

KS. AUGUSTYN ECKMANN

DIALOG LISTOWNY ŚW. AUGUSTYNA Z WOLUZJANEM

Korespondencja św. Augustyna stanowi niezastąpiony dokument poznania autora listów, jego życia, działalności i myśli¹. Przedstawia się ona jako zbiór bardzo imponujący² i trudny do uchwycenia w całości. Listy Augustyna, które powstawały w ciągu 40 kilku lat w okresie po jego nawróceniu, są ważnym źródłem biograficznym wśród jego pism³. *Wyznania*, obejmujące okres poprzedzający nawrócenie, stanowią także świadectwo historyczne. Zbiór listów jest jakby dalszym ciągiem tego świadectwa i zwierciadła działalności kapłańskiej i biskupiej pisarza. Ukazuje go jako pasterza, teologa, ascetę i nauczyciela chrześcijańskiego. Zbiór listów Augustyna jest dokumentem doktrynalnym, ponieważ zawiera naukę skierowaną do wielu korespondentów w ciągu długoletniej działalności autora.

I. TŁO HISTORYCZNE DIALOGU

Do liczby korespondentów biskupa Hippony należał sławny i wykształcony poganin Woluzjan, potomek starożytnej rodziny rzymskiej⁴. Urodził się

¹ A. Mandouze. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*. Paris 1968 s. 537–590; M. Pellegrino. *Opere di Sant'Agostino – Le Lettere – Introduzione*. T. 1. Roma 1969 s. VII–CIII.

² CSEL. T. 34, 44, 57, 58 i 88.

³ Pierwszy list Augustyna pochodzi z końca 386 r., ostatnie z lat 429–430.

⁴ *Augustini epistulae* 132, 135, 136, 137, 138; *Augustini Enchiridion ad Laurentium* 34; *Hieronymi ep.* 107; *Paulini Carmen ultimum*; *Rutili Namatiani De reditu suo*; *Vita Sanctae Melaniae Senatricis Romae*. Edidit Rampolla del Tindaro. Roma 1905; L. S. Tillemont. *Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premieres siècles. Justifiez par les citations des Auteurs originaux: avec des notes pour éclaircir les difficultez de faits, et de la chronologie*. T. XIII: *Saint Augustin*. Paris 1702 s. 592–595; P. Monceaux. *Les Africains. Les Païens*. Paris 1894 s. 435–436; Rampolla del Tindaro. *Santa Melania giuniore senatrice romana*. Rome 1905 note 8 s. 130–133; P. Martain. *Une conversion au V^e siècle – Volusien*. „Revue Augustin-

ok. 382 r. w bardzo dostojnej rodzinie, gens Caecionia. Caecionii dali Rzymowi w ciągu IV w. trzech konsulów⁵ i jednego cesarza, Juliana⁶. Ojciec Woluzjana, znakomity i wykształcony człowiek⁷, Publius Caecionius Caecina Albinus, był arcykapłanem Westy (pontifex maior), przyjacielem Symmach⁸ i gorliwym wyznawcą religii swoich przodków. Ta pobożność rzymska była dla Albina rodzinnym dziedzictwem. Jego ojciec wyznawał starą religię rzymską, matka była czcicielką Izedy, a brat uczestniczył w ofiarach z byka⁹.

Ojciec Woluzjana jako kapłan boginii Westy poślubił chrześcijankę. Według św. Hieronima¹⁰ „gorycz korzenia” została wynagrodzona „słodczyką owoców”, ponieważ z ich małżeństwa pochodzą dwie córki: Albina i Laeta, które były chrześcijankami.

Pierwszym dzieckiem kapłana bogini Westy był Rufius Antonius Agrypinus Volusianus, z którym św. Augustyn prowadził dialog listowny. Woluzjan miał czworo rodzeństwa: dwóch braci i dwie siostry. Braćmi jego byli: Caecina Decius Albinus i Caecionius Contucius Gregorius, a siostrami: Albina i Laeta. Caecina Decius Albinus, podobnie jak ojciec, wyróżniał się wiedzą¹¹ i cieszył się sympatią wybitnego człowieka tamtych czasów, Symmach¹². Zajmując zaś kolejno stanowiska rządcy Kampanii (397-398) i prefekta Rzymu (401-402) przynosił szacunek swojemu imieniu. Drugi z braci Woluzjana, Caecionius Contucius Gregorius, zarządzał mądrze i po ojcowsku Picenum, jak o tym świadczy napis umieszczony na pomniku, jaki wzniesli ku jego czci mieszkańcy Forum Novum w 400 r. Starsza siostra Woluzjana, Albina, poślubiła Waleriusza Publikolę, syna Melanii Starszej i dała Kościołowi św. Melanię Młodszą. Melania Starsza była najstarszym członkiem bogatej arystokratycznej rodziny IV w. Valerii Maximi. Przez całe wieki byli oni ściśle związani z historią Rzymu i dali wiecznemu miastu urzędników i rządców. Valerii Maximi mieli olbrzymie posiadłości rozsiane po całym imperium rzymskim. Stali się jednak bardziej sławni z powodu ich świętego życia, niż bogactwa. Melania Starsza zrezygnowawszy z bogactwa, opuściła w 372 r.

nienne” 6(1907) z. 59 s. 145-147; A. Chastagnol. *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*. „Revue des Études Anciennes” 18(1956) s. 241-253; P. Brown. *Aspects of the Christianisation of the Roman Aristocracy*. „Journal of Roman Studies” 51(1961) s. 1-11.

⁵ G. Caecionius Rufius Volusianus, konsul w latach 311, 314; Rufius Caecionius Antonius Caecina Sabinus, konsul w r. 316; Caecionius Rufius Albinus, konsul w 335 r. Zob. Rampolla, dz. cyt. s. 148.

⁶ Cesarz Julian, syn cesarza Juliusza Konstancjusza, matką jego była Caecionia Basilina (zmarła w r. 331). Zob. Rampolla, dz. cyt. s. 125-139.

⁷ Hieronimi ep. 107, 1 ad Laetam. CSEL 55 s. 291.

⁸ Macrobius. *Saturnalia*. III, 4, 12; VI, I, 1.

⁹ Martain, dz. cyt. s. 146.

¹⁰ Hieronimi ep. 107, 1. CSEL 55 s. 291.

¹¹ Macrobius. *Saturnalia*. I. 2, 1.

¹² Symmachi ep. VII, 36.

Rzym i udała się do Ziemi Świętej, gdzie żyła w umartwieniu przez ponad 30 lat¹³. O wiele młodsza od starszego rodzeństwa, Laeta, poślubiła Toxotiusza, syna św. Pauli i została matką innej świętej, dziewicy Pauli, bardzo drogiej św. Hieronimowi i Melanii Młodszej.

Widać tu, że poganie i chrześcijanie żyją w domu Albina obok siebie, co stanowi jakiś obraz społeczeństwa rzymskiego w IV w. Św. Hieronim uważał nawet pogańskiego kapłana za kandydata wiary. Pisał bowiem w swym liście do Laety: „candidatus est fidei, quem filiorum et nepotum credens turba circumdat. Ego puto etiam ipsum Iovem, si habuisset talem cognationem potuisse in Christum credere”¹⁴. Wbrew optymizmowi Hieronima wydaje się jednak, że małżeństwa mieszane nie miały decydującego wpływu na chrystianizację starej rodziny rzymskiej. To przesadne podkreślenie tego aspektu oznaczałoby zignorowanie potężnego esprit de corps rzymskiej gens z jej pogańskimi korzeniami. W przypadku rodziny Caecionii najbardziej uderzającym znamieniem nie są mieszane małżeństwa, przyczyniające się do „religijnego rozkładu” rodziny, ale „męska solidarność”, która tkwi mocno w odziedziczonym pogaństwie. Syn Albina, Rufus Antonius Agrypnius Volusianus przyjął chrzest dopiero na łożu śmierci w 437 r.

Woluzjan wzrastał i przebywał w środowisku Nikomacha, Symmacha i Rutyliusza, a więc ludzi, którzy żyli najważniejszymi treściami swej starej rzymskiej ideologii i, jeszcze po zdobyciu Rzymu przez Gotów w 410 r., mieli nadzieję na przywrócenie dawnej jego świetności. Trzeba jednak dodać, że pogańskie przekonania Woluzjana nie miały już konkretnych podstaw. Do przeszłości należały dawne ceremonie sprawowane przez jego ojca albo ojca przyjaciół. Woluzjan mógł jedynie dowiedzieć się z ksiązek o tej cennej dla siebie starej religii.

Książką, która wpłynęła bardzo wyraźnie na zainteresowania Woluzjana i jego przyjaciół, były *Saturnalia* Makrobiusza¹⁵. Tekst ten rzuca więcej światła na poganizm Woluzjana niż Symmacha, ponieważ przedstawia sławnych rzymskich konserwatystów w czasie ich święta około r. 308. W tym święcie uczestniczyli: ojciec Woluzjana, Albin, mówca Symmach oraz jego bliski przyjaciel i wielki religijny ekspert, Praetextatus. Są oni ukazani jako rozkoszujący się uczonymi dyskusjami w czasie trwania świąt Saturnalia¹⁶. Ci ostatni poganie pragnęli usilnie przenieść swą wiarę w tamte odległe, złote czasy, wolne od zmartwień i kłopotów spowodowanych przez chrześcijaństwo. Czytali dzieła Wergiliusza, które stanowiły dla nich niewyczerpane

¹³ Zob. G. Goyan. *Sainte Melanie*. Paris 1908 s. 6 i 41.

¹⁴ *Hieronimi ep.* 107, 1.

¹⁵ H. Bloch. *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*. W: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Edited by A. Momigliano. Oxford 1963 s. 193–217, zwłaszcza s. 207–210.

¹⁶ *Saturnalia*. III, XIV, 2.

źródło dokładnej religijnej informacji. Byli również głęboko religijni – mogli współzawodniczyć z chrześcijanami w swej mocnej wierze w nagrodę i karę po śmierci.

Dla takich ludzi chrześcijaństwo okazało się religią, która nie miała nic wspólnego z całą ówczesną kulturą. Wielcy platonicy ich wieku, Plotyn i Porfiriusz, mogli zaspokoić pragnienia ich serc i umysłów, ponieważ głosili to, co w naturalny jakiś sposób wzrastało już od niepamiętnych czasów. Chrześcijaństwu natomiast – ich zdaniem – brakowało intelektualnych podstaw.

II. PRZEDMIOT DIALOGU

Woluzjan przed r. 411 został prokonsulem Afryki¹⁷. Według poety Rutyliusza był on wówczas bardzo młody, ale mimo to sprawiał, że wszyscy się go bali i kochali jednocześnie¹⁸. Woluzjan jako prokonsul Afryki zamieszkał w Kartaginie, gdzie sumiennie wypełniał swoje odpowiedzialne obowiązki. Być może, że właśnie tam spotkał się z Augustynem w czasie krótkiego pobytu biskupa Hippony w tym mieście z okazji konferencji z donatystami¹⁹.

W tym czasie przebywał także w Kartaginie, obdarzony pełnią władzy, przedstawiciel cesarza Honoriusza Marcelina²⁰, by uregulować wszystko, co miało związek z konferencją i położyć kres konfliktowi, który rozrywał jedność katolicką i jedność rzymską w Afryce, która to jedność była już wówczas zagrożona na innych terenach Cesarstwa. Trzeba było w Afryce zachować jej spójność, której brakowało już w Italii. Ujednolicenie religijne mogło się wydawać czynnikiem rozstrzygającym. Te rozważania nie dotyczą bezpośrednio omawianego zagadnienia, ale upadek Rzymu i rozkład Cesarstwa stanowią tło dla listownego dialogu św. Augustyna z Woluzjanem. Taki był też kontekst, który spowodował nawiązanie bliższych kontaktów biskupa Hippony z arystokratą rzymskim i zaprzyjaźnił św. Augustyna z komisarzem cesarskim²¹.

¹⁷ Zob. A. Chastagnol. *Les Fastes de la Préfecture urbaine sous le Bas-Empire*. Paris 1962 s. 217; tenże. *Le sénateur Volousien*, s. 245; P. Brown. *Aspects of the Christianisation of the Roman Aristocracy*. „Journal of Roman Studies” 51(1961) s. 1–11. Przedruk w: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. London 1972 s. 161–182, zob. zwłaszcza s. 172.

¹⁸ Rexerat ante puer populos pro consule Poenos. Aequalis Tyriis terror amorque fuit. (Rutil. Namat. *De reditu suo*. I, 173–174).

¹⁹ O. Perler. *Les voyages des saint Augustin*. Paris 1969 s. 286–304.

²⁰ Jako przyszły męczennik został wpisany do martyrologium pod datą 6 kwietnia.

²¹ M. A. McNamara. *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg Switzerland 1958 s. 134–135 oraz 147–148.

Na dialog listowny Augustyna z Woluzjanem składa się pięć listów, to znaczy:

- jeden list, 132²², Augustyna do Woluzjana;
- jeden list, 135²³, Woluzjana do Augustyna, który jest odpowiedzią na list 132;
- jeden list, 136²⁴, Marcelina do Augustyna, w którym autor pisze: „Vir illustris Volusianus Beatitudinis tuae mihi litteras legit”²⁵ (chodzi o list 132), a później dodaje, że Woluzjan prosił Augustyna o wyjaśnienie pewnych kwestii. Jest to oczywista wzmianka o liście 135. Pod koniec listu Marcelin domaga się odpowiedzi zarówno na pytania, które sam sformułował, jak i na te, które przedstawił biskupowi Hippony Woluzjan w liście 135.

Odpowiedź (solutio) Augustyna, o którą prosi Woluzjan i o którą w jego imieniu wystąpił Marcelin, jest przedmiotem dwóch listów: listu 137²⁶ skierowanego do Woluzjana, który stanowi w zasadzie odpowiedź na list 135, ale zawiera także odpowiedź na pewne kwestie poruszone w liście 136 oraz listu 138²⁷, który jest odpowiedzią na list 136, Marcelina do Augustyna.

Wszystkie listy mogą być datowane z dużą ścisłością na zimę 411–412²⁸.

Spróbujmy teraz wniknąć w treść poszczególnych listów, zachowując historyczną kolejność ich napisania.

1. List 132, św. Augustyna do Woluzjana.

Ten list Augustyna do Woluzjana otwiera dialog listowny, odznaczający się bogactwem i różnorodnością treści, jak i starannością formy, z jaką różne problemy były przedstawione. Wspomniany list jest nie tyle listem w ścisłym tego słowa znaczeniu, ile raczej krótkim bilecikiem, ponieważ można przypuszczać na skutek braku prawdziwego wstępu oraz formuły końcowej²⁹, że jest to tekst niepełny. List ten, w takiej formie, w jakiej do nas dotarł, nasuwa myśl o bardzo ścisłych stosunkach między Augustynem a jego korespondentem. Być może, że spotkali się w Kartaginie z okazji konferencji z donatystami lub znali się już wcześniej, od tego roku, kiedy Woluzjan był prokon-

²² CSEL. 48 s. 79–80.

²³ CSEL. 48 s. 89–92.

²⁴ CSEL. 48 s. 93–96.

²⁵ Ep. 136,1. Korespondencja Augustyna z Woluzjanem i Marcelinem będzie przytaczana w niniejszym artykule według wyd.: *Nuova Biblioteca Agostiniana Opera di Sant' Agostino. Parte III: Le lettere*. Vol. XXII. Roma 1971.

²⁶ CSEL. 48 s. 96–125.

²⁷ CSEL. 48 s. 126–148.

²⁸ Zob. A. Goldbacher. CSEL. 58. Index s. 36–38.

²⁹ Por. K. Thraede. *Gattungseigene Topoi im Spätantiken Brief*. W: *Gründzüge griechisch – römischer Briefepik*. München 1970 s. 109–214.

sulem w Afryce. Ten rok pozostaje niepewny, ale jest wcześniejszy od r. 411. Woluzjan jest nazwany w tytule „illustris”, co oznaczałoby, że wykonywał obowiązki hierarchicznie wyższe od prokonsulatu³⁰, ale dla biskupa Hippony jest przede wszystkim „filius”. Jest też możliwe, że prośba matki Woluzjana skłoniła Augustyna do napisania tego listu. Matka pragnie bowiem, aby jej syn został chrześcijaninem. List zaczyna się od następujących słów: „De salute tua, quam et in hoc saeculo, et in Christo esse cupio, sanctae matris tuae votis sum fortasse etiam ipse non impar”. Ten początek listu pozwala przypuszczać, że Augustyn otrzymał list od matki Woluzjana, chrześcijanki zatro-skanej o dobro swego syna, ale przede wszystkim i jego pomyślność duchową albo być może, że jakieś postanie przyszło od niej za pośrednictwem Albiny i Melanii, siostry i siostrzenicy Woluzjana, które przybyły właśnie do Afryki z Pinianem, mężem Melanii, a będąc gorliwymi chrześcijankami utrzymywały ścisły kontakt z biskupem Hippony³¹. Jest też rzeczą możliwą, że nawet sam Woluzjan napisał do Augustyna, ale ten list nie zachował się.

Z listu nie dowiadujemy się, z jakiego powodu Woluzjan przebywał wówczas w Kartaginie. Mogła to być jakaś sprawa prywatna, gdyż nic nie wskazuje na to, że pełnił wtedy funkcję państwową. Być może, że postąpił w podobny sposób, jak wielu bogatych Rzymian, którzy opuścili Rzym z powodu zdobycia miasta przez Alaryka w 410 r. Jego dziadek C. Caeionius Rufius Volusianus jest wspomniany na pewnym napisie w Thubursicum jako właściciel wielkiej posiadłości³². Wiemy, że rodzina Caeionii jest zaliczona do tych rodzin arystokracji rzymskiej, które posiadały obszerne latyfundia w Afryce³³. Z listu wszakże wynika, że Woluzjan nie próżnował, ponieważ Augustyn mówił o jego „najrozmaitszych zajęciach” („[...] occupationes varias et meas et tuas [...]”) i o jego intelektualnym środowisku, którego członkowie „magis linguae certaminibus, quam scientiae luminibus delectantur”.

Bardzo osobisty przedmiot listu wskazuje na to, że już rozpoczął się dialog między Augustynem i Woluzjanem. Będzie to dialog listowny, ponieważ obydwaj są obciążeni wieloma zajęciami. Jedyne kontakty listowne jest dla nich możliwy, bo wszelkie dyskusje w Kartaginie odbywają się raczej publicznie, a nie wszyscy uczestnicy tych spotkań są do tego przygotowani, by zrozumieć ważne problemy, jakie nurtują Woluzjana.

Biskup Hippony, podobnie jak „święta” matka Woluzjana, troszczy się przede wszystkim o dobro duchowe swego korespondenta, doradzając mu czytanie Pisma świętego: „Hortor [...] ut Litterarum certeque sanctorum studio te curam non pigeat impendere”.

³⁰ Zob. M. B. O'Brien. *Titles of Address in Christian Latin Epistolography to 543 A. D.* Washington 1930 s. 42, 50, 147, 155 i 166.

³¹ Zob. Ep. 124.

³² Chastagnol. *Les Fastes* s. 164.

³³ Zob. s. 64 w niniejszym artykule.

Ta bezpośrednia i szczerą zachętą świadczy, iż Augustyn już dobrze znał Woluzjana i że kontynuuje rozmowę wcześniej rozpoczętą.

Potem, po pochwaleniu Pisma świętego jako „sincera et solida res”³⁴, poleca szczególnie czytanie apostołów, którzy przygotowują go do zrozumienia proroków.

Augustyn zachęca swojego rozmówcę, aby mu stawiał wszelkie pytania i zarzuty, które nasuną się jego umysłowi bądź to w trakcie lektury Pisma świętego, bądź to w czasie medytacji: „scribe, ut rescribam”. Zdaniem autora listu 132, odpowiedzi napisane będą bardziej korzystne, niż rozmowa ustna, ponieważ przez dialog pisemny unikną trudności pochodzących bądź to z rozlicznych zajęć, bądź to z obecności ludzi obcych. Ponadto do tekstu napisanego będzie można powracać w wolnej chwili wciąż na nowo i w związku z tym odniesie się z niego większe korzyści.

Ta propozycja Augustyna, by Woluzjan dzielił się z nim swoimi problemami, które go niepokoją, spowodowała dialog trzech rozmówców, przedstawiony w czterech listach, będących obecnie przedmiotem dalszego badania.

2. List 135, Woluzjana do Augustyna.

List Augustyna podobał się Woluzjanowi. Przyjął chętnie propozycję biskupa Hippony. Dowodem tego jest odpowiedź Woluzjana przedstawiona w liście 135. Woluzjan znalazł mistrza, o którym marzył. Skierował do niego „bardzo uprzejmy” list, jak mówi Tillemont³⁵. Wzruszony delikatnością Augustyna, nazywa go „venerabilis pater” i tak odpowiada na propozycję doktora Kościoła: „Petis me, vir probitatis iustitiaeque documentum, ut aliqua ex ambiguis lectionis perite discenda perconter. Amplector gratiam muneris imperati, meque libens in diciplinas tuas offero, veteris sententiae auctoritatem secutus, quae nullam ad perdiscendum abundare credit aetatem”³⁶.

Następnie Woluzjan przedstawia myśl filozoficzną, która tchnie platonizmem związanym z „cnotą” i z „wiedzą”. Pisze bowiem: „Neque immerito sapiens, prudentiae studia nullis terminis, neque fine conclusit, quando primordiis suis remota virtus numquam adeo reseratur adeuntibus, ut omnis protinus ad agnitionem patescat”. Po czym nawiązuje do rozmowy, jaką prowadzono w kole jego przyjaciół, na różne tematy: „Quibusdam amicorum aderam frequentes proferabantur illic pro ingeniis studiisque sententiae”. Woluzjan, będąc obecny przy tej konwersacji przyjaciół, daje Augustynowi

³⁴ Wyrażenie to stanowi reminiscencję z Persjusza (Sat. V, 24–25). Zob. H. Hagendahl. *Augustine and the Latin Classics*. T. 2. Göteborg 1967 s. 473.

³⁵ Tillemont, dz. cyt. s. 593.

³⁶ Ep. 135, l.

sprawozdanie z tego spotkania, precyzując w sposób dosyć techniczny przebieg rozmowy, ponieważ uważał biskupa Hippony za mistrza w tych sprawach. Przedmiotem rozmowy była najpierw *partitio rhetorica*. Omawiano kolejno części sztuki oratorskiej: *inventio*, *dispositio*, *materia* i ozdoby stylu, jakimi są: *translatio* (metafora) i *iconismata* (obrazy) oraz zwrócono uwagę na istotne części retoryki odziedziczonej po Grecji, a wykładanej w szkołach Rzymu i w miastach Cesarstwa, której uczył się także Augustyn, a później nauczał³⁷. Następnie zajęto się poezją, badano kompozycję (*oeconomia*), ozdoby (*metaphorae*, *comparatio*) i melodię wierszy, którymi rządzi rozkład *cezur*. Po czym zajęto się problemami filozoficznymi. Wypowiadali się kolejno przedstawiciele różnych szkół. Przedmiotem ich rozmów była myśl Arystotelesa i Platona, poglądy stoików i fizyków oraz epikurejczyków. Cały ten przegląd szkół starożytnych doprowadził uczestników do sceptycznego stwierdzenia: „*quid inter omnes infinita disputandi libido, tuncque magis ignorata veritas*”.

W tym ostatnim stwierdzeniu zawarta jest myśl o niepowodzeniu wszystkich filozofii, które nie są zdolne dojść do prawdy. Dość gorzko podkreśla Woluzjan śmieszne osiągnięcie szkolnych dyskusji: *prawda pozostaje nieznamna mimo „infinita disputandi libido”*.

Bardziej znamienity, aniżeli ujęcie uczonej rozprawy dyskutantów, jest szacunek, jaki Woluzjan pragnie okazać biskupowi Hippony, przypominając mu, iż w tych dziedzinach, w których zainteresowani byli rozmówcy, można również widzieć w Augustynie mistrza. Z upodobaniem podkreśla kompetencję swojego korespondenta w sprawach retoryki (*apud agnoscentem loquor*), poezji (*ne hanc quidem eloquentiae partem tacitam aut inhonoram relinquis*) i filozofii (*ad familiarem tuam philosophiam sermo deflectit quam ipse Aristoteleo more tamquam Isocraticam facere consueveras*).

Cały list zawiera wyznanie nie pozbawione autentycznego niepokoju i poszanowania dla powagi intelektualnej św. Augustyna.

Wśród uczestników dyskusji, którzy stają wobec faktu niemożności poznania prawdy na drodze intelektualnej, rodzi się pytanie, czy można wobec tego w tym poszukiwaniu prawdy odwołać się do *sapientia christianitatis*. Czy jest ktoś biegły w tym nowym typie *sapientia*, kto potrafiłby rozwiązać wszystkie *ambigua*, jakie ta nauka prezentuje? Wydaje się jednak, że te pytania nie znajdują odpowiedzi w tym zgromadzeniu. Ktoś z uczestników ich stan określił: „*Stupemus tacentes*”. Wyrażenie to – mimo wszystko – wyraża pewien niepokój. Zdaje się, że ten, kto w ten sposób wyraził się oczekuje – a przynajmniej spodziewa się – światła od człowieka, który jest „*sapientia christianitatis imbutus*”. Na razie jest on jakby sparaliżowany w tych swoich wątpliwościach („*ambigua in quibus haereo*”). Później rozmówca

³⁷ Zob. H. J. Marrou. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris 1958 s. 47–85.

sformułował zarzuty dotyczące dziewiczego urodzenia Chrystusa, tajemnicy Wcielenia, sposobu pogodzenia transcendencji Boga z ludzką historią Jezusa i cudów, jakie przypisuje się Jezusowi. Według rozmówcy inni ludzie dokonywali podobnych cudów i nie wiele one znaczą dla Boga.

Te trzy ambigua: dziewicze urodzenie, Wcielenie i cuda Chrystusa podaje Woluzjan kompetencji Augustyna. Chociaż Woluzjan przypisuje te zarzuty anonimowemu rozmówcy („unus e multis”), to jednak są to prawdopodobne zarzuty samego autora listu. Postawione zarzuty poruszyły obecnych. Nikt na nie nie odpowiedział. Dopóki mówiono o literaturze i filozofii, rozmowa toczyła się swobodnie, teraz – jak się zdaje – została przerwana. Ten krąg pogan, ludzi wykształconych, postanowił odłożyć rozwiązanie, by je przyjąć od kogoś bardziej kompetentnego „ne dum incautius secreta temerantur, in culpam deflecteret error innocuus”. Woluzjan postanawia odwołać się w tych sprawach do Augustyna. Szacunek, jakim darzył od samego początku biskupa Hippony, wyzwała ożywienie u Woluzjana. To jest ważne „dla opinii Augustyna” („interest famae tuae”), dla tego „człowieka godnego wszelkiej chwały” („vir totius gloriae capax”), ażeby dać odpowiedź na te pytania, ponieważ jego powaga jest tak wielka, że „cum ad antistitem Augustinum venitur, legi deest quidquid contegerit ignorari”.

Rozmowa, którą opisał Woluzjan, przypomina dyskusję, jaką przedstawił Makrobiusz w dziele *Saturnalia*. Rozmówcy poruszają w nim różne dziedziny wiedzy. Na ich temat wygłaszają długie wykłady. Sporą część dzieła wypełniają rozmowy o Wergiliuszu. Jakiś niepożądany obcy człowiek poruszył zarzuty przeciw poecie wobec obrażonej inteligencji rzymskiej, stojącej, jak autor, na stanowisku niechrześcijańskiej tradycji³⁸. Woluzjan również przedstawił krytykę chrześcijaństwa w podobny sposób, w jaki dokonali jej w czasie spotkania przedstawiciele tradycyjnej kultury rzymskiej i dokładnie opisał ją św. Augustynowi. W *Saturnaliach* tym, który bronił czci poety, był Symmach, tu – Augustyn, wybitny znawca chrześcijańskiej literatury.

Zanim przejdziemy do odpowiedzi, jaką przesłał Augustyn Woluzjanowi zajmijmy się listem 136 Marcelina do Augustyna, ponieważ zawiera on dalsze pytania Woluzjana skierowane do biskupa Hippony.

3. List 136, Marcelina do Augustyna.

Przedmiotem naszego zainteresowania jest listowny dialog między Augustynem i Woluzjanem. W liście 137, Augustyna do Woluzjana, znajduje się odpowiedź na potrójne pytanie, jakie postawił mu Woluzjan w liście 135. List 136, Marcelina do Augustyna, przedstawia relacje zarówno Augustyna, jak i Woluzjana z Marcelinem i odwrotnie.

³⁸ *Saturnalia*. XXIV, 6–8.

Klasyfikacja maurynów umieszcza bezpośrednio po liście Woluzjana do Augustyna list Marcelina do Augustyna, podczas gdy poprzednia umieszczała go po odpowiedzi Augustyna przekazanej Woluzjanowi. Ten dawny podział wynikał z faktu, że list 137 uznawano za bezpośrednią odpowiedź na list 135. Niektóre fragmenty mogły bowiem nasunąć myśl, że Marcelin napisał list po otrzymaniu listu 137 przez Woluzjana. Marcelin rzeczywiście rozpoczyna swój list od słów: „Vir illustris Volusianus Beatitudinis tuae mihi litteras legit”, wyrażając w następnych słowach żywy podziw dla listu Augustyna, z czego można by snuć wniosek, że chodziło o list dość rozległy i o doniosłym znaczeniu doktrynalnym, czyli o list 137, ponieważ list 132, jak już wyżej to zaznaczyliśmy³⁹, jest krótki i jako taki na pierwszy rzut oka – jak się zdaje – nie zasługuje na wiele pochwał. Wiemy jednak, że list ten mógł dotrzeć do nas niepełny. Z drugiej strony taki, jaki jest, odpowiada właśnie ocenie Marcelina, który traktuje go jako napomnienie skierowane do umocnienia chwiejnych kroków człowieka dobrej woli („gressus aliquanto titubantes”).

Ponadto Marcelin podaje do wiadomości Augustynowi, że Woluzjan, gdyby nie podtrzymywała go bojaźń pisania zbyt długiego listu, wyraziłby biskupowi wszystkie swoje wątpliwości, wszystko to, co go niepokoi odnośnie sapientia christiana, zamiast ograniczać się do kilku pytań. Marcelin zatem przekazuje Augustynowi quaestiones, których Woluzjan nie ośmielił się osobiście skierować.

Z tego wynika, iż Marcelin prowadził dalej rozmowę, którą Woluzjan przytacza w liście 135 i że zna list Woluzjana napisany do Augustyna. Podkreśla przy tym staranną („culto accuratoque sermone”), utrzymaną w najlepszej tradycji rzymskiej („Romanae eloquentiae nitore perspicuo”), formę listu.

A więc zanim nadeszła odpowiedź na list Woluzjana, Marcelin przekazał Augustynowi ten list.

Ponadto z listu 137 dowiemy się, że Augustyn porusza pewne tematy występujące nie w liście Woluzjana, ale w liście Marcelina. Zatem cała numeracja odpowiada kolejności następstwa chronologicznego.

List Marcelina zawiera po prostu nowe echa rozmowy, którą omawia Woluzjan w liście poprzednim.

Marcelin porusza w swym liście cztery zagadnienia. Najpierw podejmuje zagadnienie cudów, które podniósł Woluzjan pod koniec swego listu i precyzuje je. Z cudami Pana zestawia cuda Apoloniusza z Tiany⁴⁰ i Apulejusza z Madaury⁴¹ i innych zwolenników magii, ponieważ ich cuda słuchacze uznali nie tylko za podobne, ale nawet za wyższe (maiora) od cudów Pana.

³⁹ Zob. s. 67 w niniejszym artykule.

⁴⁰ Apoloniusz z Tiany był filozofem pitagorejskim i cudotwórcą I w. po Chr.

⁴¹ Afrykańczyk z Madaury w Numidii, żył od r. 125 do ok. 180, zajmował się filozofią mistyczną, był wtajemniczony we wszystkie wschodnie misteria. Oskarżono go o magię, z której obronił się w swej *Apologii* czyli *De magia*.

Następnie Marcelin przedstawia dalsze zarzuty, których Woluzjan nie podał, ponieważ chciał napisać krótki list, ale nie zgodził się na ich przemilczenie („Quae tamen licet scribere noluerit, tacere non est passus”)⁴². Przede wszystkim stawia Marcelin następujący problem: jak rozumieć ze strony Boga zastępowanie ofiar Starego Testamentu ofiarami Nowego Testamentu. Wszelka bowiem zmiana zawiera w sobie pragnienie jakiejś niedoskonałości. Nie można przypisywać Bogu żadnej niedoskonałości, zatem zmiana nie może od niego pochodzić.

Na zupełnie innej płaszczyźnie wyłania się następujące zagadnienie: nauka Ewangelii nie daje się pogodzić z interesami państwa i z moralnością obywatelską („reipublicae moribus nulla ex parte conveniat”)⁴³. Przepisy, które polecają nadstawić „drugiego policzek temu, który cię uderzył w jeden” i „oddać płaszcz temu, który zabrał twoją tunikę”, i „iść drugi kawałek drogi z tym, który nas przymusza, by odbyć z nim odcinek drogi”⁴⁴, są zachętą do nieodpłatania złem za zło⁴⁵, wskutek czego pozwalają nieprzyjacielowi wyniszczyć posiadłość rzymską.

Od pytań ogólnych przechodzi Marcelin do zarzutu umieszczonego w kontekście polityki, a więc do problemu o wiele bardziej ścisłego i aktualnego. Marcelin sam stawia następujące pytanie: czy nie można zauważyć faktu, że właśnie teraz, kiedy „księżęta chrześcijańscy” zachowują pewne przepisy religii chrześcijańskiej tak wielkie nieszczęścia spadają na państwo. Tego rodzaju pytanie może, zdaniem Marcelina, narzucać się obecnym, którzy uczestniczą w dyskusji właśnie w tej chwili, kiedy Rzym dostaje się w ręce barbarzyńców zagrażających wszystkim częściom Cesarstwa.

Marcelin prosi o wyjaśnienie wszystkich tych zagadnień, ponieważ „plenus debet et elucubratus solutionis splendor ostendi”⁴⁶.

Na poparcie swojej prośby Marcelin przytacza dwa argumenty. Odpowiedź ta nie będzie przeznaczona tylko dla Marcelina i Woluzjana, ale również „multorum manibus sine dubio tradetur Sanctitatis tuae desiderata responsio”⁴⁷. Odpowiedź Augustyna nabierze rozgłosu i należy mieć to na uwadze, ponieważ w kręgu ludzi zgromadzonych dookoła Woluzjana znajduje się pewien przeciwnik biskupa Hippony, przedstawiony jako wielki właściciel z okolic Hippony, który mając ironiczne pochwały na ustach, bynajmniej nie był dotychczas zadowolony z odpowiedzi Augustyna co do zagadnień, które już wcześniej biskupowi przedstawiono. A więc chodzi tu o opinię Augustyna, jak już to powiedział Woluzjan⁴⁸. Marcelinowi chodzi tu o coś

⁴² Ep. 136, 2.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Mt 5, 39.

⁴⁵ Rz 12, 17.

⁴⁶ Ep. 136, 3.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ „Interest famae tuae”. Zob. Ep. 135, 2.

więcej, mianowicie o prestiż religii chrześcijańskiej, w której on jednoczy się z biskupem Hippony, jak można wnioskować z zaimka osobowego „nobis”⁴⁹. Marcelin uważa, że Augustyn powinien w krótkim czasie przedstawić chrześcijańską naukę pogańskim intelektualistom. Osobiście czuje się za to współodpowiedzialny z Augustynem. Częste dyskusje, jakie prowadzi z Woluzjanem na prośbę matki Woluzjana („cotidiana disputatio, sanctae siquidem matris eius compulsus [...]”)⁵⁰ podkreślają potrzebę zredagowania nauki chrześcijańskiej. Na koniec przypomina obietnicę Augustyna, że biskup Hippony napisze prace, które będą wielce użyteczne dla Kościoła, przede wszystkim w obecnych okolicznościach („hoc maxime tempore”)⁵¹.

4. List 137, Augustyna do Woluzjana.

Biskup Hippony otrzymawszy list Woluzjana i Marcelina, korzystając z kilku dni wolnych, przeznaczył je natychmiast na pracę, której od niego żądano. Wydaje się, że Augustyn poważnie potraktował zarówno zachętę Woluzjana: „chodzi tu o twój honor”⁵², jak i Marcelina: „chodzi tu o honor Kościoła”⁵³ i dlatego poświęcił zagadnieniom, o które pytali jego korespondenci, mały traktat apologetyczny składający się z dwudziestu rozdziałów.

Wstęp listu jest utrzymany w bardzo starannej formie. W pierwszym rozdziale listu dostrzega się w Augustynie dawnego retora. Na podkreślenie zasługuje struktura tego rozdziału, zbudowanego z trzech długich okresów retorycznych, w których dawny mówca nie szczędi ani połączeń spójnikowych (igitur, autem, ergo), ani podporządkowań, ani symetrii zestawień przeciwstawnych ([...] ad salutem non huius vitae quam [...] sed illam salutem propter quam [...]), ani zestawień analogicznych (ingenium quippe et eloquium tuum, tam excellens tamque luculentum, tarditatem seu perversitatem, ad sua vitia sananda vel etiam frenanda), ani ozdób, które podkreślają albo cieniuja myśl, jak np. wyrazy zdrobniale (aliquantulum, paululum, tantillum, animulae) i metafory (vaporis similliman tantillum apparentis et illico vanescentis atque pereuntis). Styl listu odpowiada zatem zapotrzebowaniom Woluzjana⁵⁴. Dawny retor spełnia życzenia rozmówcy. Również nie pozostaje dłużny, jeśli idzie o pochwały. Augustyn umiał ocenić zwiąłość opowiadania Woluzjana o rozmowie w gronie przyjaciół, w Kartaginie. W pierwszym bowiem zdaniu biskup Hippony stwierdza: „Legi litteras tuas,

⁴⁹ Ep. 136, 1.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Ep. 136, 3.

⁵² Ep. 135, 2.

⁵³ Por. Ep. 136, 1.

⁵⁴ Por. Ep. 135 i uwagi Marcelina w liście 136 o bardzo starannym stylu Woluzjana i ośniewającej jego wymowie.

in quibus vidi magni cuiusdam dialogi specimen, laudabili brevitare comprehensum”, a pod koniec pierwszego rozdziału podkreśla wyjątkową inteligencję, jaką dostrzega u swego korespondenta: „Ingenium quippe et eloquium tuum tam excellens tamque luculentum prodesse debet etiam caeteris”. Te niezwykle zdolności Woluzjana domagają się dobrej nauki. Toteż pisze biskup Hippony: „Parum est ergo nobis sic te instrui, ut tibi sit liberando satis”.

Św. Augustyn natychmiast odpowiada na pytania korespondenta, ponieważ sam sprowokował Woluzjana do napisania i przedstawienia swych trudności („nequaquam iustum esse arbitratus, quem ad quaerendum exhortatus ipse fueram, differre quaerentem”). Wreszcie po tych ujmujących sformułowaniach dochodzi biskup Hippony do sedna sprawy, wyrażając w tym listownym dialogu swoje zainteresowania duszpasterskie. Augustyn jako pasterz pragnie nie tylko pouczyć Woluzjana, jaka jest doctrina christiana, ale chce także zaznaczyć, że jest to dla jego korespondenta „łaska zbawienia” – i nie tylko dla niego, ale również dla tych wszystkich, z którymi Woluzjan utrzymuje bliski kontakt. Gdyby z kolei Woluzjan stał się chrześcijaninem, mógłby dzięki cechom swojego umysłu stać się bardzo użytecznym dla swoich pogańskich kolegów. Pasterz z Hippony wyraża to w następujący sposób: „non ad salutem huius vitae [...] sed illam salutem propter quam adipiscendam et in aeternam obtinendam christiani sumus [...] Ingenium et eloquium tuum tam excellens tamque luculentum prodesse debet etiam caeteris”.

Reasumując główną treść wstępu listu, można powiedzieć, że biskup Hippony podkreśla z naciskiem, iż obowiązkiem pasterza jest rozdzielanie bożej łaski nawet wówczas, kiedy małe, pełne pychy umysły (superbae animalae) nie dbają o to. W tym celu wypada poświęcić wszystkie zasoby inteligencji.

W rozdziale drugim listu św. Augustyn przypomina bardzo dokładnie zawartość listu 135, podając prawie dosłownie tekst listu Woluzjana i okoliczności, w których wyłoniły się te pytania⁵⁵.

W następnym rozdziale, zanim biskup Hippony przejdzie do odpowiedzi na pytania, a więc do głównego tematu listu, uważa za słuszne ostrzec swego korespondenta przed nadmiernym zaufaniem, jakie przypuszczalnie w nim pokłada i przed niebezpieczeństwem, jakie pociągnęłoby to za sobą, gdyby słowa biskupa traktował na równi ze słowami samego Boga. Pasterz Hippony wykorzystuje tę sposobność w tym celu, by ukazać arystokracie rzymskiemu, czym jest w jego oczach zrozumienie listów chrześcijańskich. Św. Augustyn ma tu, oczywiście, na myśli listy apostołskie Nowego Testamentu. Zdaniem biskupa Hippony, z jednej strony nie ma wielkich trudności, by dojść do tego, co jest konieczne do zbawienia („non quod ad ea quae necessaria sunt

⁵⁵ Por. Ep. 135, 2.

saluti tanta in eis perveniatur difficultate”); z drugiej jednak strony te rzeczy są tak głębokie, że całe życie poświęcone ich badaniu nie wyczerpałoby ich, ale trzeba by postępować dalej w tym studium („ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem maximo otio, summo studio, meliore ingenio conarer addiscere”)⁵⁶. Według słów Syr 18, 7, które Augustyn przytacza, „cum consummaverit homo, tunc incipit”. Ta zachęta do rozważania Pisma świętego otwiera drogę badania nieograniczonego, a zatem jest lepsza niż określenie jakiejś niezmiennej prawdy.

W rozdziale czwartym rozpoczyna się wykład, który stanowi odpowiedź na zarzuty Woluzjana, odnoszące się do Wcielenia. Wykład ten Augustyn omawia w zasadzie aż do rozdziału dwunastego.

Augustyn w podanym problemie wyróżnia trzy punkty:

- 1) w jaki sposób Pan świata zamknął się w łonie niewiasty (rozdz. 4–8);
- 2) w jaki sposób Bóg mógł ograniczyć się do ludzkich warunków (rozdz. 9–12);
- 3) cuda Chrystusa a cuda taumaturgów (rozdz. 13–18).

a) Utrum mundi Dominus et rector intemeratae feminae corpus impleverit⁵⁷.

Zdaniem oponentów Augustyna, jeśli Pan wszechświata zamknął się w łonie Dziewicy, to w ten sposób wyrzekł się rządzenia światem, ograniczając i umiejscawiając siebie w jednym punkcie („ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam materiam collectamque transtulerit”)⁵⁸.

Spór ten przenosi się na płaszczyznę refleksji filozoficznej. Tego rodzaju pogląd może pochodzić z rozumowania zupełnie materialistycznego, które nie jest zdolne do pojmowania czegoś innego poza ciałem, to znaczy substancji związanej z liczbą i przestrzenią. Czymś zupełnie innym jest substancja duchowa. Dusza, a w stopniu znacznie wyższym Bóg, nie są w niczym poddani ograniczeniom przestrzeni. Augustyn odpowiada, że doktryna Wcielenia nie oznacza, że Osoba, która stała się Człowiekiem („Deus infusus carni”) i narodziła się z Dziewicy zaniechała rządzenia wszechświatem, albo że została ograniczona co do przestrzeni w ciele niemowlęcia. Boga nie można ująć w wymiarach, które są dostępne jedynie ludzkim zmysłom. On nie mieści się w przestrzeni, jak woda, powietrze czy światło, albowiem „No-

⁵⁶ Por. Cicero, *De orat.* 1, 22.

⁵⁷ Ep. 137, 2; Ep. 135, 2.

⁵⁸ Ep. 137, 4; Por. Ep. 135, 2: „tam diu a sedibus suis abest ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transfertur”.

vit ubique totus esse, et nullo contineri loco; novit venire non recedendo uti erat; novit abire non deserendo quo venerat”⁵⁹. Jeżeli pojęcie wszechobecności wydaje się niezrozumiałe, to trzeba zastanowić się nad poznaniem zmysłowym. Zmysły, będące w ciele, pozwalają nam dostrzegać przedmioty zmysłowe, ale obce naszemu własnemu ciału i często bardzo od niego oddalone. Tak jest ze wzrokiem i ze słuchem. Augustyn wyciąga z tego wniosek, że skoro poznajemy za pośrednictwem naszych zmysłów inne byty cielesne, to w związku z tym żyjemy poza naszym ciałem⁶⁰.

Jeśli umysł ludzki dziwi się i nieufnie przyjmuje te twierdzenia, Augustyn doradza Woluzjanowi, żeby zwrócił uwagę na zjawiska, jakie występują w relacjach ciała i duszy w nim samym, i aby zauważył, jak to wszystko jest całkowicie niewytłumaczalne, a w ten sposób przygotowuje się na możliwość większych cudów wszechmocy Bożej. Dusza bowiem „aut sentit et ubi non vivit, aut vivit et ubi non est”⁶¹. Augustyn daje też przykład umysłu człowieka, który sądzi na podstawie zmysłów cielesnych bez odwoływania się do nich. Jeżeli zatem – rozumuje Augustyn dalej przez analogię – jesteśmy zdolni do przejścia od rzeczy zmysłowych do duchowych, to tym bardziej można przypisać wszechmocy Bożej to, że Słowo Boże mogło przyjąć ciało i objawić się zmysłom śmiertelnym, zachowując niezmienną swoją nieśmiertelność, wieczność, potęgę i władzę nad światem oraz pozostać niezmiennie w łonie Ojca.

W następnym rozdziale autor listu zastanawia się nad słowem. Jego refleksja oparta jest na rozumowaniu przez analogię. Podobnie jak słowo ludzkie jest słyszalne w swej całości jednocześnie wielu uszom, tak samo Słowo Boże jest „simul ubique totum”⁶².

W ten sposób wychodząc od analizy bezpośrednich doświadczeń psychologicznych, Augustyn usiłuje uczynić nie tyle zrozumiałą tajemnicę Wcielenia, ile możliwą do przyjęcia, ponieważ nie jest sprzeczną koncepcja, według której Słowo Wcielone w swoim Wcieleniu nie przestaje być Słowem Boga.

Reasumując refleksje odnoszące się do pierwszego punktu, Augustyn stwierdza, że nie można już widzieć w „małości ciała dziecka” poważnego argumentu przeciwstawiającego się dogmatowi chrześcijańskiemu. Prawdziwa bowiem wielkość nie ma nic wspólnego z przestrzenią, bo „neque enim mole, sed virtute magnus est Deus”⁶³. Sam przykład stworzeń świadczy, że duch jest częściej związany z małymi, aniżeli z wielkimi ciałami. Autor traktatu ukazuje to na przykładach. Czyż mrówki i pszczoły – zapytuje pisarz – nie mają jakiegoś bardziej subtelnego zmysłu niż osioł albo wielbłąd? Wiel-

⁵⁹ Ep. 137, 4.

⁶⁰ Ep. 137, 5.

⁶¹ Ep. 137, 6.

⁶² Ep. 137, 7.

⁶³ Ep. 137, 8.

kie drzewo rodzi się bardzo często z małego nasienia, a rośliny mniejsze wydają o wiele większe ziarna. Małość oka ujmuje jednym spojrzeniem połowę nieba, środek mózgu jest panem pięciu zmysłów, serce rządzi jednocześnie całym ciałem.

Z tych przykładów wyciąga wniosek, że one nie tylko nie osłabiają wielkości Bożej, ale przeciwnie podkreślają Bożą potęgę. Ta potęga pozwoliła Bogu zamknąć się w ciasnych granicach i zapłodnić łono Dziewicy, czyniąc się człowiekiem bez zmniejszania Jego potęgi w czymkolwiek.

Analiza filozofa i teologa, która miała być dostępna dla rozumu, o ile to było tylko możliwe, kończy się stwierdzeniem, że niezrozumiałości faktu z powodu ograniczoności ludzkiego poznania nie można odrzucić w imię rozumu. „*Hic si ratio quaeritur, non est mirabile: si exemplum poscitur non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis*”⁶⁴.

Augustyn później był atakowany za to stwierdzenie: „*si ratio quaeritur, non est mirabile: si exemplum poscitur non erit singulare*”⁶⁵. Wówczas wyjaśniał, że nie miał na myśli jakoby cud był wydarzeniem pozbawionym uzasadnienia, lecz że to uzasadnienie było ukryte⁶⁶. Wszechmoc Boża jest ostatecznie wyjaśnieniem całego porządku cudownego w naszych oczach.

b) Quomodo Dei Verbum sibi hominem copulaverit

W odpowiedzi na drugi punkt zarzutów Woluzjana: w jaki sposób Bóg ograniczył się do warunków ludzkich: spania, jedzenia, cierpienia jak człowiek, przy tym nic z tego życia nie ujawnia się jako znak wielkości Bożej („*Quod in somnos solvitur et cibo alitur et omnes humanos sentit affectus*”)⁶⁷, św. Augustyn rozwinął argument o stosowności naszkicowany już w poprzednim rozdziale. Jeżeli Słowo Boże przyjęło człowieczeństwo, to dlatego, by z całą hojnością pozwolić człowiekowi na udział w swoim bóstwie. To integralne przyjęcie ludzkich warunków jest warunkiem odkupienia⁶⁸. Trzeba, ażeby Bóg stał się rzeczywiście człowiekiem według porządku natury, a nie według porządku cudu, aby dokonało się skutecznie pośred-

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Zob. Ep. 161.

⁶⁶ Zob. Ep. 162.

⁶⁷ Ep. 137, 9. Por. Ep. 135, 2: „*in somnos resolvitur, cibo alitur, omnes mortalium sentit affectus*”.

⁶⁸ Inaczej w tym samym czasie, aniżeli biskup Hippony, myślą niektórzy heretycy, którzy nie uznają w Chrystusie natury Bożej. Herezja ariańska, potępiona na soborze w Nicei, rozszerzyła się na Wschodzie i pozyskała nawet Zachód. Po ostatecznym, jakby się zdawało, pokonaniu herezji ariańskiej na soborze w Konstantynopolu w 381 r. wiara ariańska pozostaje żywa na zachodnich terenach cesarstwa jeszcze w pięćdziesiąt lat później, jak tego doświadczył św. Augustyn. Zob. SWP s. 48 s. v.

nictwo między człowiekiem odłączonym od Boga, a samym Bogiem („Ita inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret”)⁶⁹.

W ten sposób w Słowie Wcielonym jest na przemian cud i porządek przyrodzony. W Chrystusie dokonało się spotkanie pomiędzy tym, co wieczne i tym, co czasowe. Przez interferencję nie Bóg jednak poddał się czasowi, jak gdyby opuszczając siebie samego, ale człowiek został zbliżony do Boga: homo quippe Deo accessit, non Deus a se recessit⁷⁰.

Odchodząc od samej litery pytań Woluzjana Doktor z Hippony bada zagadnienie nieco uboczne w stosunku do poprzedniego; mianowicie stawia problem: w jaki sposób dokonało się zjednoczenie Boga i człowieka w jednej osobie Chrystusa⁷¹.

Wiadomo, że chrześcijańskiemu dogmatowi Wcielenia poganie zarzucali między innymi niemożliwość zjednoczenia się Boga z naturą ludzką. We wstępie rozdziału jedenastego Augustyn usiłuje wykazać, że to zjednoczenie nie ma w sobie nic nieprawdopodobnego i przeciwstawia temu faktowi, który nastąpił tylko raz, inny fakt, który jest bardziej tajemniczy, a który odnawia się codziennie, mianowicie zjednoczenie w człowieku duszy i ciała. Doktor z Hippony wyjaśnia: „Sic autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quo modo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit; quasi rationem ipsi reddant de re quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis”⁷². Łatwiej wyobrazić sobie – mówi Augustyn – zjednoczenie dwóch substancji duchowych, aniżeli substancji duchowej i cielesnej („Verumtamen duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeae et alterius corporeae”)⁷³. Ostatecznie dochodzimy do uznania tych rzeczywistości, z którymi żyliśmy się przez przyzwyczajenie, za rzeczy bardzo proste. Jeśli zadalibyśmy sobie trochę trudu, by zbadać je dokładniej, to wydawałoby się nam zdumiewające („Denique quam multa usitata calcantur, quae considerata stupentur”)⁷⁴.

Augustyn więc w swym dowodzeniu posługuje się analogią: zjednoczenie Boga i człowieka w jednej osobie można porównać do zjednoczenia duszy i ciała, które wielokrotnie urzeczywistnia się każdego dnia. Cały wysiłek

⁶⁹ Ep. 137, 9. Te ściśle formuły dogmatyczne wyprzedzają o 19 lat sobór w Efezie i o 39 lat sobór w Chalcedonie. Przytacza je św. Leon w ep. 165 ad Leonem imperat. Za św. Leonem prawdopodobnie powatażają je Teodoret (Eranistes, dialog. II) i Leoncjusz z Bizancjum (*Contra Monophysit.* I).

⁷⁰ Ep. 137, 10.

⁷¹ Ep. 137, 11.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Ep. 137, 10.

doktora z Hippony polega na wykazaniu, że skoro dusza i ciało w człowieku są zjednoczone, tworząc jedną osobę, to tym bardziej można przyjąć przypadek Chrystusa, gdzie są połączone dwie substancje bezcielesne: Słowo Boże i dusza ludzka („Multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et animae credibilior debuit esse permixtio”)⁷⁵. Zjednoczenia duszy i ciała sami doświadczamy, jesteśmy natomiast zobowiązani wierzyć, że nastąpiło zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa („Sed hoc in nobis experimur: illud in Christo credere iubemur”)⁷⁶. Augustyn zwraca uwagę na znajomość doświadczalną, jaką człowiek posiada odnośnie duszy i ciała, ale przypuśćmy – powiada – że nie mamy tej znajomości, iż człowiek jest złożony, czyż wówczas nie sądziłibyśmy a priori, że mieszanina dwóch substancji bezcielesnych jest bardziej prawdopodobna niż substancji bezcielesnej z substancją cielesną („Si autem utrumque nobis pariter in expertum credendum praeciperetur, quod horum citius crederemus?”)⁷⁷.

Autor, jak widać, nie usiłuje wypracować nowej teorii człowieka na wzór Wcielenia. Broni po prostu możliwości Wcielenia, odwołując się do nauki o zjednoczeniu duszy i ciała, która jest znana jego korespondentom.

Cała ta argumentacja, jaką autor przeprowadza w jedenastym rozdziale listu, jest bardzo pomysłowa. Augustyn ustawicznie zdaje sobie sprawę z tego, z kim prowadzi dialog, toteż nie poprzestaje na zwalczaniu rozumowania filozoficznego skierowanego przeciw dogmatowi Wcielenia za pomocą innego rozumowania filozoficznego, które by pochodziło od niego. Używa argumentu rozmówcy, by zwrócić go przeciw niemu. Wykazuje, że w rzeczywistości Wcielenie nie tylko nie sprzeciwia się rozumowi, ale jest tym, co jest najbardziej zgodne z tą nauką, w której imieniu atakuje się ją, ponieważ przedstawia zjednoczenie dwóch substancji bezcielesnych według sposobu głoszonego ze szczególnym naciskiem przez samych neoplatoników.

Z tego powodu Doktor z Hippony przedstawia fakt, że Słowo Boże jednoczy się z inną substancją duchową, duszą ludzką. W rzeczywistości Słowo Boże jednoczy się z całą naturą ludzką, to znaczy złożoną z duszy i ciała, i Augustyn sam uzna to później⁷⁸.

Ten sposób odpowiadania rozmówcy przez dowodzenie jego własnymi zasadami jest właściwy Augustynowi. Jest to ta sama metoda, do której ucieka się w związku z dogmatem zmartwychwstania ciała, który szczególnie odpychał filozofów pogańskich. Augustyn nigdy nie omieszka mu przypominać, że oni sami nauczają nieśmiertelności astralnej, to znaczy nieśmiertel-

⁷⁵ Ep. 137, 11.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Ep. 137, 12: „ut ei (Deo) sic cooptaretur homo totus”. Por. *De fide et symbolo*. IV, 7, CSEL. 41, 11 n. Augustyn występuje przeciw apolinarystom. Kładzie nacisk na fakt, że Słowo przyjęło również umysł ludzki, to znaczy wyższą część duszy: „ut totum hominem credat a Verbo esse susceptum, id est corpus, animam, spiritum”.

ności, w której ciało ma również udział⁷⁹. Mamy tutaj ilustrację bardzo typową, dotyczącą wspólnych zagadnień patrystycznych, według której chrześcijanie powinni oddawać się filozofii, żeby móc zwalczać przeciwników odpowiednią bronią, mianowicie ich własną bronią.

To, co uderzało umysłowość pogańską w przypadku Chrystusa, polegało na usunięciu ogniw pośrednich, które odgrywają ważną rolę w systemie neoplatońskim i których obecność miała na celu wykazanie doskonałości istoty Bożej. Nie przystoi Bogu łączyć się bezpośrednio z człowiekiem: „At enim urgens causa et artissima cogit daemones medios inter deos et homines agere, ut ab hominibus adferant desiderata, et a diis referant inpetrata. Quatenam tandem ista causa est et quanta necessitas? Quia nullus inquit, Deus miscetur homini”⁸⁰.

Tendencja podnoszenia Boga ponad stworzenia i oddalania go coraz dalej w dziedzinę transcendencji zaznaczała się zwłaszcza od epoki cesarstwa⁸¹.

Wcielenie było zgorszeniem i nowością, ponieważ obalało wszystkie tradycyjne pojęcia i wszystko poddawało w wątpliwość. Istota sporu między chrześcijanami a poganami (platończykami) nie polegała na niemożliwości sposobu zjednoczenia, w jaki dokonuje się zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie, ani na manichejskim pojęciu złej materii samej w sobie, ale na przekonaniu, że Bóg jest istotą w najwyższym stopniu doskonałą, która nie może bez jakiegoś cienia upadku wejść w bezpośredni kontakt z człowiekiem i stać się jednym z nim. Właśnie dlatego, że wytworzono sobie o Bogu pojęcie bardziej wzniosłe niż kiedykolwiek, Wcielenie wydawało się nie do przyjęcia.

Augustyn w dyskusji z Woluzjanem wykorzystał swoje zdolności filozofa i teologa i umiał za pomocą rozumu dojść do pewnych stwierdzeń i rozwijać dalsze wnioski. Z pewnością jego entuzjazm skłania go do widzenia w pogaństwie raczej tego, co zbliża je do wiary chrześcijańskiej, niż co je oddziela od chrześcijaństwa.

Toteż w następnym, dwunastym, rozdziale zbiera różne argumenty poprzednich dowodzeń i włącza je w „chrystologię”, które teolog może wykorzystać po solidnym przygotowaniu na drogach refleksji racjonalistycznego umysłu Woluzjana. Duszpasterz zatroskany o odpowiednią apologetykę, nie zapomina o tym, że zwraca się do rozmówcy przepojonego kulturą pogańską. Dlatego chętnie podkreśla, że profetyzm nie jest tylko przywilejem samych

⁷⁹ Augustyn. *De civ. Dei*. X, 29, 58 n. (*Corpus Christianorum*. T. 47. s. 305; tamże XIII, 16, 52 t. 48 s. 398).

⁸⁰ Augustyn. *De civ. Dei*. VIII, 20, I (*Corpus Christianorum*. T. 47. s. 237; tamże IX, 12, 5 n. s. 259).

⁸¹ A.J. Festugière. *L'hermétisme*. Lund 1948 s. 19–21.

⁸² E.L. Fortin. *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*. Paris 1959 s. 111–128

„świętych proroków”, którzy wypowiedzieli się w Piśmie świętym, ale znajduje się go także u filozofów, poetów i innych pisarzy w miarę, jak oni uczestniczą w prawdzie. Wcielenie odpowiada właśnie temu głębokiemu pragnieniu wszystkich ludzi, jakim jest oczekiwanie pośrednika Boga i ludzi. Nadzieją przyszłego pośrednika były przepełnione wszystkie kultury i praktyki pogańskie. Były one wprawdzie błędne, jak o tym świadczą liczne świętokradztwa, ale pełne oczekiwania kogoś z niebios. W ten sposób Chrystus jest wypełnieniem wszystkich przepowiedni prorockich. Słowo Boga „suscepit hominem, seque et illo fecit unum Jesum Christum [...] aequalem Patri secundum divinitatem, minorem autem Patre secundum carnem [...]”⁸³. Wcielenie dokonało się w czasie najbardziej odpowiednim i określonym przed wiekami przez samego Boga.

Z Wcielenia wynikają dwa cele przyjścia Chrystusa na świat: „venit hominibus magisterium et adiutorium, ad capessendam sempiternam salutem”.

Chrystus stał się oświeceniem, pouczeniem, nauką, magisterium. Przyszedł potwierdzić swoją powagą wszystkie prawdy wypowiedziane przed jego przyjściem, nie tylko przez proroków, ale także przez filozofów, poetów i wszystkich pisarzy, chociaż wiele prawd w ich dziełach jest pomieszanych z błędem. Ulitował się nad tymi, którzy nie mogli ani widzieć, ani rozróżnić tych prawd w głębinach samej Prawdy.

On przyszedł również jako pomoc, adiutorium, przynosząc łaskę wiary, bez której nie ma odrodzenia. Nadszedł czas, w którym jest w pełni dostrzeżane zarówno magisterium, jak i adiutorium. Ostatni prostak i najpokorniejsza kobieta wierzy teraz w nieśmiertelność duszy i życie przyszłe („Quis nunc extremus idiota, vel quae abiecta muliercula non credit animae immortalem vitamque post mortem futuram?”)⁸⁴.

Na poparcie swoich wniosków uczony z Hippony przytacza także Ferekysesa z Syros⁸⁵, który swoimi wywodami mistyczno-teologicznymi wywarł taki wpływ na Pitagorasa z Samos, że ten ostatni z atlety stał się filozofem. Zdaniem Augustyna sprawdza się to, co powiedział Wergiliusz: „Amomum Assyrium vulgo nascitur”⁸⁶ i dzięki łasce możemy stosować, co powiedział ten sam poeta:

Quo duce si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras⁸⁷.

W ten sposób Augustyn odpowiedział Woluzjanowi i jego przyjaciółom na dwa pierwsze punkty, dotyczące tajemnicy Wcielenia w podwójnym uję-

⁸³ 1 Tm 2, 5.

⁸⁴ Ep. 137, 12.

⁸⁵ Zob. Cicero. *Tuscul.* 1, 16, 38.

⁸⁶ Verg. *Ecl.* 4, 25. Por. Ovid. *Pont.* 1, 9, 52.

⁸⁷ Verg. *Ecl.* 4, 13, 14.

ciu, jako w niczym niesprzecznej z postulatami rozumu i stosowności. Postępowanie rozumowe, mnóstwo argumentów, gorliwe przekonywanie, wszystko to powinno prowadzić wymagający umysł Woluzjana do całkowitej zgody, a przynajmniej do zmniejszenia jego wątpliwości i zastrzeżeń w stosunku do fundamentalnej chrześcijańskiej prawdy.

c) Quid intersit inter Christi miracula aliorumque mira (rozd. 13–15)

Kontynuując swój wykład apologetyczny, Augustyn wprowadza trzeci punkt poddany jego kompetencji, punkt cudów Chrystusa, zestawiony z cudami taumaturgów, poprzedzających go. Te cuda, które przypisuje się Chrystusowi były, według tych ludzi przeczących, zbyt małe w porównaniu z tymi, które przypisuje się innym osobom. Toteż okazują się niegodne Boga⁸⁸.

Augustyn odpowiada, że Chrystus z jednej strony dopuszczał możliwość dokonywania cudów czy to przez proroków, czy przez magików, a z drugiej strony dokonał cudów, które są tylko jemu właściwe: „nasci de virgine, a mortuis resurgere, in caelum ascendere”. Nie bez pewnej ironii kończy Augustyn: „Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro”⁸⁹.

Zdaniem św. Augustyna nie można od Chrystusa wymagać, żeby uczynił jako człowiek to, czego dokonał jako Słowo Boże, czyli nowego stworzenia. Augustyńska dialektyka ukazuje absurdalność wymagania, żądającego od Chrystusa stworzenia na tym świecie czegoś, co byłoby wyższe lub równe temu światu, by w ten sposób udowodnić niedoskonałość świata. Przeciwnie, uczynił On „nowe rzeczy” w tym świecie: „Quia ergo non oportebat ut novum faceret mundum, nova fecit in mundo”⁹⁰. Ze strony przeciwników spotykamy się z niekonsekwencją, lekkomyślnością i brakiem wiary, bo uznają cuda niższe nie dlatego, że są „łatwe do wykonania”, ale dlatego, że są łatwe do zrozumienia⁹¹. Te same umysły odmawiają wiary w większe rzeczy, jak gdyby wszechmoc Boża nie wystarczała, ażeby Chrystus narodził się z Dziewicy, powstał z martwych i wstąpił do nieba, czy też jak gdyby mieli zamiar ograniczyć potęgę Bożą do pewnych granic i własnego zrozumienia. Stąd słusznie biskup Hippony zaklina swego korespondenta: „noli eis esse similis obsecro te”⁹².

⁸⁸ Ep. 135, 2: „larvalis illa purgatio, debilium curae, reddita vita defunctis, haec si et alios cogites, Deo parva sunt”. Zob. Ep. 137, 13.

⁸⁹ Por. Cassianus. *De Incarnatione Dei contra Nestorium*. 7, 27; CSEL. 17, 286.

⁹⁰ Ep. 137, 14.

⁹¹ Zapożyczenie z Sallust., *Catilina* III, 2: „quae sibi quisque facilia non factu, sed captu, putat, aequo animo accipit, supra ea veluti ficta pro falsis ducit”.

⁹² Ep. 137, 14.

Augustyn przyznaje, że mogą istnieć trudności i spory w tych sprawach, ale „intellectui fides aditum aperit, infidelitas claudit”⁹³. Wychodząc z wiary, poprzez objawienie Pisma świętego, wszystko wyjaśnia się w historii ludzkości („Ipsa connexio temporum, praeteritis, fide de praesentibus faciens, priora posterioribus et recentioribus antiqua confirmans”)⁹⁴. Augustyn więc kreśli z siłą nie pozbawioną pewnego liryzmu długie pielgrzymowanie ludu Bożego, prowadzonego powoli przez Stare Przymierze aż do zbawienia, które przyniosło Nowe Przymierze⁹⁵. Po starotestamentalnych przygotowaniach nastąpiło urzeczywistnienie. Przyszedł Chrystus. Jego życie, słowa, czyny, cierpienia, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie wypełniają przewidywania. Potem nastąpiło zesłanie Ducha Świętego. Augustyn opisuje precyzyjnymi terminami wzrost Kościoła i jego oddziaływanie; ukazuje przeciwstawienie pogańskiego świata silnej pozycji Żydów. Naród wybrany, zdetronizowany, rozproszony, bierze ze sobą Święte Księgi, które stanowią materiał dowodowy dla chrześcijaństwa. Żydzi są bibliotekarzami Kościoła przynosząc księgi, które są wyjaśniane jedynie w świetle chrześcijaństwa. Herezje, które występują przeciwko imieniu Chrystusa, pod pokrywką jednak imienia Chrystusowego, przynoszą w rzeczywistości wbrew ich zamiarom pomoc Kościołowi. W ten sposób wszystko przyczynia się do sprawdzenia prawdy religii katolickiej. Słowo Wcielone urzeczywistnia wszystkie orędzia prorocze, które nieustannie trwają w Kościele, a ich uzasadnienie i rozwój w pokorze i udręczeniu stanowią cud cudów. Toteż woła biskup Hippony z entuzjazmem: „Quae tandem mens avida aeternitatis, vitaeque praesentis brevitae permota, contra huius divinae auctoritatis lumen culmenque contendat”⁹⁶.

d) Duo magna Christi praecepta (rozdz. 17)

Trudności, jakie przedstawiono Augustynowi, nie tylko pogłębiają jego naukę, ale sprawiają, że biskup Hippony pokazuje w pełni swoją wielkość. To już nie tylko filozof i teolog, który mógł tak przekonywająco wyjaśnić przedstawione zagadnienia, ale mistyk, który po odparciu zarzutów ukazuje swoje wnętrze, daje rozważania bardzo osobiste, które karmią jego życie wewnętrzne; rozważania, w których wysławia przykazanie jedyne, które samo przez się stanowi Prawo i Proroków: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua et ex tota mente tua, et: Diliges proxi-

⁹³ Ep. 137, 15.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Temat przejścia od Starego Prawa do Nowego Prawa, podniesiony przez pytanie Marcelina w liście 136, 2, omawia Augustyn bardzo szeroko w Ep. 138, 2–9.

⁹⁶ Ep. 137, 16.

mum tuum tamquam te ipsum”⁹⁷. Sceptycznym i pysznym umysłem, które zasięgają jego rady, głosi zdecydowanie, że „tu jest cała fizyka, tu jest moralność, tu jest logika, tu jest również objawienie stanu godnego pochwały”, ponieważ ta miłość wspólnego dobra ustala prawdziwe państwo („Hic physica, [...] Hic ethica [...] Hic etiam laudabilis reipublicae salus [...]”)⁹⁸.

e) *Scripturae Sacrae veritates aliae apertae, aliae absconditae* (rozdz. 18)

Biskup Hippony pragnie także przedstawić Woluzjanowi, wrażliwemu na formę, w jakiej wyraża się myśl⁹⁹, wzniosłość i styl Pisma świętego. Co do tego punktu nie miał żadnego zaprzeczenia ze strony swego korespondenta, ale z pewnością pamiętał swoje własne, dawne niechęci, kiedy nie miał ochoty wgłębiać się w teksty biblijne¹⁰⁰. Doktor Kościoła uprzedza niejako możliwe zarzuty Woluzjana i jego kolegów, albowiem ten tekst może wydawać się umysłem zepsutym klasycznymi formami retorycznymi jakiś niekompletny i zniechęcający. Dlatego autor listu wskazuje na biblijną jasność języka, jego prostotę, wielorakie bogactwo znaczeń symbolicznych w niewyczerpanych interpretacjach, mówiących jednocześnie do „umysłu” i do „serca” („quos non solum manifesta pascat, sed etiam secreta exerceat veritate”)¹⁰¹ i uwzględniających całą psychologię człowieka („Sed ne aperta fastidirentur, eadem rursus operta desiderantur, desiderata quodam modo renovantur, renovata suaviter intimantur. His salubriter et prava corriguntur, et parva nutriuntur, et magna oblectantur ingenia”)¹⁰². Podobnie, jak chory potrafi odrzucić lekarstwo, które może go uleczyć, tak umysł nieoświecony i oddalony od prawdy może pogardzić Pismem świętym („Qui vel errando eam nescit esse saluberrimam vel odit aegrotando medicinam”)¹⁰³.

Tym osiemnastym rozdziałem Augustyn kończy naukę przedstawioną Woluzjanowi.

Biskup Hippony będąc świadomy długości swojego listu („Vides quam prolixam epistulam fecerim”)¹⁰⁴, zachęca swojego korespondenta, ażeby – jeżeli uzna to za słuszne – skorzystał z podobnej wolności. Dawny retor przyznaje, że listy wymagają zazwyczaj względnej krótkości, ale już starożytni, kiedy uważali to za konieczne, pisali bardzo długie listy i to jest oczy-

⁹⁷ Mt 22, 37.39.

⁹⁸ Ep. 137, 17.

⁹⁹ Por. Ep. 135.

¹⁰⁰ Zob. *Confessiones*. III, 5–9: „(Scriptura) visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem”.

¹⁰¹ Ep. 137, 18.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Ep. 137, 19.

wiste, jeśli sięgniemy po listy chrześcijańskie, zwłaszcza po listy apostołskie, w których jest dużo zachęty do pisania tak obszernie, jak tego mogą wymagać wątpliwości niepokojące korespondenta.

W ostatnim rozdziale swego listu autor porusza zagadnienie, które zostało mu przedstawione nie przez Woluzjana, ale przez Marcelina¹⁰⁵, a mianowicie, że nauka chrześcijańska jest sprzeczna z interesami państwa. Augustyn omówi to zagadnienie szeroko w liście skierowanym do Marcelina¹⁰⁶, ale zdaje sobie sprawę z tego, że wystąpienia obu tych ludzi są ściśle ze sobą związane. Stąd też odpowiedź biskupa Hippony skierowana do Marcelina z istoty swej uzupełnia odpowiedzi przesłane Woluzjanowi, bo w rzeczywistości w tej korespondencji chodzi o Woluzjana i o jego grupę¹⁰⁷. Augustyn świadom tego, jakie wpływy wrogie wierze działają na Woluzjana, w szczególności ze strony ludzi, którzy utrzymują, że chrześcijaństwo jest wrogiem państwu, wyjaśnia, że w rzeczywistości praktykowanie nauki Chrystusa, które zapewnia zbawienie na życie wieczne, jest jednocześnie rękojmią pomyślności państwa.

W paralelizmie antytetycznym odnoszącym się do dwóch civitates, pisarz przeciwstawia społeczność sprawiedliwych i dobrych społeczności bezbożnych. Gdy ta pierwsza społeczność cierpi często z powodu praktykowania cnót, to społeczność bezbożnych szuka przyjemności, jak również pragnie zapewnić sobie bezkarność: „Qui propterea putant vel putari volunt christianam doctrinam non convenire reipublicae, quia nolunt stare rempublicam firmitate virtutum sed impunitate vitiorum”¹⁰⁸.

Ten tekst listu do Woluzjana przypomina inne teksty z *De civitate Dei*¹⁰⁹, zwłaszcza najbardziej znane o analogii między regna i magna latrocinia. A zatem w liście do Woluzjana pojawiają się po raz pierwszy myśli i pojęcia, które zostaną omówione wnikliwiej w dziele *De civitate Dei*, o którym autor już wtedy myślał.

Pod koniec dokonuje Augustyn krótkiej syntezy treści zawartej w liście, w którym odpowiada najpierw na postawione zarzuty, ale ostatecznie czyni z tego listu prawdziwą obronę i pochwałę wiary chrześcijańskiej.

W pozdrowieniach wymienia również matkę Woluzjana, określając ją jeszcze raz jako „świętą” („Sanctam et in Christo dignissime honorandam matrem”) i przypomina jej modlitwy, które wywołały tę korespondencję.

¹⁰⁵ Ep. 136, 2.

¹⁰⁶ Ep. 138.

¹⁰⁷ Por. M. Moreau. *Le Dossier Marcellinus dans la correspondance de Saint Augustin*. „Recherches Augustiniennes” 9 (1974) s. 67–77.

¹⁰⁸ Ep. 137, 20.

¹⁰⁹ *De civitate Dei* I, 33: „neque enim pacatam rempublicam... sed luxuriam quaeritis impunitam”; II, 29: „cum quaerant tempora quibus non sit quieta vita sed potius segura nequitia”.

Wreszcie włącza do tych pozdrowień swego kolegę, biskupa Posydiusza¹¹⁰, co może świadczyć o pewnych relacjach Woluzjana nie tylko z biskupem Augustynem, lecz także z episkopatem Afryki i w ogóle o jego więzach z Afryką.

III. UWAGI KOŃCOWE

Wnikliwa analiza dialogu listownego św. Augustyna z Woluzjanem wykazała, że biskup Hippony stale szukał spotkania – rozmowy, dyskusji, gdzie tylko to było możliwe. Uważał, że dyskusja dobrze prowadzona mogła doprowadzić do objawienia prawdy, a więc do triumfu jedności.

Korespondencja Augustyna z Woluzjanem ukazuje, że dialog z biskupem, czołowym przedstawicielem Kościoła Afryki, prowadziła elita społeczeństwa Kartaginy. Grupę tę stanowili urzędnicy, zajmujący wysokie stanowiska w prowincji, oraz właściciele wielkich posiadłości w Afryce. Woluzjan jest jednym i drugim; list 136 sygnalizuje obecność bogatego właściciela ziemskiego z okolicy Hippony, który przybył do Kartaginy bądź to dla interesu, bądź to dla rozrywki: Bardzo wielu z tych ludzi – to „emigranci”, którzy przybyli do Afryki szukać spokoju z powodu wydarzeń, jakie dotknęły Italię. Marcelin zaświadcza w swoim liście, że koledzy Woluzjana byli, jak się zdaje, w większości poganami. Daje świadectwo żywotności pogaństwa w tych środowiskach rzymskich w Kartaginie. Pytania postawione Augustynowi stanowią szereg zarzutów. Pozbawione są one często życzliwości, np. pytania owego wielkiego właściciela z okolic Hippony, który ironicznie wyrażał się o biskupie. Umysł jego, jak się zdaje, źle był przygotowany do zrozumienia Augustyna, ale bardzo skłonny do ironii i do przeciwdziałania wpływom biskupa¹¹¹.

Rozmowa, z której zdaje sprawozdanie Woluzjan, toczyła się w najlepszej cycerońskiej tradycji. Rozpoczęto od zagadnień z dziedziny literatury, a skończono na problemach teologicznych. Wypowiedź bezimiennego mówcy wykazuje sceptycyzm rozmówców i ich rezerwę do chrześcijaństwa, ale także pewien niepokój powodowany raczej czystą ciekawością intelektualną i przyjemnością, niż wnikliwym pragnieniem przyjęcia wiary, związanym z wewnętrznym nawróceniem.

Woluzjan kończy list w sposób następujący: „*Incolumem venerationem tuam divinitas summa tueatur, domine vere sancte, ac merito venerabilis pater*”. Wydaje się, że ta końcowa formuła wyrażenia „*divinitas summa*” nie

¹¹⁰ Posydiusz, biskup z Kalamy, był uczniem św. Augustyna i przez czterdzieści lat jednym z jego najserdeczniejszych przyjaciół. Vita S. Augustini (PL 32, 33–66) jest jego opracowaniem.

¹¹¹ Ep. 136, 3.

oddaje brzmienia chrześcijańskiego. Jest ona określeniem religijnym, ale o wydźwięku filozoficznym. Być może, że pochodzi właśnie od tej grupy ludzi, otaczającej Woluzjana, ludzi kultury, którzy reprezentują tradycję filozoficzną, ale są sceptykami w stosunku do filozofii i wydaje się, że są „inteligencją”, która w duchu rzymskiej tradycji poświęca się przyjemnościom wolnego czasu, jaki zapewnia im bogactwo i stanowisko społeczne.

Analiza tekstu wykazała, że można w tej grupie ludzi, z którą spotykał się Woluzjan, dojrzeć krąg intelektualnie bardzo żywy, karmiący się porfiriąskim neoplatonizmem, który był zdecydowanie wrogi chrześcijaństwu. Na takie stwierdzenie naprowadzają zarzuty, jakie stawiali religii chrześcijańskiej. Ich punkt widzenia był odmienny od nauki chrześcijańskiej zarówno pod względem doktrynalnym jak i moralnym. Uznając za niemożliwe dla Boga zjednoczenie się z naturą ludzką odrzucali chrześcijański dogmat Wcielenia¹¹². Również cuda, które przedstawia chrześcijaństwo, były – ich zdaniem – „zbyt małe dla bóstwa”, mniej olśniewające niż inne cuda dokonane przez magów¹¹³. Zarzucali także chrześcijaństwu, że zakłada niestałość Boga, skoro uznaje, że Bóg odrzucił dawne ofiary, a przyjął nowe, co jest sprzeczne z idealizmem platońskim, którego dziedzicem jest porfiriąski neoplatonizm¹¹⁴. Moralność chrześcijańska wydawała się im sprzeczna z moralnością obywatelską. Ich zdaniem przyczyną upadku Rzymu była nauka chrześcijańska i sami chrześcijanie.

Ta elita społeczeństwa Kartaginy, pociągająca przez swoją żywą ciekawość intelektualną i przez to, co zachowywała z tradycji starożytnej kultury, wysoko ceniła św. Augustyna, retora i filozofa, słuchała biskupa w miarę przekonania o jego znajomości kultury świeckiej. Dialog listowny św. Augustyna z Woluzjanem, a poprzez niego z ludźmi o tradycyjnych poglądach, stanowi dokument niezaprzeczalnie interesujący. Wczytując się w ten dialog, jesteśmy wprawdzie dalecy od ludu kartagińskiego i od mas afrykańskich, których Augustyn jest również pasterzem, lecz bliscy tej zachowanej „wyssepce”, przeżytkowi z końca Cesarstwa, społeczeństwu i kulturze, które wówczas powoli zanikały, pozostawiając niezatarte piętno w dziejach ludzkości.

¹¹² E. L. Fortin. *Christianisme et Culture philosophique au V^e siècle*. Paris 1959 s. 111–123. Na temat Porfiriusza zob. B. A. G. Fuller. *Historia filozofii*. T. I Warszawa 1966 s. 339–341.

¹¹³ Por. Ep. 135, 2 i Ep. 136, 2.

¹¹⁴ Tamże.

LE DIALOGUE ÉPISTOLAIRE DE SAINT AUGUSTIN AVEC VOLUSIEN

Résumé

L'article se divise en trois parties:

- I. Le fond historique.
- II. L'objet du dialogue.
- III. Observations finales.

L'auteur analyse le riche contenu de la correspondance de l'évêque d'Hippone avec Volusien et Marcellin. Le dialogue épistolaire d'Augustin avec Volusien occupe cinq lettres: lettre 132 (Augustin à Volusien), lettre 135 (Volusien à Augustin), lettre 136 (Marcellin à Augustin), lettre 137 (Augustin à Volusien) et lettre 138 (Augustin à Marcellin). Les lettres d'Augustin adressées à Volusien et à Marcellin font partie du dialogue d'Augustin avec l'aristocrate romain Volusien et avec l'élite romaine à Carthage. Ce dialogue eut lieu en hiver 411–412. Il porta sur des problèmes doctrinaux tels que le mystère de l'Incarnation, les miracles du Christ, la succession de l'ancienne et de la nouvelle Loi ainsi que sur des problèmes moraux surgis dans le contexte de la décadence de Rome. Les païens rejetaient notamment sur la doctrine chrétienne et les chrétiens eux-mêmes la responsabilité de cette décadence.

L'élite romaine à Carthage, nourrie d'un néo-platonisme porphyrien, appréciait saint Augustin, rhéteur et philosophe, écoutait l'évêque en tant que compétent en affaires de la culture séculière.

Ce dialogue montre les derniers efforts de l'élite romaine pour maintenir l'ancienne religion, mais ces efforts durent rester vains, car le christianisme apparut comme la seule religion à la mesure de l'époque. Volusien, bien des années plus tard, probablement en partie grâce à cette correspondance, demanda – la veille de sa mort – le baptême (le 5 janvier 437) à l'évêque Proclus.