aurait rendu possible le progrès moral et intellectuel et l'affranchissement de ses misères. Par contre l'état actuel, où nous ne sommes pas un seul jour exempts de luttes intérieures et où, malgré les plus grands efforts, il nous est impossible d'obtenir la paix complète, est incompatible avec la bonté divine et ne peut se comprendre que si l'on accepte qu'il est la suite du péché de nos premiers parents.



STUDIA GNESNENSIA III.

Dr. Innocenty Bocheński O. P. Die Lehre vom Ding an sich bei Straszewski (1848-1921).

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, Zagadnienie piękna. Lwów 1932, 8^o, str. 106-96. Skład Główny: Księgarnia św. Wojciecha, Poznań. Cena 8 zł.

Monografia o teorii poznania M. Straszewskiego. Zarys estetyki tomistycznej.

STUDIA GNESNENSIA IV.

Ks. Dr. Kazimierz Wais, Kosmologia szczegółowa. Część II. Wydał Ks. Dr. Jan Stepa. Gniezno 1933.

Skład główny: Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.

Zawiera filozofję przyrody nieorganicznej.

Ks. Dr. Antoni Słomkowski, L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin. Paris, Gabalda 1928, 8^o, str. 158.

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, Filozofja hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofji św. Tomasza z Akwinu. Studium porównawcze, Poznań. Nakład Księgarni św. Wojciecha 1929, 8^o, str. 246. Cena 14 zł.
