

Wojciech Zyzak

Znaczenie dialogów filozoficznych świętego Augustyna dla duchowości laikatu

Wrocławski Przegląd Teologiczny 23/1, 51-68

2015

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Ks. WOJCIECH ZYZAK

ZNACZENIE DIALOGÓW FILOZOFICZNYCH ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA DLA DUCHOWOŚCI LAIKATU

Refleksja nad duchowością ludzi świeckich w minionych wiekach, aż do Soboru Watykańskiego II, odnotowała wiele przemian, dzięki którym laikat nie musi już wybierać między duchowością monastyczną a formą życia duchowego „drugiego gatunku”, jak to wyrażał średniowieczny dekret Gracjana „*Duo sunt genera christianorum*”¹. Wielkie znaczenie dla historii i teologii duchowości chrześcijańskiej ma św. Augustyn z Hippony, którego Wacław Eborowicz nazywa najwybitniejszym przedstawicielem teologii patrystycznej². Wobec tego warto postawić pytanie o znaczenie duchowego doświadczenia Augustyna dla duchowości laikatu ze szczególnym uwzględnieniem relacji do świata chrześcijanina, wyrażonej przez soborowe pojęcie *indoles saecularis* (por. *Lumen gentium*, nr 31).

Warto pochylić się nad znaczeniem tej postaci, szczególnie gdy czyta się jednostronną i bardzo subiektywną opinię Jana Legowicza, że „filozofia Augustyna ma przekonać, że świat zewnętrzny, materia i człowiek mają jedno pierwotne źródło, boga i że nie poznanie świata, ani umiejętność wykorzystania tego dla potrzeb człowieka, lecz poznanie owego absolutnego początku i źródła istnienia pozwala człowiekowi osiągnąć prawdę i szczęście”³. Ta opinia sformułowana na gruncie myśli marksistowskiej urasta do roli zarzutu przeciwko „filozofii zaświatów”. Brzmi ona szczególnie mocno, gdyby przyjąć za prawdę, że „każdą jednostkę ludzką Augustyn każe pojmować i przedstawiać

¹ Por. W. ZYZAK, *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008, s. 36.

² Por. W. EBOROWICZ, *Augustyn. Myśl teologiczna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. I, red. F. GRYGLEWICZ, Lublin 1989, k. 1106.

³ J. LEGOWICZ, *Dialogi filozoficzne Aureliusza Augustyna w walce z naukowym poglądem na świat*, „Myśl filozoficzna” 3/15 (1954), s. 201.

autonomicznie, odrywa i izoluje ją od materialnego i społecznego środowiska, odwraca niejako od zewnątrz ku jej ciasnemu wnętrzu⁴.

Wiadomo, że duchowe życie św. Augustyna było pasmem ciągłych, dynamicznych przemian. „Był kolejno: chrześcijaninem – katechumenem, manichejczykiem, sceptykiem, neoplatonikiem i ponownie chrześcijaninem – tym razem ze świadomego wyboru”⁵. Każda z kolejno wyznawanych przez niego filozofii zawierała pogląd na rzeczywistość stworzenia, a tym samym swój obraz świata. Szczególnie interesujące wydaje się być przeanalizowanie wpływu manicheizmu na późniejsze postrzeganie doczesności przez Augustyna. Jest to tym ważniejsze, że okres wpływu owej „ideologii” na Augustyna, „zapoczątkowany w roku 373, trwał dziewięć lat”⁶.

Szczególnie ważny dla duchowości laikatu jest manichejski wątek łączący zło z materią i cielesnością. Czy dostrzegając takie elementy w historii duchowości chrześcijańskiej, można przypuszczać, że olbrzymi autorytet Augustyna mógł wpłynąć na negatywne postrzeganie rzeczywistości ziemskich? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zbadać, co pozostało z owego zachwyty dla sekty i jej doktryny, gdy jej nieściśłości i sprzeczności kazały szukać Augustynowi prawdy w innych systemach? Czy łatwo wyzbył się ideologicznych elementów, którymi mniej lub bardziej świadomie karmił się przez szereg lat? Poza ogólną charakterystyką doktryny wybitnego Ojca Kościoła warto zbadać pod interesującym nas kątem szczególnie te pisma, które powstały w niedługim czasie od jego nawrócenia. Zwłaszcza „dialogi filozoficzne” mogą nam dać odpowiedź na wyżej postawione pytania.

W związku z powyższym najpierw zajmiemy się obrazem świata we wspomnianych dialogach filozoficznych. O co nam chodzi, gdy pytamy o obraz świata? Współcześnie, w jednym z komentarzy do soborowej *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* czytamy, że słowo „świat” jest bardzo ogólne i wieloznaczne. Można powiedzieć, że ze światem jest trochę jak z czasem, o którym Augustyn pisał, że wie czym jest, gdy nikt go o to nie pyta, ale nie wie, gdy jest pytany⁷. Nam nie chodzi o ukazanie Augustyńskiego obrazu świata w dialogach pod jakimś jednym kątem, na przykład kosmologiczno-przyrodniczym, filozoficzno-ontologicznym, czy ściśle teologicznym. Z tego też względu nie będzie mowy głównie o świecie jako harmonii sfer, hierarchii bytów, czy Bożym stworzeniu, lecz o „świecie doczesnym”. Chodzi tu o ponadczasowe, wspólne wszystkim ludziom doświadczenie tego, co zmysłowe⁸. Augustyn, jako wierny uczeń św. Pawła a zarazem neoplatonik wyróżniał dwa światy: doczesny

⁴ J. LEGOWICZ, tamże, s. 199.

⁵ S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 13.

⁶ Tamże, s. 14.

⁷ *Wyznanie XI*, 14. Por. H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. IV, Freiburg im Breisgau 2005, s. 707.

⁸ Por. S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 55.

i wieczny⁹. Nam chodzi o ten pierwszy, szczególnie jako środowisko życia człowieka. Pierwsze dwa punkty artykułu są próbą „podpatrzenia”, jak widzi i co mówi autor o świecie jakby mimochodem, zajmując się innymi problemami. Bowiem intelektualne nawrócenie może nastąpić w jednej chwili, ale pewne schematy myślowe, nawyki i uprzedzenia rozwijane przez szereg lat (w wypadku Augustyna dziewięć lat związku z manicheizmem), tkwią przeważnie w człowieku, często nieświadomie i dają o sobie znać w codziennym życiu.

1. Obraz życia w Cassiciacum

Intelektualne nawrócenie Augustyna, związane z lekturą pism Plotyna i innych autorów starogreckich, zazębia się coraz ściślej z nawróceniem moralno-religijnym. Na przełomie lat 386–387 przebywał w Cassiciacum, razem z matką, synem, bratem i kilku przyjaciółmi. Oddalił kobietę, z którą uprzednio żył. Czas spędzał na dyskusjach, medytacjach, lekturze Pisma Świętego i modlitwie [...]. Ostatecznie zdecydował się na chrzest, który odbył się na Wielkanoc 387 roku¹⁰.

W Cassiciacum w 386 r. napisał *Przeciw akademikom, O życiu szczęśliwym, O porządku i Soliloquia*. W 387 r. w Mediolanie powstał dialog *O nieśmiertelności duszy*. Tam też Augustyn rozpoczął kontynuowane w Tagaście dzieło *O muzyce*. W Rzymie w drodze do Afryki napisał w 388 r. *O wielkości duszy* i rozpoczął zakończone w Hippo-Regius w 395 r. dzieło *O wolnej woli*. W Tagaście owocem rozmów z synem był dialog *O nauczycielu* (389 r.). Tam też w 390 r. Święty napisał *O wierze prawdziwej*. Wreszcie między 399 a 405 r. powstał dialog *O naturze dobra*¹¹.

W wielu wyżej wymienionych dziełach autor przedstawił niejako przy okazji obraz życia w Cassiciacum. Mamy tam przede wszystkim informacje na temat piękna przyrody. Według Augustyna świat materialny zbudowany jest z tradycyjnie przyjmowanych w starożytnej filozofii greckiej już od Empedoklesa czterech żywiołów, czyli ziemi, wody, powietrza i ognia¹². Człowiek winien go

⁹ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O porządku* (dalej: OP), 1 XI-32, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 174; *O wolnej woli* (dalej: OWW), 1 XVI-34, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, s. 109.

¹⁰ S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 16.

¹¹ Wymienione dzieła stanowią dialogi filozoficzne św. Augustyna. Por. ŚW. AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, t. I-III, t. IV, Warszawa 1954.

¹² Por. ŚW. AUGUSTYN, *O muzyce* (dalej: OM), XVII-58, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 69n; *O wielkości duszy* (dalej: OWD), 1 I-1, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953, s. 109n; tamże XXXI-62, s. 172; *O nieśmiertelności duszy* (dalej: ONDY), X-17, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953, s. 95; tamże X-17, s. 96; *O wierze prawdziwej* (dalej: OWP), LV-109, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 156; OWW 3 V-13, s. 178; W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, War-

rozumnie używać, wystrzegając się oddawania mu czci¹³. Augustyn zwłaszcza w dialogach z Cassiciacum daje wiele uwag na temat środowiska życia. Sama akcja dialogów w zależności od pogody rozgrywa się w pomieszczeniach zamkniętych, lub na wolnym powietrzu¹⁴. Oczywiście Augustyn zdawał sobie sprawę ze znaczenia pogody dla życia codziennego ludzi, skoro pisał: „mieszkańcy Italii zawsze modlą się o suchą zimę, podczas gdy nasza biedna Getulia cierpi stale na suszę”¹⁵. W dialogach pogoda wyznacza raczej zewnętrzny kontekst dyskusji. Na łące współromówcy chronili się przed promieniami słońca zawsze pod tym samym drzewem¹⁶. Drzewa są w dialogach przedmiotem pochwały głównie ze względu na owoce, choć „ileż z nich jeszcze poza tym pożytku, z ich cienia, drewna, a nawet wreszcie z samych koron lub liści”¹⁷. W każdym razie Augustyn wyraża przekonanie, że „żaden liść na drzewie nie został stworzony bez przyczyny”¹⁸. Dla ścisłości trzeba dodać, że choć zdaniem autora rośliny te mają swoją wartość, to jednak wobec filozofii, nawet uroczne ogrody godne są pogardy¹⁹. Niemniej jednak Święty dostrzega zależność stanu duszy od warunków środowiska, gdy pisze: „dzień wstał właśnie taki pogodny i jasny, że wydawał się, jakby stworzony do tego, żeby wypogodzić nasze dusze”²⁰. Piękno krajobrazu porusza Augustyna, który zauważa: „Jeden przygląda się wysokiej górze i odczuwa przyjemność na ten widok, inny wpatruje się w rozległą płaszczyznę pól, jeszcze inny zatapia wzrok w głębinach dolin, w zieleni lasów lub obserwuje ruchliwą powierzchnię morza”²¹. Życie i aktywność człowieka oprócz ich zależności od stanów atmosferycznych poddane są zmienności różnych cyklów kosmicznych. Zwracając się do Boga, Augustyn mówi:

według praw Twoich wirują bieguny, gwiazdy przemierzają swoje drogi, słońce dnie rozpala, a księżyc łagodzi noce i tak poprzez dnie – kolejnością światła i mroku, poprzez miesiące – przyrostem i ubytkiem księżyca, poprzez lata – następstwem pór roku, poprzez okresy – zupełnością obiegu słońca, poprzez wielkie cykle – powrotem gwiazd na swoje prastare miejsce – cały wszechświat w regularnym powtarzaniu się okresów czasu zachowuje stałość niezmienną²².

szawa 1958, s. 42; A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI, *Żywioł*, [w:] *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI, Warszawa 1983, s. 446.

¹³ Por. OWP LV-109, s. 156.

¹⁴ Por. OP 1 III-6, s. 150.

¹⁵ OP 2 V-15, s. 190n.

¹⁶ Por. ŚW. AUGUSTYN, *Przeciw akademikom* (dalej: PA), 2 XI-25, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 95.

¹⁷ OP 2 V-12, s. 156.

¹⁸ OWW 9 XXIII-66, s. 226.

¹⁹ Por. PA 2 II-6, s. 78.

²⁰ PA 2 IV-10, s. 81.

²¹ OWW 2 IX-27, s. 138n.

²² ŚW. AUGUSTYN, *Soliloquia* (dalej: SOL), 1 I-4, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953, s. 11.

Rytm tego świata staje się rytmem życia człowieka²³. W starożytności o wiele bardziej niż współcześnie dzień i noc wyznaczały rytm ludzkiej aktywności i choć sztuczne oświetlenie mogło po części pomóc wyrwać się z tej zależności, nie każdy mógł sobie na nie pozwolić²⁴. Toteż prawie wszystkie opisane w dialogach zajęcia rozpoczynały się po wschodzie słońca i kończyły wraz z zachodem²⁵. W przekonaniu Augustyna, ze względu na niedoskonałość ciała, dusza ludzka jest zależna od środowiska i choć zachowuje swą wolność, „kieruje swoim ciałem nie zupełnie według swojej woli, lecz tak, jak jej na to pozwalają prawa wszechświata”²⁶.

Kolejna grupa opisów zawartych w dialogach dotyczy pomieszczeń zamkniętych. Człowiek pragnąc uniezależnić się od warunków naturalnych, buduje dom, stwarzając sobie środowisko życia. Pomieszczenia zamknięte są jakby drugą sceną, na której rozgrywają się dialogi. Święty Augustyn prowadzi czytelnika przez kolejne wnętrza swego domu, czyli łaźnię, gabinet, jadalnię, sypialnię, toaletę i spiżarnię²⁷. Niektóre pomieszczenia służyły do „uporania się z zajęciami domowymi”, które polegały głównie na pisaniu listów²⁸. Możliwe, że jedna z sal, w której pisał *O porządku*, była pokryta mozaikami, będącymi inspiracją do rozważań na temat harmonii świata²⁹. Pragnienie uniezależnienia się od środowiska może przerodzić się w złudną chęć uniezależnienia się od Boga. Wyraz temu dał święty Augustyn, zwracając się do Romaniana: „a ty tymczasem byłbyś w domu urządzonym z najbardziej wyszukanymprepychem, spędzając czas we wspaniałych łaźniach [...], kto miałby odwagę wspomnieć ci wtedy o innym szczęściu, które jest jedynym prawdziwym?”³⁰. Tym innym szczęściem jest filozofia. „Bo filozofia to prawdziwe i trwałe nasze mieszkanie”³¹. Jest to dom, sanktuarium i kraina, gdzie zamieszkuje prawda³². Zdaniem autora, widząc jej piękno, każdy „wzgardziłby łaźniami”³³.

Środowisko życia to nie tylko przestrzeń bycia i działania, ale także źródło pokarmu. Słowo to dla św. Augustyna służy nie tylko do określenia rzeczywi-

²³ Por. A. HAMMAN, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 212.

²⁴ Por. OP 1 III-6, s. 151.

²⁵ Por. PA 1 IV-10, 11, s. 60; tamże 1 V-15, VI-16, s. 65; tamże 2 X-24, s. 95; tamże 1 VI-16, s. 65.

²⁶ OWW 3 XI-34, s. 197.

²⁷ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O życiu szczęśliwym* (dalej: OŻS), I-5, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 19; PA 2 IV-10, s. 81; OP 2 VI-18, 19, s. 193; tamże 1 III-6, s. 150; tamże 1 VIII-22, s. 163; OŻS II-16, s. 24.

²⁸ Por. PA 2 XI-25, s. 95.

²⁹ Por. OP 1 I-2, s. 148.

³⁰ OŻS I-2, s. 51.

³¹ OP 1 III-9, s. 153.

³² Por. OWW 2 XI-30, s. 142.

³³ PA 2 II-6, s. 78.

stości fizycznej, ale również duchowej. Zwłaszcza w dialogu *O życiu szczęśliwym* obraz uczy odslania proces duchowego karmienia się³⁴. Autor ukazuje posiłki w różnych porach dnia³⁵. Pochwalał takie naturalne składniki dań jak miód, wino, wodę, mleko, chleb i owoce³⁶. Szczególnie istotne w dialogach jest pozytywne podejście do wina. „Augustyn nie uważa, tak jak manichejczycy, że są potrawy nieczyste i zabronione i nie widzi nic nieodpowiedniego w tym, by przynajmniej goście nie należący do wspólnoty oraz chorzy jedli mięso, jeżeli im smakuje. Do stołu zawsze podaje się również wino – jedynie liczba kieliszków jest dla każdego z góry określona”³⁷. Dla Augustyna wino nie było źródłem zła, o czym świadczy pytanie: „Czy wobec tego stanu rzeczy sądzisz, że należy oskarżać [...] wino z powodu pijaków?”³⁸. W dialogach znajdujemy dokładny opis procesu trawienia, będącego koniecznym elementem wzrostu i rozwoju człowieka i wpływającego również pośrednio na funkcjonowanie duszy³⁹. Nieobce są dialogom Augustyna opisy okrzyków zachwytu wobec pokarmów a nawet „rzucania się na jedzenie”, choć zdarzają się tacy, „którzy nie rzucają się przecież na potrawy, bo odstrasza ich jakiś wstyd, czy powstrzymuje godność własna”⁴⁰.

Wyżej omawiane pokarmy – zdaniem Augustyna – mają istotny wpływ na zdrowie człowieka⁴¹. Podczas gdy odpowiedni pokarm sprzyja wzrostowi, jego nadmiar lub brak negatywnie odbijają się na zdrowiu człowieka⁴². Bardzo istotne zdanie Augustyna, pokazujące, jak bardzo jest wolny od manichejskiej pogardy ciałem, wyraża myśl, że choroba, oraz ogólnie rzecz biorąc słabość naszego ciała, pochodzi z chciwości źle go używającej duszy w raju, która „dorwała się do zakazanego owocu”⁴³. Augustyn niejednokrotnie pisał o różnych chorobach ciała, starając się nimi ilustrować dolegliwości duszy⁴⁴. Wiele wypowiedzi na temat ciała pokazuje, jak daleko był ich autor od myśli manichejskiej. Augustyn pisał: „Zdrowie zaś tedy będzie w pełni trwałe, kiedy ciało powróci do stanu pierwotnej równowagi”⁴⁵. Bez względu jednak czy „małe” obecnie, czy „wielkie” po zmartwychwstaniu, zdrowie zawsze

³⁴ Por. OŻS II-14-16, s. 21-35.

³⁵ Por. OŻS I-5, s. 13; PA 1 IX-25, s. 73; OWW 2 XIII-35, s. 146.

³⁶ Por. SOL 2 VI-12, s. 50; OWW 3 V-15, s. 181; OP V-15, s. 190n; OWD 4 XXXIII-76, s. 186; OWW 1 XV-33, s. 109; OP 1 V-12, s. 156.

³⁷ G. BARDY, *Święty Augustyn*, Warszawa 1955, s. 168. Manichejczycy zabraniali wina ze względu na ascezę. Por. A. HAMMAN, *Życie codzienne...*, dz. cyt., s. 72.

³⁸ OWW 1 XV-33, s. 109.

³⁹ Por. OM V-9, s. 30.

⁴⁰ OŻS II-16, s. 23n.

⁴¹ Por. OŻS II-8, s. 17.

⁴² Por. OŻS II-5, s. 15; tamże II-8, s. 16; tamże II-13, s. 21.

⁴³ OWP XV-29, s. 99; tamże XLV-83, s. 140.

⁴⁴ Por. SOL 1 XIV-25, s. 33; OP 1 VIII-24, s. 165.

⁴⁵ OM V-13, s. 33.

jest darem Bożym⁴⁶. To jednak, czy owo zdrowie osiągnie pełnię, zależy od pójścia człowieka za Bogiem, a w konsekwencji osiągnięcia odkupienia ciała, gdy już więcej nie ulegnie ono zepsuciu⁴⁷. Augustyn wprost nazywał ciało dobrem i przedmiotem swojej miłości⁴⁸. Oczywiście zdrowie ciała było dla świętego czymś mniej ważnym niż zdrowie duszy, jednak dusza i ciało jako dwa konstytutywne elementy człowieka i ich zdrowie nie były w jego ujęciu od siebie niezależne⁴⁹. Choć dobra doczesne mogą odwrócić człowieka od Stwórcy, to jednak ich odpowiednie używanie może wznieść jego rozum do Boga. Używanie ich nie jest jednak – jak u manichejczyków – niemalże aktem sakralnym, w którym „wybrani jedząc i pijąc wyzwalają naturę Boga uwięzioną w pokarmach”⁵⁰.

Jak widać, w centrum uwagi Augustyna obok Boga jest zawsze człowiek. Niemniej jednak świat, który jest dla niego środowiskiem życia i źródłem pokarmu, od którego zależy zdrowie ciała, a pośrednio i duszy, sam w sobie przedstawia wartość. Dla człowieka jest on o tyle przydatny, o ile pomaga mu w rozwoju, na drodze do Boga.

2. Świat doczesny drogą do Boga i człowieka

Dialogi filozoficzne pokazują wyraźnie, że dla św. Augustyna refleksja nad światem doczesnym stanowiła okazję do zrozumienia i wyrażenia prawd dotyczących Boga i człowieka. W kwestii Boga mamy najpierw do czynienia z założeniami teoretycznymi. Świat materialny, będąc dla człowieka tym, co zewnętrzne, wydaje się Augustynowi być w opozycji do ludzkiego wnętrza, w którym mieszka Jedyny Nauczyciel⁵¹. Święty pisze: „Poznaj więc, gdzie jest najwyższa zgodność. Nie wychodź na świat. Wróć do siebie: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”⁵². Jak pogodzić konieczność zewnętrznej aktywności z wymaganiem szukania prawdy? Augustyn pisze: „Za jego sprawą zewnętrzne znaki ludzkie przypominają nam, abyśmy wewnątrz duszy, zwróceniu ku Niemu, poznawali prawdę”⁵³. Rozum może wznieść się od rzeczy doczesnych do wiecznych, posługując się pięknem nieba, układem gwiazd, blaskiem światła, odnawianiem się kolei dni i nocy, miesięcznymi zmianami księżyca, podziałem

⁴⁶ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O naturze dobra* (dalej: ONDA), 1-13, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 174.

⁴⁷ Por. OWP XXI-41, s. 108.

⁴⁸ Por. OWW XV-32, s. 107; SOL 1 IX-16, s. 24.

⁴⁹ Por. SOL 1 XII-20, s. 29; tamże 1 XIV-26, s. 34; OWD 2 XXII-40, s. 149.

⁵⁰ ONDA 2-45, s. 196.

⁵¹ Por. ŚW. AUGUSTYN, *O nauczycielu* (dalej: ON), XIV-46, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, s. 69.

⁵² OWP XXXIX-72, s. 131.

⁵³ ON XIV-46, s. 69.

roku na cztery pory i siłą zawartą w nasieniu. „Badanie przyrody, zamiast rozbudzać próżną i przemijającą ciekawość, powinno stanowić stopień do poznania świata wiecznego, który trwa niezmiennie”⁵⁴. Wszystko co budzi podziw w stworzeniu „należy odnieść do chwały Stwórcy”⁵⁵. W tym sensie Augustyn odwołuje się do Rz 1, 20: „Bo niewidzialne Jego rzeczy, nawet wiekuista moc Jego i bóstwo, od stworzenia świata przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały”⁵⁶. Po to również Bóg stał się w Eucharystii Pokarmem widzialnym, by spożywających skierować ponownie ku Bytowi Niewidzialnemu⁵⁷. Dlatego stworzenia kierują naszą myśl ku Bogu. Dokądkolwiek skierujemy myśl, tam odkrywamy konieczność chwalenia Stwórcy i najwyższej Mądrości⁵⁸. Augustyn widzi źródło piękna stworzeń w pewnej jedności, będącej odbiciem jedności samego Boga⁵⁹. Można jednak Bożej mądrości nie dostrzec i pozostać na etapie adoracji świata. Świadczy o tym też słynny tekst z *Wyznań*: „Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowalem. W głębi duszy byłaś, a ja się po świecie błąkałem i tam szukałem Ciebie, bezładnie chwytając rzeczy piękne, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie – rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były”⁶⁰. Zwracając się do Mądrości, św. Augustyn pisał: „Biada tym co kochają Twoje znaki zamiast Ciebie i zapominają, co chcesz im pokazać. Bo nie przestajesz objawiać nam swej istoty i wielkości a objawieniem Twoim jest całe piękno stworzenia”⁶¹. Widząc je, „każdy musi wierzyć w Boga Stwórcę i uznać Jego prawo do niewypowiedzianej chwały”⁶². Nawet ból, będąc odruchem buntu przeciw podziałowi i zepsuciu przypomina, że wszystko zostało stworzone przez Tego, który jest najwyższą jednością⁶³. Widać tu, że świat materialny nie tylko mówi nam o istnieniu Stwórcy, ale może nas też pouczyć o naturze Tego, który jest mądrością i jednością⁶⁴.

Potwierdzenie tych teoretycznych rozważań znajdujemy w życiu samego Augustyna. W dialogu *O porządku* rozgrywa się scena, której głównym powodem jest szmer wody, prowadzący do dyskusji i do rozważania najwyższych zasad⁶⁵. Podobnie walka kogutów może być okazją do rozmów na temat piękna

⁵⁴ OWP XXIX-52, s. 117.

⁵⁵ OWW 2 XVII-46, s. 157.

⁵⁶ OWP LII-101, s. 151.

⁵⁷ Por. OWW 3 X-30, s. 194.

⁵⁸ Por. OWW 3 XII-35, s. 199.

⁵⁹ Por. OWW 3 XXIII-70, s. 228; tamże 2 XVI-42, s. 153; tamże 2 XVII-45, s. 156.

⁶⁰ ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania*, X-27, Warszawa 1992, s. 312.

⁶¹ OWW 2 XVI-43, s. 154.

⁶² OWW 3 XII-35, s. 198.

⁶³ Por. OWW 3 XXIII-69, s. 228.

⁶⁴ Por. OWP LII-101, s. 151.

⁶⁵ Por. OP 1 III-6, s. 151n.

i rozumności stworzenia⁶⁶. Nawet regularne ruszanie szczęką podczas jedzenia, w dialogach prowadzi do myśli o Bogu jako Stwórcy istot żywych⁶⁷. Spojrzenie na konkretną ścianę i rozważanie czym ona jest, stanowi dla Augustyna okazję do sformułowania definicji prawdy: „sądzę, że prawdziwe jest wszystko to, co istnieje”⁶⁸. To pokazuje, jak świat materialny może inspirować do rozważań natury ogólnej, ważnych dla zrozumienia sensu ludzkiego życia. Znaczy to, że dla Augustyna świat jest znakiem prowadzącym do Boga⁶⁹.

Świat doczesny w dialogach jest także drogą do zrozumienia natury człowieka. Obrazy zaczerpnięte ze świata zmysłowego są dla Augustyna świetnym materiałem do ukazania duchowych, trudnych do zrozumienia rzeczywistości. Jest to dość powszechna praktyka. Świadom tego święty zwrócił się w jednym z dialogów do Ewodiusza: „Zwróć uwagę jak często przenosimy określenia z ciała na duszę i odwrotnie”⁷⁰. Pośród najczęstszych obrazów, pozwalających Augustynowi ubrać w słowa to, co niewyraźne, możemy znaleźć obraz żeglugi po morzu, służący do zobrazowania procesu dochodzenia do mądrości⁷¹; obraz drogi jako metaforycznego przedstawienia trudu dochodzenia do prawdy⁷²; czy też najczęściej używany przez Augustyna w dialogach obraz światła i jego braku, czyli ciemności⁷³. Zwłaszcza percepcja światła, czyli działanie wzroku jest dla Augustyna okazją do omawiania drogi do mądrości⁷⁴. Autor często mówił o oczach duszy⁷⁵.

Również obrazy przyrody stanowiły w dialogach częsty materiał służący do zobrazowania zjawisk natury duchowej. Widzimy tam, obok całego zbioru różnych zwierząt, szczególnie częste opisy zachowań ptaków⁷⁶. Podobnie szeroko autor posługuje się obrazami roślin, zwłaszcza drzew⁷⁷. Spośród przedmiotów nieożywionych na pierwszy plan wysuwają się te, które mają związek z walką, jak na przykład miecz⁷⁸. Często są też różne minerały i elementy natury, zwłaszcza kamienie⁷⁹. Są tam też przedmioty wytworzone przez człowieka, instrumenty muzyczne czy inne dzieła sztuki. Używając określeń zapożyczonych od Augustyna, można podsumować ten wykaz stwierdzeniem, że opisy-

⁶⁶ Por. OP 1 VIII-25n, s. 166.

⁶⁷ Por. OM VIII-20, s. 39n.

⁶⁸ SOL 2 V-8, s. 46.

⁶⁹ Por. S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 210.

⁷⁰ OWD 2 XVII-30, s. 137n.

⁷¹ Por. OZS I-1-5, s. 8–12; PA 3 II-3, s. 101.

⁷² Por. OM I-1, s. 20; ON VIII-21, s. 45.

⁷³ Por. SOL 2 XIII-23, s. 62; OWP XXXVI-66, s. 127; tamże LII-101, s. 152.

⁷⁴ Por. ON XI-38, s. 63; tamże XII-40, s. 65; OWW 3 XXIV-72, s. 231.

⁷⁵ Por. OZS IV-35, s. 41; SOL 1 VI-12, s. 19.

⁷⁶ Por. PA 2 II-3, s. 76.

⁷⁷ Por. SOL 1 XV-28, s. 35.

⁷⁸ Por. OWW 1 V-11, s. 85.

⁷⁹ Por. OWW 3 I-2, s. 166n.

wał on cały wachlarz rzeczywistości, od *coenum* (błoto) po *coelum* (niebo), których brzmienie niewiele się różni, w przeciwieństwie do znaczenia. Jednak każda z tych rzeczywistości ma swe znaczenie i stanowi konieczny element mozaiki stworzenia⁸⁰. Dla Augustyna świat był znakiem innej rzeczywistości. Interesował się nim, by wyciągnąć z jego obserwacji wnioski natury ogólnej⁸¹. Ostatecznie w dialogach świat jako całość wskazuje na Boga jako Stwórcę⁸².

3. Pytanie o manicheizm

Wizja świata w „dialogach filozoficznych” stanowi jakby echo biblijnego: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Nie ma w dialogach ani jednego tekstu, który mówiłby, że świat jest zły. Takie spojrzenie na rzeczywistość doczesną dowodzi, że jeśli Augustyn przez dziewięć lat był manichejczykiem i po tym okresie nic – prócz polemiki – z wyznawanych zasad mu nie pozostało, to musiał być bardzo słabo dotknięty tą zgubną doktryną. „Chociaż wewnętrznie wierny praktykom sekty, surowy manichejczyk, nigdy nie był pewny prawdziwości manicheizmu”⁸³. Augustyn nie wyrwał człowieka z jego naturalnego, stworzonego środowiska, ale uczył w duchu prawdziwej wiary autentycznie twórczego do niego podejścia. Jego widzenie świata w dialogach filozoficznych jest biblijne. Potwierdza to E. Gilson w słowach: „filozoficzna doktryna zadowala go w pełni tylko dlatego, że zgadza się z natchnieniem Pisma Świętego. Platońska filozofia oświecenia jest według słów samego Augustyna *consonans Evangelio*, szczególnie z Ewangelią św. Jana”⁸⁴.

Jeśli chodzi o późniejsze pisma antymanichejskie, czyli *O pożytku wiary*, *O dwóch duszach*, *Sprawozdanie z dyskusji z Fortunatem*, *List podstawowy*, *Przeciw Adimantowi* i *Przeciw Feliksowi*, to ukazany w nich obraz świata streszcza się w następujących słowach: „Ja twierdzę, że nie tylko dusza, ale i nasze ciało oraz wszelkie stworzenie zarówno duchowe jak i cielesne pochodzi od Boga, ponieważ tak podaje wiara katolicka”⁸⁵. Chociaż nie tracimy z oczu perspektywy zwracania się od miłości tego świata do prawdziwego Boga, to jednak „wszelkie istoty, jakie Bóg stworzył od najniższych do najwyższych, wszystkie są dobre i zostały uszeregowane w porządku doskonałości”⁸⁶.

⁸⁰ Por. ON IX-25, s. 50.

⁸¹ Por. G. BARDY, *Święty Augustyn*, Warszawa 1955, s. 402.

⁸² Por. S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 171.

⁸³ A. TRAPÈ, *Święty Augustyn*, Warszawa 1987, s. 62.

⁸⁴ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 101.

⁸⁵ ŚW. AUGUSTYN, *Przeciw Feliksowi*, [w:] *Pisma przeciw manichejczykom*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy LIV, Warszawa 1990, s. 243.

⁸⁶ ŚW. AUGUSTYN, *List podstawowy*, [w:] *Pisma przeciw manichejczykom*, dz. cyt., s. 133.

Powyższe tezy potwierdzają, że brak oddziaływania idei manichejskich na myśl Augustyna był trwały.

Manicheizm, zapoczątkowany w początku III wieku przez Manesa, był mieszaniną judaizmu, chrześcijaństwa, mitraizmu i chaldeizmu. Była to dualistyczna wizja rzeczywistości, wyróżniająca istnienie dwu odwiecznych i równie potężnych praelementów wszystkiego: dobra i zła. Dobrem jest Bóg i byty duchowe stanowiące światłość. Zło jest ucieleśnione w szatanie, materii i ciemności [...]. W gruncie rzeczy manicheizm był kryptomaterializmem, utożsamiając Absolut ze światłem jako subtelną substancją cielesną. Dusze ludzkie uznane zostały za drobiny Boskiego światła, zamknięte w widzialnych, materialnych ciałach⁸⁷.

Jak to już dostatecznie wykazano, w swej doktrynie Augustyn polemizował z tak rozumianymi, podstawowymi ideami manicheizmu.

Zdaniem Geerlingsa, dziewięć czy dziesięćletnia przynależność do sekty manichejskiej w wypadku Augustyna oznaczała pragnienie dążenia do szczególnie intensywnej formy życia chrześcijańskiego. Dlatego na swe nawrócenie Augustyn patrzył jak na coś, co nie przyniosło „nic nowego”, ale oznaczało zakończenie jego poszukiwań. Mamy tu więc do czynienia z pewną ciągłością. Można patrzeć na jego biografię jako na przechodzenie od jednego dualizmu do drugiego. Od materialistycznego dualizmu nauki o dwóch zasadach manichejczyków, przez dualizm duszy i ciała platoników, aż do biblijnego dualizmu o charakterze Janowym i Pawłowym. Dualizm i doświadczenie śmierci kierowały jego uwagę na kwestię czasu, wieczności i historii, a ostatecznie na kwestię rzeczywistego istnienia świata. Powyższe zagadnienia, zorientowane biblijnie, Augustyn podejmuje w antymanichejskiej interpretacji Starego Testamentu, a szczególnie opisu stworzenia. Pytanie o dobrego Boga i dobroć Jego stworzenia rodzi się pod wpływem zła w świecie. Jego antymanichejska odpowiedź podkreśla jedyną dobroć Boga i uczestnictwo w tej dobroci stworzeń. Niemniej jednak u późnego Augustyna dostrzegamy elementy pesymistycznej wizji antropologii związanej z trzema tematami. Pierwszy dotyczy czasu i rzeczywistości tego świata a konkretyzuje się w pytaniu: jak można znaleźć szczęście nieprzemijające? Tu Augustyn kieruje myśl ku kontemplacji Boga (*frui Deo*), podkreślając, że rzeczy świata winny być używane tylko jako środki (*uti*). Druga sprawa to teoria poznania pomiędzy *ratio* i *auctoritas*. Trzecia rzecz, podstawowa dla naszego badania, płynie z faktu, że skierowanie się Augustyna ku manicheizmowi było powodowane pytaniem o naturę zła. Przejście od *malum morale* do *malum physicum* było związane z problemem stworzenia. Ostatecznie Augustynowa teologia stworzenia jest antymanichejska, choć rozwijana w kategoriach filozofii neoplatońskiej. Dla niego zło jest tylko brakiem dobra⁸⁸. Jeśli maniche-

⁸⁷ S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg...*, dz. cyt., s. 14n.

⁸⁸ Por. W. GEERLINGS, *Augustinus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. I, Freiburg im Breisgau 2006, k. 1242-1244.

izm ukazuje się jako nauka o dwóch zasadach: światło i ciemność, dobro i zło, duch i materia, które są radykalnie od siebie oddzielone, to doktryna św. Augustyna nie pozwala na identyfikację zła z materią i w tym sensie jest radykalnie antymanichejska⁸⁹. Znaczy to, że jego wieloletni związek z manicheizmem był powierzchowny i nie pozostawił głębokiego piętna na jego duchowości. Tezę tę powyżej potwierdziła szczególnie analiza „dialogów filozoficznych”, powstałych krótko po porzuceniu manichejczyków.

Czy wobec tego św. Augustyn oddaje całą słuszość stworzeniom? Zdaniem Bultota, wrogość Imperium Rzymskiego wobec pierwszych chrześcijan, idolatria i niemoralny charakter otaczającego ich społeczeństwa wzmocniały negatywny osąd rzeczywistości ziemskich w środowisku chrześcijańskim. Od Konstantyna zaczął się proces „klerykalizacji” rzeczywistości stworzonej, której sens zaczęto dostrzegać głównie w bezpośrednim użyciu do celów nadprzyrodzonych i kościelnych. Porządek naturalny został w ten sposób „opróżniony” z własnej substancji na rzecz znaczeń czysto religijnych. Wiele koncepcji heretyckich zostało odrzuconych przez Kościół, ale niektóre idee pochodzenia greckiego dotyczące porządku antropologicznego dalej krążyły wśród chrześcijan. Jak twierdzi Bultot, u czołowych Ojców Kościoła, również u Augustyna, pejoratywna grecka koncepcja ciała na bazie metafizycznego dualizmu materii i ducha koegzystuje z biblijną koncepcją człowieka jako jedności. W tym kontekście Pawłowy konflikt ducha i ciała był często interpretowany w kategoriach platońskich⁹⁰.

Wszyscy autorzy, także ci, którzy opiewają życie monastyczne, przyznają, że świecki może przewyższyć mnicha w świętości, bo tym, co jest miarą doskonałości bez względu na stan życia, jest miłość Boga i bliźniego. Takie myśli znajdujemy również u św. Augustyna w *De civitate Dei* (X, 3). Augustyn w *De doctrina christiana* (I, 3-4), *Confessiones* (X 6-17; 40), *De civitate Dei* (I, 29; XV, 22), oraz w *Ennarationes in Psalmos* (41, 6-8) rozwinął swoistą teorię etyki dotyczącą używania stworzeń na podstawie odróżnienia tego, czym się można radować, czyli Dobra absolutnego i tego, czym się można tylko posłużyć ze względu na Dobro absolutne, czyli dóbr relatywnych całego stworzonego świata: *temporalia dedit ad utendum, se ad fruendum*, jak czytamy w *Sermo* 177, 8. W tej wizji stworzenia są „stopniami”, po których chrześcijanin, używając ich w wierze i miłości, może wznieść się do Stwórcy. Ale zdaniem I. Congara i A. Auera już tu można zauważyć niebezpieczeństwo, gdyż nie widzi się własnej wartości ziemskiej rzeczywistości. Na tę wartość zwróci uwagę w całej pełni dopiero Sobór Watykański II, głównie w konstytucji *Gaudium et spes*. Ten zauważany u Augustyna ideał odniesienia eschatologicznego z modelami

⁸⁹ Por. H.-J. KLIMKEIT, *Manichäismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VI, Freiburg im Breisgau 2006, k. 1267.

⁹⁰ Por. R. BULTOT, *Théologie des réalités terrestres et spiritualité du laïc*, „Revue internationale de théologie Concilium” 1966, nr 19, s. 39n.

o typie ascetycznym i monastycznym mógł oczywiście dać podstawy duchowości pogardy wobec stworzenia i ucieczki od świata⁹¹.

Jednak – zdaniem Ciro Garcíi – nie trzeba nadmiernie podkreślać elementu eschatologicznego w duchowości pierwszych wieków, gdyż sytuacja była złożona. Od samego początku duchowość integrowała elementy eschatologii i inkarnacji. Jego zdaniem większa część tradycji patrystycznej poruszała się w kontekście teologii stworzenia i wcielenia, co pozwoliło przejąć pewne pozytywne elementy kultury rzymskiej. Jednak – jak twierdzi García – model ewangelizacji otwarty na świat nie utrzymał się w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa i prąd eschatologiczny zwyciężył nad inkarnacyjnym, a teologia odkupienia przeważała nad teologią stworzenia. Antyteza Bóg – świat grzeszny jest oznaką teologii podkreślającej odkupienie, konieczność łaski i życie chrześcijańskie jako walkę. Ta teologia rozwijana zwłaszcza przez Augustyna miała wielki wpływ na chrześcijaństwo, aż do późnego średniowiecza. Zasadniczo jednak dwa wspomniane prądy tradycji biblijnej wpływają na duchowość chrześcijańską, mianowicie teologia stworzenia, pozytywnie oceniająca świat, dzieje i aktywność ludzką, oraz teologia grzechu i odkupienia, akcentująca negatywność świata i historii⁹².

Postawa wobec materii i ciała ma zazwyczaj związek z ujęciem sensu historii. Dla starożytnych Greków proces stawania się oznaczał stopniowe przechodzenie od tego, co lepsze, do tego, co gorsze. Wobec tego to, co pozytywne w historii, przychodzi wyłącznie z Bożej łaski. Dla wielu chrześcijańskich komentatorów odpoczynek Boga w siódmym dniu oznaczał zatrzymanie stwarzania, jego zakończenie i zamknięcie. Zbawienie było często przeżywane nie jako wypełnienie, ale jako wyratowanie ze stworzenia, które stało się niebezpieczne. Można było wyciągnąć wniosek, że na początku człowiek był istotą duchową lub uduchowioną, obcą seksualności, światu i świeckim zajęciom, oddaną jedynie kontemplacji Boga, która go wyprowadzała poza czas. Negatywny obraz świata i historii wpływał oczywiście na negatywny obraz człowieka świeckiego. Porzucenie świata stało się równoznaczne zarówno z opuszczeniem formy życia świeckiego, jak i samego grzechu. Świeccy to „cieleśni” w przeciwieństwie do „duchowych” mnichów i księży. Tak się rozwijał „*contemptus mundi*”, czasami ujęty jako pogarda dla grzechu, czasami jako mnisze wyrzeczenie się pewnych wartości, czasami jednak jako prawdziwa pogarda i dewaluacja, oparta na przeciwieństwach: zmienny – stały, doczesny – wieczny, ziemski – niebieski, cielesny – duchowy, zmysłowy – intelektualny, widzialny – niewidzialny⁹³.

⁹¹ I. Congar, *Laïc et Laïcat*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. IX, Paris 1976, k. 82n; por. A. AUER, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1966, s. 16n.

⁹² Por. C. GARCÍA, *Espiritualidad de los laicos*, Burgos 2004, s. 60n.

⁹³ Por. R. BULTOT, *Théologie des réalités terrestres...*, dz. cyt., s. 41n.

Jak wyżej wspomniano – zdaniem Auera – dla niektórych Greków stanie się było związane z przechodzeniem w gorszy stan. Tam, gdzie to, co Boskie jest rozumiane jako „jedno”, każdy ruch ku wielości jest rozpadem jedności. Tymczasem tam, gdzie Bóg jest miłością i wspólnotą, wielość ukazuje się jako Jego stworzenie i błogosławieństwo Jego płodności. Myśl hebrajska, ukazująca dobroć wszystkiego co stworzone (por. Rdz 1, 31), jest obca platońskiemu dualizmowi, w którym – zdaniem A. Auera – kryje się jakaś forma manicheizmu. Myśl biblijna posiada zdolność rozpoznania tego, co duchowe, w tym, co zmysłowe. Ta „duchowość” materii jest konsekwencją bycia stworzoną. Pochodzenie stworzeń od Boga zawiera ich pierwotną dobroć⁹⁴. Dlatego duchowość obca czy wręcz manicheistycznie lub doketystycznie wroga światu przeczy prawdzie o wcieleniu. Podział na chrześcijańsko-religijne i światowe działanie jest w niezgodzie z przesłaniem Chrystusa. Spirytualizm, który chce, by chrześcijanin nie skaził się stworzeniem będącym dziełem Słowa, neguje rzeczywistość wcielenia. Kto chce Kościół wyłączyć z tych relacji ze światem, ten nie uwzględnia prawdy, że Słowo „*homo factus est*”, co stało się „*propter nostram salutem*”. Dlatego dualizm oddzielający stworzenie od zbawienia i naturę od łaski jest brakiem miłosierdzia wobec świata, który zostaje pozostawiony sobie samemu, a przez to diabłu. Przy czym podstawowa struktura inkarnacyjna duchowości świeckich nie przeczy monastycznemu ideałowi z jego oddaleniem od świata i szczególnym Bożym powołaniem do naśladowania Chrystusa ukrzyżowanego⁹⁵. Choć przesadą jest łączenie neoplatońskiego dualizmu i Augustynowej interpretacji Pawłowego przeciwstawienia ciała i ducha z manicheizmem, trzeba przyznać, że wpływy myśli greckiej kierowały idee świętego ku obszarom, które nie do końca promowały duchowość laikatu w dzisiejszym rozumieniu.

4. Istotne dla roli laikatu elementy doktryny i praktyki Augustyna

Na przełomie III i IV w. w Kościele istniały już wyraźnie wyodrębnione trzy stany życia, a wśród nich różnie rozumiany stan świecki. Święty Augustyn opisywał „*tria genera hominum*”, co później pozwoliło św. Grzegorzowi Wielkiemu lepiej odróżnić i usystematyzować trzy porządki wiernych: „*pastores*”, „*continentes*” i „*coniugati*” (*Moralia* I, 14, 20; V, 13, 30; XXXII, 20, 35; *In Ezechielem* I). W tym okresie termin „laik” stał się częsty, choć niejednoznaczny. Najpierw w opozycji do duchownych określał specyficzne grupy, również mnichów, dziewice czy wdowy, później wyodrębnione tak, że świeccy w ścisłym sensie zaczęli oznaczać ludzi bez szczególnej „kwalifikacji”

⁹⁴ Por. A. AUER, *Weltoffener Christ...*, dz. cyt., s. 85–87.

⁹⁵ Por. tamże, s. 167–169.

w Kościele⁹⁶. Mimo to Ojcowie Kościoła tego okresu, a szczególnie Augustyn, w oparciu o *Pierwszy List Piotra* (2, 9) wciąż pisali o transcendentnej jedności Kościoła, którego wszyscy członkowie uczestniczą w jednym królewskim kapłaństwie. Nauka o jednym Ciele składającym się z wielu członków pozwalała wzywać świeckich, by nie pozostawiali duchownych samych w trosce o Kościół⁹⁷.

Świeccy, o których mówił św. Augustyn, nie tylko należeli do Kościoła, ale aktywnie uczestniczyli w jego życiu. Świadczy o tym sam wybór Augustyna na kapłana i pomoc świeckich w administrowaniu dobrami diecezji⁹⁸. Już św. Cyprian podkreślał rolę świeckich w wyborze biskupa. Według niego wybór zakładał takie elementy jak osąd Boga, dobre świadectwo duchownych, zgodę innych biskupów, ale także opinię ludu. Świeccy, znając dobrze zasługi każdego kandydata, mieli dorzucić swoją opinię do zdania duchownych. Wcześniej Klemens Rzymski mówił o aprobacie całego Kościoła. Ta zasada była także oczywista dla św. Augustyna. Wiele jest przykładów takiej interwencji ludu Bożego, jak choćby wybór Ambrożego⁹⁹.

Augustyn doceniał też rolę laikatu w przekazywaniu wiary. Niekoniecznie chodziło tutaj o oficjalne nauczanie, choć wypełniali je i świeccy, ale o obowiązek każdego chrześcijanina, by działać dla zbawienia bliźnich¹⁰⁰. Wprawdzie Kościół afrykański nie dopuszczał do głoszenia kazań przez świeckich a nawet przez prezbiterów, o czym świadczą choćby protesty w Afryce wobec powierzenia Augustynowi tego zadania przez biskupa Hippony, gdyż nauczanie podczas liturgii należało wyłącznie do biskupa¹⁰¹, jednak przy udziale świeckich, za aprobatą Augustyna toczyły się debaty dotyczące spraw wiary i dyscypliny. Szczególnym świadectwem ich aktywności była konferencja w Kartaginie w 411 r. w celu zażegnania konfliktu z donatystami. Przewodniczył jej wysokiej rangi świecki urzędnik cesarski Marcellinus¹⁰².

⁹⁶ Por. J. GAUDEMET, *Les laïcs dans les premiers siècles de l'Église*, „Revue Catholique Internationale Communio”, *L'Église*, 12(1987), nr 1, s. 67–69; por. Y. Congar, *Laïc et Laïcat...*, dz. cyt., k. 82n.

⁹⁷ Por. CH. PIETRI, *Le Laïc dans l'Église du Bas-Empire*, [w:] *Les Laïcs et la vie de l'Église. Recherches et Débats* 42, Paris 1963, s. 12–14.

⁹⁸ Por. S. JAŚKIEWICZ, *O roli świeckich w Kościele według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 22(2002), nr 42–43, *Świeccy w starożytności chrześcijańskiej*, Lublin 2003, s. 232.

⁹⁹ Por. Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954, s. 329–333; por. CH. PIETRI, *Le Laïc...*, dz. cyt., s. 17–21.

¹⁰⁰ Por. I. CONGAR, *Laïc et Laïc...*, dz. cyt., k. 81.

¹⁰¹ Por. P. HÜNERMANN, *Der Dienst am Wort und die Homilie. Eine kritische Reflexion*, [w:] *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen-Kritik-Ermutigungen*, red. P. HÜNERMANN, Freiburg 1998, s. 89–91; por. CH. PIETRI, *Le Laïc...*, dz. cyt., s. 14–17; Y. M.-J. CONGAR, *Jalons...*, dz. cyt., s. 415n.

¹⁰² Por. J. GAUDEMET, *Les laïcs...*, dz. cyt., s. 70–74; por. CH. PIETRI, *Le Laïc...*, dz. cyt., s. 14–17; C. GUARNIERI, *Note sulla presenza dei laici ai concili fino al VI secolo*, „Vetera Christianorum” 20(1983), z. 1–2, s. 89.

Dla duchowości świeckich duże znaczenie miał również fakt, że Augustyn w 401 r. w piśmie „*De bono conjugali*” w równy sposób bronił małżeństwa jak i dziewictwa, choć oczywiście w jego ujęciu nad to pierwsze należy przedkładać to ostatnie¹⁰³. R. Carpentier postawił kiedyś pytanie, czy byłoby idealnie, gdyby wszyscy chrześcijanie obrali formę życia Chrystusa i w literalny sposób dążyli do doskonałości, żyjąc radami. W odpowiedzi stwierdził, że w porządku zasad *a priori* i dla każdego świeckiego, który jeszcze ma do wyboru stan życia, można mówić o takim ideale zgodnie z tezą św. Augustyna: „*Utinam omnes forent virgines*”. Czyli nie powinno nikogo przerażać, gdyby ziemskie życie przez decyzję wszystkich ludzi, by żyć w poświęconym Bogu dziewictwie, pewnego dnia zakończyło się w miłości *Caritas*. Ale w rzeczywistym i w konkretnym porządku Bóg oczekuje podporządkowania się Jego woli od chrześcijan, którzy przeżywają prawdziwe powołanie do życia w świecie¹⁰⁴.

Akcent położony na dziewictwo stanowi wyraz duchowości eschatologicznej, w której liczy się głównie ojczyzna niebieska. Święty Augustyn, przewidując upadek Imperium Rzymskiego, zachęcał do przyłgnięcia do miasta Boga, będącego owocem Jego miłości, aż do pogardy sobą, wbrew miastu ziemskiemu, oznaczającemu miłość własną aż do pogardy Bogiem. Augustynowi chodziło o różnicę między wierzącymi i odrzucającymi Boga. W późniejszej, mylnej interpretacji, miasto Boże stało się tożsame z Kościołem, a miasto ziemskie z państwem, jakby wierzący byli obcy społeczności ludzkiej. Z jednej strony widziano tylko łaskę i świętość, z drugiej naturę i grzech. Stąd średniowiecze nie mogło sobie wyobrazić, by życie święte było możliwe pośród złego świata. Tu zrodziła się „*fuga mundi*”. Świat zaczął być postrzegany jedynie jako „padół łez”¹⁰⁵.

5. Zakończenie

Sobór Watykański II podając opisową definicję laika, podkreślił jego charakter świecki: „Właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki” (KK 31). Wobec tego szczególna więź ze stworzeniami i odpowiedzialność za świat doczesny wpisane są w duchowość laikatu. W takim ujęciu wszelkie manichejskie idee łączące zło z materią, ciałem i światem stanowią przeszkodę w rozwoju odpowiedniej dla chrześcijan powołanych do życia w świecie duchowości. Mimo że św. Augustyn miał olbrzymi wpływ na teologię i du-

¹⁰³ Por. J. BIARNE, *Das Mönchtum im Westen*, [w:] *Die Geschichte des Christentums*, t. II, Freiburg im Breisgau 2010, s. 862.

¹⁰⁴ Por. R. CARPENTIER, *Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit der Laien*, „Geist und Leben” 32(1956), nr 6, s. 438–441.

¹⁰⁵ Por. P. LANGERON, *Les instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Paris 2003, s. 55–58.

chowość Zachodu, wnioski zawarte w artykule wskazują, że nie można go czynić odpowiedzialnym za tendencje manichejskie czasami przejawiające się w duchowości poprzez wieki. Święty Augustyn był zdecydowanym przeciwnikiem manicheizmu. Co więcej, „dialogi filozoficzne” pokazują, że mimo kilkuletniej przynależności do tej sekty, nigdy jej idee nie przeniknęły do myślenia świętego Ojca. Natomiast jego platońska interpretacja rzeczywistości zawierała w sobie ideę dualizmu, który mógł wpłynąć na pewien dystans do rzeczywistości doczesnych. Augustyn choć uznawał dobroć stworzeń i ich pochodzenie od Stwórcy, reprezentował bardziej nurt duchowości eschatologicznej niż inkarnacyjnej. Ch. Boyer trafnie wyraził poglądy Augustyna, mówiąc o oderwaniu serca od rzeczy doczesnych i siebie samego, by kochać Boga ponad wszystko. Chrystus przyszedł, by swym przykładem uczyć tego oderwania¹⁰⁶.

Każda duchowość prawdziwie chrześcijańska musi zawierać w sobie ten wymiar eschatologiczny. Musi jednak też uwzględniać wnioski płynące z wymiaru inkarnacyjnego. Jednak P. Brugnoli słusznie zauważył, że pełnia życia teandrycznego Wcielonego Słowa może się realizować w Kościele jedynie w odróżnieniu różnych stanów życia: istnienia i misji transcendentno-eschatologicznej w stanie rad ewangelicznych, transcendentno-mediacyjnej w stanie kapłańskim i inkarnacyjno-rekapitulacyjnej w stanie świeckim¹⁰⁷. Dla Augustyna stworzenia stanowiły „szczeble” w drodze do Boga. W duchowości inkarnacyjno-rekapitulacyjnej charakterystycznej dla świeckich trzeba bardziej dostrzec słuszną autonomię rzeczy ziemskich i to, że „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować” (KDK 36).

Słowa kluczowe: duchowość, świat, Augustyn.

The Importance of the Philosophical Dialogues of Saint Augustine for the Lay People's Spirituality

Summary

The author of the article discusses the most important questions of the lay people's spirituality according to Saint Augustine. He particularly focuses on the relation to the world and that's why he analyzes the connection of Au-

¹⁰⁶ Por. CH. BOYER, *Augustin*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. I, red. M. Viller, Paris 1937, k. 1110.

¹⁰⁷ Por. P. BRUGNOLI, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1965, s. 65–69.

gustine with Manichaeism. He proves, on the basis of philosophical dialogues that the ideology of this sect did not have a long-lasting effect on the thinking of the saint. Platonic dualism had a greater importance in this case. Augustine emphasizing the goodness of the creature did not appreciate the just autonomy of creatures enough.

Keywords: spirituality, world, Augustine.