

# Antoni Słomkowski

---

## "Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce", N. Morlin, Paris 1931 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 15/1, 105-108

---

1934

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

mości, jak tego dowodzą choćby dane z czasów Zygmunta I i Zygmunta Augusta, przytoczone przez autora na str. 17. Wobec tego dla nowego opracowania pozostanie do wykorzystania jeszcze sporo materiału.

Będzie wówczas także sposobność poprawienia błędów, jakich niełatwo uniknąć w początkach pracy naukowej. Przedewszystkiem ujął autor swój temat zbyt szeroko, pisząc obszernie o czasach, w których o właściwym duszpasterstwie wojskowym nie mogło być mowy, i nie robiąc różnicy między osobistymi kapelanami, spowiednikami lub kaznodziejami panujących czy dowódców a duszpasterzami wojskowymi. Wiadomości te nadają się jedynie do wstępu wzgl. dodatków osobnych, nie należą jednak do właściwej pracy o „duszpasterstwie wojskowym“. Trzeba także dokładniej odróżniać „kaznodziejstwo“ wojskowe od „duszpasterstwa“, które to pojęcia identyfikuje się nawet w nagłówkach. Razi dalej nierównomierne i niesystematyczne rozłożenie materiału opracowanego pozatem niedość zwięzłe. Nieraz powtarzają się te same wiadomości lub też mówi się o tych samych osobach na kilku miejscach. Pożądane byłoby bardziej krytyczne rozpatrywanie i ocenianie źródeł, za które n. p. dla faktów historycznych nie powinno się uważać podręcznika kaznodziejskiego. Sposób cytowania jest niejednolity i niezawsze dokładny, źródła nieraz trudno zidentyfikować, przytem nie odróżnia się należycie między źródłami a opracowaniami (por. spis na str. 220-3).

Nakoniec kilka uwag szczegółowych: Mówimy zwykle o „ojcach“, nie o „księżach“ kapucynach czy bernardynach. Znanego spowiednika Zygmunta III lepiej pisać „Bartsch“ czy wrzescie „Barcz“ niż „Barszcz“. Na str. 120 chodzi o korpus kadetów w Chełmnie, nie w Chełmie. W spisie źródeł brak aktualnych obecnie wydawnictw do czasów króla Sobieskiego, zwłaszcza wydanych przez Franciszka Kluczyckiego „Aktów króla Jana III“ (Acta Historica t. VI, Kraków 1883).

*Kraków*

*Ks. T. Glemma.*

**Morlin N., O. E. S. A., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, 1931, str. 454.**

Praca N. Merlina nie jest jedynie studjum okolicznościowem, opublikowanem z okazji 1500 letniej rocznicy śmierci biskupa Hippony, lecz posiada wartość trwałą.

Autor wziął sobie za zadanie przedstawić autentyczną naukę św. Augustyna o łasce i grzechu pierworodnym, przyczem wywody swe oparł głównie, by nie powiedzieć prawie jedynie, na pismach antypelagjańskich, odgradzając się wyraźnie od tych, którzy sądzą, że „aby zrozumieć dobrze naukę św. Augustyna o łasce, trzeba przedewszystkiem wgłębić się w te dzieła, w których o niej nie mówi“ (str.12—13).

N. M. dzieli swą pracę na pięć części, w których traktuje kolejno o walce św. Augustyna z Celestjuszem (str. 17—91), z Pelagjuszem (str. 93—161), z pelagjanami włoskimi głównie z Julianem z Eklanum (str. 163—259), o stosunku św. Augustyna do semipelagianizmu (str. 261—346) i wreszcie o nauce św. Augustyna w stosunku do teologii współczesnej (str. 347—447). W pierwszych czterech księgach analizuje autor dokładnie dzieła antypelagjańskie, wyjaśniając je tu i ówdzie. W tych częściach zasługują na szczególną uwagę końcowe rozdziały ksiąg I, II i III, w których autor traktuje o znaczeniu wyrażenia „grzech“ i „dokładność sprawiedliwości“ (str. 84—91), o podstawie psychologicznej herezji pelagjańskiej i głównym motywie opozycji ze strony Augustyna (str. 153—161) oraz o istocie i rozciągłości różnic, dzielących Augustyna od Julja z Eklanum (str. 251—259). U źródła pelagianizmu jest, jak zaznacza M. przy końcu księgi, nie wpływ filozofji starożytnej lecz przesadne pojęcie o wolności człowieka i płynące stąd przekonanie, że jakiegokolwiek oddziaływanie Boga na człowieka nie da się pogodzić z wolnością i odpowiedzialnością moralną (str. 156—168); u Augustyna zaś głównym motywem opozycji przeciw tej herezji jest przeświadczenie o słabości woli i jej niedostateczności do dobrego (str. 160—161).

Najciekawsza i najważniejsza jest Księga V, w której autor, opierając się na wynikach swej żmudnej analizy, przedstawia syntetycznie naukę augustyńską o następujących kwestjach: dokładne pojęcie natury ludzkiej według Augustyna (str. 347—359), ogólne pojęcie grzechu pierwotnego a szczególnie jego istoty (str. 360—374), skutki grzechu pierwotnego odnośnie do wolności i dobrych uczynków (str. 378—385), system psychologiczny św. Augustyna w kwestji dotyczącej stosunku łaski Bożej do woli ludzkiej (str. 386—401), augustyńskie tłumaczenie predestynacji (str. 402—415), grzech pierwotny u dzieci i jego skutki odnośnie do życia przyszłego (str. 416—425), wartość mniej lub więcej osobistych opinii Augustyna (str. 426—447).

O. M. porusza więc, jak widzimy już z tytułów poszczególnych rozdziałów, wszystkie ważne kwestje antropologii augustyńskiej i przedstawia wiernie myśl biskupa Hippony. Nie ukrywa też bynajmniej trudności, jakie nastęrcza myśl augustyńska w niejednym punkcie n. p. o *liberum arbitrium* (str. 376 nn.), słusznie też nie stara się zmodyfikować twierdzenia Doktora Łaski, iż nawet dobre uczynki pogan są grzechami (str. 381—385), usiłuje jednak wytłumaczyć je w świetle całości teologii augustyńskiej. Całkowicie też trzeba pisać się na wywody autora, w których wyjaśnia pojęcie natury (str. 348—349), charakter nieprawidłowy pożądlivosti (str. 355), istotę grzechu pierwotnego jako reatus, co M. określa następująco: „Reatus... c'est proprement l'obligation, qui incombe à tous les descendants naturels d'Adam de satisfaire

devant Dieu pour l'état d'insubordination de la chair contre l'esprit, dans lequel ils naissent présentement, contrairement à l'institution divine primitive". Jednak to pojęcie należy, zdaje się, uzupełnić i uwzględnić tak silnie podkreślany przez Augustyna brak życia Bożego w człowieku. Nader instruktywne są wywody, w których tłumaczy O. M. naukę Aug. o działaniu łaski na wolę człowieka (str. 386 nn.). Dobrze, jasno a krótko przedstawia też autor stosunek nauki Doktora Łaski do teorii tomistycznej i molinistycznej (str. 401).

Przy czytaniu dzieła tego nasuwa się jednak także kilka uwag krytycznych. Braki, jakie spotykamy, są w wielkim stopniu skutkiem metody autora. Ponieważ sądzi, że augustyńskiej nauki o łasce należy szukać prawie jedynie w dziełach antypelagjańskich i tylko te dzieła bierze pod uwagę, obraz, jaki nam o tem zagadnieniu daje, nie jest dość kompletny. Nie można bowiem w tej kwestji pominąć tak ważnych tekstów z *De Trinitate* (głównie lib. XIV) i z *De civitate Dei* (lib. XI—XIV); wiele też znaleźć można w kazaniach Augustyna. I chcąc przedstawić augustyńską naukę o łasce trzeba koniecznie wyświetlić także pojęcia, jak życie dusz, obraz Boży w człowieku, sprawiedliwość, mądrość, iluminacja, dusza bezkształtna i ukształtowana (*anima informis-anima formata*), a tego autor nie uczynił. Bez wyjaśnienia tych pojęć jest niemożliwe otrzymać dokładny obraz augustyńskiej nauki o łasce.

Wskutek tego jednostronnego użytkowania źródeł O. M., wymieniając skutki grzechu u Adama (str. 361—362), nie wziął zupełnie pod uwagę utraty życia Bożego, które Augustyn uważa w licznych tekstach za podstawę innych darów, utraconych przez grzech (cf. *De civ. Dei* XIII, 12; *ibid.* 15; 17; 24; *De Trin.* XIV, 6 *et ibid. passim.*; *De consensu evang.* II, 11; *Ib. Jul. op. insp.* VI, 36; *ibid.* 39; *De peccat. merit. et remiss.* I, 21; *C. Jul.* IV, 82).

Również twierdzenie autora, iż u św. Augustyna niema śladu tego, co teologia określa jako „*status naturae purae*“ (str. 357), nie uwzględnia dostatecznie całej treści znanego tekstu *De libero arbitrio* (III, 55—56).

Trudne do pogodzenia z tekstami augustyńskimi jest też zdanie O. Merlina, iż „jedynym środkiem, mogącym człowieka [w raju] popchnąć do grzechu, było to, co rzeczywiście spowodowało jego upadek“ t zn. pokusa działająca z zewnątrz (str. 361). Tego co pisze Aug. w *De civ. Dei* XIV, 13, 1 i *Enchirid.* 105 nie można z tem pogodzić.

Co się tyczy istoty grzechu Adama, to nie jest nią „brak oporu“ wobec pokusy i „zaufanie do węża piekielnego“ (str. 361), lecz raczej nieposłuszeństwo, mające swe źródło w pysze i miłości własnej (cf. *De vera relig.* 38; *De civ. Dei* XIV, 13, 1).

Te usterki, nieznaczne w porównaniu z całością, nie umniejszają wiele wartości pracy O. Merlina i przyznać trzeba, że dzieło to stanowi ważną pozycję w literaturze augustyńskiej. I ktokolwiek zajmować się będzie teologią biskupa Hippony, będzie musiał jego wyniki wziąć pod uwagę.

*Gniezno*

*Ks. Antoni Słomkowski.*

**P. J. S. Ogarek O. P. Die Sinneserkenntnis Albert d. Gr. verglichen mit derjenigen des Thomas von Aquin.** Lwów 1931, str. 163.

Już prof. Schneider napisał obszerne dwutomowe dzieło: „Die Psychologie Alberts des Grossen“ 1903 i 1906. Usiłował w niem dociec, z których źródeł św. Albert Wielki czerpał naukę psychologiczną; w poszczególnych zatem rozdziałach ustalił filozofów, wpływających na jego poglądy psychologiczne, mianowicie Arystotelesa, Platona i Augustyna, Neoplatoników i Arabów wczesnego średniowiecza. Schneider miał więc w pracy swojej przedewszystkiem cel historyczny na oku, a dopiero pod koniec mozolnych swych dociekań podjął się próby utworzenia całości kształtu psychologii Alberta.

W przeciwieństwie do tego dzieła darzy nas O. Ogarek syntetycznym rozbiorem psychologii św. Alberta, szczególnie podstawowej jej części t. j. poznania zmysłowego; zaznajamia nas więc z nauką Alberta o poznaniu zmysłowym zewnętrznym i wewnętrznym; źródłami pierwszego to znane pięć zmysłów, drugiego zaś sensus communis, imaginatio-phantasia, virtus aestimativa, memoria-reminiscentia. Albert przyjmuje więc poza zmysłem powszechnym (sensus communis), który zresztą w Summie de homine zalicza do zmysłów zewnętrznych, pięć zmysłów wewnętrznych, żeby mieć analogję do pięciu zmysłów zewnętrznych; Tomasz zaś przyjmuje tylko cztery zmysły wewnętrzne, nie odróżniając fantazji od imaginacji ani reminiscencji od pamięci. Praca O. Ogarka nie była łatwa. Św. Albert bowiem mając przed sobą cały dorobek co dopiero odnalezioną filozofii greckiej, arabskiej i żydowskiej a usiłując wszystkie te poglądy zużyć zmieniał zatem nieraz zapatrywania swoje, wskutek czego poglądy i definicje jego nie zawsze są jasne a nawet sprzecznymi z sobą. Wobec tego uznania godnym jest wysiłek O. Ogarka, odzwierciedlający nam starania św. Alberta o utworzenie nowoczesnej wówczas psychologii, mającej Arystotelesa za głównego przewodnika. Myśli więc przewodnie psychologii Alberta czerpane są z filozofii stagiryty; lecz korzysta on także, zwłaszcza przy lokalizacji aktów zmysłowych, z dzieł filozofów i przyrodników arabskich, jak Alfarabi, Avicenna, Averroes i Algazel; najjaskrawszym przykładem zbytniej uległości wobec Avicenny jest doktryna Alberta,