

Aurelius Augustinus
O POWŚCIAĞLIWOŚCI
(De continentia)

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył

ks. Sylwester Laskowski, Radom

WSTĘP

1. Augustyn a manicheizm. Biorąc do ręki dzieło św. Augustyna *O powściągliwości* i zagłębiając się w jego treść, uważny czytelnik zapyta, dlaczego tak przeważającą część utworu poświęcił on zwalczaniu poglądów manichejczyków, *expressis verbis* przywołując nazwę tej sekty, natomiast inne błędne poglądy zarysował tylko w ich doktrynie¹. Odpowiedź nie jest trudna, gdy spojrzy się na biografię Biskupa z Hippo-ny. Pozostawał on bowiem przez dziewięć lat jako „słuchacz” pod wpływem manicheizmu². Jednakże celem niniejszego opracowania nie jest analityczne prześledzenie tego okresu jego życia. Służyć ku temu mogą doskonale biografie, dostępne także w języku polskim³. Wydaje się jednak, że skrótowe choćby prześledzenie zasadniczych elementów doktryny manichejczyków i odcinka życia, o którym Augustyn powie: „Ale niemało było mgieł, które leżały mi na drodze, i długom też oglądał się na zapadające w ocean gwiazdy, a te zwiodły mnie na szlaki błędne”⁴ – poprowadzi do podziwu trafności argumentacji, zrozumienia ostrości wypowiedzi i żarliwości polemiki, którą znaleźć można w dziele *De continentia*.

Augustyn spotkał manichejczyków w czasie studiów w Kartaginie, dokąd przybył w 371 r., w wieku lat siedemnastu. „I niebawem – napisał później w *Wyznaniach* – wpadłem w towarzystwo ludzi zarozumiale bredzących, pogrążonych w sensualizmie i w gadulstwie. W ich teoriach kryły się sidła naprawdę diabelskie, pokryte zdradnym lepem, przywoływaniem zgłosek imienia Twego, a także imienia Chrystusa Pana i imienia Pocieszyciela, Ducha Świętego. Miana te nigdy nie schodziły z ich warg, lecz tylko jako dźwięki głośno wykrzykiwane. W sercach bowiem prawdy nie było. Ciągłe mówili: «Prawda! Prawda!» Uparcie to wokół mnie mówili; a nie było w nich żadnej prawdy. Rozprawiali fałszywie nie tylko o Tobie, któryś jest samą Prawdą, lecz także o żywiołach świata, które stworzyłeś⁵ [...] Nie znałem innych rzeczy naprawdę istniejących. A moje pozornie bystre rozumowanie sprawiało, że uległem argumentom oszustów głupich, gdy mnie pytali: Skąd pochodzi zło? Czy Bóg ograniczony jest formą fizyczną? Czy ma włosy i paznokcie? Czy można uznać za moralnych takich ludzi, którzy mają więcej niż jedną żonę naraz albo którzy zabijają innych ludzi, czy wreszcie składają na ofiarę żywe stworzenia? Niewiedza moja była tak głęboka, że tego rodzaju pytania stawały się dla mnie źródłem niepokoju. A odchodząc od prawdy, ludziłem się, że się do niej zbliżam”⁶.

Dziwić może, że człowiek o takim stopniu inteligencji jak Augustyn mógł przystać do sekty, której doktryna pełna była koncepcji mitologicznych, np., że istnieje pięć elementów rodzących byty złożone, elementy przynależne do ludu ciemności – dym, ciemność, ogień, woda, wiatr, i w celu zwalczania tych pięciu złych elementów zostało posłanych innych pięć elementów pochodzących z królestwa i substancji Boga, i podczas tej wojny wzajemnie się ze sobą pomieszały; że istnieją dwie różne, współwzajemne i przeciwstawne sobie zasady, dwie natury i substancje – dobra i zła, oraz o wzajemnym ich przemieszaniu i oczyszczaniu za pomocą spożywania pokarmów.

Istniały jednak w nauce manichejczyków pewne elementy tłumaczące ten wybór. „Znajdzie (Augustyn) rozwiązanie zdecydowane i dramatyczne niepokojącego problemu zła, napotka wzniosły ideał doskonałości, mający doprowadzić człowieka do wyswobodzenia się z ciemności i do powrotu do światła, napotka organizację kościelną silną i skuteczną, życie religijne surowe i kierujące się poczuciem obowiązku, uroczystości liturgiczne, modlitwy długie i wybitnie liryczne.[...] Nietrudno jest zrozumieć, w jaki sposób młodzieniec inteligentny i uczciwy, ale jednocześnie nastawiony egocentrycznie i żądny życia nieprzeciętnego, mógł uwierzyć w tego rodzaju system”⁷

Panteizm manichejski tłumaczył wyniesienie ludzkiej godności, skoro dusza człowieka jest wieczna i boska, co było odkryciem Augustyna po lekturze Cyceronowego *Hortensjusza*. Poza tym dualizm metafizyczny doskonale rozwiązywał problem zła, z którym nie mógł sobie od najmłodszych lat poradzić⁸. Wyznawca dualizmu mógł także poczuć się wolny od gorzkiego poczucia winy, nie przypisując jej sobie, lecz substancji zła, która była w nim i tam walczyła przeciwko substancji dobra. Rozwiązanie to wspaniale odpowiadało dumnemu młodzieńcowi, który doświadczał jednocześnie smutnej rzeczywistości grzechu i żarliwego pragnienia doskonałości. „Ciągle trwałem – pisze w *Wyznaniach* – w mniemaniu, że to nie my grzeszymy, lecz grzeszy w nas jakaś obca nam natura. Dogodne było dla mej pychy to przekonanie, że nie ciąży na mnie żadna wina i że wtedy, gdy coś złego uczyniłem, nie muszę się z tego spowiadać.[...] Wolalem się usprawiedliwiać, a oskarżać coś innego, co było ze mną, a mną nie było”⁹.

Nie bez znaczenia w tej afirmacji manicheizmu była praktyka życia tzw. „wybranych” – prawdziwych manichejczyków – którzy dawali przykład życia czystego oraz prawdziwej powściągliwości. Chępli się taką surowością, która konkretnie pokazywała kroczenie za Chrystusem ubogim, cierpliwym i czystym¹⁰. „Ostatecznie Augustyn uwierzył, że znalazł w manicheizmie to, czego szukał: mądrość bez wiary, prawo moralne bez poczucia winy, życie chrześcijańskie pozbawione mierności i słabości”¹¹.

Oczarowanie jednak manicheizmem zaczęło tracić powoli swą moc. Wydaje się, że decydującym wydarzeniem było spotkanie z Faustusem z Mileve, o którym Augustyn dotąd słyszał jako o wielkim nauczycielu, ale który go rozczarował¹². Okazało się także, po wielu intelektualnych zmaganiach, że monumentalny dotąd gmach doktryny manichejskiej ma swoje rysy. Pojawiły się one, gdy Augustyn zaczął rozważać problem Boga. Doktryna o Bogu, który daje się pokonać, uwięzić w materii, doznaje szkody, podlega zmianom, w zestawieniu z neoplatońską koncepcją o niezmienności i wyższości świata niewidzialnego była nie do przyjęcia. Drugą trudnością był dualizm, który, gdyby go konsekwentnie stosować w dyskursie rozumowym,

prowadził do zakwestionowania monoteizmu. Dwa przeciwstawne pryncypia musiałyby mieć identyczne atrybuty, które tym samym wykluczałyby się wzajemnie.

Na gruncie antropologii pojawiły się także poważne trudności. Jeśli człowiek jest terenem walki zła z dobrem, to absurdalne wydaje się poczucie obowiązku, świadomość wolności. A zatem mijają się z celem zachęty moralne manichejczyków, skoro zwycięstwo dobra jest procesem kosmicznym. Tak więc Augustyn mógł mieć świadomość, że filozofia uwolniła go od manicheizmu¹³.

Bóg potrafi wyprowadzić dobro nawet ze zła. Zatem i to spotkanie Augustyna z manicheizmem zaowocowało dogłębną lekturą Pisma św., które odrzucił przy pierwszym czytaniu. Jak drogą stała mu się ta Księga, niech świadczy chociażby liczba cytatów w tłumaczonym dziele i trafność ich analizy. Wyleczony prawie cudownie z „choroby” manicheizmu zaczął zwalczać go nieprzejednanie, by nie stał się on dla nikogo zgubą i tytułem do potępienia.

2. Autentyczność, czas powstania i znaczenie *De continentia*. Autentyczność dzieła nie jest kwestionowana, aczkolwiek Erazm ma w tym względzie wątpliwości¹⁴. Augustyn nie wspomina o tym piśmie w rozrachunku swojej działalności literackiej z r. 427, którego dokonał w *Retractationes*, ale wymienia go w drugim liście do komesa Dariusza. Urzędnik ów wysłany został z cesarskiego dworu w Rawennie do Afryki, by zawrzeć umowę z buntowniczym namiestnikiem Bonifacym. Augustyn relacjonuje, że posłał Dariuszowi nie tylko te książki, o które prosił, ale także *De fide rerum, quae non videntur, De patientia, De continentia, De providentia* oraz *De fide et spe et caritate*. Prosi go przy tym, by wyraził opinię o tych dziełach¹⁵. Do tego świadectwa dochodzi także wyraźna wskazówka u Possidiusa¹⁶, a urywki tego dzieła cytują Florus i Eugippius¹⁷. Badanie wewnętrzne nie powoduje kłopotów: styl i argumenty są takie same jak w innych opracowaniach tego rodzaju¹⁸.

Dyskusyjny jest natomiast czas powstania. Z powodu małej ilości świadectw zewnętrznych jesteśmy zdani na wewnętrzne argumenty. Maurini, opierając się na długości utworu, co byłoby wyrazem zapału młodzieńczego, i na treści w dużej mierze poświęconej odparciu manichejczyków (Augustyn zaczął to czynić zaraz po chrzcie w 388 r. i kontynuował energicznie aż do pierwszych lat biskupstwa, czego wyrazem było około 14 dzieł antymanichejskich) umiejscawiają go w antymanichejskim piśmiennictwie Augustyna. Z drugiej strony porównanie tego utworu z *De moribus Manichaeorum* wskazuje, że Augustyn znalazł pewien dystans do manicheizmu. Kiedy zaś zauważy się pewną zażyłość Autora z listami św. Pawła, szczególnie z listem do Rzymian i Galatów, zażyłość, która możliwa jest tylko jako owoc dokładnych studiów, wchodzi się w połowę lat dziewięćdziesiątych, w których Augustyn zagłębiał się w Pawłowe dzieła ze szczególną intensywnością. Czas zatem powstania *De continentia* przyjmuje się powszechnie na 395 r.¹⁹

Jednakże A. M. La Bonnardière po wnikliwym studium cytatów biblijnych, opierając się na datowaniu antypelagiańskich pism Augustyna, proponuje jako prawdopodobne lata 416–418²⁰.

Jeszcze inną datę sugeruje w swoim artykule D. O' B. Faul²¹. Tekstem, który pozwala mu na umieszczenie jej na około 426 r., jest urywek Ef 5, 27, gdzie mowa jest o Kościele jako oblubienicy Chrystusa bez skazy, czy zmarszczki. Analizując jak Augustyn rozumie to sformułowanie w poszczególnych etapach swej twórczości: a) we wczesnych dziełach – 392–399 r.; b) antydonatystycznym piśmiennictwie – 400–

411 r.; c) antypelagiańskim piśmiennictwie – 412–430 r., oraz porównując ostatnią księgę *De doctrina Christiana*, nie waha się przesunąć daty powstania *De continentia* na 426 r. Rodzi się jednakże pytanie, czy jeszcze w tym roku Augustyn czuje potrzebę odparcia nauki manichejczyków w tak długiej wypowiedzi.

Znaczenie tego długiego utworu zależy w dużej mierze od czasu powstania. Jeśli data proponowana przez Maurinów byłaby prawdziwa, byłoby to piękne świadectwo nauki Augustyna na temat grzechu pierwotnego i uprzedzającej łaski Bożej. W 197 r. napisał on *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, fundamentalne dzieło dla ewolucji jego myśli na ten trudny temat.

Jeśli zaś powstało w środku kontrowersji antypelagiańskich, służy streszczeniu wielkich jej tematów, jak również ma charakter antymanichejski. Ukazuje, że Augustyn ma zawsze na uwadze przeciwne bieguny w tej sprawie, a nauka katolicka, unikając błędów, przechodzi między nimi.

3. Gatunek literacki i treść dzieła. Nie da się jednoznacznie stwierdzić czy mamy przed sobą krótki traktat, czy długie kazanie. Argumenty zewnętrzne i wewnętrzne kryteria skłaniają do opowiedzenia się za tą drugą ewentualnością. Św. Augustyn nie wspomina bowiem tego dzieła w *Retractationes*, a wiadomo, że kazań nie uwzględniał w tym dziele²². Także starożytnie księgi oraz Possidius, Eugippius i Florus używają w stosunku do tego dzieła określenia „sermo”, jako że nosi na sobie piętno stylu i wymowy tych szczególnie kazań, które wygłosił, czy też podyktował w pierwszych latach swej działalności pasterskiej²³.

Znamienny jest, jeśli chodzi o to zagadnienie, sposób zwracania się do czytelników (a może lepiej – do słuchaczy), np. w 10, 24: *posłuchajcie jeszcze innych (słów), jeśli macie uszy*. Biorąc także pod uwagę brak dedykacji czy też adresu, można przyjąć, że jest to kazanie, wykład z ambony, który w tej formie trudno byłoby wygłosić, ponieważ w celu wydania doznał późniejszego, stylistycznego wygładzenia.

Tematem tego długiego opracowania (1, 1–14, 32), tak drogim Biskupowi Hippo-ny, jest powściągliwość, którą rozumie nie tylko jako specyficzną cnotę regulującą przyjemności cielesne, ale bardziej generalnie, jako cnotę przeznaczoną do uśmierzenia wszystkich upodobań przeciwnych mądrości i dlatego *powszechnie konieczna jest nam powściągliwość, aby odwrócić się od zła* (7, 17).

Temat ten został opracowany następująco:

- Powściągliwość jest darem Boga (1, 1).
- Powściągliwość należy stosować także w sumieniu (1, 2–2, 4).
- W tym życiu czystość osiąga się wskutek walki, która ustanie dopiero po śmierci (2, 5–3, 6).
- Pożądliwość jest pohamowywana przez powściągliwość. Nie prawo, lecz łaska Boga pomaga w zwycięstwie (3, 7–8).
- Pawłowy obraz pola bitwy, gdzie na linii frontu, w przeciwstawnych obozach stają duch i ciało (3, 9).
- Człowiekowi nie wolno żyć według miary ludzkiej, lecz musi żyć według woli Boga (4, 10–11).
- Tylko z Bożą pomocą człowiek może przez powściągliwość zwyciężać pożądliwość (5, 12).
- Człowiek musi wciąż na nowo prosić o przebaczenie swoich grzechów (5, 13).
- Ani przeznaczenia, ani przypadku, ani diabła, ani wreszcie królestwa zła nie

można czynić odpowiedzialnym za grzech człowieka (5, 14).

- Bóg w swojej wszechmocy wyprowadza dobro także ze zła (6, 15–16).
- Sprawiedliwość i powściągliwość są drogą do Boga (7, 17).
- W dobrze stworzonej naturze ludzkiej panuje skutek grzechu pierwotnego walka między ciałem i duchem, która ustanie dopiero na końcu czasów (7, 18–8, 21).
- Manichejski błąd o pochodzeniu ciała z zasady zła jest obalony przez naukę Apostoła (9, 22–10, 24).
- Każdy grzech jest pożądaniem przeciwko Chrystusowi; na tym świecie także w Kościele są grzesznicy (11, 25).
- Prawdziwa powściągliwość, owoc szczerej wiary, powinna prowadzić do wyższych celów (12, 26–13, 29).
- Przez samą wiarę nie osiągnie się zbawienia, lecz potrzebna jest niezmiordowana walka (14, 30–31).
- Bóg jedynie powinien otrzymać chwałę (14, 32).

4. Język utworu. Poczynione poniżej uwagi odnoszące się do języka tłumaczonego utworu, nie pretendują do wyczerpującego ujęcia zagadnienia stylu i języka św. Augustyna. Zbyt to przekracza ramy tego opracowania, jak również analiza jednego dzieła nie byłaby miarodajna dla całości spuścizny tak wielkiego Pisarza. Zostaną zamieszczone tylko uwagi, które nasunęły się tłumaczowi podczas lektury *De continentia*.

Trzeba pamiętać, że utwór ten należy do gatunku *sermo*, aczkolwiek widać w nim wtórną, literacką redakcję. Stąd bardzo wiele jest w nim zjawisk charakterystycznych dla języka mówionego, żywego. Dzieło obfituje w formy *modus imperativus* oraz *coniunctivus* w funkcji *iussivus* i *hortativus*, np.: zwracając się do wiernych, by poznali czyny ciała, zachęca ich do posłuchania urywka listu do Galatów – *audiamus scribentem ad Galatos* (3, 9); w jednym zdaniu dwa razy używa *audiat* (4, 10), aby słuchacze zrozumieli przestrożę z Rz 8, 13; po dokonaniu zaś wywodów na ten temat woła: *Agnoscat homo opprobrium, mutet propositum, vitet interitum. Audi, homo; noli secundum hominem ambulare.[...] noli deficere [...]* (4, 11), czy niewiele dalej: *noli vivere, noli accusare, noli de te fidere* (5, 12), czy *confitere* (6, 15) oraz *legite* (9, 22).

Kazanie ze swej istoty nie może być czystym wykładem, lecz trzeba, by zawierało elementy *parenezy*. Liczyć się musi także z tym, że słowo Boże jest propozycją dla wolnych słuchaczy. Znajduje to odzwierciedlenie w formach *coniunctivus*, który występuje bez składniowego uzależnienia, np.: *audiamus* (3, 9), *demus* (14, 32). Wyrazy: *debemus* (4, 10. 11), *absit* (7, 18; 12, 26; 13, 28) wskazują nadto na powinnościowy charakter treści związanych z przekazem wiary.

Spotyka się wiele długich okresów zdaniowych (np. 12, 26; 12, 27), ale częsta obecność pytań (np. 2, 3; 8, 19; 10, 24) powoduje ożywienie wykładu i stawia nas jakby w roli słuchaczy tu i teraz głoszonego kazania.

De continentia aż skrzy się uczuciowym zaangażowaniem autora, szczególnie wtedy, gdy przychodzi mu zwalczać poglądy manichejczyków, którzy przez tak długi czas trzymali go w swej mocy. Nie waha się przed użyciem jak najbardziej pejoratywnych określeń, co w połączeniu z częstą przydawką w *gradus superlativus* nabiera szczególnego wyrazu. Czytamy więc pod adresem nauki manichejczyków, że to: *prorsus furor* (9, 22), *dementia* (5, 13), *immundissima insania* (5, 14), *immundissimae impietatis insania* (9, 22), *sacrilega perversitas* (9, 22. 23), *vera dementia* (9, 22), *mortiferus*

error (10, 24). Manichejczyk zaś otrzymuje określenie: *insanissimus* oraz *deceptor hominum* (10, 24). Oburzenie sięga zenitu, gdy Augustyn, używając *accusativus exclamationis*, woła: *O mirabilem continentiam, immo vero nequitiam atque immunditiam singulari-*rem! (12, 27).

Powyzsze elementy językowej ekspresji podyktowane były z jednej strony wymogiem gatunku, z drugiej zaś potrzebą serca, które doświadczone zostało bezdrożem błędu i czuło potrzebę pasterskiej troski o lud sobie powierzony. Warto jednak prześledzić to dzieło pod kątem środków artystycznych, świadomie retorycznie zastosowanych. „Użyte są wszelkie środki szkolnej wymowy; z trudem pomijana jest jakaś figura retoryczna – stylistyczna, kiedy chodzi o to, by własną sprawę przesunąć we właściwe światło i wstrząsając postawą przeciwnika. Z pełnym mistrzostwem umie profesor retoryki obyspać swoich słuchaczy, jak drobnym deszczem, olśniewającą antytezą, zaskakującą grą słów i zebranyom ozdobnictwem antycznej wymowy”²⁴.

Wśród figur retorycznych najwięcej spotkać możemy **antytez**:

non a nobis alienae sepertatione, sed in nobis nostrae reparatione naturae (7, 18);

fecit iniuste ... passus est iuste (8, 21);

esse coepisse parte inchoata – esse desinere sanitate perfecta (8, 21).

Często antyteza połączona jest z **aliteracją**, np.:

iniustum peccatum, iustum supplicium (6, 15);

praecedentis iniquitatis ... consequentis infelicitatis (8, 21); także z **poliptotą**, czyli

powtórzeniem tych samych wyrazów ze zmianą przypadka lub liczby: *per medicinalem providentiam desertus est a rectore, ne per exitialem superbiam ipse desereret rectorem* (14, 31), gdzie figura ta zastosowana została w odniesieniu do rzeczownika *rector*, jak i czasownika *deserere*.

Nie brak też antytez połączonych z **homojoteleuton** i **homojoptoton**:

virus diaboli ... munus Dei (12, 26);

praecedentis iniquitatis ... consequentis infelicitatis (8, 21);

non sibi surupet concupiscentia, sed sibi vindicet continentia (3, 8).

Znajdujemy też przykład antytezy z **asonansem**:

a bono Deo factus bonus, ipse fecit malum, quo factus est malus (8, 20).

Augustyn używa też gry słów, która sprawia wiele trudności w przekładzie. Mamy więc: *bellatores virtutum debellatoresque vitiorum* (3, 7); *excusare ... accusare* (5, 13; 5, 14; 6, 15); *Manichaeorum ... machinamenta* (5, 14); *continuata continentia* (14, 31).

Spotykamy również **oxymora**: *per incontinentiam se continent* (12, 26) oraz *adversus se ipsum, sed pro se ipso, homo non secundum hominem vivens, ubi enim non ego, ibi felicius ego* (13, 29). Drugi z tych oxymorów jest trójstopniowy, aby wyraźniej ukazać stan łaski odkupionego człowieka.

W prozie oratorskiej bardzo popularną figurą słowną była **anafora**, służąca przede wszystkim amplifikacji²⁵. Używa jej także św. Augustyn:

Propitius fit iniquitatibus, cum peccata dimittit, sanat languores, cum desideria prava compescit; propitius fit iniquitatibus dando indulgentiam, sanat languores dando continentiam (7, 18).

Podobną do anafory figurą jest epifora, gdzie powtarza się ten sam wyraz lub zwrot na końcu zdania (okresu):

Tunc enim erit, quando mors non erit; et ibi erit, ubi vita aeterna erit (8, 20).

Pełne kunsztu jest jedno z powtórzeń, którego nie sposób w całej pełni oddać w języku polskim z powodu uboższego w tym wypadku słownictwa: *Post hanc vero*

vitam reis manebit in aeternum poena pro culpa; liberis non remanebit in aeternum nec culpa nec poena; sed permanebunt in aeternum substantiae bonae (8, 21).

Gdzie rzecz wymaga szczególnego podkreślenia używa Augustyn retorycznej abundancji:

frenamus, domemus, vincamus (5, 12);

quid hoc planius? quid apertius (13, 29).

Kończąc to przykładowe tylko wyliczenie środków retorycznych, które znalazły miejsce w *De continentia*, warto zwrócić uwagę na asyndetyczną konstrukcję zdań, która uwydatnia dynamikę, służy zwięzłości i amplifikacji mowy, np.:

exaudit, ignoscit (6, 15);

bellum est quoniam salus nondum est, languor sanatur, pax est (7, 18);

culpa meruit, natura non habuit (7, 18).

Studiując jakiegoś autora starożytnego, zwłaszcza gdy żyje on w epoce poklasyfikacyjnej, rodzi się pytanie, na ile jest on zależny w myśli i słownictwie od autorów wcześniejszych. Nie ulega żadnej wątpliwości, że „dla Augustyna Ciceron pozostał mistrzem pięknego języka nawet wtedy, gdy przestał być jego duchowym przewodnikiem”²⁶. Problem zależności Augustyna od Cicerona podjęty został przez Maurice’a Testarda²⁷. Jednak ta dość wyczerpująca pozycja nie uwzględnia w swoich badaniach dzieła *De continentia*.

Wprawdzie zasadniczym celem niniejszego opracowania jest przekład, jednak trudno byłoby pominąć milczeniem to zagadnienie. Mówienie o genetycznej zależności, szczególnie gdy odnosi się do poszczególnych słów oraz zwrotów, może być zawsze kontrowersyjne, a i stopień kontrowersyjności może być różny. Tego typu wątpliwości nie opuszczały nas, gdy sięgaliśmy do aneksu zawierającego porównania z dziełami Cicerona, a zamieszczonego na końcu niemieckiego przekładu *De continentia*²⁸. Przytoczmy kilka paralel, które wydały się najbardziej prawdopodobne:

cupiditatem regendam dicunt ad continentiam pertinere (13, 28) oraz: *continentia est, per quam cupiditas consilii gubernatione regitur* (Cicero, *De inventione* II, 164)²⁹;

quantum fas est comparare minora maioribus (11, 25) oraz: *ut cum maximis minima conferam* (Cicero, *De optimo genere oratorum* 17)³⁰;

vinculo pravi amoris obstricti sunt (12, 26) oraz: *Dixerim me vel plurima vincla tecum summae coniunctionis optare, et sunt amoris artissima, tantum abest, ut ego ex eo, quo adstricti sumus, laxari aliquid velim* (Cicero, *Epistula ad Atticum* VI, 2. 1)³¹;

frenat cohibetque libidines (3, 6) oraz: *refrenet primum libidines* (Cicero, *Paradoxa* 33)³²;

fortunae malunt imputare ... fortuitis casibus ... fortuita temeritate (5, 14) oraz: *Cui spes omnis et ratio et cogitatio pendet ex fortuna ... quem neque fortunae temeritas* (Cicero, *Paradoxa* 17)³³;

clarum atque perspicuum (8, 21) oraz: *clariora vel plane perspicua* (Cicero, *De finibus bonorum et malorum* V, 55)³⁴;

quoslibet dolores tolerantissime patitur (12, 26) oraz: *constat ... doctos homines ... toleranter dolorem pati* (Cicero, *Tusculanae disputationes* II, 43)³⁵;

in animi motibus et perturbationibus (13, 28) oraz: *ut sit alius ad alios motus perturbationesque proclivior* (Cicero, *Tusculanae disputationes* IV, 81)³⁶.

Cały zatem utwór *De continentia* to owoc pracy nauczyciela retoryki, który tej sztuki nie wyrzekł się nigdy³⁷. Zadanie dokonania więc przekładu na język polski, gdzie tradycja retoryczna nie była tak żywa, było pracą szczególną.

5. O przekładzie. Przekład *De continentia*, a brak było takiego na gruncie naszego języka ojczystego, dokonany został w oparciu o wydanie krytyczne zamieszczone w serii *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di. S. Agostino (NBA)*, 7/1, które posłużyło się tekstem Maurinów skonfrontowanym z *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Istnieją także przekłady tego dzieła na inne języki:

– angielski – wydany w serii *Fathers of the Church* 16, a dokonany przez Sr. Mary Francis Mc. Donald O. P., New York 1952;

– hiszpański – wydany w serii *Biblioteca de Autores Cristianos* 121, Madrid 1954;

– niemiecki – dokonany przez P. Keselinga, a wydany przez Augustinus – Verlag, Würzburg 1949;

– włoski – dokonany przez V. Tarulli w serii NBA 7/1, s. 326–380.

Każdy tłumacz przystępując do pracy, staje przed wieloma dylematami. Jednym z nich jest pytanie, na ile można odejść od dosłowności, by nie narazić się na zarzut zdrady stylu tłumaczonego autora. A odejść trzeba, bowiem zmusza do tego nieprzystawalność niektórych elementów konfrontowanych systemów językowych. Nie inaczej było w odniesieniu do dzieła *De continentia* św. Augustyna. Było ono prawdopodobnie kazaniem, które doznało późniejszego przepracowania literackiego. Dużo jest więc w nim żaru, który towarzyszy słowu mówionemu, ale i rozwlekłości zdań, mimowolnego efektu literackiej redakcji. Owe rozbudowane okresy zdaniowe, zdania wielokrotnie złożone, zmuszały do nieuniknionego podziału w przekładzie na mniejsze jednostki. Ucierpiał na tym na pewno styl Augustyna, ale tekst przekładu zyskał na zrozumiałości (np. 10, 23 albo 12, 26). Niejednokrotnie z tego samego powodu zmieniana była kolejność członów w obrębie tego samego zdania (np. 1, 1).

Nie brakowało także trudności leksykalnych. Wiele słów łacińskich posiada szeroki zakres semantyczny, z którego trudno było nawet wtedy wybrać, gdy wzięło się pod uwagę bliższy i dalszy kontekst (np. *vitium*). Wiele słów na stałe weszło w swym łacińskim brzmieniu do terminologii filozoficznej, chociażby *substancia*, czy *natura*. Te pozostały w przekładzie niezmienione, jako że nie niosły innego znaczenia, niż to ogólnie przyjęte.

Język łaciński cechuje konkretność w wyrażaniu. Nie brak jej także w *De continentia*, co okazywało się niekiedy kłopotliwe w przekładzie. I tak np. wyrażenia: *debitum miscendi sexus i causa miscendae invicem carnis*, przetłumaczono następująco: „powinność małżeńskiego obcowania” oraz „przyczyna wzajemnego obcowania cielesnego”

Wiele elips napotykały w stylu św. Augustyna. W tłumaczeniu dodawane są brakujące wyrazy w takim wypadku, gdy ich brak powodowałby zbyt dużą niejasność. Wyrazy te zawsze oznaczone są nawiasem kwadratowym.

Tekst dzieła *O powściągliwości* obfituje w cytaty biblijne. U Augustyna „trudno nieraz rozróżnić właściwe cytaty, zręczne dostosowania w nowym związku oraz wspomnienia tak rozmyślne jak i nieświadome”³⁸. Z tego też powodu podawane są w przekładzie własnym tłumacza.

Nad wszystkimi jednakże poczynaniami przyświecała zasada jasnego przekazu treści, ale tak realizowana – gdzie to tylko było możliwe – by nie doznał uszczerbku styl augustyńskiej wymowy.

Czy słowa Augustyna będą dźwięczeć i dzwonić (przecież przelał on w nie żar uczucia i uczciwość swej wiedzy)³⁹, chociaż zmieniły zewnętrzną szatę, osądzi czytelnik.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

Aurelius Augustinus:

- *De continentia*, Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL). 40, 349–372, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 41, 141–183, NBA 7/1, 326–380.
 - *Acta contra Fortunatum*, PL 42, 111–130, CSEL 25.1, 83–112.
 - *Confessiones*, PL 32, 659–868, CSEL 33, CC 27.
 - *Contra Academicos*, PL 32, 905–958, CSEL 63, 3–81, CC 29, 3–61.
 - *Contra Adimantum*, PL 42, 129–172, CSEL 25.1, 113–190.
 - *Contra Epistulam, quam vocant Fundamenti*, PL 42, 173–206, CSEL 25.1, 193–248.
 - *Contra Faustum*, PL 42, 207–518, CSEL 25. 1, 251–797.
 - *Contra Iulianum*, PL 44, 641–874.
 - *De anima et eius origine*, PL 44, 485–548, CSEL 60, 303–419.
 - *De beata vita*, PL 32, 959–976, CSEL 63, 89–116, CC 29, 65–85.
 - *De civitate Dei*, PL 41, 13–804, CSEL 40, 1–2, CC 47–48.
 - *De correptione et gratia*, PL 44, 915–946.
 - *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, PL 40, 11–100.
 - *De doctrina Christiana*, PL 34, 15–122, CSEL 80.
 - *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 174–220.
 - *De mendacio*, PL 40, 487– 578, CSEL 41, 413–466.
 - *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, PL 32, 1309–1378.
 - *De ordine*, PL 32, 977–1020, CSEL 63, 121–185, CC 29, 89–137.
 - *De sermo Domini in monte*, PL 34, 1229–1308, CC 35.
 - *Enarrationes in Psalmos*, PL 36–37, 66–1900, CC 38–40.
 - *Epistula 3*, PL 33, 63–66.
 - *Epistula 231*, PL 33, 1022–1026, CSEL 57, 504–510.
 - *Epistula 265*, PL 33, 1086–1089, CSEL 57, 638–646.
 - *Retractationes*, PL 32, 583–656, CSEL 36, CC 57
 - *Sermo 175*, PL 38, 945–949.
 - *Sermo 351*, PL 39, 1535– 1549.
 - *Soliloquia*, PL 32, 869–904.
 - *Tractatus in Ioannis Evangelium*, PL 35, 1389–1976, CC 36.
- #### **Cicero Marcus Tullius:**
- *De finibus bonorum et malorum*, wyd. Teubner, Pars IV, vol. I, Lipsiae 1858, s.78–240.
 - *De inventione*, wyd. Teubner, Pars I, vol. I, Lipsiae 1863, s.103–207.
 - *De optimo genere oratorum*, wyd. Teubner, Pars III. vol. II, Lipsiae 1874, s.393–398.
 - *Epistularum ad Atticum libri sedecim*, wyd. Teubner, Pars III, vol. II, Lipsiae 1854, s.1–460.
 - *Paradoxa*, wyd. Teubner, Pars IV, vol. III, Lipsiae 1864, s.176–190.
 - *Tusculanae disputationes*, wyd. Teubner, Pars IV, vol. I, Lipsiae 1858, s. 243–408.
- Grzegorz Wielki, *Homilia 13*, PL 76, 1123–1127
- Leon Wielki, *Sermo 47 (De Quadragesima IX)*, PL 54, 294–297.
- Possidius, episcopus Calamitensis, *Operum S. Augustini Indiculus*, PL 46,5–22.

II. Opracowania

- Admonitio in opusculum De continentia*, [w:] PL 40, 347–348.
- Adriani M., *L'Anima nell' Antico e nel Nuovo Testamento*, [w:] *L'Anima*, red. Sciacca M. F., Brescia 1954, s. 9–28.
- Alfaric P., *L' évolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris 1918.
- Banaszak M., *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa 1986.
- Bardenhewer B.O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur IV*, Freiburg 1929.
- Bardy G., *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1946; *Św. Augustyn, Człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955.
- Bartmann B., *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg 1911.
- Bogan M. I., *The vocabulary and style of the Soliloquies and Dialogues of St. Augustine*, Washington 1935.
- Brown P., *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967; *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993.
- Daniélou J., Marrou H.J., *Nouvelle histoire de l'Eglise I: Des origines á Grégoire le Grand*, Paris 1963, *Historia Kościoła I: Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984.
- Dinker E., *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934.
- Eckmann A., *Dialog listowny św. Augustyna z Woluzjanem*, [w:] *Roczniki humanistyczne* 31:1983, z. 3, s. 76–83.
- Eckmann A., *Pismo św. w życiu i nauczaniu Ojców Kościoła*, *Ateneum Kapłańskie* 71(92):1979, z. 2(421), s. 201–212.
- Esser G., *Katholische Dogmatik II*, Bonn 1910.
- Fabro C., *L'Anima nel patristica e medievale*, [w:] *L'Anima*, red. Sciacca M.F., Brescia 1954, s. 71–105.
- Faul D.O'B., *The Date of the "De continentia" of St. Augustine*, [w:] *Studia Patristica VI*, Berlin 1962, s. 374–382.
- Finaert J., *L' evolution littéraire de S. Augustin*, Paris 1939.
- Flasch K., *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.
- Heinisch P., *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912.
- Hryniewicz W., Nossol A., *Antropologia teologiczna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka t.1*, Lublin 1985, s. 694–698.
- Jolivet R., Jourjon M., *Six traités antimanchéens*, Paris 1961.
- Keseling P., *Einführung*, [w:] *Aurelius Augustinus, Die Enthaltsamkeit*, Würzburg 1949, s. IX–XIII.
- Korolko M., *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990.
- Krapiec M., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- La Bonnardière A. M., *La date du „De continentia” de Saint Augustin*, [w:] *Revue des Études Augustiniennes* 5(1959), s. 121–127.
- Łoś J., *Wstęp*, [w:] Marrou H., *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1962, *Augustyn*, tłum. tenże, Kraków 1966, s. 5–8.
- Łydka W., *Dokeci*, [w:] *EK t. 4*, Lublin 1983, s. 30–32.
- Marrou H., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938.
- Marrou H., *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1962; *Augustyn*, tłum. J. Łoś, Kraków 1966.
- Mausbach J., *Die Ethik des hl. Augustinus*, t.1, Freiburg 1929.

- Myszor W., *Manicheizm w Afryce Północnej i święty Augustyn*, [w:] Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 54, s. 5–32.
- Roetzer W., *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930.
- Romaniuk K., *Antropologia biblijna*, [w:] EK t.1, Lublin 1985, s. 690–694.
- Schmaus M., *God and his Christ*, London 1994.
- Simon M., *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Paris 1972; *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1991.
- Snela B., *Adopcjanizm*, [w:] EK t.1, Lublin 1985, s. 94–95.
- Stach P., *Św. Augustyn jako biblista*, Lwów 1930.
- Stanula E., *Biblia*, [w:] *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 116–118.
- Szymusiak J., *Apolinaryzm*, [w:] EK t.1, Lublin 1985, s. 773.
- Tarulli V., *Introduzione*, [w:] *Sant' Agostino. Matrimoni e virginit. Introduzione generale di A. Trap. Introduzione, traduzione e note di M. Palmieri, V. Tarulli, N. Cipriani*, Roma 1978, s. 321–323.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t.1, Warszawa 1993.
- Testard M., *Saint Augustin et Ciceron*, Paris 1958.
- Trapé A., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976; *Św. Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987.
- Wehrich F., *Die Bibalexcerpte de divinis scripturis und die Itala des heiligen Augustinus*, Wien 1893.
- Zarb S., *Chronologia Operum Sancti Augustini, Romae* 1934.
- Zeller E., *Die Philosophie der Griechen III*, Leipzig 1923.

PRZEKŁAD

1. 1. Trudno jest w sposób stosowny i godny rozprawić o cnocie duszy, którą nazywa się powściągliwością. Lecz małość naszą pod tak wielkim ciężarem⁴⁰ wesprze Pan, którego wielkim darem jest ta cnota. Albowiem Ten, który obdarowuje nią żyjących powściągliwie swych wiernych, On sam również daje wymowę swym sługom mówiącym o niej. Wreszcie, mając mówić o tak wielkiej sprawie, a Pan sam to da, przede wszystkim stwierdzamy i dowodzimy, że powściągliwość jest darem Boga⁴¹. W księdze Mądrości napisano, że nikt nie może być powściągliwym, *jeśli nie da tego Bóg* (Mdr 8, 21)⁴². Pan zaś mówi o większej i chwalebniejszej powściągliwości, za pomocą której można powstrzymać się od węzła małżeńskiego: *Nie wszyscy to pojmują, lecz ci, którym jest to dane* (Mt 19, 11). A ponieważ nawet czystość małżeńska nie może być zachowywana, jeśli nie powstrzymuje się od niedozwolonego współżycia, Apostoł stwierdził, że jedno i drugie jest darem Boga, gdy mówił o jednym i drugim rodzaju życia, tj. małżeńskim i takim, które jest bez małżeństwa: *Chciałbym, aby wszyscy ludzie byli jak ja sam; lecz każdy ma własny dar od Boga, jeden taki, a drugi innego rodzaju* (1 Kor 7, 7).

2. By nie wydawało się, że należy oczekiwać od Pana powściągliwości jako koniecznej tylko w żądzę niższych części ciała, śpiewa się także w psalmie: *Postaw, Panie, straż ustom moim i bramę powściągliwości wokół warg moich* (Ps 140, 3). W tym zaś świadectwie wymowy Bożej rozpoznajemy – jeśli tylko słowo „usta” rozumiemy tak, jak rozumieć należy – jak wielkim darem Boga jest w nich umiejscowiona po-

wściągliwość. Zaiste, nie wystarczy pohamowywać ust ciała, by coś, co nie przystoi, nie wyrwało się z nich przez brzmienie głosu. Wewnątrz bowiem są usta serca, które zapragnęły, aby sam właśnie Pan położył im straż i bramę powściągliwości⁴³. On to powiedział nam owe słowa i zostawił na piśmie, byśmy je ogłaszali. Wiele zaprawdę wykrzykujemy sercem bez wypowiedzania tego ustami ciała. Żadne natomiast słowo o jakiejś rzeczy nie wychodzi z ust ciała, jeśli o niej milczy serce. Co stamtąd więc nie wypływa, nie brzmi na zewnątrz. Co zaś wypływa stamtąd, a złe jest, chociaż nie porusza języka, plami duszę. Tam zatem powinna być umieszczona powściągliwość, gdzie mówi sumienie nawet milczących⁴⁴. Brama powściągliwości bowiem sprawia, że stamtąd nic nie wychodzi, co kala życie myślącego, także mimo zamkniętych warg ciała.

2. 3. Wreszcie, aby jaśniej pokazać wewnętrzne usta, które przez owe słowa oznaczył, gdy powiedział: *Postaw, Panie, straż ustom moim i bramę powściągliwości wokół warg moich*, zaraz potem dodał: *Nie skłaniaj do złych słów serca mojego* (Ps 140, 3-4). Czymże jest skłonność serca, jeśli nie zgoda? Nie powiedział bowiem jeszcze [słowa] ten, kto wewnątrz nie uległ pojawiającym się pokusom jakichkolwiek obrazów żadną skłonnością serca⁴⁵. Jeśli zaś przyzwolił, już w sercu powiedział, chociaż ustami nie wydał żadnego dźwięku; chociaż ręką czy jakąkolwiek częścią ciała nie uczynił tego, co jednak myślą już postanowił, że musi uczynić. Gdy słowo zostało wypowiedziane w sercu i mimo że żaden czyn nie został wykonany cieleśnie, jest winny wobec praw Boskich, chociaż ukryty przed ludzkimi zmysłami. W żaden sposób zaprawdę nie poruszałyby się na zewnątrz żadna część ciała w czynie, gdyby go nie poprzedził wewnętrznie jego zawarty w słowie początek. Bez kłamstwa bowiem zostało napisane: *Początkiem wszelkiego działania jest słowo* (Syr 37, 16). Wiele zaprawdę czynią ludzie mając zamknięte usta, język w bezruchu i powściągnięty głos, niczego jednak nie wykonują ciałem, czego wcześniej nie wypowiedzieli w sercu. Wiele zatem jest w wewnętrznych słowach grzechów, które nie ukazują się w zewnętrznych czynach; nie ma zaś w zewnętrznych czynach [żadnych grzechów], które nie wystąpiłyby wcześniej w wewnętrznych słowach. Miejsce jednych i drugich grzechów zajmie czysta niewinność⁴⁶, jeśli wokół wewnętrznych warg położona zostanie brama powściągliwości.

4. Dlatego mówi także sam Pan własnymi ustami: *Oczyśćcie to, co jest wewnątrz, a to, co jest na zewnątrz, będzie czyste* (Mt 23, 26). Podobnie w innym miejscu, gdy odpiera głupią gadaninę Żydów, ponieważ brali za złe Jego uczniom to, iż jedli nieumytymi rękami: *Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, lecz co z ust wychodzi, to czyni go nieczystym* (Mt 15, 11). Zdanie to, jeśli by się je w całości odniosło do ust ciała, jest niedorzeczne. Albowiem tego, którego nie kala pokarm, nie kalają też wymioty. Pokarm wchodzi bowiem do ust, a wymioty z nich wychodzą. Lecz, bez wątplenia, pierwsze słowa odnoszą się do ust ciała, gdy mówi: *Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym*; następne zaś do ust serca, gdy mówi: *lecz co z ust wychodzi, to czyni człowieka nieczystym*. Wreszcie, gdy Piotr Apostoł domagał się jakby wyjaśnienia tej przypowieści, Jezus odpowiedział: *Aż dotąd i wy bezrozumni jesteście? Nie pojmujecie, że wszystko, co do ust wchodzi, idzie do żołądka i jest wydalane na zewnątrz* (Mt 15, 16-17). Tutaj z pewnością przez „usta”, do których wchodzi pokarm, rozumiemy usta ciała. W tych zaś słowach, które dołącza po to, abyśmy rozpoznali usta serca, niech nie towarzyszy opieszałość naszego serca, chyba że prawda chciałaby przechadzać się również z opieszałymi. Mówi bowiem: *Co zaś z ust pochodzi, z serca wychodzi* (Mt 15,

18). Tak jakby mówił: „Gdy słyszysz «z ust», rozumiej «z serca». O jednym i drugim mówię, lecz jedno przez drugie wyjaśniam”. Człowiek wewnętrzny ma wewnętrzne usta i odróżnia je ucho wewnętrzne⁴⁷. Co z tych ust wychodzi, w sercu powstaje i to czyni człowieka nieczystym⁴⁸. Odsunawszy następnie określenie „usta”, które może być rozumiane również w odniesieniu do ciała, jaśniej pokazuje, co on ma na myśli: *Z serca bowiem wychodzą, mówi, złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa. One to czynią człowieka nieczystym* (Mt 15, 19–20). Z pewnością nie istnieje żaden tego rodzaju zły czyn, który mógłby także być dokonany członkami ciała, a którego nie poprzedziłaby zła myśl czyniąc człowieka nieczystym, chociażby coś przeszkodziło członkom w wykonaniu haniebnych i występnych czynów. Ręka pozostaje bowiem wolna od zabójstwa człowieka, jeśli nie otrzyma ku temu możliwości; ale czyż dlatego od zbrodni czyste jest serce zabójcy? Albo, jeśli nie może ukraść cudzej własności tak, jak chce, to czyż zatem w samym zamiarze nie jest złodziejem? Lub, jeśli [kobieta] jest czysta, a chce się z nią dopuścić nierządu [człowiek] nieczysty, zatem nie cudzołożył z nią w sercu? Albo, jeśli ktoś szuka prostytutki w domu nierządu i nie znajduje, czyżby więc nie cudzołożył w duchu?⁴⁹. Lub, jeśli pragnącemu skrzywdzić bliźniego przez kłamstwo, czas i miejsce nie sprzyjają, czyż zatem nie wypowiedział już wewnętrznymi ustami fałszywego świadectwa? Albo, jeśli ktoś bojąc się ludzi nie odważyłby się językiem ciała wypowiedzieć bluźnierstwa, czyż więc nie jest winien tego przestępstwa, gdy mówi w sercu swoim: *Nie ma Boga* (Ps 13, 1). Tak więc pozostałe złe czyny ludzkie, których nie wykonuje żadne poruszenie ciała i nie odczuwa żaden zmysł, mają swoich tajemnych winowajców, a plami ich nawet przyzwolenie w myśli, tj. złe słowo wewnętrznych ust. Psalmista obawiając się, by jego serce nie skłoniło się ku niemu, prosi Pana o położenie bramy powściągliwości wokół warg tych ust. Ona powinna powstrzymać serce, by nie skłaniało się ku złemu słowu. W ten sposób bowiem według nauki apostoelskiej, nie rządzi grzech w naszym śmiertelnym ciele, oraz, *nie używamy członków naszych dla grzechu jako broni nieprawości* (Rz 6, 12–13). Od wypełniania tej nauki dalecy są szczególnie ci, którzy nie poruszają członków w celu grzeszenia, ponieważ nie mają ku temu żadnej możliwości. Jeśli ją zdobędą, natychmiast pokazują poprzez poruszenia członków tak jak broni, kto rządzi w ich wnętrzu. A zatem, ile tylko jest w ich mocy, używają członków swoich dla grzechu jako broni nieprawości, ponieważ chcą tego, czego tylko dlatego nie dokonują, że nie mogą.

5. Dlatego owa [cnota], którą zwykło się przeważnie i w ścisłym znaczeniu nazywać powściągliwością wtedy, gdy odnosi się do części ciała służących rozmnażaniu i opanowanych dzięki czystości⁵⁰, nie jest naruszana żadnym wykroczeniem, jeśli wyższa powściągliwość, o której tak długo już mówimy, jest zachowywana w sercu. Stąd Pan powiedziawszy: *Z serca bowiem wychodzą złe myśli*, zaraz potem dołączył to, co odnosi się do złych myśli: *zabójstwa, cudzołóstwa* (Mt 15, 19) i inne. Nie powiedział o wszystkich, lecz po wyliczeniu przykładowo niektórych, wezwał do tego, żeby mieć także inne na myśli. A żaden z tych czynów nie mógłby zaistnieć, jeśli go nie poprzedziła zła myśl, z powodu której wewnątrz powstaje to, co na zewnątrz się dzieje. Wychodząc z ust serca już plami człowieka, chociażby z powodu braku jakichkolwiek możliwości nic nie działo się na zewnątrz przy pomocy członków ciała. Skoro postawi się bramę powściągliwości na ustach serca, skąd wychodzi wszystko, co plami człowieka i jeśli nie dopuszcza się, żeby stamtąd coś takiego wychodziło, to w ślad za tym podąża czystość. A może już cieszyć się nią sumienie, chociaż nie jest

to jeszcze ta doskonałość, gdy powściągliwość nie będzie walczyła z występkiem. Teraz zaś, jak długo *ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciwko ciału* (Ga 5, 17)⁵¹, wystarczy nam nie zgadzać się na zło, które w sobie spostrzegamy. Gdy zaś zaistnieje owa zgoda, wtedy wychodzi z ust serca to, co płami człowieka. Kiedy jednak powściągliwość jej nie powstrzymuje, zło pożądliwości cielesnej, przeciwko któremu walczy pożądanie duchowe, nie przestaje szkodzić⁵².

3. 6. Lecz czym innym jest dzielnie walczyć, a taki to wypadek występuje teraz, kiedy trzeba opierać się naciskowi śmierci, a czymś innym nie mieć przeciwnika, co wtedy nastąpi, gdy zostanie *jako ostatni wróg zniszczona śmierć* (1 Kor 15, 26). Albowiem ta sama powściągliwość, gdy poskramia i powstrzymuje żądze, jednocześnie i pragnie dobra, do nieśmiertelności którego dążymy, i odrzuca zło, z którym w naszej śmiertelności walczymy. Tamtego jest mianowicie miłośniczką i ku niemu się zwraca, tego zaś wrogiem i świadkiem, dążąc do piękna, a unikając brzydoty⁵³. Z pewnością powściągliwość nie natrudziłaby się w poskramianiu żądz, jeśliby nic nie chciało dać nam wolności do czynienia tego, co nie przystoi⁵⁴; jeśliby nic, kierując się złą żądzą, nie walczyło z naszą dobrą wolą. Woła Apostoł: *Wiem, że dobro nie mieszka we mnie, to jest w moim ciele. Chcę bowiem usilnie dobra, ale wypełnić go nie potrafię* (Rz 7, 18)⁵⁵. Teraz bowiem może dokonać się takiego rodzaju dobro, iż nie przyzwala się na złą żądzę, dobro zaś osiągnie doskonałość, kiedy sama zła żądza ustanie. Podobnie woła ten sam Nauczyciel narodów: *Raduję się prawem Bożym, tak jak wewnętrzny człowiek [we mnie], widzę jednak w swoich członkach inne prawo, które walczy z prawem mojego umysłu* (Rz 7, 22–23)⁵⁶.

7. Walki tej doświadczają w samych sobie tylko ci, którzy walczą o cnoty i zwyciężają wady⁵⁷; zła zaś pożądliwości nie pokonuje nic, jak tylko dobro powściągliwości⁵⁸. Są zaś ludzie, którzy nie znając w ogóle prawa Bożego, nie poczytują złych pożądliwości za wrogów i służąc im z pożalowania godną ślepotą, uważają się nadto nawet za szczęśliwych, chociaż raczej zaspakajają je niż ujarzmiają. Oni w istocie poznali żądze przez prawo (*Przez prawo bowiem jest poznanie grzechu i nie wiedziałbym, co to pożądliwość, mówi, jeśliby prawo nie powiedziało: „Nie będziesz pożądał”* (Rz 3, 20; 7, 7)), zwyciężani są jednak ich napaścią, ponieważ żyją pod prawem, które nakazuje dobro, ale go nie daje i nie żyją w łasce, która daje przez Ducha Świętego to, co prawo nakazuje: *do nich przeto przeniknęło prawo, aby w nich obfitowało przestępstwo* (Rz 5, 20). Zakaz powiększył pożądliwość i uczynił ją niezwykniętą, tak że zaistniało przestępstwo, którego nie było bez prawa, chociaż był grzech: *Gdzie bowiem nie ma prawa, nie ma także przestępstwa* (Rz 4, 15). Prawo zatem bez pomocy łaski, zakazując grzechu, jest ponadto siłą dokonanego grzechu, dlatego Apostoł mówi: *Silą grzechu prawo* (1 Kor 15, 56). Nie trzeba się dziwić, że słabość ludzka nawet z dobrego prawa dodała sił złu, ponieważ w wypełnianiu samego prawa ufa swoim siłom. Człowiek występny i pyszny nie znając sprawiedliwości Boga, który daje ją słabemu, oraz chcąc ustanowić swoją [sprawiedliwość], której pozbawiony jest słaby, nie jest poddany sprawiedliwości Boga (Rz 10, 3). Skoro więc prawo tak jak wychowawca doprowadza do łaski człowieka (por. Ga 3, 24), który stał się grzesznikiem zranionym mocniej jakby w tym celu, by zapragnął lekarza, Pan daje przeciwko szkodliwej słodocy, przy pomocy której zwycięża pożądliwość, słodycz dobroczynną, by dzięki niej więcej radości sprawiała powściągliwość, i nasza ziemia daje *swój owoc* (Ps 66, 7; 84, 13), którym karmi się żołnierz pokonując grzech przy Bożej pomocy.

8. Tego rodzaju żołnierzy zapala do bitwy apostołska trąba tym oto dźwiękiem:

Niech więc nie rządzi, mówi, w waszym śmiertelnym ciele grzech dla posłuszeństwa jego żądom i nie oddawajcie też członków waszych grzechowi jako broni nieprawości, lecz oddajcie się Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie Bogu jako broń sprawiedliwości. Albowiem grzech nie będzie panował nad wami, skoro nie jesteście poddani prawu, lecz łasce (Rz 6, 12–14)⁵⁹. W innym zaś miejscu mówi: Jesteśmy więc, bracia, dłużnikami, ale nie ciała, byśmy mieli żyć według ciała. Jeśli będziecie żyli według ciała, umrzecie; jeżeli zaś duchem uśmiercać będziecie czyny ciała, będziecie żyli. Albowiem wszyscy ci, którzy są prowadzeni przez Ducha Bożego, są synami Boga (Rz 8, 12–14). O to teraz więc chodzi, jak długo to nasze śmiertelne życie poddane jest łasce, aby grzech, tj. pożądliwość grzechu (ją bowiem w tym miejscu nazywa grzechem) nie rządził w naszym śmiertelnym ciele. Wtedy zaś okazuje się, że rządzi, jeśli jest się posłusznym jego żądom. Jest więc w nas pożądanie grzechu, któremu nie wolno zezwolić, by panowało; są jego żądze, którym nie wolno być posłusznym, aby grzech nie panował nad posłusznymi. Nie powinna dlatego pożądliwość przywłaszczać sobie naszych członków, lecz niech obejmie je powściągliwość, by stały się bronią sprawiedliwości dla Boga, a nie bronią nieprawości dla grzechu; w ten sposób bowiem grzech nie będzie panował nad nami. Nie jesteśmy bowiem poddani prawu, które nakazuje dobro, ale go nie daje, lecz poddani jesteśmy łasce, która sprawiając, że kochamy to, co prawo nakazuje, może rządzić wolnymi.

9. Podobnie, gdy [Apostoł] zachęca do życia nie według ciała, abyśmy nie umarli, lecz do uśmiercania duchem czynów ciała, abyśmy żyli, trąbą właśnie brzmiącą ogłasza wojnę, w której uczestniczymy⁶⁰. Zapala [nas] także do dzielniejszej walki i zabijania naszych wrogów, abyśmy nie zostali przez nich uśmierceni. A jacy to są owi wrogowie, wskazał dosyć wyraźnie. Uczynki mianowicie ciała są wrogami, których polecił nam uśmiercać. Tak bowiem mówi: Jeśli zaś uśmiercicie duchem czyny ciała, będziecie żyli (Rz 8, 13). Abyśmy zaś wiedzieli, jakie one są, posłuchajmy również jego, gdy pisząc do Galatów mówi: Oczywiście zaś są uczynki ciała, a są nimi: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, służba bożkom, czary, nienawiść, spory, zawiść, zaciętość, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i im podobne, co do których uprzedzam was, jak to już uczyniłem, że ci, którzy takie rzeczy popełniają, nie posiadą Królestwa Bożego (Ga 5, 19–21). Na tę właśnie wojnę także tam wskazywał, gdy to mówił oraz pobudzał żołnierzy Chrystusa ową niebieską i duchową trąbą do zabicia tych oto wrogów. Wcześniej bowiem powiedział: Mówię natomiast: Żyćcie według ducha i nie spełniajcie żądź ciała. Ciało bowiem pożąda przeciwko duchowi, duch zaś przeciwko ciału. One bowiem przeciwstawiają się sobie nawzajem, tak że nie czynicie tego, co chcecie. Jeśli zaś prowadzeni jesteście przez ducha, nie jesteście poddani prawu (Ga 5, 16–18). Chce więc, aby poddani łasce prowadzili walkę przeciwko czynkom ciała. I aby je pokazać, dołączył zdania, które powyżej przypominałem: Oczywiście są uczynki ciała, którymi są: nierząd (Ga 5, 19) i pozostałe; czy to te, które przytoczył, czy też te, które polecił mieć na myśli, zwłaszcza gdy dodał: i im podobne. Wreszcie w tej bitwie przeciwko poniekąd cielesnemu wojsku wyprowadza jakby inny, duchowy zastęp, gdy mówi: Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, powściągliwość. Przeciwko tego rodzaju [cnotom] nie ma prawa (Ga 5, 22–23)⁶¹. Nie mówi: „przeciwko nim”, aby nie uważać, że one są jedynymi – chociaż, jeśli by nawet w ten sposób powiedział, powinniśmy mieć na myśli wszystkie tego rodzaju dobra, które moglibyśmy sobie wyobrazić – lecz mówi: „przeciwko tego rodzaju”, przez co ma na myśli zarówno wymienione, jak i jakiegokolwiek im podobne. Jednakże, ponieważ wśród tych wy-

mienionych cnót na ostatnim miejscu postawił powściągliwość, o której teraz zacząłem rozprawić i z powodu której dużo już powiedziałem, szczególnie zapragnął, aby ona przylgnęła do naszych serc⁶². Ona sama przecież szczególne ma znaczenie w tej wojnie, w której duch pożąda przeciwko ciału, ponieważ poniekađ krzyżuje ona same żądze ciała. Stąd gdy Apostoł to powiedział, zaraz dodał: *Którzy zaś należą do Jezusa Chrystusa, ukrzyżowali ciało swoje z namiętnościami i żądzami* (Ga 5, 24). To jest działanie powściągliwości, tak są uśmiercane uczynki ciała. Zabijają [czyny ciała] tych jednakże, którzy sprzeniewierzyli się powściągliwości, a pożądliwość pociąga ich do przyzwolenia na dokonanie takich uczynków.

4. 10. Abyśmy zaś nie sprzeniewierzyli się powściągliwości, powinniśmy szczególnie trzymać straż przeciwko owej zasadzce pokusa diabelskich i nie ufać własnym siłom: *Przeklęty bowiem każdy, kto pokłada nadzieję swoją w człowieku* (Jr 17, 5). A kimże on jest, jeśli nie człowiekiem? Nie można prawdziwie powiedzieć, że nie pokłada nadziei w człowieku ten, kto pokłada ją w samym sobie. Cóż bowiem znaczy „żyć według człowieka”, jeśli nie „żyć według ciała”. Niech posłucha zatem ten, kto doświadczaany jest taką pokusą i zacznie drzeć, jeśli ma w sobie jakieś chrześcijańskie czucie; niech posłucha, mówię: *Jeśli będziecie żyli według ciała, pomrzecie* (Rz 8, 13).

11. Lecz ktoś powie mi, że czymś innym jest żyć według człowieka, a czym innym według ciała, ponieważ wiadomo, że człowiek jest stworzeniem rozumnym i duch jest w nim rozumny, przez co różni się od zwierzęcia. Ciało zaś jest najlichszą i ziemską częścią człowieka, i żyć zatem według niego jest niegodziwe. Dlatego ten, kto żyje według człowieka, nie żyje mianowicie według ciała, lecz bardziej według tej części człowieka, dzięki której jest człowiekiem, tj. według ducha rozumu, którym przewyższa zwierzęta. Ale jedynie w szkołach filozoficznych może coś znaczyć ten wywód. My zaś, aby zrozumieć Apostoła Chrystusowego, powinniśmy zwrócić uwagę na to, jak zwykły być czytane [święte] Księgi chrześcijan. Z pewnością wszyscy wierzymy, dla których Chrystus jest życiem, że Słowo Boże wzięło człowieczeństwo⁶³, i oczywiście nie bez rozumnej duszy, jak chcą niektórzy heretycy⁶⁴, a mimo to czytamy: *Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami* (J 1, 14). Jak tutaj powinno być rozumiane ciało, jeśli nie jako człowiek? *I zobaczy każde ciało zbawienie Boże* (Łk 3, 6); co [tu] można rozumieć, jeśli nie każdego człowieka? *Do ciebie przyjdzie każde ciało* (Ps 64, 3); czymże to jest, jeśli nie każdym człowiekiem? *Dałeś mu władzę nad każdym ciałem* (J 17, 2); czyż nie nad każdym człowiekiem? *Z uczynków prawa nie zostanie usprawiedliwione żadne ciało* (Rz 3, 20); czyż nie znaczy to: „nie zostanie usprawiedliwiony żaden człowiek”? A co ten sam Apostoł mówi wyraźniej gdzie indziej: *Nie zostanie usprawiedliwiony człowiek z uczynków prawa* (Ga 2, 16). Także Koryntian obwinia mówiąc: *Czy nie jesteście cielesni i żyjecie według człowieka?* (1 Kor 3, 3). Gdy nazwał ich cielesnymi, nie powiedział: „postępujcie według ciała”, lecz: „według człowieka”, ponieważ chciał, aby i to rozumiane było nie inaczej, jak tylko „według ciała”. Z całą pewnością bowiem, jeśli naganne byłoby mianowicie postępowanie według ciała, a chwalebne według człowieka, nie powiedziałby wypominając: *Postępujcie według człowieka*. Niech uzna człowiek hańbę, niech zmieni postanowienie, niech uniknie zguby. Posłuchaj, człowiecze, nie postępuj według człowieka, lecz według Tego, który uczynił człowieka; nie odstępuj nawet dla samego siebie Tego, który cię uczynił. Człowiek bowiem mówił, który nie żył jednak według człowieka: *Nie że zdolni jesteśmy pomyśleć coś jakby z nas samych, lecz zdolność nasza jest z Boga* (2 Kor 3, 5). Popatrz czy według człowieka żył ten, który zgodnie z prawdą to powiedział. Apostoł upominając więc człowieka,

by nie żył według człowieka, zwraca człowieka Bogu. Kto zatem nie żyje według człowieka, lecz według Boga, nie żyje zaprawdę także według samego siebie, ponieważ i on jest człowiekiem. Lecz z tego powodu mówi się także, że „żyje według ciała”, gdy tak żyje, ponieważ i pod samą nazwą ciała rozumie się człowieka, co już pokazaliśmy, podobnie jak pod samą nazwą duszy. Stąd zostało powiedziane: *Każda dusza niech będzie poddana wyższym władzom* (Rz 13, 1), tzn. każdy człowiek, oraz: *Siedemdziesiąt pięć dusz zstąpiło do Egiptu z Jakubem* (Rdz 46, 27), tzn. siedemdziesięciu pięciu ludzi. Nie żyj więc, o człowiecze, według samego siebie; dlatego zginąłeś, lecz odszukany zostałeś. Nie żyj, mówię, według samego siebie; tak zginąłeś, a odzyskany zostałeś. Nie oskarżaj natury ciała, kiedy słyszysz: *Jeśli będziecie żyli według ciała, pomrzecie* (Rz 8, 13). Można byłoby, i to bardzo prawdziwie, powiedzieć tak: „Jeśli będziecie żyli według samych siebie, pomrzecie” Diabeł bowiem nie ma ciała, a jednak, ponieważ zapragnął żyć według samego siebie, *nie wytrwał w prawdzie* (J 8, 44). Cóż więc dziwnego, jeśli żyjąc według samego siebie, *kiedy wypowiada kłamstwo, od siebie mówi* (J 8, 44). Tę prawdę powiedziała o nim Prawda.

5. 12. Gdy więc słyszysz: *Grzech nie będzie panował nad wami* (Rz 6, 14), nie polegaj na sobie, ażeby grzech nie panował nad tobą, lecz zaufaj Temu, do którego modląc się mówi pewien święty: *Kieruj drogi moje według Twojego słowa i niech nie panuje nade mną żadna niesprawiedliwość* (Ps 118, 133). Aby bowiem przypadkiem, gdy usłyszeliśmy: *Grzech nie będzie panował nad wami*, nie wywyższać samych siebie i nie przypisywać tego własnym siłom, Apostoł spostrzegł to natychmiast i dodał: *Nie jesteście poddani prawu, lecz łasce* (Rz 6, 14). Łaska przeto sprawia, że grzech nie panuje nad tobą. Nie polegaj więc na sobie, by z tego powodu [grzech] nie panował dużo bardziej nad tobą. I gdy słyszymy: *Jeśli duchem uśmiercicie uczynki ciała, będziecie żyli* (Rz 8, 13), nie przypisujemy naszemu duchowi tego tak wielkiego dobra, jak gdyby mógł to swoją mocą. Abyśmy bowiem nie rozumieli tego cielesnego znaczenia bardziej przez ducha martwego niż uśmiercającego, zaraz dodał: *Wszyscy bowiem, którzy prowadzeni są przez Ducha Bożego, są synami Boga* (Rz 8, 14). Aby zatem uśmiercać naszym duchem uczynki ciała, prowadzeni jesteśmy przez Ducha Bożego, który daje powściągliwość, abyśmy nią poskramiali, ujarzmiali i zwyciężali pożądlivość.

13. W tej tak wielkiej wojnie, w której człowiek żyje poddany łasce oraz wsparty dzielnie walczy i raduje się z drzeniem w Panu⁶⁵, nie brak jednak także pewnych ran grzechowych mężnym wojownikom i tak wielkim zwycięzcom zadającym śmierć czynom ciała⁶⁶. Dla uzdrowienia ran powinni codziennie mówić zgodnie z prawdą: *Przebacz nam nasze winy* (Mt 6, 12)⁶⁷ i walczyć samą modlitwą dużo baczniej i dzielniej przeciwko tym to występkom oraz księciu diabelskiemu i królowi występków, by nie miały jakiegos znaczenia jego śmiercionośne pokusy, którymi zachęca ponadto grzesznika do usprawiedliwiania bardziej swoich grzechów, niż ich ganiaenia. W ten sposób owe rany nie tylko nie byłyby uleczone, lecz także poważnie i śmiertelnie zadane, chociaż nie były śmiercionośne. I tu więc jest dzieło pewniejszej powściągliwości, dzięki której opanowane jest dumne pożądanie człowieka, w którym podoba się sobie i nie chce być poczytany za zasługującego na uznanie winnym oraz gdy grzeszy, odrzuca dowód, że sam zgrzeszył⁶⁸; nie podejmuje z leczniczą pokorą oskarżenia siebie, lecz bardziej wyszukuje usprawiedliwienia z grożącą upadkiem pychą. Dla jej stłumienia poprosił Pana o powściągliwość ten, którego słowa powyżej umieściłem i jak mogłem, zaleciłem. Gdy powiedział bowiem: *Postaw, Panie, straż ustom moim i bramę powściągliwości wokół warg moich; nie skłaniaj serca mego do złych słów*, mówi

wyraźniej objaśniając, dlaczego tak się wyraził: *w celu tłumaczenia niewinniania się od grzechów* (Ps 140, 3–4)⁶⁹, Cóż jest bowiem niegodziwsze od tych słów, w których zły twierdzi, że nie jest zły oraz, kiedy udowodniono mu zły czyn, nie jest w stanie zaprzeczyć temu. Ponieważ zaś nie może ukryć przestępstwa, ani wskazać dobrego czynu i widzi, że odsłonił przestępstwo, poszukuje [sposobu, by] skierować na innego to, co uczynił, tak jakby wówczas mógł oddalić to, na co zasłużył. Nie chcąc być winnym, powiększa jeszcze winę i poprzez usprawiedliwianie swoich grzechów, a nie ich ganień, nie wie, że nie oddała kary, lecz przebaczenie. U ziemskich bowiem sędziów, których można wprowadzić w błąd, oczyścić się rzekomo jakimś kłamstwem od tego, co niewłaściwie zostało uczynione, wydaje się trochę pomóc na jakiś czas. U Boga zaś, który nie może być oszukany, nie wolno posługiwać się kłamliwą obroną, lecz [należy posługiwać się] szczerym wyznaniem grzechów.

14. A inni mianowicie, którzy zwykle usprawiedliwiają swoje grzechy, żalą się, że przeznaczaniem przymuszani są do grzeszenia, tak jakby gwiazdy to postanowiły i niebo wcześniej zgrzeszyło przyzwalając na takie [czyny], ażeby człowiek następnie zgrzeszył ich popełnianiem⁷⁰. Inni woleli przypisać przypadkowi to, że grzeszą; uważają, że wszystko dzieje się za sprawą przypadkowych zdarzeń i stanowczo twierdzą, że rozumieją to i wskazują nie na podstawie przypadkowego, ślepego losu, lecz sprawdzonego dowodzenia⁷¹. Cóż to więc za głupota przypisywać swoje argumentacje rozumowi, a czyny swoje poddawać przypadkom? Jeszcze inni wszystko, co czynią złego, odnoszą do diabła. Nie chcą jednak mieć z nim nawet najmniejszego udziału, gdy [tymczasem] mogliby domyślać się, że on doradza im złe czyny poprzez tajemne pokusy, a z drugiej strony nie mogliby wątpić, że przyzwolili na te pokusy, skądkolwiek tylko pochodziły. Są także tacy, którzy swoje usprawiedliwienie rozciągają na oskarżenie Boga, z Bożego wyroku nieszczęśni, na skutek jednak swojego szału bluźniercy. Wyprowadzają bowiem przeciwko Niemu z przeciwstawnej zasady sprzeciwiającą się substancję zła, której nie mógłby się przeciwstawić, jeśli nie zmieszalby się z ową przeciwstawiającą się [substancją] części swojej substancji i natury, wskutek czego musi być ona zepsuta i znieprawiona. Mówią wtedy, że grzeszą, kiedy natura zła ma przewagę nad naturą Boga. To jest najbardziej plugawe szaleństwo manichejczyków, których diabelskie podstęp⁷² zniszczyła bardzo łatwo nie podlegająca wątpliwości prawda, która wyznaje nieskażoną i nie podlegającą zepsuciu naturę Boga. Czyż więc nie przyjmują oni wobec tego czegoś z haniebnego zepsucia i znieprawienia od tych, którzy uważają Boga – a jest On najwyżej i nierównanie dobry⁷³ – za skażonego i podlegającego zepsuciu?

6. 15. Są i tacy, którzy w usprawiedliwianiu swoich grzechów w ten sposób oskarżają Boga, iż mówią, że Jemu podobają się grzechy. Jeśli bowiem nie podobałyby się, mówią, w żaden sposób nie pozwoliłby z całą pewnością swoją wszechpotężną władzą na to, by zaistniały. Tak jakby rzeczywiście zezwolił, by grzechy pozostały nieukarane także u tych, których przez odpuszczenie grzechów wyzwala od kary wiecznej. Żaden [człowiek] zaprawdę nie otrzymuje uwolnienia od należynej, cięższej kary, chyba że odbędzie jakąś karę, chociaż byłaby mniejsza od należynej. Również tak udzielana jest szczodrość miłosierdzia, że nawet łagodzony jest wymóg surowości. Za grzechem bowiem, który wydaje się nie ukarany, postępuje krok w krok kara, tak że każdy z powodu popełnionego [grzechu] albo gorzko żałuje, albo w ślepcocie nie [robi tego]. Jak więc ty mówisz: „Dlaczego zezwala na nie, jeśli [Mu] się nie podobają?“, tak ja mówię: „Dlaczego je karze, jeśli się podobają? A przez to, jak ja

wyznaję, że w ogóle owe [grzechy] nie zaistniałyby, gdy nie zostały dopuszczone przez Wszchemogącego, tak ty przyznaj, że nie powinny być popełniane, ponieważ karane są przez Sprawiedliwego. Nie popełniając grzechów, które karze, dowiadujemy się od Niego, dlaczego dopuszcza grzechy, które karze. Doskonali potrzebują bowiem, jak zostało napisane, *stałego pokarmu* (Hbr 5, 14), mocą którego ci, którzy znaczne poczynili postępy, już rozumieją, że do wszechmocy Boga bardziej odnosiło się to, iż zezwolił na istnienie zła pochodzącego z nieskrępowanej, wolnej woli. Tak wielką zaprawdę jest Jego dobroć, że także ze zła może wyprowadzić dobro czy to przez przebaczenie, czy uleczenie, czy przystosowanie oraz skierowanie na pożytek pobożnych, czy też także poprzez jak najbardziej sprawiedliwe ukaranie. Wszystkie bowiem owe [dzieła] są dobre i bardzo godne dobrego i wszechmocnego Boga, chociaż wyprowadzone są ze zła. Cóż więc lepszego, coś bardziej wszechmocnego od Tego, który, mimo że nie czyni nic złego, nawet ze zła czyni dobrze? Wołają do Niego ci, którzy źle uczynili: *Odpuść nam nasze winy* (Mt 6, 12); wysłuchuje, przebacza. Grzesznikom zaszkodziło ich zło; przychodzi i leczy ich choroby. Srożą się ich wrogowie; z ich srogości czyni świadków. Wreszcie potępia także tych, których uznał za godnych potępienia; mimo że doznają oni własnego zła, On jednak czyni to, co jest dobre. Nie może bowiem nie być dobrym to, co jest sprawiedliwe, i z całą pewnością, jak niesprawiedliwy jest grzech, tak sprawiedliwa jest za niego kara.

16. Z drugiej zaś strony nie zabrakło Bogu mocy, by uczynić takiego człowieka, który nie mógłby grzeszyć, lecz wołał uczynić go takim, aby mógł grzeszyć, jeśli zechciałby, i nie grzeszyć, jeśli nie chciałby⁷⁴; jednego zakazując, drugie zalecając, aby w ten sposób [człowiek] wcześniej miał wielką zasługę nie grzeszyć, a później sprawiedliwą nagrodę nie móc grzeszyć⁷⁵. Takich to bowiem swoich świętych uczyni na końcu, którzy zupełnie nie będą mogli grzeszyć. Takich ma oczywiście także teraz swoich aniołów, których w Nim w ten sposób kochamy, że nie obawiamy się o żadnego z nich, iż stanie się wskutek popełnienia grzechu diabłem, czego nie możemy wcześniej powiedzieć o żadnym sprawiedliwym człowieku w śmiertelności tego życia. Ufamy natomiast, że wszyscy staną się takimi w nieśmiertelności tamtego życia. Wszchemocny więc Bóg, który wypracowuje nawet dobro z naszego zła, jakież da dobra, gdy wyzwoli [nas] od wszelkiego zła? Wiele można by rozważać obficie i dokładniej o dobrym wykorzystaniu zła, lecz ani nie zostało to podjęte w tej rozprawie, a poza tym należy unikać zbytniej jej długości.

7. 17. Teraz więc powróćmy do tego, z powodu czego wyjaśniliśmy powyższe [zagadnienia]⁷⁶. Zachodzi dla nas konieczność powściągliwości i zauważamy, że jest ona Boskim darem, aby nie skłaniało się nasze serce do złych słów w celu tłumaczenia uniewinniania się od grzechów. Dla powstrzymania więc jakiego grzechu nie jest nam konieczna powściągliwość? Kiedy i ona sama powstrzymuje grzech, aby się go nie popełniało, ani popełnionego, jeśli by się taki zdarzył, nie bronilo z niegodziwą pychą. Powszechnie więc konieczna jest nam powściągliwość, aby odwrócić się od zła. Wydaje się zaś, że odnosi się do innej cnoty, tj. sprawiedliwości to, aby czynić dobro. Poucza nas o tym święty psalm, gdzie czytamy: *Odwróć się od zła i czyń dobro* (Ps 33, 15). W jakim zaś celu mamy to czynić, zaraz dodał mówiąc: *Szukaj pokoju i podążaj za nim* (Ps 33, 15). Wtedy mianowicie będziemy mieli doskonały pokój, kiedy przy nierozdzielnyim złączeniu naszej natury ze swoim Stworzycielem, nic z nas nie będzie walczyło z nami. I sam Zbawiciel zapragnął, aby to mieć na myśli, jak mi się wydaje, kiedy mówi: *Niech będą przepasane biodra wasze i zapalone pochodnie* (Łk 12, 35).

Cóż znaczy przepasać biodra, jeśli nie powściągnąć żądze, co jest [zadaniem] powściągliwości. Mieć zaś zapalone pochodnie znaczy: świecić i płonąć dobrymi czynami, co jest [zadaniem] sprawiedliwości⁷⁷. Także tutaj nie zamilkł dodając i mówiąc, w jakim celu mamy to czynić: *A wy [bądźcie] podobni do ludzi oczekujących swojego pana, kiedy powróci z wesela* (Łk 12, 36). Kiedy więc powróci, wynagrodzi nam, że powściągnęliśmy siebie od tego, co nakazała pożądlivość, a uczyniliśmy to, co rozkazała miłość. Tak królować będziemy w Jego doskonałym i wiecznym pokoju bez jakiegokolwiek walki ze złem i z najwyższą radością z dobra⁷⁸.

18. Wszyscy więc, którzy wierzymy w Boga żywego i prawdziwego, którego w najwyższym stopniu dobra i niezmienna natura ani nie czyni cokolwiek złego, ani nie doznaje jakiegokolwiek zła; od którego wszelkie dobro, nawet podlegające zmniejszeniu pochodzi, i który w swoim dobru – a On sam nim jest – nie może być w ogóle umniejszony, słuchamy Apostoła mówiącego: *Postępujcie według ducha i nie spełniajcie pożądań ciała. Ciało bowiem pożąda przeciwko duchowi, duch zaś przeciwko ciału; one bowiem przeciwstawiają się sobie nawzajem, tak że nie czynicie tego, co chcecie* (Ga 5, 16–17). Niech się nie zdarzy, abyśmy sądzili, co przyjmuje szaleństwo manichejczyków, że pokazane zostały tutaj dwie natury pochodzące z przeciwstawnych sobie zasad i walczące między sobą, jedna jest dobra, a druga zła⁷⁹. Całkowicie one – te dwa [elementy] razem – są czymś dobrym: i duch jest dobry, i ciało dobre, i człowiek, który z tych dwóch elementów się składa, z których jeden rządzi, drugi służy⁸⁰, jest z całą pewnością dobrem, lecz zmiennym. To jednak nie mogłoby się stać, jak tylko przez niezmienne dobro, za sprawą którego stworzone zostało wszelkie dobro, czy to małe, czy duże; lecz jakiegokolwiek małe przez wielkie jednak zostało uczynione, a jakiegokolwiek wielkie w żaden sposób jednak nie może być porównywane z wielkością Stwórcy. W tej dobrej jednakże i dobrze przez dobrego [Boga] ustanowionej oraz urządzonej naturze człowieka panuje teraz wojna⁸¹, ponieważ nie ma jeszcze [tam] zbawienia⁸². Jeśli choroba zostanie uleczona, jest pokój. Chorobę tę zaś ściągnęła wina, natura jej nie miała. Winę zaś całkowicie darowała wiernym łaska Boga przez kąpiel odrodzenia. Pod rękami tegoż Lekarza aż dotąd jednak natura walczy ze swoją chorobą. W takiej to więc bitwie zdrowie będzie pełnym zwycięstwem; nie czasowe zdrowie, lecz wieczne, gdzie nie tylko skończy się ta choroba, lecz potem już żadna się nie pojawi. Dlatego sprawiedliwy przemawia do swojej duszy i mówi: *Błogosław, duszo moja, Pana i nie zapominaj o wszystkich dobrodziejstwach Jego, który okazuje się łaskawym dla wszystkich twoich nieprawości, który leczy wszystkie twoje choroby* (Ps 102, 2–3). Łaskawym okazuje się dla nieprawości, gdy gładzi grzechy, leczy choroby, gdy poskramia złe pragnienia; łaskawym okazuje się dla nieprawości poprzez obdarowanie przebaczeniem, leczy choroby poprzez obdarowanie powściągliwością. Pierwsze dokonało się w chrzcie dla wyznających wiarę, drugie stanie się dla współzawodniczących w walce, w której trzeba, by nasza choroba została zwyciężona przez nas z Jego pomocą. Także teraz stanie się to pierwsze, o ile jesteśmy wysłuchani mówiąc: *Odpuść nam nasze winy*, to drugie zaś, gdy jesteśmy wysłuchani mówiąc: *Nie wprowadzaj nas w pokuszenie* (Mt 6, 12–13). *Każdy* bowiem *jest kuszony*, jak mówi apostoł Jakub, *przez pożądlivość swoją porwany i zwabiony* (Jk 1, 14). Przeciwko tej to ułomności przyzywa się leczącej pomocy Tego, który może uleczyć wszystkie tego rodzaju choroby; nie poprzez odłączenie od nas obcej [natury], lecz poprzez naprawę w nas naszej natury. Stąd i wymieniony Apostoł nie mówi: „każdy jest kuszony przez pożądlivość”, lecz dodał: „swoją”, aby słuchający tego poznał, w jaki sposób powinien

wołać: *Ja powiedziałem, Panie, zmiłuj się nade mną, ulecz duszę moją, ponieważ zgrzeszyłem przeciwko Tobie* (Ps 40, 5). Natura nie potrzebowałaby więc uzdrowienia, jeśliby grzeszeniem sama się nie zepsuła. W następstwie grzechu pożąda przeciwko niej własne jej ciało, tzn. walczy ona przeciwko samej sobie tą częścią, z powodu której osłabiona została w ciełe.

8. 19. Ciało bowiem pożąda za pośrednictwem duszy, ale mówi się, że ciało pożąda przeciwko duchowi⁸³, kiedy dusza cielesnym pożądaniem opiera się duchowi. Jesteśmy jednym i drugim, a samo ciało, które umiera, kiedy odchodzi dusza, jest naszą najniższą częścią. Nie jest odsuwane w celu potępienia, lecz złożone w celu przyjęcia, a przyjęte nie będzie później pozostawione. *Zasiewa się mianowicie ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe* (1 Kor 15, 44). Wtedy ciało nie będzie już pożądało niczego przeciwko duchowi, kiedy i ono samo będzie nazwane duchowym, ponieważ poddane będzie duchowi nie tylko bez żadnej niezgodności, lecz także bez żadnej potrzeby pokarmu cielesnego, aby przywrócone zostało do życia na wieczność. By były więc zgodne te dwie [części], które teraz w nas walczą między sobą, ponieważ jesteśmy w jednej i w drugiej, módlmy się i działajmy. Nie powinniśmy bowiem uważać jednej z nich za wroga, lecz za dotkniętą chorobą, z powodu której ciało pożąda przeciwko duchowi. Nie będzie ona sama uzdrowiona, ale obie substancje będą nietknięte oraz w jednej i w drugiej nie będzie żadnej walki. Posłuchajmy Apostoła: *Wiem - mówi - że we mnie, to jest w moim ciełe, nie mieszka dobro* (Rz 7, 18). Mówi mianowicie tak, ponieważ choroba ciała w rzeczy dobrej nie jest dobrem, a gdy zostanie usunięta, pozostanie ciało, ale nie będzie już zepsute czy też niedoskonałe. Ten sam Nauczyciel narodów pokazuje, że ono jednak należy do naszej natury, mówiąc najpierw: *Wiem, że nie mieszka we mnie dobro, i aby to wyjaśnić, dodał: to jest w moim ciełe*. Mówi przeto, że jest on tożsamy ze swoim ciałem. Nie jest więc ono naszym nieprzyjacielem. A kiedy walczy się z jego chorobami, ono samo jest kochane, ponieważ jest leczone. *Nikt bowiem nie miał kiedykolwiek swojego ciała w nienawiści* (Ef 5, 29), jak mówi sam Apostoł. A w innym miejscu mówi: *Więc ja sam umysłem służę prawu Boga, ciałem zaś prawu grzechu* (Rz 7, 25). Niech posłuchają ci, którzy mają uszy: *Więc ja sam, ja umysłem, ja ciałem, lecz umysłem służę prawu Boga, ciałem zaś prawu grzechu*. W jaki sposób *ciałem prawu grzechu* [służy]? Czyżby zgodą na cielesną pożądlivość? Bynajmniej, lecz posiadaniem w nim poruszeń żądz, których nie chciał mieć, a jednak miał. Jednakże nie zgadzając się na nie umysłem, służył prawu Boga i powstrzymywał członki, aby nie stały się bronią grzechu.

20. Są więc w nas złe pragnienia, na które nie zgadzając się, nie żyjemy źle; są w nas pożądlivości grzechów, których nie słuchając, nie czynimy źle, lecz poprzez ich posiadanie jeszcze nie czynimy dobra. Jedno i drugie pokazuje Apostoł: że dotąd nie czyni się dobra, dopóki w ten sposób jest pożądanе zło, ani nie czyni się zła, kiedy nie daje się posłuchu takiej pożądlivości. To pierwsze zwłaszcza pokazuje, gdy mówi: *Chcę usilnie dobra, ale wypełnić go nie [potrafię]* (Rz 7, 18), to drugie zaś, kiedy mówi: *Postępujcie według ducha i nie wypełniajcie pożądań ciała* (Ga 5, 16). Ani bowiem nie mówi tam, że nie może czynić dobra, lecz wypełnić⁸⁴, ani tutaj nie mówi: „Nie posiadajcie *pożądań ciała*”, lecz „nie wypełniajcie”. Powstają przeto w nas złe pożądania, kiedy ma się ochotę na to, czego nie wolno, lecz nie są wypełniane, gdy umysłem służącym prawu Boga powściąga się żądze. Dobro rodzi się [zaś], gdy przy dobrej i zwycięskiej radości nie jest wykonywane to, na co w zły sposób ma się ochotę. Jak długo jednakże nęci żądza, doskonałość dobra nie jest wypełniana, ponieważ ciało

służy prawu grzechu i budzi się żądza, chociaż jest ona powściągana. Nie trzeba byłoby [jej] powściągać, jeśliby się nie budziła. Będzie kiedyś także doskonałość dobra, kiedy [nastąpi] zniszczenie zła; to pierwsze będzie najwyższe, to drugie nie będzie istniało. Jeśli uważamy, że należy spodziewać się tego w tej to śmiertelności, mylimy się. Nastąpi to bowiem wtedy, kiedy nie będzie śmierci, oraz będzie tam, gdzie życie wieczne. W owym bowiem czasie i w owym królestwie będzie najwyższe dobro bez żadnego zła, gdy będzie i gdzie będzie najwyższa miłość mądrości bez żadnego trudu powściągliwości. Ciało więc nie jest złe, jeśli pozbawione jest zła, to jest choroby, przez którą osłabiony został człowiek nie z tego powodu, że zło zostało stworzony, lecz że sam czyni [zło]. Sam stworzony przez dobrego Boga z jednej i drugiej części, tj. z duszy i ciała jako dobry, uczynił zło, przez które stał się zły. A chociaż już uwolniony przez przebaczenie od winy z powodu tego grzechu, ażeby nie sądził, że mało ważne jest to, co uczynił, aż dotąd walczy ze swoją chorobą z pomocą powściągliwości. Żadną zaś miarą nie może być jakichkolwiek chorób u panujących w owym pokoju, który ma nastąpić, gdyż codziennie w tej wojnie zmniejszane są u czyniących postępy nie tylko grzechy, lecz także same pożądania, z którymi poprzez brak zgody stacza się bój, a grzeszy się przez zgodę na nie.

21. Choć więc ciało pożąda przeciwko duchowi, chociaż nie mieszka w naszym ciele dobro, choć prawo w naszych członkach walczy z prawem rozumu, nie zmieszano dwóch natur z przeciwstawnych sobie zasad, lecz nastąpiło rozdwojenie z powodu winy grzechu jednej [natury] przeciwko sobie samej. Nie tak byliśmy w Adamie, zanim natura zlekceważyła i obraziła swego Stwórcę, ponieważ dała posłuch i poszła za swoim zwodzicielem. Nie to jest wcześniejszym życiem stworzonego człowieka, lecz późniejszą karą potępionego, od którego to potępienia wyzwoleni łaską przez Jezusa Chrystusa jako woli walczą ze swoim cierpieniem jeszcze nie przy pełnym zdrowiu, lecz już otrzymawszy jego rękojmię. Niewyzwoleni zaś oskarżeni są z powodu grzechów i skazani na kary. Po tymże zaś życiu pozostanie winowajcom na wieczność kara za winę. Dla wolnych nie pozostanie na wieczność ani wina, ani kara, lecz pozostaną dobre substancje: duch i ciało, które jako dobre, choć zmienne, stworzył dobry i niezmienny Bóg. Pozostaną zaś odmienione na lepsze i nigdy już nie będą zmienione na gorsze po zniszczeniu zupełnie wszelkiego zła, tak tego, które człowiek niesprawiedliwie uczynił, jak i tego, które sprawiedliwie przecierpiał. Gdy zginą w ogóle te dwa rodzaje zła, z których jeden należy do poprzedzającego występku, drugi do następującego nieszczęścia, właściwością człowieka będzie prawa, bez jakiegokolwiek przewrotności wola. Tam dla wszystkich będzie jasne i oczywiste, w co teraz wierzy wielu wiernych, a nieliczni rozumieją, że zło nie jest substancją, lecz jak rana w ciele, tak substancja, która sama siebie zepsuła; istnieć zaczęła, gdy rozpoczęła się choroba, i wówczas przestała istnieć, gdy dokonane zostało uleczenie. Jakaż więc będzie jedna i druga nasza substancja, gdy wszelkie zło w nas zrodzone, w nas zostało uleczone, a także nasze dobro dokonane zostało i powiększone do szczytu w niewysłowny sposób przynoszącej szczęście nieskazitelności i nieśmiertelności? Jednakże teraz w tym zepsuciu i śmiertelności, gdy aż dotąd śmiertelne ciało obciąża duszę (por. Mdr 9, 15) i jak mówi Apostoł: *Ciało umarło z powodu grzechu* (Rz 8, 10), takie mimo to świadectwo dostarcza tenże sam naszemu ciału, to jest naszej najniższej i ziemskiej części, iż mówi, co niewiele wcześniej przypominałem: *Nikt bowiem nie miał kiedykolwiek swojego ciała w nienawiści, i natychmiast dołącza: Lecz karmi i pielęgnuje je, jak i Chrystus Kościół* (Ef 5, 29).

9. 22. Pod wpływem jakiego więc, nie mówię błędu, lecz zgoła szafu manichejczy cy przypisują nasze ciało jakiemuś fantastycznemu plemieniu ciemności i chcą, aby to ciało nie mające żadnego początku, miało zawsze swoją złą naturę, mimo że prawdomówny Doktor zachęca, aby mężowie miłowali swoje żony na wzór swojego ciała, i do czego nawołuje ich także poprzez przykład Chrystusa i Kościoła? W końcu należy przypomnieć cały urywek apostołskiego listu odnoszący się bardzo do zagadnienia. *Mężowie - mówi - miłujcie żony swoje, jak i Chrystus umiłował Kościół i siebie samego wydał za niego, aby go uświęcić, oczyszczając kąpielą w wodzie, której towarzyszy słowo⁸⁵, aby osobiście przyprowadzić do siebie Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś tego rodzaju, lecz aby był święty i nieskalany. W ten sposób - mówi - i mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje żonę swoją, siebie samego miłuje (Ef 5, 25–28)*. Następnie dołączył to, co już przypomnieliśmy: *Nikt bowiem nie miał kiedykolwiek swojego ciała w nienawiści, lecz karmi i pielęgnuje je, jak Chrystus Kościół (Ef 5, 29)*. Co mówi na to niedorzeczność najbardziej nieczystej bezbożności? Co na to mówicie, manichejczy, którzy usiłujecie nawet z apostołskich pism wyprowadzić dwie, nie mające początku, natury, jedną dobrą, drugą złą oraz nie chcecie słuchać apostołskich pism, które mogłyby was odwieść od tej bezbożnej przewrotności. Jak czytacie: *Ciało pożąda przeciwko duchowi (Ga 5, 17)* oraz: *Nie mieszka w moim ciele dobro (Rz 7, 18)*, tak czytacie: *Nikt bowiem nie miał kiedykolwiek swojego ciała w nienawiści, lecz karmi i pielęgnuje je, jak Chrystus Kościół (Ef 5, 29)*. Jak czytacie: *Widzę inne prawo w członkach moich, walczące z prawem mojego umysłu (Rz 7, 23)*, tak czytacie: *Jak Chrystus umiłował Kościół, tak i mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało (Ef 5, 25.28)*. Nie chcecie być przewrotnymi w stosunku do owych świadectw świętego Pisma ani głusi na nie, a doznacie poprawy przez pierwsze, jak i drugie. Jeśli bowiem te drugie przyjmiecie tak, jak się godzi, będziecie usiłowali i te pierwsze zrozumieć zgodnie z prawdą.

23. Trzy pewne zestawienia podsunął nam Apostoł: Chrystusa i Kościoła, męża i żony, ducha i ciała. Z nich to pierwszy [element] troszczy się o drugi, drugi służy pierwszemu. Wszystkie są dobre, gdy w nich jeden ma wzgląd na wybornie postawiony na czele, drugi na odpowiednio podległy. Otrzymują zalecenie i przykład do tego, jacy między sobą powinni być mąż i żona. Zaleceniem jest: *Kobiety niech będą poddane swoim mężom, jak Panu, ponieważ mąż jest głową kobiety (Ef 5, 22–23)* i: *Mężowie miłujcie wasze żony (Ef 5, 25)*. Kobiety zaś mają przykład w Kościele, mężowie w Chrystusie. *Jak Kościół - mówi - poddany jest Chrystusowi, tak i kobiety mężom swoim we wszystkim (Ef 5, 24)*. Podobnie i mężom dawszy zalecenie, ażeby miłowali swoje żony, dorzucił przykład: *Jak Chrystus umiłował Kościół (Ef 5, 25)*. Lecz mężów i przez niższą rzecz zachęcił, to jest ich Pana. Nie tylko bowiem mówi: *Mężowie miłujcie wasze żony, jak Chrystus umiłował Kościół*, tzn. przez wyższą [rzecz], lecz także powiedział: *Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało (Ef 5, 28)*, tzn. przez niższą [rzecz], ponieważ wszystko jest dobre, tak wyższe, jak i niższe. Jednakże kobieta nie otrzymała przykładu z ciała i natury, aby tak była poddana mężowi, jak ciało duchowi. Albo więc Apostoł zechciał, by to, co pomiął, rozumieć na zasadzie logicznego wniosku albo może dlatego, że ciało pożąda przeciwko duchowi w śmiertelności i chorobie tego życia. Przeto dla żony nie zechciał wziąć z ciała przykładu posłuszeństwa. Dla mężów zaś zechciał dlatego, że choć duch pożąda przeciwko ciału, tym samym także pomaga ciału. Nie tak jak ciało pożądające przeciwko duchowi, które taką walką nie pomaga ani duchowi, ani sobie. Nie pomógłby jednak ciału dobry

duch czy to zapobieganiem, karmiąc i pielęgnując jego naturę, czy też przez powściągliwość, opierając się chorobom, jeśliby jedna i druga substancja nie wskazywała na Boga jako Stwórcę obydwu, także przez świetność tego ich porządku. Cóż to więc jest, że w prawdziwym szaleństwie i chępcie się, że jesteście chrześcijanami, i walczyście z taką przewrotnością przeciwko chrześcijańskim Pismom z zamkniętymi oczami albo raczej zgasłymi? Przyjmujecie, że Chrystus ukazał się śmiertelnym w ciele pozornym; Kościół w duszy należy do Chrystusa, w ciele do diabła; płeć męska i niewieścia nie są dziełem Boga, lecz diabła; ciało zaś jest zrosnięte z duchem tak, jak zła substancja z dobrą.

10. 24. Jeśli wydaje się wam, że mało stosowne są [zdania], które przypomniał mi się z pism apostołskich, posłuchajcie jeszcze innych, jeśli macie uszy. Co o ciele Chrystusa mówi oszalały manichejczyk? Że nie było prawdziwe, lecz pozorne⁸⁶. Co w odniesieniu do tego mówi błogosławiony Apostoł? *Pamiętaj, że według mojej Ewangelii Chrystus Jezus z rodu Dawida powstał z martwych* (2 Tm 2, 8). I sam Jezus Chrystus powiedział: *Dotknijcie i zobaczcie, że duch nie ma ciała i kości, jak widzicie, że Ja mam* (Łk 24, 39). W jaki sposób znajduje się prawda w ich nauce, która stwierdza, że w ciele Chrystusa był fałsz? W jaki sposób w Chrystusie nie było żadnego zła, skoro było w Nim tak wielkie oszustwo? Ponieważ najwidoczniej dla ludzi zbyt czystych złem jest prawdziwe ciało, a nie jest takim pozorne zamiast prawdziwego; złem jest prawdziwe ciało rodzącego się z rodu Dawida, a nie jest złem fałszywa mowa mówiącego: *Dotknijcie i zobaczcie, że duch nie ma ciała i kości, jak widzicie, że Ja mam* (Łk 24, 39). Cóż o Kościele mówi oszust ludzi w śmiertelnym oblędzie? Że od strony dusz należy do Chrystusa, a od strony ciał do diabła: Co na to mówi Nauczyciel narodów w wierze i prawdzie? *Nie wiecie - mówi - że ciała wasze są członkami Chrystusa?* (1 Kor 6, 15). Cóż o płci męskiej i niewieściej mówi syn zatracenia? Że obie nie pochodzą od Boga, lecz od diabła. Co na to mówi Naczynie wybrane? *Jak - mówi - kobieta z mężczyzny, tak mężczyzna przez kobietę, wszystko zaś z Boga* (1 Kor 11, 12). Cóż o ciele mówi przez manichejczyka nieczysty duch? Że jest złą substancją, ale nie Boga, lecz nieprzyjaciela stworzeniem. Co na to mówi przez Pawła Duch Święty? *Jak bowiem jedno jest ciało - mówi - i liczne ma członki, wszystkie zaś członki ciała, mimo że są liczne, jednym są ciałem, tak i Chrystus* (1 Kor 12, 12). I niewiele dalej: *Umieścił - mówi - Bóg członki, każdy poszczególny z nich w ciele, tak jak chciał* (1 Kor 12, 18). Podobnie nieco dalej: *Bóg - mówi - zarządził ciałem, dając większy szacunek temu [członkowi], któremu go brakowało, aby nie było wielkiego rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem. I gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie członki; gdy sławiony jest jeden członek, współweselą się wszystkie członki* (1 Kor 12, 24–26). W jaki sposób ciało jest złe, kiedy same dusze są upominane, by naśladowały pokój jego członków? W jaki sposób jest [ono] stworzeniem wroga, kiedy same dusze, które rządzą ciałami, aby nie miały między sobą nieprzyjaznych rozdwojeń, biorą przykład z członków ciała, aby i one same upodobały sobie w posiadaniu przez łaskę tego, czego udzielił Bóg ciału przez naturę? Słusznie do Rzymian [mówił], gdy pisał: *Zaklinam was, bracia - mówi - przez miłosierdzie Boga, abyście wydali ciała wasze jako ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną* (Rz 12, 1). Bez powodu twierdzimy, że ciemność nie jest światłem i światło ciemnością, jeśli składamy ofiarę żywą, świętą i Bogu przyjemną z ciał [pochodzących] z plemienia ciemności.

11. 25. Lecz można zapytać, w jaki sposób ciało przez jakies podobieństwo jest porównywane z Kościołem? Czy może Kościół pożąda przeciwko Chrystusowi, po-

nieważ ten sam Apostoł powiedział: *Kościół poddany został Chrystusowi* (Ef 5, 24)? Z całą pewnością Kościół został poddany Chrystusowi, ponieważ duch pożąda przeciw ciału, aby Kościół pod każdym względem był poddany Chrystusowi; ciało zaś pożąda przeciwko duchowi, ponieważ Kościół nie otrzymał jeszcze obiecane go, doskonałego pokoju. I dlatego Kościół poddany został Chrystusowi na skutek rękojmi zbawienia, a ciało pożąda przeciwko duchowi wskutek niemocy w chorobie. Z pewnością byli bowiem już członkami Kościoła ci, do których powiedział te [słowa]: *Żyćcie według ducha i nie spełniajcie żądz ciała. Ciało bowiem pożąda przeciwko duchowi, duch zaś przeciwko ciału. One bowiem przeciwstawiają się sobie nawzajem, tak że nie czynicie tego, co chcecie* (Ga 5, 16–17). Powyższe [słowa] z całą pewnością skierowane były do Kościoła, w którym nie mógłby duch pożądać przeciwko ciału za pomocą powściągliwości, jeśliby [Kościół] nie został poddany Chrystusowi. Przez to niektórzy mogli nie wypełniać pożądań ciała, lecz nie mogli uczynić tego, co chcieli, tzn. nie posiadać także samych pożądań ciała, ponieważ ciało pożąda przeciwko duchowi. Dlaczego następnie nie wyznajemy, że w ludziach duchowych Kościół poddany został Chrystusowi, w ciełe zaś pożąda on jeszcze przeciwko Chrystusowi? Czy nie pożądali przeciwko Chrystusowi ci, do których powiedziano: *Podzielony jest Chrystus* (1 Kor 1, 13) oraz: *Nie mogłem przemawiać do was jako do [ludzi] duchowych, lecz jako do cielesnych, jako do dzieci w Chrystusie. Mleko wam dałem jako napój, nie [stały] pokarm; jeszcze bowiem nie mogliście [tego znieść], lecz i teraz zaprawdę nie możecie: wciąż bowiem jesteście cielesni. Jeżeli bowiem jest między wami zawiść i kłótnia, to czy nie jesteście cielesni?* (1 Kor 3, 1–3). Przeciwko komu pożąda zawiść i kłótnia, jeżeli nie przeciwko Chrystusowi? Te to bowiem pożądania ciała Chrystus leczy w swoich [wiernych], lecz w nikim nie kocha. Stąd Kościół święty, jak długo ma także takie członki, nie jest jeszcze bez skazy i zmarszczki. Tutaj dochodzą i owe grzechy, z powodu których codzienną modlitwą całego Kościoła jest: *Przebacz nam nasze winy* (Mt 6, 12). Abyśmy zaś nie uważali, że duchowi [ludzie] są od nich dalecy, mówi nie ktokolwiek z cielesnych ani ktoś z samych duchowych, lecz ten, który spoczywał na piersi Pana i którego Jezus miłował bardziej niż pozostałych (por. J 13, 23): *Jeśli powiedzieliśmy, że nie mamy grzechu, siebie samych oszukujemy i nie ma w nas prawdy* (1 J 1, 8). W każdym zaś grzechu, więcej w cięższym, mniej w lżejszym, pożąda się jednak przeciwko sprawiedliwości. A o Chrystusie zostało napisane: *Który uczyniony został dla nas przez Boga mądrością, sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem* (1 Kor 1, 30). W każdym więc grzechu pożąda się bez wątpienia przeciwko Chrystusowi. Lecz ten, *który leczy wszystkie choroby* (por. Ps 102, 3) nasze, gdy doprowadzi Kościół do obiecane go uleczenia z choroby, wtedy w żadnym z jego członków nie będzie nawet najmniejszej jakiejś skazy albo zmarszczki. Wtedy w żaden sposób ciało nie będzie pożądało przeciwko duchowi, i dlatego nie będzie żadnej przyczyny, z powodu której także duch pożądałby przeciwko ciału. Wtedy zakończy się wszelka obecna walka, wtedy będzie największa zgoda obydwu natur, wtedy do tego stopnia nie będzie tam niczego cielesne go, iż nawet samo ciało będzie duchowe. Co więc teraz czyni ze swoim ciałem każdy żyjący według Chrystusa? Z jednej strony pożąda przeciwko złej pożądliwości ciała, ponieważ powściąga jego naturę w celu uleczenia, a którą utrzymuje jeszcze nie uzdrowioną. Z drugiej strony jednak karmi i pielęgnuje dobrą jego naturę, ponieważ *nikt nigdy nie ma swojego ciała w nienawiści* (Ef 5, 29). To czyni także Chrystus z Kościołem, o ile godzi się porównywać mniejsze [rzeczy] z większymi. Powstrzymuje go bowiem naganami, aby nie odłączył się wbito w dumę przez brak ukarania, i umacnia słowami pociechy, aby nie

upadł obciążony chorobą. Stąd są owe [słowa] Apostoła: *Jeżeli bowiem osądzałibyśmy siebie samych, nie byłibyśmy sądzeni. Gdy zaś jesteście osądzani, Pan nas upomina, abyśmy nie byli potępieni wraz z tym światem* (1 Kor 11, 31). I ów [wers] w psalmie: *Według wielości moich cierpień w sercu moim Twoje pociechy sprawiły przyjemność duszy mojej* (Ps 93, 19). Wtedy więc należy oczekiwać doskonałego, bez żadnej walki zdrowia naszego ciała, kiedy nastąpi pewne, bez żadnego lęku bezpieczeństwo Kościoła Chrystusa.

12. 26. Objąsnić to w interesie prawdziwej powściągliwości przeciwko manichejczykom fałszywie ją zachowującym mogłoby wystarczyć, by przyjąć, że owocny i chwalebny trud powściągliwości korzystnie karci, a nie bezlitośnie prześladuje najniższą naszą część, to jest ciało, kiedy poskramia i powstrzymuje [je] przed nieumiarowanymi i niedozwolonymi przyjemnościami⁸⁷. Ciało przecież różni się zwłaszcza od natury ducha, lecz nie jest obce naturze człowieka. Duch bowiem nie składa się z ciała; lecz jednak człowiek składa się z ducha i ciała, a tym zaiste, co Bóg uwalnia, jest właśnie cały człowiek. Stąd także sam Zbawiciel przyjął całego człowieka, racząc uwolnić w nas wszystko, co stworzył. Cóż pomoże powściąganie żądz tym – jeśli nawet jakieś żądze opanowują – którzy przeciwko owej prawdzie wyrokuja? Cóż w nich przez powściągliwość może stać się czystym, jeżeli ich powściągliwość jest tak nieczysta i powściągliwością nie powinna być nazywana. Takie zaiste myślenie jest jadem diabelskim; powściągliwość przecież jest darem Boga. Nie każdy przecież, który coś albo może jakieś cierpienie w sposób bardzo wytrzymały znosi, ma tę cnotę, która również jest darem Boga i nazywa się cierpliwością. Wielu bowiem znosi liczne męki, aby nie zdradzić w swoich zbrodniach wtajemniczonych z nimi w zło [ludzi] albo siebie samych; liczni dla nasycenia i utrzymywania najbardziej palących żądz albo by nie opuścić tych rzeczy, dla których skrępowani zostali węzłem przewrotnej miłości; wielu dla różnych i zgubnych błędów, które mocno ich trzymają. Niech się nie zdarzy [jednak], abyśmy powiedzieli, że oni wszyscy mają prawdziwą cierpliwość. Podobnie nie można powiedzieć, że każdy, który coś powściąga nawet wtedy, gdy w sposób godny podziwu czyni to w stosunku do samych żądz ciała albo ducha, ma ową powściągliwość, o której z pożytkiem i godnością rozprawiamy. Niektórzy bowiem, co może wydawać się czymś dziwnym do powiedzenia, pohamowują siebie przez niepowściągliwość, tak jakby kobieta zameżna powściągała siebie od [pożycia z] mężem, ponieważ przyrzekła to cudzołożnikowi. Niektórzy przez niesprawiedliwość, tak jakby małżonek nie oddawał współmałżonce powinności małżeńskiego obcowania⁸⁸, ponieważ on sam albo ona sama może już zwyciężać takie pragnienie ciała. Podobnie powściągają [siebie] niektórzy omamieni fałszywą wiarą, pokładając nadzieję w rzeczach próżnych i o próżne się ubiegając. Do nich należą wszyscy heretycy i ci, którzy oszukiwani są jakimś błędem pod płaszczykiem religii. Ich powściągliwość byłaby prawdziwa, gdyby i wiara była prawdziwa. Ponieważ jednak owa [wiara] dlatego nie powinna być nazwana wiarą, iż jest fałszywa, bez wątpienia i ta [powściągliwość] niegodna jest nazwy powściągliwości. Czyż zamierzamy bowiem powiedzieć, że powściągliwość, którą bardzo prawdziwi nazywamy darem Boga, jest grzechem? Niech daleko od naszych serc będzie tak zasługujące na potępienie szaleństwo. Błogosławiony zaś Apostoł mówi: *Wszystko, co nie jest z wiary, jest grzechem* (Rz 14, 23). Co więc nie ma wiary, nie powinno być nazywane powściągliwością.

27. Są także tacy, którzy powściągają siebie od żądz ciała jawną służbą złym

demonom, aby z ich pomocą spełniać niegodziwe pożądania, których ataku i żaru nie powściągają. Stąd, ażebym to powiedział, a pozostałe [rzeczy] z powodu długości mowy pominął milczeniem, niektórzy także nie dotyczą swoich żon, podczas gdy jakoby czyści usiłują przez magiczne sztuki zyskać obce żony. O niezwykła powściągliwości, a raczej niegodziwości i wyjątkowa nieczystości! Jeśli bowiem prawdziwa byłaby powściągliwość, powinna bardziej powstrzymywać się od cudzołóstwa, niż od małżeństwa z powodu dopuszczania się cudzołóstwa przez pożądliwość ciała. Przecież tę pożądliwość ciała zwykle łagodzi powściągliwość małżeńska i daje jej wiodom do tego stopnia kierownictwo, że nawet w samym małżeństwie nie wylewa się nieumiarkowana swoboda, lecz zachowywany jest umiar⁸⁹. Należy jest on słabości małżonka, któremu zezwolił na to Apostoł *nie według nakazu, lecz pobłażliwości* (1 Kor 7, 6), albo przystosowany do rodzenia dzieci, co było niegdyś dla świętych ojców i matek jedyną przyczyną wzajemnego obcowania cielesnego⁹⁰. Powściągliwość zaś czyniąc to, tzn. poskramiając i w jakiś sposób ograniczając w małżeństwach pożądliwość ciała i w jakiś sposób porządkując w określonych granicach jego niespokojne i nieuporządkowane poruszenie, dobrze posługuje się złem człowieka, którego czyni dobrym i chce wydoskonalić. Podobnie Bóg posługuje się nawet złymi ludźmi ze względu na tych, których wydoskonala⁹¹.

13. 28. Niech się nie zdarzy więc, abyśmy powiedzieli, że powściągliwość, o której mówi Pismo: *I to samo było [sprawą] Mądrości wiedzieć, czy jest to dar* (Mdr 8, 21), mają także ci, którzy poprzez powściągnięcie albo służą błędom, albo dlatego jakieś mniejsze pożądliwości zwyciężają, aby zaspokajać inne, których wielkością są zwyciężani. Ta natomiast powściągliwość, która jest prawdziwa, przychodząc z góry nie chce zdusić jakiegoś zła innym złem, lecz dobrem uleczyć wszelkie zło. Ujmę krótko jej działanie. Służba powściągliwości czuwa nad poskromieniem i uleczeniem wszelkich zupełnie radości z pożądliwości, które przeciwstawiają się radości z mądrości. Stąd wężiej bez wątpienia określają jej wielkość ci, którzy twierdzą, że poskramia [ona] same pożądania ciała. Lepiej na pewno ci, którzy nie dodają: „ciała”, lecz mówią ogólnie, że do powściągliwości należy kierowanie żądzą i pożądliwością. Pożądliwość, która polega na ułomności, nie tylko jest [przypadłością] ciała, lecz i ducha. Jeśli bowiem w nierządach i pijaństwach znajduje się pożądliwość ciała, to czyż *nienawiść, spory, zawiść, wreszcie zaciętość* wzbudzone są [tylko] w żądzach ciała, a nie bardziej w poruszeniach i namiętnościach ducha (por. Ga 5, 19–21)? Jednak wszystkie je nazwał czynami ciała, ponieważ należały do ducha albo w szczególności do ciała, samego jednakże człowieka określając nazwą ciała. Są oczywiście czyny człowieka, które nie są określane [jako czyny] Boga, ponieważ człowiek czyniąc je, o ile je czyni, żyje według samego siebie, a nie według Boga. Są zaś inne czyny człowieka, które bardziej powinny być nazwane czynami Boga. *Bóg jest bowiem tym* - mówi Apostoł - *który sprawia w nas i chcenie, i działanie zgodnie z dobrą wolą* (Flp 2, 13). Stąd jest i to [zdanie]: *Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Boga* (Rz 8, 14).

29. Duch człowieka nie odstępując przeto Ducha Bożego, pożąda przeciwko ciału, tzn. przeciwko samemu sobie, ale przecież dla samego siebie, aby poruszenia owe czy to w ciele, czy w duszy człowieka [żyjącego] według samego siebie, a nie [według] Boga, które aż dotąd znajdują się [tam] wskutek nabytej choroby, poskromione zostały powściągliwością dla zdobycia zbawienia. W ten sposób człowiek, który nie żyje według samego siebie, będzie mógł powiedzieć: *Żyję zaś już nie ja, żyje prawdziwie we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). Gdzie bowiem nie ja, tam szczęśliwiej ja [żyję]. Kiedy

powstaje według człowieka złe jakieś pragnienie, na które nie zgadza się ten, który umysłem służy prawu Bożemu, może on powiedzieć to także: *Już nie ja to czynię* (Rz 7, 17). Do takich przecież [ludzi] skierowane są i owe [słowa], których powinniśmy słuchać jako ich towarzysze i uczestnicy: *Jeśli współzmartwychwstaliście z Chrystusem, szukajcie tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Pragnijcie tego, co jest w górze, nie tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie ukryte jest z Chrystusem w Bogu. Gdy ukaże się Chrystus, wasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukazecie się w chwale* (Kol 3, 1–4). Poznajmy, do jakich [ludzi] mówi, co więcej, posłuchajmy uważnie. Cóż bowiem jest od tego jaśniejsze? Cóż wyraźniejsze? Do tych mówi się z pewnością, którzy współzmartwychwstali z Chrystusem, jeszcze na pewno nie ciałem, lecz umysłem, których nazywa i umarłymi, i bardziej z tego powodu żywymi. Albowiem *życie wasze - mówi - ukryte jest z Chrystusem w Bogu*. Wołaniem takich śmiertelnych jest: *Żyję już nie ja, żyje prawdziwie we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). Ci więc, których życie ukryte zostało w Bogu, upominani są i zachęceni, aby uśmiercali członki swoje będące na ziemi. Następuje bowiem to [zdanie]: *Uśmiercajcie więc członki wasze, które są na ziemi* (Kol 3, 4). Aby zaś ktoś zbyt ociężały nie uważał, że powinny być uśmiercane przez takich owe widzialne członki ciała, zaraz potem objaśniając to, co powiedział, mówi: *Nierząd, nieczystość, namiętność, złą żądzę i chciwość, która jest niewolą bożków* (Kol 3, 5). Czy istotnie, zaiste, trzeba wierzyć, że ci, którzy już umarli i życie ich ukryte zostało z Chrystusem w Bogu, jeszcze uprawiali nierząd, jeszcze żyli w nieczystych obyczajach i popełniali nieczyste czyny, jeszcze służyli namiętnościom, złej żądzy i chciwości? Cóż za głupiec sądziłby o nich w ten sposób? Cóż więc mianowicie chce, aby uśmiercali [oni] z wysiłkiem powściągliwości, jeśli nie same poruszenia, istniejące aż dotąd jako pewnego rodzaju przeszkoda bez zgody naszego umysłu, bez działania cielesnych członków? I w jaki sposób z wysiłkiem powściągliwości są uśmiercane poruszenia? Tylko przez to, że nie przyzwala się na nie umysłem, nie używa się dla nich członków ciała jako broni, i co jest większe oraz o co należy się troszczyć z większą czujnością powściągliwości, samo nasze myślenie, chociaż dotknięte jest w jakiś sposób ich pokusą i jakby podszeptem, odwraca się jednak od nich, by nie zażywać przyjemności, i zwraca się z radością do myślenia o wyższych [rzeczach]. Po to wymienia [Apostoł] to [wszystko] w mowach, by nie przebywać w tym, lecz uciekać od tego. Dokonuje się to, jeśli skutecznie słuchać będziemy przy wsparciu Tego, który zaleca to przez swojego Apostoła: *Szukajcie tego, co jest w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Pragnijcie tego, co jest w górze, nie tego, co na ziemi* (Kol 3, 1–2).

14. 30. Gdy zaś przypomniał owe występki, dodał i to: *Z powodu nich przychodzi gniew Boga na synów wiarołomstwa* (Kol 3, 6). Z całą pewnością spowodował zbawienny lęk, aby wierni nie uważali, że mogą być zbawieni z powodu samej ich wiary, nawet kiedy żyją w tych występkach, mimo że przeciwko tej myśli apostoł Jakub bardzo oczywistym słowem protestował i mówił: *Jeśli ktoś mówiłby, że ma wiarę, nie miałby zaś uczynków, to czyż wiara mogłaby go zbawić?* (Jk 2, 14). Dlatego i tutaj Nauczyciel narodów powiedział, że z powodu owych występków przychodzi gniew Boga na synów wiarołomstwa. Gdy zaś mówi: *W których i wy kiedyś postępowałeś, gdy w nich żyliście* (Kol 3, 7), wystarczająco pokazuje, że już w nich nie żyją. Dla tych [występków] przecież umarli, aby ich życie w Bogu z Chrystusem było ukryte. Skoro więc już w owych nie żyli, polecał [Apostoł], aby takie już uśmiercali. Mimo że przecież oni sami w nich nie żyli, owe występki żyły, jak pokazałem niewiele wcześniej, i

nazwane były członkami ich samych; [a są nimi] te mianowicie przywary, które mieszkają w ich członkach. Jest to właściwość mowy, która wyraża to, co jest zawarte, przez to, co zawiera; jak mówi się: Dlatego mówi cały rynek, ponieważ mówią ludzie, którzy są na rynku. Tą samą właściwością mowy posługuje się psalmista śpiewając: *Cała ziemia niechaj Cię wielbi* (Ps 65, 4), tzn. wszyscy ludzie, którzy są na ziemi.

31. *Teraz zaś odłóżcie - mówi - i wy to wszystko* (Kol 3, 8), i przypomina liczne tego rodzaju występki. Lecz dlaczego nie wystarczy mu powiedzieć: *Wy odłóżcie to wszystko*, lecz po dodaniu spójnika powiedział: *i wy?* Jedynie dlatego, aby nie sądzili, że czynią te występki i w nich bezkarnie żyją, ponieważ ich wiara miałyby ich wyzwolić od gniewu, który przychodzi na popełniających je synów wiarołomstwa i w nich bez wiary żyjących. Odłóżcie - mówi - i wy owe występki, z powodu których przychodzi gniew Boga na synów wiarołomstwa, i nie obiecujcie sobie ich bezkarności z powodu zasługi wiary. Nie powiedziałby bowiem: *Odłóżcie* do tych, którzy już odłożyli [je] z tej strony, którą nie przyzwalali na takie przywary, i nie oddawali im swoich członków jako broni nieprawości; jeśliby życie świętych nie znajdowało się w takim położeniu i nie polegało na tej pracy aż dotąd, jak długo jesteśmy śmiertelni. Dopóki bowiem duch pożąda przeciwko ciału, prowadzony jest z wielkim napięciem ten spór, stawia się opór złym przyjemnościom, nieczystym pożądaniościami, cielesnym i nikczemnym poruszeniem przez słodycz świętości, miłość czystości, duchową moc i godność powściągliwości. Tak odkładane są [one wszystkie] przez tych, którzy umarli dla występku, a żyją one w nich bez przyzwolenia. Tak, mówię, są odkładane, dopóki tłumione są przez stałą powściągliwość, by nie powstały. Jeśli ktoś jakoby bezpiecznie odstąpi od tego ich odkładania, wtedy one same popędzą do warowni umysłu i wypędzą go (umysł) z niej, i jako jeńca – ku jego hańbie i poniżeniu – wezmą w swoją niewolę⁹². Wtedy grzech będzie królował w śmiertelnym ciele człowieka dla posłuszeństwa jego żądzom; wtedy [człowiek] użyje swoich członków jako broni nieprawości dla grzechu (por. Rz 6, 13) i będą *ostatnie jego [czynny] gorsze od pierwszych* (Mt 12, 45). O wiele bardziej jest to możliwe do zniesienia, że nie rozpoczął się tego rodzaju bój, niż to, że zaniechano rozpoczętej walki i z dobrego wojownika, czy nawet zwycięzcy, [człowiek] stał się jeńcem. Stąd Pan nie mówi: „Kto zacznie”, lecz: *Kto wytrwa aż do końca, ten będzie zbawiony* (Mt 10, 22).

32. Czy to mężnie walcząc, abyśmy nie byli zwyciężani, czy to kilka razy nawet zwyciężając dzięki niespodziewanemu i nieoczekiwanemu szczęściu, Temu, który daje nam powściągliwość, oddajmy chwałę⁹³. Pamiętajmy, że pewien sprawiedliwy powiedział w swoim dostatku: *Nie będę poruszony aż na wieczność* (Ps 29, 7), i udowodniono mu, jak nieopatrznie to powiedział, jakby swoim siłom przypisując to, co mu z góry dawano. To zaś poznaliśmy, ponieważ on sam [to] wyznaje; wkrótce bowiem dołączył: *Panie, z Twojej woli użyczyłeś stałości mojej cnocie, gdy zaś odwróciłeś Twoje oblicze, stałem się niespokojny* (Ps 29, 8). Kierując się leczniczą opatrnością, wychowawca opuścił go na krótki czas, aby on sam powodowany zgubną pychą nie opuścił wychowawcy. Czy to więc tutaj, gdzie walczymy z naszymi wadami, aby je ujarzmić i pomniejszyć, czy to tam, a stanie się to na końcu, gdzie wolni będziemy od każdego wroga i wszelkiej zarazy, On zbawiennie tak postępuje z nami, że *kto się chlubi, w Panu się chlubi* (por. 1 Kor 1, 31).

DE CONTINENTIA

(Argumentum)

Inter multos sancti Augustini libros opus, quod *De continentia* inscribitur et e Latino in Polonorum linguam nondum translatum, invenitur. Et opus id primum Polonice a nobis redditum dissertationis huius pars principalis est. Translationem, quod est caput secundum, introductio antegreditur, consequitur vero commentarius. Introductio quinque paragraphis constat. Primum disseritur de Augustino atque Manichaeis, deinde de originis tempore et auctoritate atque verumne opus sit, tractatur, tum de genere ac argumento operis.

Augustinus explicat versus duos Psalmi 140: *Pone, Domine, custodiam ori meo, et ostium continentiae circum labia mea; ne declines cor meum in verba maligna ad excusandas excusationes in peccatis*. Captoque inde sermonis argumento docet continentiae virtutem pro suo officio coercendas habere libidines et corporis et animi, atque universim delectationibus concupiscentiae, quae delectationi sapientiae adversantur, cohibendis invigilare. Iubet ne de propriis viribus confidamus pugnantibus contra concupiscentiam, quae per legem quidem cognoscitur, sed non vincitur nisi per gratiam. Superbos reprehendit excusationes varias in peccatis afferentes; quo in genere iniquiores Manichaeos, qui peccata sua in mali naturam in se ipsis insitam referebant, operosius refellit, et locum Apostoli ad Galatos 5, 17: *caro enim concupiscit adversus spiritum(...)*, quo demonstratas duas boni et mali naturas volebant, perperam ab iis haericis intellectum esse ex apostolo eodem evincit.

In quarto paragrapho introductionis de instrumentis artis orandi tractatur. Quae varia copiosaque in opere reperiuntur. In paragrapho quinto de convertendi modo tractatur. Commentarius autem locos non satis claros vel cum aliis quaestionibus connexos explicat.

PRZYPISY

¹ Zob. *De continentia* 5, 14 i 4, 11.

² W. Myszor, *Manicheizm w Afryce Północnej i św. Augustyn*, w: PSP 54, s. 30.

³ Zob. np. G. Bardy, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1946, Św. Augustyn, *Człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955; P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993; H. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1962, *Augustyn*, tłum. J. Łoś, Kraków 1966; A. Trapé, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, *Św. Augustyn, Człowiek - duszpasterz - mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987.

⁴ *De beata vita* 4, tłum. za J. Sulowski, dz. cyt., s. 47.

⁵ *Confessiones* III, 6, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 50.

⁶ Tamże III, 7, s. 52.

⁷ A. Trapé, dz. cyt., s. 59.

⁸ Zob. *De libero arbitrio* 1, 2, 4.

⁹ *Confessiones* V, 10, tłum. Z. Kubiak, s. 100.

¹⁰ *Acta contra Faustum* 5, 1.

¹¹ A. Trapé, dz. cyt., s. 60.

¹² Zob. *Confessiones* V, 3 i 6.

- ¹³ Por. K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, s. 32-35.
- ¹⁴ *Admonitio in opusculum De continentia*, w: PL 40, 347.
- ¹⁵ Misi et alios libros, quos non petisti, ne hoc tantum modo facerem, quod petisti: de fide rerum, quae non videntur, de patientia, de continentia, de providentia et unum grandem de fide et spe et caritate. Hos omnes si, dum es intra Africam legeris, iudicium tuum mitte de illis, aut mitte nobis aut, quod nobis a domino sene Aurelio mittatur, ibi dimitte., *Epistula* 231, 7, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino-rum* 57, 510.
- ¹⁶ *Operum S. Augustini Indiculus*, PL 46, 21.
- ¹⁷ *Admonitio in opusculum de continentia*, w: PL 40, 347.
- ¹⁸ V. Tarulli, *Introduzione*, w: *Sant' Agostino. Matrimoni e virginitá. Introduzione generale di A. Trapé. Introduzione, traduzione e note di M. Palmieri, V. Tarulli, N. Cipriani*, Roma 1978, s. 321.
- ¹⁹ *Admonitio ...*, PL, 349-350: B. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur IV*, Freiburg 1929, s. 492; S. Zarb, *Chronologia Operum Sancti Augustini*, Romae 1934, s. 76.
- ²⁰ *La date du "De continentia" de Saint Augustin*, w: *Revue des Études Augustiniennes* 5(1959), s. 121-127.
- ²¹ *The Date of the "De continentia" of St. Augustine*, w: *Studia Patristica VI*, Berlin 1962, s. 374-382.
- ²² P. Keseling, *Einführung*, w: Aurelius Augustinus, *Die Enthaltbarkeit*, Würzburg 1949, s. XI.
- ²³ *Admonitio ...*, PL 40, 347.
- ²⁴ „Alle Register der schulmäßigen Beredsamkeit werden gezogen; kaum eine rhetorisch - stilistische Figur wird verschmäht, wenn es gilt, die eigene Sache ins rechte Licht zu rücken oder die Position des Gegners zu erschüttern. In vollendeter Meisterschaft weiß der Rhetorikprofessor jeweils mit blendenden Antithesen und überraschenden Wortspielen, ja mit dem gesamten Schmuck der antiken Rede einem Sprühregen seine Hörer zu überschütten“. (P. Keseling, dz. cyt., s. XII).
- ²⁵ M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990, s. 108.
- ²⁶ M. Simon, *La civilisation de l' antiquité et le christianisme*, Paris 1972, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1991, s. 324.
- ²⁷ *Saint Augustin et Ciceron*, Paris 1958.
- ²⁸ A. Augustinus, *Die Enthaltbarkeit*, tłum. P. Keseling, Würzburg 1949, s. 59.
- ²⁹ Wyd. Teubner, Pars I, vol. I, Lipsiae 1863, s. 202.
- ³⁰ Wyd. Teubner, Pars I, vol. II, Lipsiae 1874, s. 396.
- ³¹ Wyd. Teubner, Pars III, vol. II, Lipsiae 1854, s. 151.
- ³² Wyd. Teubner, Pars IV, vol. III. Lipsiae 1864, s. 185.
- ³³ *Tamże*, s. 180.
- ³⁴ Wyd. Teubner, Pars IV, vol. I, Lipsiae 1858, s. 225.
- ³⁵ *Tamże*, s. 301.
- ³⁶ *Tamże*, s. 369.
- ³⁷ Zob. G. Bardy, dz. cyt., s. 182-222.
- ³⁸ H. Marrou, dz. cyt., s. 45.
- ³⁹ Por. J. Łoś, *Wstęp*, w: H. Marrou, dz. cyt., s. 8.
- ⁴⁰ W tekście oryginalnym: *sub tanti ponderis sarcina*.
- ⁴¹ Por. *Confessiones VIII*, 17.

⁴² Na podstawie łacińskiego przekładu Biblii, który przymiotnik „ἐγκρατής” oddaje poprzez „*continens*”, miejsce to z Księgi Mądrości chętnie jest cytowane przez zachodnich Ojców i wielu teologów katolickich jako argument, że bez szczególnej pomocy Bożej łaski nikt nie może żyć czysto i powściągliwie. Łącząc jednak „σοφία” z „ἐγκρατής”, chodzi nie o powściągliwość, lecz o mądrość jako obiekt dążenia i dar Boga. (Por. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912, s. 177). Wszystkie cytaty biblijne pojawiające się w tekście *De continentia* oddajemy poprzez własne tłumaczenie, a oznaczamy je zgodnie z sygnaturami wydania krytycznego NBA. Sygnatury owe zamieszczamy nie w formie przypisów, lecz w tekście tłumaczenia. Nie mamy żadnych informacji, aby stwierdzić, według jakiego przekładu przytaczał Augustyn w tym dziele cytaty z Pisma św. Niektóre są bardzo podobne, a czasami wprost identyczne z wersją Wulgaty. Nie świadczy to jednak, że Augustyn musiał korzystać z dzieła św. Hieronima. Duże znaczenie dla rozstrzygnięcia tego zagadnienia ma data powstania *De continentia*, która niestety nie jest pewna. („Die Vergleichung der Bibeltexte hat noch ein positives Resultat. Es betrifft die Einheit der Augustinischen Bibel. Aus der häufigen Wiederkehr der Citate zu entlegenen Zeiten und dem gleichförmigen Charakter der Sprache läßt sich schließen, daß der heilige Augustinus ein Exemplar des italischen Textes immer benützte. Für den Zweck kritischer und exegetischer Untersuchungen zog der geistvolle Bischof, wenn der Fall gegeben war, andere Handschriften, auch griechische, zur Vergleichung heran und nahm auf Grund seiner kritischen Studien wohl Correctur vor. In Briefen und polemischen Schriften ging er gelegentlich auch auf die von anderen benützten Texte ein”. F. Wehrich, *Die Bibalexcerpte de divinis scripturis und die Itala des heiligen Augustinus*, Wien 1893, s.71-72). Hieronim opracowując swoje dzieło, dokonywał tłumaczeń z hebrajskiego niektórych ksiąg albo poprawiał wcześniejsze łacińskie przekłady (E. Stanula, *Biblia*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 118). Spośród przekładów łacińskich Augustyn cenił najbardziej tzw. Itale (por. A. Eckmann, *Pismo św. w życiu i nauczaniu Ojców Kościoła*, Ate-neum Kapłańskie 71(92): 1979, z. 2(421), s. 201-212).

⁴³ Ta sama metafora występuje także w *De mendacio* 31.

⁴⁴ Św. Augustyn nie chce zawęzić powściągliwości do przewycięzania cielesnego tylko pożądania, lecz pojmować w szerszym rozumieniu, jako wolność od złych myśli, mowy i czynów.

⁴⁵ W tekście łacińskim: *quisquis in corde occurrentibus suggestionibus consensit*.

⁴⁶ W tekście oryginalnym: *erit ab utrisque puritas innocentiae*.

⁴⁷ J. Finaert znajduje w wyrażeniach: „wewnętrzne usta” i „wewnętrzne uszy wewnętrznego człowieka” echo poglądów neoplatońskich (*L'évolution littéraire de S. Augustin*, Paris 1939, s. 144).

⁴⁸ Augustyn wyraża z pełnym naciskiem chrześcijańską postawę etyczną, o której decyduje nie tylko zewnętrzne działanie i słowa, lecz wewnętrzne nastawienie i czystość intencji (por. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, t. 1, Freiburg 1929, s. 175 n.).

⁴⁹ Por. Mt 5, 28.

⁵⁰ Można tu mówić o powściągliwości w węższym znaczeniu, która ma swe źródło w czystości serca.

⁵¹ Urywek ten odgrywał dużą rolę w manichejskiej propagandzie. Widać to poprzez wypowiedzi Augustyna w *De continentia* 5, 18.21 oraz *Acta contra Fortunatum* 21 (por.

- P. Alfarcic, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris 1918, s. 118).
- ⁵² Por. Leon Wielki, *Sermo IX de quadragesima*.
- ⁵³ W tekście łacińskim: *et decus adpetens et dedecus fugiens*.
- ⁵⁴ Por. *Confessiones IX*, 8, 17.
- ⁵⁵ W tekście oryginalnym: *Velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio*. Por. *De continentia* 16, 19; *Retractationes I*, 14, 3.
- ⁵⁶ Por. *De continentia* 21 n.; *Acta contra Fortunatum* 21.
- ⁵⁷ W tekście oryginalnym: *Hanc pugnam non experiuntur in se ipsis nisi bellatores virtutum debellatoresque vitiorum*. Rzeczownik „debellatores” na początku tego paragrafu i czasownik „debellat” na końcu spinają jakby klamrą myśl, że skuteczna walka ze złem pożądlivosti prowadzona jest jedynie przy pomocy powściągliwości, przy wsparciu łaski Boga.
- ⁵⁸ W tekście łacińskim: *non expugnat concupiscentiae malum nisi continentiae bonum*. Antyteza: *concupiscentia* – *continentia*, podkreślona aliteracją i asonanssem, przewija się przez całe pismo jako jego motyw przewodni.
- ⁵⁹ Św. Augustyn w dziele *Contra Iulianum I*, 7 wyjaśnia, że św. Paweł w Rz 6, 12; 7 nazywa grzechem także pożądlivość. Sobór trydencki formuluje tę prawdę następująco: *concupiscentiam aliquando peccatum appellari, quia ex peccato est, et ad peccatum inclinatur* (ses. V, can. 22). (Por. G. Esser, *Katholische Dogmatik II*, Bonn 1910, s. 91 oraz B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg 1911, s. 286).
- ⁶⁰ Początek paragrafu 9 kieruje na początek paragrafu 8 przez powtórzenie obrazu trąby, która wzywa żołnierzy do dzielniejszej walki. Zastosowany tutaj został kunsztowny sposób kompozycji, który określić można jako concatenatio (spojenie, złączenie) i paralelę retoryczną (zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990, s. 96-97).
- ⁶¹ Pawłowa antyteza: żyć - umrzeć, zabić - żyć (Rz 8, 12-14) w jej hiastycznym porządku jest przez Augustyna jeszcze raz tutaj podkreślona. Za nieprzyjaciół świętości w walce na śmierć i życie pomiędzy duchem i ciałem (Ga 5, 16-19) uważane są występki wymienione w katalogu zamieszczonym w Ga 5, 19-21, podczas gdy Ga 5, 22 nn. z dokładnym określeniem owoców ducha opisuje duchowy front, który stoi naprzeciw występkom. Dla złagodzenia obrazu, który zaczerpnięty został z tematyki militarnej, Augustyn dodaje: *quodam modo i velut*.
- ⁶² W Wulgacie, w urywku z Gal 5, 12 po powściągliwości występuje jeszcze czystość. Tak więc powściągliwość nie jest na ostatnim miejscu. Brakuje także w tym wyliczaniu niektórych elementów. Nasuwa się wniosek, że cytował on z pamięci (por. P. Stach, *Św. Augustyn jako biblista*, Lwów 1930, s. 421).
- ⁶³ W tekście oryginalnym: *hominem a Verbo Dei adsumptum*. Augustyn użył takiego sformułowania bynajmniej nie dlatego, że skłaniał się do adopcjanizmu (zna formułę: *assumpta, suscepta natura*), ale by nie dopuścić do dyskusji nad zagadnieniem wcielenia (por. R. Jolivet, M. Jourjon, *Six traités antimanchiens*, Paris 1961, s. 142-143; zob. B. Snela, *Adopcjanizm*, w: *Encyklopedia Katolicka* t.1, Lublin 1973, s. 94-95) albo dla wyeksplikowania swojej myśli poprzez kontrast ze sformulowaniem z Prologu Ewangelii św. Jana (1, 14): *Słowo ciałem się stało*.
- ⁶⁴ Augustyn mówi tutaj o nauce Apolinarego z Laodycei, pisarza kościelnego z czwartego stulecia, który wg sposobu wyrażania się św. Pawła i ówczesnej filozofii rozróżniał w człowieku 3 elementy: ciało, duszę i ducha. Głosił też, że Logos w człowieku Jezusie zajął miejsce ducha, przez co bóstwo zmieszało się z człowieczeń-

stwem i razem tworzą jedną naturę Boga, Logosu Wcielonego. Apolinaryzm został potępiony na soborze w Konstantynopolu w 381 r. (M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t.1, Warszawa 1986, s. 178; J.Szymusiak, *Apolinaryzm*, w: EK t. 1, s. 773; J. Daniélou, H. J. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Eglise I: Des origines a Gregoire le Grand*, Paris 1963, *Historia Kościoła I: Od początków do roku 600*, tłum. M.Tarnowska, Warszawa 1984, s. 252-253; por. A. Eckmann, *Dialog listowny św. Augustyna z Woluzjanem*, w: RH 31: 1983, z. 3, s. 76-83).

⁶⁵ Por. Ps 2, 2.

⁶⁶ W oryginalne: *operum carnis quamvis invictis mortificatoribus*.

⁶⁷ Tutaj, podobnie jak w paragrafie 25, widać wyraźnie, że Augustyn przypisuje piątą prośbę z Ojciec nasz siłę gładzenia grzechów, szczególnie kiedy wymawia się ją przed przyjęciem Eucharystii w liturgii (por. *Sermo* 175, 5; 351, 3. 6; *Epistola* 265, 8; *Tractatus in Ioannis Evangelium* 26 oraz W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930, s. 129 n.).

⁶⁸ W tekście łacińskim: *dedignaturque, cum peccat, convinci quod ipse peccaverit*.

⁶⁹ W tekście oryginalnym: *ad excusandas excusationes in peccatis*.

⁷⁰ Astrologicznym fatalizmem, który szeroko był rozpowszechniony w starożytności, zarazy był przez jakiś czas także sam Augustyn. Windycjanus, kartagiński lekarz i prokonsul zarazem, uleczył go z tego błędnego mniemania. Tak pisze o tym Biskup z Hippony w *Confessiones* IV, 3: Nie wahałem się też przed zasięgnięciem rad u oszustów zwanych astrologami. [...] Mówią oni: «Niebo cię obarczyło przymusem grzeszenia». Albo: «Wenus tego dokonała. Albo Saturn czy Mars». Wszystko zaś po to, aby człowiek, ciało i krew, pyszna zgnilizna – stał się niewinny [...]. Był w tym czasie pewien człowiek głębokiej wiedzy, który słynął jako lekarz [...]. Ale nawet tego starszego człowieka wykorzystałeś do udzielenia mi pomocy, nawet poprzez jego ręce zesłałeś mi lekarstwo. Ideoque illos planos, quos mathematicos vocant, plane consulere non desistebam [...] dicunt (illi): «De caelo tibi est inevitabilis causa peccandi» et «Venus hoc fecit aut Sturnus aut Mars», scilicet ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo [...]. Erat eo tempore vir sagax, medicinae artis pertissimus. [...] Numquid tamen etiam per illum senem defuisti mihi aut destitisti mederi animae meae? (PL 32, 694-696; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 33, 66; CC 27, 41-42; tłum: Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 64-65; zob. *Confessiones* VII 6, 8; *Tractatus in Ioannis Evangelium* 104).

⁷¹ Epikurejczycy w swojej kosmologii i psychologii przyznawali przypadkowi szczególne miejsce. (Por. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen III*, Leipzig 1923, s. 412. 421. 440; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1993, s. 141-142).

⁷² Por. *Confessiones* V, 14, 25.

⁷³ Por. *Contra Epistulam, quam vocant Fundamenti* 34, 36 n.

⁷⁴ W tekście oryginalnym: *sed maluit eum talem facere, cui adiaceret peccare, si vellet, non peccare, si nollet*.

⁷⁵ Posse non peccare - non posse peccare, to dwa jakby ekstremalne punkty historii zbawienia postrzegane w kluczu wolności: „libertas minor” na początku i „libertas maior” na końcu (zob. *De correptione et gratia* 12, 33).

⁷⁶ Augustyn powraca do założonego na początku dzieła tematu. Dygresje według starożytnej teorii retorycznej nie były ganione, a rzeczywiste oraz domniemane braki kompozycji w dziełach Augustyna mają różne przyczyny. Nie powinno się jednak oceniać ich naszymi miarami stylu. (Por. H. J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de*

la culture antique, Paris 1938, s. 71 nn.).

- ⁷⁷ Obraz przepasanych bioder jako symbol okiełznania pożądliwości oraz obraz płonących pochodni na określenie dobrych czynów wykorzystał także Grzegorz Wielki (*Homilia 13 in Evangelium Lucae*).
- ⁷⁸ Zupełnie podobnie Augustyn stan pełnego pokoju opisuje w *De sermone Domini in monte 2*.
- ⁷⁹ W tekście łacińskim: *unam mali, alteram boni*.
- ⁸⁰ Por. *De ordine* II, 18: *Contra Epistulam, quam vocant Fundamenti 31; De sermone Domini in monte 2*.
- ⁸¹ W oryginale: *Verum in hac bona hominis et bene a bono condita institutaque natura nunc bellum est*. Użyta tu paronomazja, widoczna w wyrazie „bonum”, bardzo wyraźnie podkreśla dobro całego stworzenia.
- ⁸² Bóg dokonał już zbawienia ludzkości w wybranym przez siebie czasie. Człowiek w swojej wolności jest wezwany do zaakceptowania, wybrania Bożego zbawienia. Czas pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa, a Jego ponownym przyjściem jest czasem wyboru dla człowieka (M. Schmaus, *God and his Christ*, London 1994, s. 56-58).
- ⁸³ Zdanie to brzmi tak, jakby Augustyn był trychotomistą filozoficznym, tzn. przyjmował w człowieku trzy elementy stanowiące o jego bytowości: ducha, duszę i ciało, które w realny sposób różnią się między sobą (por. *De anima et eius origine* II, 2; IV, 3; zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1976, *Mały słownik teologiczny*, tłum T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 505-506). Jednakże korzysta on tutaj z Pawłowego sposobu wyrażania się, a przecież św. Paweł nie głosił bynajmniej filozoficznego trychotomizmu (K. Romaniuk, *Antropologia biblijna*, w: EK t.1, s.693). To, że Augustyn stoi na stanowisku chrześcijańskiej dychotomii, a więc uważa człowieka za stworzenie składające się z duszy i ciała, widać wyraźnie w *De continentia* 20, 26, jak również w *De ordine* II 6.31.35; *De beata vita* 7.9; *Soliloquia* I 12.21; *Epistula* 3, 4; *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I, 6; *De civitate Dei* V, 12 (por. E. Dinker, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934, s. 255 nn). Duch jest wg św. Augustyna rozumną i najważniejszą częścią duszy (W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, w: EK t. 1, s. 696). Podział elementów bytu ludzkiego na ciało, duszę i ducha pochodzi od gnostyków (por. M. Krąpiec, *Ja - człowiek*, Lublin 1991, s.36; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t.1, Warszawa 1993, s.178). Filozofowie chrześcijańscy epoki patrystycznej często wykorzystywali tę teorię w swoich rozważaniach na temat duszy. (Por. M. Krąpiec, dz. cyt., s. 35-44; M. Adriani, *L'Anima nell' Antico e nel Nuovo Testamento*, w: *L'Anima*, red. M. F. Sciacca, Brescia 1954, s. 9-28; C. Fabro, *L'Anima nell' eta patristica e medievale*, w: *L'Anima*, dz. cyt., s. 71-105).
- ⁸⁴ W tekście łacińskim: *non sibi adiacere facere bonum, sed perficere*.
- ⁸⁵ W tekście oryginalnym: *mundans lavacro aquae in verbo*.
- ⁸⁶ Pogląd ten nazwany został w historii Kościoła doketyzmem. Dokeci uważali, że Chrystus przyszedł na ziemię w ciele pozornym (zob. W. Łydka, *Dokeci*, EK t. 4, Lublin 1983, s. 30-32). Św. Augustyn niezmiernie zwałcza tę fałszywą naukę np. w *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I, 24; *De Genesi contra Manichaeos* II, 39; *Contra epistulam, quam vocant Fundamenti* 7; *Contra Faustum* II, 4, III; *Confessiones* VI, 20).
- ⁸⁷ Radykalna asceza manichejczyków, która napiętnowana jest przez Augustyna tak-

że w *Contra Adimantum* 15 i *Confessiones* VI, 12, różni się zasadniczo od ascezy chrześcijańskiej.

⁸⁸ W tekście łacińskim: *debitum miscendi sexus*.

⁸⁹ Przez częstotliwość odpowiednich wyrazów: *moderamen, immoderata, modus, moderans*, nadzwyczaj silnie wyrażony został obowiązek zachowania miary.

⁹⁰ W oryginale: *causa miscendae invicem carnis*.

⁹¹ Ulubioną myślą Augustyna jest przekonanie, że Bóg przez cierpliwość w stosunku do zła kontynuuje swój szczególny zamiar wobec ludzi, por. *Enarrationes in Psalmos* 54: „Każdy zły żyje albo dlatego, aby został poprawiony, albo dlatego, aby przez niego dobry [człowiek] był poddany próbie. *Omnis malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ideo vivit ut per illum bonus exerceatur*” (PL 36, 630; CC 39, 658).

⁹² W tekście łacińskim: *eamque inde ipsa deponent atque in suam redigent servitatem, turpiter deformiterque captivam*. (Por. *Contra Academicos* I, 30, II, 6; M. I. Bogan, *The vocabulary and style of the Soliloquies and Dialogues of St. Augustine*, Washington 1935, s. 36.)

⁹³ Silnym zaznaczeniem rzeczywistego stanu rzeczy, iż Bóg jedynie jest dawcą wszelkiego dobra, a więc także powściągliwości, powraca Augustyn do punktu wyjścia tego dzieła; kompozycja została zamknięta.