

KS. JAN EDLING

## **CZAS I HISTORIA EPIFANEM BOGA W UJĘCIU ŚW. AUGUSTYNA**

Głęboka wiara i wnikliwy umysł ustawicznie poszukujący prawdy, doprowadziły św. Augustyna do wypracowania oryginalnego spojrzenia na świat. Oczywiście było to możliwe dzięki swoistemu spojrzeniu na Objawienie Boże w kategoriach historiozbowczych. Z tą rzeczywistością bardzo ściśle łączy się kategoria czasu. Pogłębiona refleksja filozoficzno-teologiczna nad tym zagadnieniem, inspirowana głównie duchem teologii św. Pawła, doprowadziła do włączenia tego zagadnienia filozofii greckiej, sięgającego czasów Arystotelesa, Platona, na stałe do chrześcijańskiej myśli teologicznej.

Pozwoliło to Biskupowi Hippony całe chrześcijańskie objawienie przedstawić nie w formie suchej statycznej doktryny, ale w formie bardzo dynamicznego procesu, obejmującego swym zakresem wszystkie egzystencjalne uwarunkowania człowieka każdej epoki. Gdyby nie wprowadził do rozważań teologicznych kategorii czasu, prawdopodobnie jego doktryna, przynajmniej w swej warstwie filozoficznej, niewiele odbiegałaby od myśli neoplatoników.

---

KS. DR JAN EDLING, kapłan diecezji rzeszowskiej, mgr filologii klasycznej, doktor teologii w zakresie patrologii, od 1989 wykładowca j. łacińskiego, j. greckiego, j. niemieckiego oraz teologii fundamentalnej, najpierw w WSD w Przemyślu (j. łaciński) od 1993 w WSD w Rzeszowie oraz Instytucie Teologiczno-Pastoralnym w Rzeszowie. Kontakt: ul. Połonińska 25, 35-082 Rzeszów

Gdy spojrzymy więc na teologię Augustyna, zwłaszcza na objawienie od strony czasu, wyraźnie widzimy to „novum” chrześcijaństwa, które zaczęło burzyć pogańską wizję świata i rozumienie całego porządku wszechrzeczy. Chrześcijaństwo w jego ujęciu zaczęło bowiem wypracowywać nowe spojrzenie na całą rzeczywistość stworzoną, a zwłaszcza człowieka zajmującego wśród stworzeń wyjątkowe miejsce. Definitywne zerwanie z cykliczną koncepcją czasu, co oczywiście było możliwe dzięki Biblii, otworzyło tym samym naszemu autorowi przestrzeń do ujmowania całej doktryny chrześcijańskiej w kategoriach historiozbowczych. Wyrazem tego jest najbardziej dojrzałe dzieło „De civitate Dei”, będące sumą teologicznych poglądów hipponczyka.

Objawienie Boże ukazane w tym dziele, to nic innego jak „wejście” wiecznego, nie podlegającego żadnym zmianom Boga we wszystkie czasowe uwarunkowania ludzkiego bytu, znajdującego się ciągle „in statu fieri”, zarówno pod względem fizycznym, moralnym, jak i duchowym. Ten proces objawiania się Boga ma ściśle określone ramy czasowe. Ma swój początek i ma swój koniec. Na pewnym etapie dziejów ludzkości – co Augustyn z naciskiem podkreśla – związany był w wyjątkowy sposób z historią jednego, wybranego narodu. Jednak przez tajemnicę wcielenia Słowa Bożego objął on swym zasięgiem wszystkie czasy: całą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Niniejszy artykuł zostanie poświęcony omówieniu epifanijnego charakteru samego czasu i historii, ze szczególnym uwzględnieniem temporalnych etapów objawienia Bożego.

## 1. Czas objawia Stwórcę

Św. Augustyn często z naciskiem podkreślał fakt, że Bóg od samego początku ludzkości dawał znaki o swoim istnieniu, swej mądrości i stwórczej mocy. Zawarł je w całej rzeczywistości stworzonej. Wszelkie stworzenia rozumne i nierozumne, w ogóle wszystko co istnieje, głosi chwałę swego Stwórcy. On jest artystą wszechmocnym<sup>1</sup> Jemu wszystko podlega<sup>2</sup>. Moc stwórcza Boga obejmuje zarówno rzeczy wielkie, jak i małe. Tak w jednych, jak i w drugich objawił swoją wspaniałość<sup>3</sup>. Wszelkie natury i kształty istniejące we wszechstworzeniu są dziełem jego rąk<sup>4</sup>. Biskup Hippony mówił, że

<sup>1</sup> Civ. XXII, 19.

<sup>2</sup> Tamże, X, 15.

<sup>3</sup> Tamże, XI, 22.

<sup>4</sup> Tamże, XII, 26; XIV, 11; XIX, 10; XXI, 2, 3, 4.

„od teje boskiej i sprawczej mocy, która sama nie powstaje, lecz powstawanie powoduje, słońce i niebo przy powstaniu świata otrzymały swój okrągły kształt. Od niej pochodzą też inne przyrodzone kształty, które widzimy we wszystkich powstających rzeczach, kształty dane nie z zewnątrz, lecz przez działającą wewnątrz moc Boga. Jego ukryta moc, przenikająca świat swą czystą obecnością, obdarza istnieniem wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób: obdarza w takiej mierze, w jakiej dana rzecz istnieje”<sup>5</sup>. Do rzeczywistości, które zawdzięczają swoje istnienie wszechmocnemu Stwórcy, należy również czas. On, podobnie jak wszystko, co istnieje, wyszedł z rąk Boga. Już samym swym istnieniem objawia Jego stwórczą moc. Bez Bożego działania, nie byłoby bowiem w ogóle czasu. To On dał mu początek<sup>6</sup>.

Początek czasu jest zarazem początkiem stworzenia świata. Dla uzasadnienia tego twierdzenia Biskup Hippony powołał się na pierwsze słowa Księgi Rodzaju, a mianowicie, że „na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”<sup>7</sup>. Skoro tak mówią „święte i najwiarygodniejsze Pisma”, to znaczy, że wcześniej Bóg nie uczynił niczego, wcześniej, czyli przed stworzeniem świata<sup>8</sup>. Niedorzeczne więc byłoby twierdzenie jakoby czas został stworzony przed zaistnieniem świata. Nie byłoby bowiem wtedy różnicy między czasem, a wiecznością. Tymczasem taką różnicę każdy umysł bez większego intelektualnego wysiłku może łatwo dostrzec. Na czym więc owa różnica polega? Doktor Łaski podpowiada „...prawdziwa różnica pomiędzy wiecznością, a czasem polega na tym, że czas nie istnieje bez ruchu następujących po sobie zmian, a w wieczności żadnych zmian nie ma”<sup>9</sup>. Musiałoby więc, jeśli nie wcześniej, to przynajmniej równocześnie, zacząć istnieć jakieś stworzenie, które swoim ruchem byłoby przyczyną istniejących zmian. Czas zaistniałby więc wraz ze stworzeniem świata i odwrotnie.

Bóg który jest „stworzycielem i rozporządcielem czasów jest Bogiem wprawiającym wszystko w ruch”<sup>10</sup>, jest też „wiekuistym”<sup>11</sup> i sam nie podlega żadnym zmianom<sup>12</sup>, stworzył istniejący świat, nie w czasie, ale razem z czasem. Nie w czasie, bo go nie było i nie mogło być dlatego, że „to co się dzieje

<sup>5</sup> Tamże, XII, 26.

<sup>6</sup> Tamże, XI, 6, 7.

<sup>7</sup> Rdz 1,1.

<sup>8</sup> Civ. XI, 6.

<sup>9</sup> Tamże, XI, 26.

<sup>10</sup> Tamże, XXII, 20.

<sup>11</sup> Tamże, XXII, 9.

<sup>12</sup> Tamże, XIV, 13; VIII, 3.

w czasie, dzieje się i po jakimś czasie i przed jakimś czasem; po czasie, który już przeminął i przed czasem, który ma dopiero nadejść. A wszak nie mogło być żadnego czasu minionego, gdyż nie było żadnego stworzenia, którego następujące po sobie ruchy powodowałyby bieg czasu”<sup>13</sup>.

Powróćmy jednak do problemu początku czasu. Zagadnieniu temu nasz autor poświęca dosyć dużo miejsca w kilku swoich dziełach<sup>14</sup>. Najszerzej jednak tą kwestią zajmuje się w „De civitate Dei”<sup>15</sup>. Zanim jednak przedstawimy tę sprawę bardziej szczegółowo, przeanalizujemy najpierw samo pojęcie „początku”. Jest to pojęcie filozoficzne, kosmologiczne oraz teologiczne, zawierające w sobie, w ujęciu św. Augustyna, głębokie treści. Tak już zresztą jest w całej augustyńskiej twórczości, że głębokie i wnikliwie rozważania filozoficzne przepojone są zarazem refleksją teologiczną. Słuszność tego twierdzenia potwierdzają zarówno filozofowie, jak i teologowie wnikający w jego myśl filozoficzno-teologiczną<sup>16</sup>.

Autor w księdze jedenastej „De civitate Dei” wspomina o dwojakim rozumieniu wyrażenia „na początku”. Po pierwsze, wyrażenie „na początku” może oznaczać początek w znaczeniu metafizycznym, czasowym, a więc moment zaistnienia samego czasu. Po drugie, może ono oznaczać początek nie w porządku czasowym, lecz w porządku stworzenia. Gdyby przyjąć to drugie rozumienie „początku”, musielibyśmy wówczas zgodzić się z tezą o wieczności świata, propagowaną przez filozofię grecką, Arystotelesa i platończyków. Augustyn wyraźnie polemizuje z tego rodzaju poglądami, które są nie do pogodzenia z myślą chrześcijańską<sup>17</sup>. Wyraźnie mówi o początku w znaczeniu czasowym, a dokładniej, o początku czasu, identycznym z początkiem świata i wszelkiego stworzenia. „Platon – mówi Doktor Łaski – pisząc

<sup>13</sup> Tamże, XI, 6. Por. Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 256.

<sup>14</sup> Conf. 11, 14, 17; De ver relig. 43, 97; De Gen. ad. Litt. V, 5, 12.

<sup>15</sup> Civ. X, 31; XI, 4, 1, 32; XII, 13, 15, 1-3, 16-18, 20, 26.

<sup>16</sup> G. Bardy, *Święty Augustyn, człowiek i dzieło*, Warszawa 1955; B. Altaner, *Augustinus und die griechische Patristik. Eine Einführung und Nachlese zu den quellenkritischen Untersuchungen*, RBen 62:1952, s. 201-215; P. Alfarick, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Vol I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918; W. Eborowicz, *Święty Augustyn doktor łaski*. AK 71: 1979 z. 3, s. 430-438; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Św. Augustyna*, Warszawa 1953; A. Eckman, *Dialog Św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, s. 65-119; St. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według św. Augustyna*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, T. 3. Pod red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 31-158.

<sup>17</sup> E. Stakemeier, *Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche*, Paderborn 1955, s. 21-30.

i o świecie, i o tych bóstwach, które w świecie stworzone są przez Boga, jak najwyraźniej powiada, że istnienie ich kiedyś się rozpoczęło, że więc mają one początek, jednak nie będą miały końca i – jak twierdzi – z wszechpotężnej woli Stwórcy będą trwałe wiecznie. Wszelako platończycy wynaleźli własny sposób rozumienia tej wypowiedzi: chodzi oczywiście – mówią – nie o początek w czasie, ale o początek zależności między rzeczami<sup>18</sup>. Konsekwencją takiego stwierdzenia był pogląd platończyków utrzymujący, że świat jakoby nie miał początku w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz, jak mówi św. Augustyn „w jakiś trudno zrozumiały sposób tworzony był zawsze”<sup>19</sup>. Z tych wstępnych refleksji wynika, że nasz autor mówiąc o „początku” stworzenia – świata, czyli wszelkiego bytu, w tym również czasu, miał na myśli zawsze „początek” w znaczeniu czasowym. Grecy, nie znający takiego rozumienia „początku”, stworzyli własną cykliczną koncepcję czasu i „błąkając się pośród tych cykli, nie znajdują tam ani wejścia, ani wyjścia... Jako że nie są w stanie przeniknąć niezgłębioności Boga, który sam jest wieczny i nie ma początku, dał jednak jakiś początek czasom”<sup>20</sup>.

Z tych twierdzeń, na razie dosyć ogólnikowych i pobieżnych o początku czasu, wynikają już bardzo brzemiennie w swych skutkach konsekwencje. Skoro czas, jego początek jest dziełem Boga<sup>21</sup>, a cały stworzony świat został stworzony wraz z czasem<sup>22</sup>, więc czas jest zarazem w pewnym sensie nośnikiem Bożego objawienia, dokonanego w stworzeniu i poprzez stworzenie. W ten sposób czas jest od samego początku swego istnienia własnością Boga<sup>23</sup>, który posługuje się nim, by objawić w jego kategoriach cechujących się zmiennością i przemianami, a więc w kategoriach przystępnych, łatwo poznawalnych przez człowieka, odwieczne wyroki swej woli i zbawczego planu. Czas, jak już wcześniej wspomniano, jako rzeczywistość stworzona, przygodna, istnieje jedynie dzięki swemu Stwórcy, swoją naturą, istotą i celowością objawia Jego mądrość.

Czym jest więc czas, co stanowi jego istotę, jaka jest jego natura, jakie jest jego przeznaczenie i cel, według Augustyna, który, stawiając podobne pytania, chciał dostrzec w nim i w jego nieustannej zmienności ślady istnienia i działania wiecznego Boga?<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Civ. X, 31.

<sup>19</sup> Tamże, XI, 4.

<sup>20</sup> Tamże, XII, 15.

<sup>21</sup> Tamże, XI, 6; XII, 26.

<sup>22</sup> Tamże, XI, 30.

<sup>23</sup> Conf. XI, 11, 13, 15.

<sup>24</sup> „...quid est enim tempus? quis hoc facile breviterque explicaverit?”, tamże, 14, 17.

W jedenastej księdze „Wyznań” zajmuje się szczegółowo odpowiedzią na te pytania. Zresztą odpowiedzi na nie w bardzo ogólnej formie pojawiają się w wielu miejscach dzieła „De civitate Dei”<sup>25</sup>. Treść słów zawartych w tym dziele, „Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio fidenter tamen dico, scire me”<sup>26</sup>, jest tego dowodem. Odpowiedź ta, poszerzona dalszym komentarzem w tejże księdze „Wyznań”, stała się powodem wielu różnorodnych interpretacji tego zagadnienia, zwłaszcza od strony filozoficznej i częściowo teologicznej oraz psychologicznej<sup>27</sup>. Nie będziemy jednak tutaj zagłębiać się w szczegółowe filozoficzno-psychologiczne analizy tego zagadnienia, lecz ograniczymy się jedynie do przedstawienia istotnych treści, które ułatwiłyby nam ukazanie epifanijnego charakteru czasu.

C.P. Mayer w swej obszernej monografii, poświęconej teologicznej myśli Augustyna, w rozdziale poświęconym znakowej strukturze czasu, stwierdza, że „choć Augustyn swoją doktrynę o czasie rozwija na bazie tekstów bliższych, lub przynajmniej stanowią one punkt wyjścia w jego dociekaniach,

<sup>25</sup> Civ. XII, 12-16.

<sup>26</sup> Conf. XI, 14.

<sup>27</sup> O. Lechner, *Idee und Zeit in der Mataphysik Augustinus*, München 1964; E. Lampey, *Das Zeitproblem nach Bekenntnissen Augustins*, Regensburg 1960; J.H. Marrou, *L'ambivalence du teps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal – Paris, 1950; G. Amari, *Il concetto di storia in Sant' Agostino*, Roma 1951; R. Berlinger, *Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus*, ZPhF 7:1953 s. 493-510; Tenże, *Augustins dialogische Mataphysik*, Frankfurt 1962, s. 42-70; J. Weinand, *Augustinus erkenntniskritische Theorie der Zeit und der Gegenwart*, München 1929; L. Boros, *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus*, München 1954; Tenże, *Les catégories de la temporalité chez saint Augustin*, APh 21:1958, s. 323-358; B. Schmitt, *Der Geist als Grund der Zeit. Die Zeitauslegung des Aurelius Augustinus*, Freiburg 1967; H.J. Keiser, *Augustinus. Zeit und „Memoria”*, Bonn 1969; J.P. Schobinger, *Augustinus Begründung der „inneren Zeit”*, Schweizer Monatshefte 46:1966. Bern, s. 179-192; U. Duchrow, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins in Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, ZThK 63:1966, s. 267-288; J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1933; J. Chaix-Ruy, *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, AM 2:1954, s. 923-932; Tenże, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956; E.A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985; J. Callahan, *Four Views of time in Ancient Philosophy*, Cambridge 1948; Tenże, *A. New Source for St. Augustine's Theory of Time*, Harvard Studien in Class. Philology. 63:1958. Harvard, s. 437-454; J.M. Quinn, *The Concept of Time in St. Augustine*, Aug. Rom. 5:1965, s. 5-57; P. Janich, *Augustins Zeitparadox und seine Frage nach dem Standard der Zeitmessun*, AGPh 54:1972, s. 168-186; W.B. Green, *Saint Augustine of Time*, ScJTh 18:1965, s. 148-163; inne publikackje poświęcone temu problemowi można znaleźć w bibliografii G. Andressena, *Zum Augustinus – Gespräch der Gegenwart*, Köln 1962; T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de saint Augustin (1950-1960)*, Steenbrugge 1963 (2739-2861).

to jednak w dużym stopniu uzależniony jest od ontologii platończyków: (...) bo wraz z Platonem i Plotynem, poznaje Augustyn czas tylko w horyzoncie wieczności, której jest on znakiem”<sup>28</sup>. W świetle tej wypowiedzi powstaje pytanie, co więc stanowi istotę czasu? Czy można w ogóle mówić o istocie czasu, w takim sensie jak mówimy o istocie otaczających nas bytów materialnych? Czy nie jest on tylko pewną cechą przypadłościową bytów? Rudolfh Berlinger, zajmujący się tym zagadnieniem od strony metafizycznej, stwierdza, że jeśli przyglądalibyśmy się czasowi od strony czysto fenomenologicznej, takiego pytania nie moglibyśmy w żaden sposób postawić. Jedynie słuszne spojrzenie to spojrzenie od strony egzystencjalnej. Jedynie ontologiczna analiza przedmiotu pomoże nam nieco bliżej poznać jego naturę.

Z tego wynika, że trzeba na czas spojrzeć od strony jego istnienia. Jednakże i tutaj napotykamy na poważne trudności, bo sama przeszłość, terażniejszość i przyszłość są nieuchwytnie w ich istocie bycia czy stawania się. W gruncie rzeczy po dokładnym przyjrzeniu się zauważamy – pisze św. Augustyn – że trzy formy istnienia dążą do „nieistnienia”, do „non-esse”<sup>29</sup>. Jednakże, chociaż tak jest, nie oznacza to wcale, iż one nie istnieją, bo inaczej niemożliwym by było przecież przypominać sobie przeszłość, ani myślał wybiegać w przyszłość. Tu pojawia się problem bytowania czasu, a więc próba znalezienia odpowiedzi na pytanie w jaki sposób czas istnieje?<sup>30</sup>.

Z tym problemem wiąże się bardzo ściśle zagadnienie doświadczenia upływu czasu. W związku z tym Augustyn mówi o tzw. „praesentia de praeteritis” i o „praesentia de futuris”<sup>31</sup>, czyli mówiąc innymi słowy, przyszłość jest jakby obecna w oczekiwaniu, przeszłość zaś dana jest we wspomnieniach. Jedno i drugie ma miejsce w terażniejszości podmiotu doświadczającego i poznającego zdarzenia i posiadającego wymiar czasowy, ściśle mówiąc w jego pamięci („memoria”). Chcąc więc bliżej poznać naturę czasu, trzeba spojrzeć nań od strony człowieka przeżywającego swoją czasowość. Nasz autor mówi w tym miejscu o tzw. „homo interior”<sup>32</sup>, który w gruncie rzeczy istnieje dzięki temu, że jest bytem czasowym, a czas z kolei dzięki temu, że „uczasowia się w człowieku”<sup>33</sup>. W związku z tym śledząc tok myśli Augustyna, pyta dalej

<sup>28</sup> C.P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. Die antimanchäische Epoche*, Würzburg 1974, s. 171-172.

<sup>29</sup> „...praesens atutem nullum habet spatium...”, Conf. XI, 15; Por. Civ. XIII, 11.

<sup>30</sup> Berlinger, *Augustins dialogische*, s. 44.

<sup>31</sup> Tamże, XI, 18.

<sup>32</sup> Tamże, XIII, 37.

<sup>33</sup> Berlinger, *Augustins dialogische*, s. 47.

Berlinger, gdzie leży miara tak ujmowanego czasu? W odpowiedzi stwierdza, że mieści się ona w czynnościach duchowych człowieka, w jego „*expectare*”, „*attendere*”, „*meminisse*”, bo „wewnętrzny czas przeszłości, teraźniejszości i przyszłości ukonstytuowany jest w duchu („*animus*”) i to, co określamy „trwaniem czasu”, jest w istocie rzeczą „rozpiętością ducha” („*distentio animi*”)”<sup>34</sup>.

Augustyn wyraźnie odcina się od kosmologiczno-fizykalnego, platońskiego rozumienia czasu, którego miarę grecki filozof widział w doskonale uporządkowanych, wiecznie powtarzających się kosmicznych ruchach gwiazd<sup>35</sup>. U niego dostrzega się raczej wyraźną psychologizację, a właściwie antropologizację czasu: „*in te anime meus, tempora meoa metior*”<sup>36</sup>. W ten sposób zostało przez niego określone jakby miejsce czasu, a mianowicie w ludzkiej duszy<sup>37</sup>. Nie jest on jakimś bytem w pełni tego słowa istniejącym w sposób absolutny, lecz raczej rzeczywistością „bytującą” w człowieku, w poznawczych władzach jego duszy. Nie może więc podlegać kosmologiczno-fizykalnym miarom. W tym tkwi swoistość czasu ludzkiego, odkryta przez Augustyna<sup>38</sup>, rozumianego jako „*distentio animi*”, czyli rozpiętość duchowych władz człowieka<sup>39</sup>. Nie jest to definicja czasu w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz raczej opisowe przybliżenie jego istoty, trudnej do uchwycenia z powodu jego natury, charakteryzującej się ciągłymi zmianami, ustawiczną płynnością<sup>40</sup>. Nie można więc podać zwięzłej definicji czasu, która ujmowałaby jego istotę. Wszyscy doświadczamy w życiu jego ustawicznego przepływania z teraźniejszości w przeszłość, tak, że bardzo trudny jest do uchwycenia jego moment trwania. Najbardziej jednak miarodajnym i oddającym sens czasu jest jego określenie zamieszczone w komentarzu do pierwszej księgi Pisma Świętego Genesis, gdzie Augustyn mówi o czasie, jako znaku wieczności danym z woli objawiającego się Boga. Oto treść tej definicji: „...*videtur mihi hoc, quod dixit in signis, planum fecisse illud, quod dixit: «et in temporibus», ne aliud acciperentur signa, et aliud tempora. Haec enim nunc dicit tempora*

<sup>34</sup> Tamże, s. 49.

<sup>35</sup> H.G. Surmund, „*Factus eram ipse mihi magna quaestio*” (*Confessiones IV, 4*), *Untersuchungen zur Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der „mors immatura*”, München 1977, s. 100.

<sup>36</sup> „...*praetereuntia metior tempora, cum sentiendo metimur...*” Conf. XI, 15, 16, 19, 21, 27, 36.

<sup>37</sup> Conf. XI, 20, 26.

<sup>38</sup> W. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt 1967, s. 69-71.

<sup>39</sup> „...*ecce distentio est vita mea... at ego in tempora dissilui...*” Conf. XI, 26, 29, 33, 39.

<sup>40</sup> Surmund, „*Factus eram ipse...*”, s. 106.

quae intervallorum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manere significat, ut signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus adpareat”<sup>41</sup>.

Określając w ten sposób czas, Biskup Hippony chciał jeszcze raz zdystansować się od gnostyckiej teorii czasu, bazującej na filozofii greckiej. Dla zwolenników gnozy, w tym zwłaszcza dla manichejczyków, nie istniało bowiem rozdzielenie czasu od wieczności. Skutkiem tego, mówienie o egzystencjalnym wymiarze czasu byłoby czystą iluzją. Konsekwentnie więc zostałaby zanegowana tajemnica Wcielenia i Odkupienia dokonanego przez Chrystusa w historycznym czasie<sup>42</sup>.

Czas w ujęciu naszego autora jest rzeczywistością o charakterze historycznym, ma swój początek, będzie miał swój koniec. Tym także, oprócz swej ustawicznej zmienności, różni się od wieczności, której jest jedynie znakiem, „vestigium”<sup>43</sup>.

Według św. Augustyna dopiero wtedy, gdy nastąpi jego eschatologiczne wypełnienie się w tzw. „visio beatifica”, zostanie ujawniona też w pełni tajemnica jego istoty i sensu, które obecnie próbujemy odczytywać w kontekście mającej nadzieję i wciąż obecnej w wymiarach czasowych wieczności. Jest to jeszcze jeden argument przemawiający za historycznym charakterem czasu, wraz z którym powstała cała rzeczywistość stworzona, powołana przez Boga do istnienia. W niej objawia On odwieczne zamysły swej zbawczej woli względem człowieka. Wieczność Boga jest transcendującym, początkowym i końcowym punktem czasu i całego świata<sup>44</sup>. Oznacza ona trwanie bez początku<sup>45</sup>. Dlatego też pochodzenie czasu, idąc za tokiem myśli Doktora Łaski, należy rozpatrywać nie tyle „w porządku czasowym”, ile raczej w porządku przyczynowym. Tą przyczyną jest Bóg, będący ponad wszystkim i przed wszystkim. On jest niezmienną wiecznością, w Nim wszystko istnieje, co zaistniało wraz z czasem<sup>46</sup>. Bóg jednak, według Augustyna, nie jest tylko czysto metafizyczną przyczyną, ale Bogiem oso-

<sup>41</sup> Gen. litt. in p. XIII, 38, 5.

<sup>42</sup> Mayer, *Die Zeichen*, s. 150-152.

<sup>43</sup> Lampey, *Das Zeitproblem*, s. 39-46.

<sup>44</sup> A. Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bonn 1960, s. 36-37.

<sup>45</sup> Civ. XII, 13.

<sup>46</sup> „Quae cum ita sint cum deus omnipotens et omnitenens, incommutabili aeternitate, veritate voluntate semper idem, non per tempus nec per locum motus, movet per tempus creaturam spirituales, movet etiam per tempus et locum creaturam, corporales... eo tempore ac tempus cuius ratio in ipso deo vita est sine tempore ac loco... incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia... antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et novior, quia idem ipse post omnia”, De Gen. litt. VIII 26, 48; Por. Civ. XI, 21.

bowym, który zechciał nawiązać zbawczy dialog z człowiekiem jako osobą, odznaczającą się czasowym charakterem istnienia. Człowiek uczestniczący w tym dialogu, dokonującym się w czasie, realizuje swoje zbawienie, by w ten sposób dążyć do spełnienia swej osobowości, do wypełnienia swego przeznaczenia.

Czas więc w ujęciu autora „De civitate Dei” posiada wyraźne cechy historio-zbawczo-personalne. Jest czasem konkretnej osoby ludzkiej, dalekim od apersonalnego, kosmicznego, czysto filozoficznego ujęcia właściwego starożytnej myśli pogańskiej. W życiu poszczególnych ludzi zmierza on nieuchronnie do eschatologicznego spełnienia<sup>47</sup>. Skoro tak, to spróbujemy teraz odpowiedzieć na pytanie, śledząc tok myśli naszego autora, na czym polega zbawczy sens czasu, objawiony przez Boga? W jaki sposób czas staje się epifanem Stwórcy?

We wskazówkach skierowanych do katechumenów w bardzo lapidarnej formie daje Augustyn przekonanie o historycznej jakości zbawczego działania Boga, zapoczątkowanego w akcie stworzenia, trwającego aż do obecnych czasów Kościoła<sup>48</sup>.

Stworzenie świata, a wraz z nim czasu, stanowi jakby pierwszy stopień tego całego misterium zbawczego Boga, dokonanego i objawionego w historii ludzkości poprzez odwieczną Mądrość Boga, która, jak mówi Doktor Łaski, jest Jego Słowem. To właśnie słowo nazwano w Piśmie Świętym początkiem, „tak jak w Ewangelii sam stwierdza to, gdy na pytanie Żydów, kim jest, odpowiada, iż jest początkiem” – i mówi dalej nasz autor, „cieszy mnie to, iż na samym początku Święta Księga Rodzaju ukazuje Trójcę Świętą. Kiedy bowiem powiada: «Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię», daje do zrozumienia, że Ojciec stworzył w swym Synu (...). A nieco dalej Księga ta wspomina również o Duchu Świętym (...), by napomknienie o Trójcy uczynić pełnym – powiada: «A duch Boży unosi się nad wodą»<sup>49</sup>.

Chrystus jako odwieczny Logos jest principium całego stworzenia, poprzez swe pośredniczące działanie w akcie stwórczym<sup>50</sup>. W ten sposób kosmos, a z nim również i czas, staje się objawieniem wewnętrznego życia Boga, który wkracza w temporalne uwarunkowania świata i ludzkości. Jeszcze bardziej jego epifanijny charakter uwidacznia się, gdy spojrzymy nań w kontekście jego konstytutywnej obecności w historii. Temu zagadnieniu zostanie poświęcona kolejna część artykułu.

<sup>47</sup> Civ. XII, 10-11.

<sup>48</sup> „Narratio plena est, cum quisque primo catechizatur, ab eo quod scriptum est: in principio fecit Deus caelum et terram usque ad praesentia tempora Ecclesiae”, Tamże. XII, 5.

<sup>49</sup> Civ. XI, 32; 23, 2; 24.

<sup>50</sup> Tamże, XI, 21; Por. C.P. Mayer, *Die Zeichen*, s. 157-159.

## 2. Historia epifanem Boga

Z problemem czasu bardzo ściśle łączy się zagadnienie historii. Czas bowiem stanowi jej istotny, konstytutywny element. Dlatego też koncepcja czasu rzutuje również na rozumienie historii. Ona także, wraz z całą treścią, która nań się składa i ją tworzy, posiada charakter epifanijny. Stanowi bowiem swoiste miejsce urzeczywistniania się wszystkich wydarzeń zbawczych dokonywanych przez objawiającego się Boga. W niej bowiem rozgrywa się wciąż, od samego początku jej istnienia, zbawczy dialog Stwórcy z człowiekiem, którego ziemskie życie zdane jest na bytowanie o charakterze historycznym, a właściwie historiotwórczym. Ten dialog przybiera najrozmaitsze formy, jednakże zawsze nosi znamiona historyczności, stając się zarazem integralnym elementem całych dziejów świata i ludzkości.

Już bowiem samo stwórcze działanie Boga jest zarazem współtworzeniem historii, która swój początek, a zarazem prawa swojego rozwoju, otrzymuje w akcie stwórczym<sup>51</sup>. Historia posiada więc identyczną strukturę teologiczną co stworzenie, stając się formą, w której Stwórca dokonuje nieustannego podtrzymywania wszystkiego w istnieniu. W niej samej bowiem urzeczywistnia się dzieło stworzenia. Chrystus jako Logos, czynnie uczestniczący w tym akcie stwórczym, ukierunkowuje całą historię ludzkości ku odnowieniu, ku „nowemu stworzeniu”. Ta odnowa nieustannie dokonuje się w czasie, dzięki Jego Wcieleniu. W nim to nastąpiło najbardziej widoczne wejście wiecznego Boga w czasowe, historyczne ramy ludzkiego życia<sup>52</sup>.

To właśnie dzięki stwórczej mocy Boga czas i historia nabierają zbawczego sensu, stając się nośnikami Bożego objawienia, dokonanego w historycznie uchwytnych etapach<sup>53</sup>. Tak jak nie ma czasu pustego, takiego w którym Bóg byłby nieobecny – czas bowiem zawiera zawsze jakieś treści objawieniowe – tak też nie ma takiego okresu w historii ludzkości, który wyrwałby się Bożej kontroli. Cała historia jest wypełniona Bogiem, czy to sobie uświadamiamy, czy też nie<sup>54</sup>. Św. Augustyn mówi o tzw. „dispensatio temporum”. Jest to swoista pedagogia zbawienia, dokonująca się w dziejach świata. Kieruje nią Boża Opatrzność<sup>55</sup>, ob-

<sup>51</sup> „...w samym współwczesnym z Nim Jego Słowie było już jako przeznaczenie ustalone to, co miało się stać, we właściwym czasie”, Civ. XII, 17.

<sup>52</sup> Wachtel, *Beiträge*, s. 39.

<sup>53</sup> Civ. X, 14; XII. 17; Por. G.K. Keyes, *Christian Faith and the Interpretation of History. A Study of St. Augustines Philosophy of History*, Lincoln 1966, s. 49 nn.

<sup>54</sup> Civ. VII, 32; Civ. 104, 2.

<sup>55</sup> Civ. VII, 30; Vera. rel., 13; Por. A. W. Ziegler, *Die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. Beiträge zur Augustinischen Geschichtstheologie*, AM. 2:1954, s. 984-987; A. Maxsein,

jawiająca się przez widzialne piękno świata<sup>56</sup>, a także przez wszelkie dobro udzielone człowiekowi<sup>57</sup>. Jej działanie, jakkolwiek dokonuje się w podlegającej zmianom czasowym historii, jest niezmiennie<sup>58</sup>. Najpełniej uwidoczniło się to w tajemnicy Odkupienia<sup>59</sup>. Od momentu pierwszego upadku w raju rozpoczynający się czas historii ludzkości staje się objawieniem Bożego Miłosierdzia, ujawnionego najwyraźniej w Chrystusie<sup>60</sup>. Wtedy to nastąpiło pełne objawienie sensu historii, zwane pełnią czasów, mającą trwać aż do zakończenia wszelkich czasów<sup>61</sup>. Historia ludzkości jest równocześnie czasem ciągłego cierpienia, nieustannej walki dobra ze złem<sup>62</sup>.

Objawienie dokonane w Chrystusie było faktem jednorazowym, bo jak za św. Pawłem mówi Biskup Hippony, „Chrystus tylko raz umarł za grzechy, zmartwychwstawszy już więcej nie umrze”<sup>63</sup>. Byłby to jeszcze jeden argument przeciwko cyklicznej koncepcji czasu i historii propagowanej przez filozofię grecką<sup>64</sup>. Chrześcijańskie rozumienie historii, któremu filozoficzno-teologiczne podwaliny dał św. Augustyn w oparciu o lekturę pism Św. Pawła, ma wyraźnie rysy koncepcji linearnej<sup>65</sup>. Jej początek stanowi dzieło stworzenia świata, a w ścisłym sensie upadek pierwszych rodziców, będący początkiem ludzkiej historii, centrum zaś pierwsze przyjście Chrystusa. Zakończeniem jej będzie

---

*Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966, s. 328 nn.; Por. E. Teselle, *Augustine the Theologian*, New York 1972, s. 129 nn.; G. Ruotollo, *La filosofia della storia e la città di Dio*, Roma 1950, s. 17-23.

<sup>56</sup> Civ. X, 14.

<sup>57</sup> Tamże, XXII, 24, 1-3.

<sup>58</sup> Tamże, XII, 21, 3-4; XXII, 2, 1-2.

<sup>59</sup> Tamże, VII, 31.

<sup>60</sup> Tamże, XXI, 12; Por. P.M. Löhrer, *Der Glaubens begriff des Hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955, s. 187.

<sup>61</sup> Civ. XXXI, 5; Por. Chaix-Ruy, *Saint Augustin*, s. 91 nn.; Tenze, *Antihistorisme et théologie de l'histoire*, Rech A 1:1959, s. 295; Por. J.N. Besancon, *Le mal léxistence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, ReA 2:1962, s. 133-160.

<sup>62</sup> Civ. XXII, 22; Por. H.J. Marrou, *Das Januasantlitz der historischen Zeit bei Augustin*, w: *Zum Augustin – Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, s. 356; Por. A. Wachtel, *Beiträge*, s. 45; Por H.G. Surmund, „*Factus eram ipse...*”, s. 310-318; Por. P. Brezzi, *Il carattere ed il significato della Storia nel pensiero di S. Agostino*, ReA 1:1955, s. 149-160.

<sup>63</sup> Civ. XII, 14, 2; Por. Rz. 6. 9.

<sup>64</sup> J. Hubaux, *Saint Augustin et la crise cyclique*, AM 2:1954, s. 943-950, V. Pöschl, *Augustin und die römische Geschichtsauffassung*, AM 2:1954, s. 957-963.

<sup>65</sup> E. Frank, *Die Bedeutung der Geschichte für das christliche Denken*, w: *Zum Augustin – Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, s. 384 nn.

Jego powtórne przyjście przy końcu świata. Cała historia stanowi splot ludzkich i nadprzyrodzonych wydarzeń, objawiających się z woli Bożej na przestrzeni dziejów. Człowiek od początku swego istnienia bierze czynny udział w tych wydarzeniach zbawczych, odpowiadając na nie wiarą lub niewiarą.

Św. Augustyn przedstawia ten historyczny proces, ujmowany w kategoriach czasowych, jako ciągłą walkę pomiędzy wiarą i niewiarą, walkę pomiędzy państwem ziemskim („civitas terrena”), a państwem niebieskim („civitas Dei”)<sup>66</sup>. Cała historia ludzkości jest ciągłym wzajemnym mieszaniem się tych dwóch państw, aż do ich rozdzielenia na sądzie ostatecznym<sup>67</sup>. Stwórcą państwa niebieskiego jest sam Bóg<sup>68</sup>, zaś państwo ziemskie bierze swój początek od aniołów, którzy zgrzeszyli nieposłuszeństwem<sup>69</sup>. Obydwa sięgają więc samych początków stworzenia. Szczegółowa analiza wzajemnych relacji tych dwu państw, ich rozwój, wzajemne uwarunkowania doczekały się wielu opracowań zarówno od strony filozoficznej, jak i teologicznej<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Civ. XV, 1: XIX, 17; Por. Schmidt, *Zeit und Geschichte...*, s. 89; Por. A. Romeo, *Lántitesi della due citta nella spiritualita di S. Agostino*, w: Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister. T. 1. Roma 1956, s. 113-146.

<sup>67</sup> („Zaiste splecione są i zmieszane te dwa państwa w świecie doczesnym, aż zostaną rozdzielone na sądzie ostatecznym”) *A Companion to the Study of St. Augustine*, New York 1954, s. 267-281.

<sup>68</sup> Civ. I (przedmowa); Por. A. Schindler, *Augustin Augustinismus*, TRE 4:1979, s. 680-683.

<sup>69</sup> Civ. XI. 13, 28; Por. E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Darmstadt 1964, s. 17-24.

<sup>70</sup> H. Schol, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, Leipzig 1911; F.G. Meier, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955; M. Dragan, *O filozofii dziejów św. Augustyna*, Kraków 1910; M. Flick, Z. Allszerghy, *Teologia della storia*, Gr 12:1954, s. 256-298; O. Herding, *Augustin als Geschichtsdenker*, „De Universitas 2:1947; S. Obersteiner, *Augustinus „De Civitate Dei” und die Geschichtstheologie der Bibel*, Ciud 167:1955, s. 313-350; J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas – Lehre Augustins. Begegnung Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, AM 2:1954, s. 956-980; Tenze, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954; T. Kotula, *Civitas Dei i civitas terrena w społeczeństwie północnoafrykańskim doby św. Augustyna*, w: *Studia Antiquitatis Christianae* 2:1980, s. 136-162; M. Versfeld, *A Guide to the City of God*, New York 1958, s. 58-71; P. Brezzi, *Una „civitas terrena spiritualis” come ideale storico – politico di Sant Agostino*, AM 2:1954, s. 915-922; J.C. Guy, *Unité et structure logique de la „Cité de Dieu” de Saint Augustin*, Paris 1961; G. Tarard, *Le the me de la Cité de Dieu dans le protestantisme americain*, ReA 3:1959, s. 207-221; G. Simard, *Philosophie et théologie de l’histoire d’après la Cité de Dieu*, RUO 7:1937, s. 441-448; J.M. Congar, „Civitas Dei” et „Ecclesia” chez saint Augustin, ReA 1:1957, s. 1-12; S. Prete, *Introduzione al „De Civitate Dei”*, Modena 1957; M. Versfeld, *A Guide to „The City of God”*, London and New York 1958; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Chistentums und zu Augustins „Bür-*

W niniejszym artykule zwrócimy szczególną uwagę na historiozbowczy wymiar tych dwu rzeczywistości duchowych. Duchowa historia ludzkości, a więc historia rozwoju państwa Bożego, podlega wszystkim bolesnym warunkowaniom historii świeckiej. Jest to właśnie skutek przenikania się tych dwu państw – społeczności.

Wyrazem wpływu państwa ziemskiego na duchowe są m.in. herezje, zadające ból Kościołowi od wewnątrz<sup>71</sup> oraz prześladowania, przysparzające cierpienie ze strony zewnętrznych wrogów<sup>72</sup>. Św. Augustyn, jeśli nawet przedstawia te bolesne wydarzenia z historii, jak i wiele innych im podobnych, związanych z grzeszną naturą człowieka, burzącą pokój i harmonię w świecie, mających miejsce szczególnie w czasach mu współczesnych, to jednak widzi w nich „palec Boży” (*digitus Dei*). Dopatruje się w tych wydarzeniach wyraźnie transcendentnych racji, mających wpływ na cały bieg historii świeckiej. Historia bowiem wzięta w całości, bez odniesienia jej do transcendencji, w mniemaniu naszego autora, nie ma żadnego własnego sensu, własnego celu<sup>73</sup>. Istnieje ona jedynie jako historia zbawienia<sup>74</sup>. Hipponczyk porównuje Boga, twórcę historii, do poety lub kompozytora, same zaś dzieje zbawienia przebiegające w ściśle określonym przez Stwórcę porządku, do wspaniałego poematu lub pieśni<sup>75</sup>, w których „historia sacra” i „historia profana” tworzą piękną całość.

F.M. Schmölz mówi o istnieniu u Augustyna pojęcia historii uniwersalnej „*Universalgeschichte*”. Pod tym pojęciem rozumie on „historię świecką”, ściśle określoną i prowadzoną przez Boga. Nie jest ona tylko suchą relacją

---

*gerschaft Gottes*”, Stuttgart 1951; Tenze, *Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes*”, Frankfurt 1940; Amari, *Il concetto...*, s. 148-179; R.H. Barrow, *Introduction to St. Augustine, The City of Good*, London 1950; E. Hendrix, *Die Bedeutung von Augustins „De civitate Dei., für Kirche und Staat*, Aug. Rom. 1:1961, s. 79-93; J.O. Meara, *Charter of Christendome. The Significance of the City of God*, New York 1961.

<sup>71</sup> Civ. XVIII, 51, 2.

<sup>72</sup> Tamże, XVIII, 50, 52.

<sup>73</sup> „Die Weltgeschichte selbst hat für ihn (Augustinus) kein eigenes Interesse und keinen eigenen Sinn”. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1975, s. 153.

<sup>74</sup> F.M. Schmölz, *Historia sacra et profana bei Augustin*, w: *Perennitas. Festchrift für P. Thomas Michels*, Munster 1963; Por. F.G. Meier, *Augustin und*, s. 168-175; Por. H.J. Marrou, *Das Janusantlitz*, s. 376 nn.

<sup>75</sup> Civ. XI, 18; Por. ep. 166, 5, 13; Por. H.J. Marrou, *Das Janusantlitz*, s. 379 nn.; Por. Scholz, *Glaube*, s. 146.

o różnych faktach, ale jest przede wszystkim przekąźnikiem Odwiecznej Prawdy<sup>76</sup>. Ta historia zbawienia (historia sacra) wchłania niejako w siebie historię świecką (historia profana)<sup>77</sup>. Jedyne ona jest wiarygodna i miarodajna w ocenie prawdziwości, sensu i wartości zdarzeń<sup>78</sup>. Za słusnością takiego wywodu przemawia autorytet samego Boga („auctoritas divina”), kierującego zdarzeniami i objawiającego w nich swoją zbawczą wolę<sup>79</sup>. To On ostatecznie nadaje sens zarówno czasowi, jak i historii, które nie są w stanie posiadać go same ze siebie<sup>80</sup>. Historia będąc więc miejscem objawienia się Boga, nie ma własnych praw, które rządziłyby jej rozwojem, ani własnej logiki zdarzeń, lecz przyjmuje je od swego Stwórcy<sup>81</sup>.

Augustyn stosuje różne terminy na określenie historii zbawienia, np.: „dispensatio temporalis”<sup>82</sup>, „historia sacra”<sup>83</sup>, „administratio divina”<sup>84</sup>. Zawsze ma jednak na myśli, używając tych terminów, wyjątkową obecność Boga objawiającego swoją dobroć<sup>85</sup> i miłosierdzie<sup>86</sup> w dziejach świata.

<sup>76</sup> Por. Amari, *Il concetto*, s. 94; Por. Maer, *Die Zeichen*, s. 94; Por. E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris 1952, s. 68-73.

<sup>77</sup> W. von Loewenich, *Augustin und das christliche Geschichtsdenken*, München 1947, s. 6 nn; Por. R.A. Marcus, *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, s. 231-233.

<sup>78</sup> „Sama też rozbieżność zdań między historykami przekonuje nas, żeśmy winni wierzyć raczej temu, którego pogląd nie przeciwstawia się naszej świętej historii, („historia sacra”). Rozsiani po całej ziemi obywatele państwa bożego, kiedy czytają dzieła najciekawszych ludzi, ciesząc się jednakowo wielką powagą, różniących się w poglądach co do najdawniejszych wydarzeń historycznych, nie wiedzą, któremu z nich przede wszystkim powinni dawać wiarę. My natomiast, wsparci o boską powagę w dziejach naszej religii, nie wątpimy, że wszystko, co jej się sprzeciwia, jest zupełnie fałszywe niezależnie od tego, jaką wartość mają inne, znajdujące się w księgach świeckich, wywody”. Civ. XVIII, 40.

<sup>79</sup> K.M Lütcke, *Auctoritas bei Augustin. Mit einer Einleitung zur romischen Vorgeschichte des Begriffs*, Stuttgart 1968, s. 96 nn.

<sup>80</sup> „Weder vermag Zeit noch vermag Geschichte ihren Sinn aus sich selbst zu ermitteln”. Berlinger, *Zeit*, s. 55.

<sup>81</sup> J.N. Figgis, *The Political aspects of St. Augustine's City of Good*, London 1921, s. 36 nn.

<sup>82</sup> De ver. relig. VII, 13; X, 19; F. et. symb. IV, 6; IV, 8; De div. quest. LXXXIII, 57, 2.

<sup>83</sup> De ver. relig. VII, 13; XXV, 46, 142; Por. E. Hoffman, *Die Anfänge der Augustinischen Geschichtstheologie*, in: „*De vera religione*”. Ein Kommentar zu den Paragraphen 48-57. Heidelberg 1960.

<sup>84</sup> S. Dom. m. II 5, 19.

<sup>85</sup> Fid. et symb. IV, 8.

<sup>86</sup> Lib. arb. III, 21, 60

To właśnie dla człowieka, aby ułatwić mu zbawienie objawia się Bóg w historii, poprzez przedziwne łączenie różnych zdarzeń zbawczych<sup>87</sup>. Najpełniej uwidoczniło się to w osobie Chrystusa<sup>88</sup>. Objawia się On jako wspałały pedagog, który swą mądrością krok po kroku prowadzi ludzkość, niby lekarz domowy, do zamierzonego celu. On wie najlepiej, jakie lekarstwo, w którym czasie zastosować, aby przyniosło należyty skutek<sup>89</sup>.

Żeby jednak człowiek mógł dostrzec to zbawcze działanie objawiające Boga w historii, musi w nie uwierzyć<sup>90</sup>. Wiara („fides historica”), jako odpowiedź dawana Bogu objawiającemu się w historii, ma również swoje ramy czasowe. Zawiera ona zarówno przeszłe, teraźniejsze, jak i przyszłe wydarzenia zbawcze<sup>91</sup>. Jej zakres czasowy obejmuje całe dzieje ludzkości, począwszy od upadku pierwszych rodziców, aż do sądu ostatecznego.

Jak ten problem rozumiał św. Augustyn odnośnie do czasu upadku pierwszych rodziców, czyli przed zaistnieniem historycznego czasu? Augustyn mówi tutaj o jakimś wewnętrznym, bezpośrednim przemawianiu Boga do ludzkich zmysłów<sup>92</sup>. Człowiek, wówczas jeszcze doskonale posłuszny Bogu, bez przeszkód ten głos Boga objawiającego się w głębi duszy mógł rozpoznać, dzięki specjalnemu oświeceniu i natchnieniu („illuminatio per fidem et inspiratio”)<sup>93</sup>. Było to objawienie za pomocą oświecenia umysłu i woli,

<sup>87</sup> Mor. I, 7, 13; Doctr. chr. I, 35, 39.

<sup>88</sup> D. Lange, *Zum Verhältnis von Geschichtsbild und Christologie in Augustinus „De civitate Dei”*, Ev Th 28:1968, s. 430-441.

<sup>89</sup> „Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est”. De ver. relig. XXIV, 45; Por. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit...*, s. 311.

<sup>90</sup> „Distinguamus ergo quam fidem debeamus historiae, quam debeamus intelligentiae, quid mandemus memoriae, verum esse nescientes, sed credentes tamen”. De ver. relig. L. 99; Por. Löhrer, *Der Glaubensberggriff...*, s. 194 nn.

<sup>91</sup> „Sed ad contemplandum veritatis aeternitatem, ut ea perfrui eique inhaerere valeamus infirmitati nostrae via de temporalibus procurata est, ut quantum itineri sufficit ad aeterna tendentium, praeterita et futura credamus”. Lib. arb. III 21, 60; Por. De ver. relig. XXV, 46; De doct. christ. III 10, 15; Por. E. Lewalter, *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins*, ZKG 53: 1943 s. 1-51.

<sup>92</sup> „Ante peccatum vero cum viride agri et pabulum fecisset Deus, quo nomine invisibilem creaturam significari diximus, irrigabat eam fonte interiore, loquens in intellectum eius”. Gn. adv. Man. II 4, 5.

<sup>93</sup> Civ. XIV, 13; Por. A. Tymczak, *Początki wiary i wolna wola według św. Augustyna*, Włocławek 1935, s. 20-36; Por. A. Słomkowski, *Pierwotny stan człowieka według nauki św. Augustyna. Studium z historii dogmatów*, Lwów 1933, s. 101-106.

które urzeczywistniało się bądź to za pośrednictwem przedmiotów poznawalnych zmysłami, bądź to za pośrednictwem aniołów, lub też przez bezpośrednie działanie Ducha Świętego<sup>94</sup>. Zagadnienie to doczekało się ostatnio wielu opracowań, zwłaszcza od strony filozoficznej<sup>95</sup>. Okazuje się, że wciąż otwarty problem stanowi odpowiedź na pytanie, na czym w gruncie rzeczy polega ta teoria iluminizmu? Co stanowi jej istotę?

Przejdźmy jednak do dalszych rozważań nad historią. Augustyn nie chciał być tylko jedynie pisarzem – historykiem („scriptor historiae”) w przekazywaniu i opowiadaniu historycznych wydarzeń<sup>96</sup>. Zamiarem jego było podać głębszy sens tego wszystkiego, co stanowiło przedmiot jego historycznej relacji. Było to możliwe dzięki spojrzeniu na te zdarzenia w świetle Bożego

<sup>94</sup> Civ. XV 6; Soliloq. I, 8; De div. quest. ad Simpl. III 6; Por. O. Lechner, *Idee und Zeit*, s. 178 nn; Por. Tenże, *Zu Augustinus Engellehre*, ZKG 70 (1959), s. 278-291.

<sup>95</sup> Por. M. Straszewski, *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*, Lwów 1922, s. 113-137; Por. É. Gilson, *Wprowadzenie...*, s. 33-128; R. Allers, *Illumination et vérités éternelles. Une étude sur l'apriori augustinien*, AM 1:1954, s. 477-490; J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1931, s. 284-294; *Die Begründung der Erkenntnis nach dem heil. Augustinus*, Münster 1916, s. 62-92; Tenże, *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre. Eine Untersuchung über die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur augustinischen Erkenntnislehre*, Köln 1921, s. 33-38; E. Ivanka, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin*, Schol 13:1938, s. 521-543; B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des Heiligen Augustinus*, Sarnen 1920; M.E. Körger, *Grundprobleme der augustinischen Erkenntnislehre. Erläutert am Beispiel von De Genesi ad litteram 12*, Rech. A 2:1962, s. 33-57; E. Życzkowski, *Dzisiejszy stan badań nad augustyńską teorią oświecenia*, w: *Divi Augustini Encomium*, Lwów 1930, s. 475-491; W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, Mainz 1978, s. 39-82; R. Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, ZKG 75:1964, s. 21-78; A. Sage, *La dialectique de l'illumination*, Rech. A. 2:1962, s. 111-123; A. Schöpf, *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*, München 1965; C.E. Schützinger, *Die augustinische Erkenntnislehre im Lichte neuerer Forschung*, Rech. A. 2:1962, s. 125-175; V. Warnach, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, AM 1:1954, s. 429-450; M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschung über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin*, Münster 1924, s. 1-25; F. Cayré, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, BA 1:1947, s. 209-243; H.R. Nash, *The light of the mind: St. Augustine's theory of knowledge*, Kentucky 1969, s. 94-102; B. Bubacz, *St. Augustine's theory of knowledge: a contemporary analysis*, TStR 11:1962, s. 133-155; C.E. Schuetyinger, *The German Controversy on Saint Augustine's Illumination Theory*, New York 1960; L.W. Keeler, *Sancti Augustini doctrina de cognitione. Textus et documenta*, SPh 11:Romae 1934, s. 53-61; W.P. Tolley, *The idea of God in the philosophy of St. Augustine*, New York 1930, s. 114-134.

<sup>96</sup> „Gdybym usiłował to opowiedzieć lub choćby nawet wyszczególnić, stałbym się niczym innym jak tylko jeszcze jednym dziejopisem” Civ. 3, 18.

objawienia. Obecność tego głębszego sensu teologicznego w augustyńskiej myśli historiologicznej nie pozwala też na identyfikowanie pojęcia „civitas terrena” z żadnym ziemskim państwem obejmującym konkretne i przestrzenne ramy czasowe. Pogański Rzym, z którym niektórzy identyfikowali ową „civitas terrena”, stanowi dla Augustyna jedynie obraz i głowę wszystkich ziemskich państw. „Civitas terrena” ma bowiem głębszy duchowy i bardziej uniwersalny wymiar. Możliwy jest on do odczytania jedynie w świetle Bożego objawienia. Również pojęcie „civitas Dei” nie pokrywa się w swym zakresie semantycznym z pojęciem „Kościoła”<sup>97</sup>. Dlaczego? Biskup Hippony jednoznacznie i wyraźnie odpowiada na to pytanie. Otóż dlatego, że zarówno wewnątrz Kościoła są tacy, którzy należą do „civitas terrena „jak i poza Kościołem istnieje wielu obywateli („cives”) państwa Bożego („Civitatis Dei”)<sup>98</sup>.

Jak więc zrozumieć zdanie Doktora Łaski „aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est sancta ecclesia?”<sup>99</sup>. Według Hoffmana idzie tutaj o ziemską, pielgrzymującą w czasie, część „civitatis Dei”, stanowiącą wspólnotę ludzi odkupionych przez Chrystusa, będących świętym centrum Kościoła<sup>100</sup>. Jednakże nie jest to jeszcze cała „civitas Dei” z empirycznym Kościołem katolickim<sup>101</sup>.

Tak więc zarówno „civitas Dei”, jak i „civitas terrena” stanowią dwie rzeczywistości duchowe, aterytorialne, obecne w całej historii ludzkości. Augustynolodzy w swych badaniach nad twórczością Hipponczyka najczęściej wyróżniają dwa wspomniane wyżej państwa: „civitas Dei” i „civitas diaboli”. Niektórzy jednak uważają, że jest to niezupełne przedstawienie myśli naszego autora, który bardzo wyraźnie stosuje trójpodział, mówiąc jeszcze o wspomnianej powyżej „civitas terrena”, określonej synonimicznymi wyrażeniami

<sup>97</sup> F. Hoffman, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinem Grundlagen und seiner Entwicklung*, München 1933, s. 490 nn.; Por. Bartnik, *Historia ludzka*, Katowice 1987, s. 191-195.

<sup>98</sup> Civ. I, 35.

<sup>99</sup> Civ. VII, 24.

<sup>100</sup> Hoffmann, *Der Kirchenbegriff*, s. 496 nn.

<sup>101</sup> „Die katholische Kirche ist also wirklich in einem gewissen Sinn die „civitas Dei”, die in der Geschichte des israelitischen Volkesevangelium und von Propheten vorherverkündet wurde. Aber sie ist nur die aussere, sichtbare, vergängliche Daseinsform dieses Gottesstaates, dessen Wesen seine unsichtbare Heiligkeit und Gottverbundenheit dessen Ziel und vollendete Form das transzendente himmlische Reich in unvergänglicher Freude und ewigem Frieden ist”. Tamże, s. 504; Por. S. Budzik, *Doktor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck 1998, s. 284.

jak np. „civitas hominis”, „civitas filiorum terrae”, „regnum terrenum”<sup>102</sup>. Cechą charakterystyczną tej społeczności jest, jak mówi ks. Bartnik „...ambivalencja; między «civitas Dei» a «civitas diaboli», czyli jest ona relatywna – albo służy jako podstawa dla społeczności Bożej, stanowiąc niejako jej przygotowanie („praeparatio”) albo ulega społeczności Zła, stanowiąc jej ofiarę i łup”<sup>103</sup>. Ta społeczność ziemską „civitas terrena”, stoi jakby pośrodku pomiędzy „civitas Dei” i „civitas diaboli”, chociaż, jak mówi ks. Bartnik, „została ona stworzona z tej samej Miłości co i «civitas Dei», ale miłość jako jej tworzywo osłabła z powodu grzechu człowieka”<sup>104</sup>. Ta społeczność ma ściśle określony początek, który stanowi upadek pierwszych rodziców, a wraz z zakończeniem ziemskich dziejów ludzkości przestanie istnieć. Jej historia cechuje się stworzonością i doczesnością. Obejmuje całą ludzkość od Adama, aż po ostatniego człowieka<sup>105</sup>.

Tak więc w sumie „civitas Dei”, „civitas terrena” i „civitas diaboli”, to trzy nurty dziejów ludzkości i świata wzajemnie się ze sobą przeplatające, w których nieustannie urzeczywistnia się objawienie zbawczej wszechmocy Boga. Bliższemu przedstawieniu kolejnych czasowo etapów tego działania zostanie poświęcona dalsza część artykułu.

### 3. Temporalne etapy objawienia

Jak już powiedziano wcześniej, czas w ujęciu Świętego Augustyna ma wyraźną trójfazową strukturę. Posiada bowiem swój początek („exortus”, „initium”), ma również swój przebieg, czyli jakby trwanie („procursus”, „duratio”), będzie miał również swój koniec („finis”).

Już sama jego struktura wyznacza pewną etapowość: etap początkowy, środkowy i końcowy. Właściwa historia zbawienia rozgrywa się jakby pośrodku, chociaż wyraźnie wyrasta z tego etapu początkowego, zmierzając do definitywnego przejścia w etap końcowy. Całe dzieje zbawienia rozgrywają się jakby wzdłuż linii prostej, gdzie ustawicznie dochodzi do tajemniczego spotkania „czasowości” z „wiecznością”. Te spotkania z kolei w refleksji Hipponczyka, zresztą nie tylko, można ująć w postaci odrębnych historycznych etapów. Cały historyczny rozwój dziejów zbawienia przedstawia nasz

<sup>102</sup> Bartnik, *Historia ludzka*, s. 194.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> Tamże.

autor w postaci sześciu odrębnych okresów. Odpowiadają one sześciu wiekom w rozwoju człowieka. Mają również swój odpowiednik w sześciu dniach stworzenia<sup>106</sup>. Poszczególne okresy stanowią szczególnie ważne etapy objawienia Bożego dokonującego się w czasie. Wtedy to ze strony objawiającego się Boga, ma miejsce „...recta eruditio quae per quosdam articulos temporum tamquam aetatem profecit accesibus”<sup>107</sup>.

Są to jakby kamienie milowe historiozbawczego działania Boga rozciągającego się na przestrzeni obu Testamentów. Biskup Hippony zalicza te wszystkie sześć okresów do tzw. „exortus”, „procursus” i „finis”. „Procursus”, to czas historii w ścisłym tego słowa znaczeniu, sięgający od początków ludzkości, a dokładniej mówiąc od upadku pierwszych rodziców, aż do sądu ostatecznego<sup>108</sup>. Czas istnienia trzech „civitates” poprzedzający ten okres to tzw. „exortus”, zaś następujący po nim określa terminem „finis”<sup>109</sup>.

Powróćmy jednak do wcześniej wspomnianego podziału. Jego ramy czasowe są następujące: pierwszy okres obejmuje czas od Adama do Noego, („infantia”), drugi od Noego do Abrahama („pueritia”), trzeci od Abrahama do Dawida („adolescentia”), czwarty od Dawida do niewoli babilońskiej („iuventus”), piąty od niewoli babilońskiej do ukazania się Chrystusa („gravitas”) i szósty od Chrystusa, aż do Jego powtórnego przyjścia na końcu świata („senectus”)<sup>110</sup>. Czas więc objawienia się Boga w historii Izraela obejmuje aż pięć wspomnianych okresów. Okres szósty określony jest terminem „senectus”, bo w nim umiera stary grzeszny człowiek, rodzi się człowiek odnowiony przez łaskę Chrystusa. Ten nowy człowiek „homo novus” staje się prototypem całej ludzkości, objętej zbawczym dziełem Chrystusa<sup>111</sup>. Rozwój „civitatis Dei” aż do czasu widzialnego przyjścia Chrystusa w Ciele przebiegał więc nie w świetle, lecz niewyraźnie, jakby w cieniu<sup>112</sup>.

Jednakże, jak już wcześniej wspomniano, obydwie państwa, a więc zarówno „civitas Dei” jak i „civitas terrena”, kroczyły przez cały ten okres razem.

<sup>106</sup> Civ. X, 14.

<sup>107</sup> Tamże, X, 14.

<sup>108</sup> Tamże, I, 35; X, 32; XVII, 4; XVIII, I.

<sup>109</sup> Tamże, XI, 1.

<sup>110</sup> Tamże, XXII, 30, 5; XVI, 43. Według tego schematu opisuje Augustyn historię obydwu państw w księgach od 15 do 18; Por. C. Faust. XII, 8; Por. Scholz, *Glaube*, s. 155 nn.

<sup>111</sup> „Sexta aetate qua exterior homo tamquam senectute corrumpitur qui etiam vetus dicitur, et interior renovatur de die in diem”. C. Faust. XXIV, 2.

<sup>112</sup> „...chociaż «civitas Dei» do objawienia Nowego Przymierza kroczyła nie w świetle lecz w cieniu”. Civ. XVIII, 1.

Doktor Łaski przyznaje, że jego opis dziejów zbawienia zawarty w VI księdze „De civitate Dei”, obejmujący czas od Abrahama aż do królów Izraela, oraz opis z księgi VII, zawierający dzieje od tego czasu aż do przyjścia Chrystusa, może jedynie sprawić wrażenie, jakoby przez cały ten czas „civitas Dei” była odłączona od „civitatis terrena”. Faktycznie jest zupełnie inaczej. Obydwa te państwa ciągle niejako kroczyły i kroczą razem poprzez dzieje. Jeśli Biskup Hippony więcej uwagi skupił we wspomnianych księgach na „civitas Dei”, to tylko dlatego, aby wyraźnie zaznaczyć rozwój państwowości Bożej uwidaczniający się w coraz to jaśniejszym urzeczywistnianiu się obietnic Bożych, zawartych już w poprzednich okresach. Równoczesne bowiem przedstawienie dziejów państwowości ziemskiej, mogłoby przyczynić się do całkowitego przysłonięcia dziejów „civitas Dei” i tak ze swej natury znajdującej się w cieniu, aż do objawienia Nowego Przymierza<sup>113</sup>.

Pierwsze dwa okresy obejmują ogólną historię ludzkości, zaś w trzecim, rozpoczynającym się od Abrahama, „wiadomości o państwie Bożym zaczynają być wyraźniejsze, a obietnice Boże, które (...) spełniają się (...) w Chrystusie, wypowiedane są jaśniej”<sup>114</sup>. Jedynie w rodzie Abrahama zachował się powszechny język ludzkości, którym jest język hebrajski. W Jego potomstwie zachował się szczerp państwowości Bożej<sup>115</sup>. W tym też czasie, z poszczególnych szczepów ludzkich, zaczynają powstawać organizmy państwowe. Z pokolenia Abrahama rodzi się naród izraelski, ściśle złączony z „civitas Dei”, zaś z pozostałych narodów, królestwo Babilonii – Assuru, w którym zawiera się „civitas terrena”<sup>116</sup>. Odpowiednikiem tego królestwa na zachodzie jest Rzym<sup>117</sup>.

Idąc zaś za św. Pawłem, sposób życia obywateli państwa ziemskiego określa Augustyn „życiem według ciała”, zaś życie członków państwa Bożego, „życiem według ducha”<sup>118</sup>. Którędy więc przebiega granica pomiędzy obydwoma rodzajami państw? Tak naprawdę, to nikt nie wie, bo ona jest ukryta w tajemnicy ludzkich serc. Człowiek jedynie w przybliżeniu, i to z wielkim trudem, mógłby rozstrzygnąć, kto spośród ludzi należy do państwa

<sup>113</sup> Tamże, XVIII, 1.

<sup>114</sup> Tamże, XVI, 12.

<sup>115</sup> Tamże.

<sup>116</sup> Tamże, XVII, 2.

<sup>117</sup> „Działo się to około tysiąca dwustu lat przed założeniem Rzymu, będącego jak gdyby drugim Babilonem na Zachodzie”. Tamże, XVI, 17; Por. Wachtel, *Beitrage*, s. 65 nn.

<sup>118</sup> „Jedno z nich jest naturalnie państwem ludzi chcących żyć podług ciała, drugie – państwem ludzi chcących żyć podług ducha”. Civ. XIV, 1; XIV, 4.

ziemskiego, a kto do państwa Bożego, obecnego przecież również na ziemi. Trudność jest tym większa, że obywatele („cives”) „civitas Dei” dążą do tych samych wartości i dóbr, co obywatele („cives”) „civitas terrena”, chociaż oczywiście z różnym zamiarem<sup>119</sup>. Podobnie sytuacja wygląda w następnych, wspomnianych wyżej okresach. Trudność wynika również stąd, że – jak wspomniano wcześniej – „civitas terrena” ma charakter ambiwalentny, pozostając ciągle w relacji do dwu pozostałych, ontycznych, zwalczających się społeczności „civitas Dei” i „civitas diaboli”.

Przez dłuższy czas historia „civitas Dei” pokrywała się z dziejami Izraela, a to z tego powodu, że naród izraelski wiernie przechowywał Prawo i Obietnice. Od niewoli babilońskiej sytuacja uległa zmianie. Mówi o tym Hipponczyk w XVIII księdze „De civitate Dei”, stwierdzając, że synowie Prawa i Obietnicy stali się wrogami państwa Bożego. Ten stan pogłębiał się coraz bardziej, aż do narodzenia Chrystusa<sup>120</sup>. Doszło do tego, że tylko niewielka liczba spośród licznego narodu rozpoznała objawienie się Boga. To odejście Izraela od „civitas Dei” sprawiło, że ich miejsce zaczęli zajmować dotychczasowi obywatele „civitas terrena”. W ten sposób sprawdziła się obietnica dana Abrahamowi, że będzie Ojcem wszystkich narodów<sup>121</sup>.

Przed przyjściem Chrystusa, jedynie pojedynczy ludzie spoza Izraela, na mocy jakiejś szczególnej łaski, należeli do „civitas Dei”<sup>122</sup>. Nasz autor mówi jedynie o dwu takich osobach. Jedną z nich jest Hiob, a drugą Sibilla<sup>123</sup>. Postaci te są jakby zapowiedzią przyszłego uniwersalnego charakteru „civitas Dei”, mającego objąć wszystkie narody<sup>124</sup>.

Biorąc więc w całości, okresy od Adama do Chrystusa, stanowią one jakby prehistorię „civitas Dei”. Cała zaś historia zbawienia, objawiona przez Boga w tym czasie etapami, stanowi proces ciągłych upadków i ustawicznego zaczynania od nowa. Dopiero, jak mówi Wachtel w swoich bardzo szczegółowych przemyśleniach dotyczących tego problemu, „ostatni okres czasu (senectus) wprowadza, naprzeciw temu ciągle powtarzającemu się upadkowi

<sup>119</sup> Budzik, *Doctor pacis*, s. 253.

<sup>120</sup> Civ. XVIII, 46.

<sup>121</sup> Tamże, XVI, 16.

<sup>122</sup> „To prawda, że nie było żadnego innego ludu, który by w znaczeniu właściwym nazywał się ludem Bożym (niż = Izrael), nie mogę jednak zaprzeczyć, że również wśród innych narodów byli pewni ludzie, którzy nie z mocy więzi ziemskiej, lecz niebieskiej należeli do grona prawdziwych Izraelitów, obywateli górnej Ojczyzny”. Tamże, XVII, 47.

<sup>123</sup> Tamże, I, 24; XVIII, 47; XVIII, 23.

<sup>124</sup> Wachtel, *Beiträge*, s. 69.

i rozbiciu, zwrot ku doskonałemu i ostatniemu już początkowi”<sup>125</sup>. Jest nim wcielenie Chrystusa, będące zarazem zapowiedzią Jego ostatecznego przyjscia. Cała więc historia ludzkości, zmierzając ku swemu eschatologicznemu spełnieniu, ukierunkowana jest na to najważniejsze w dziejach zbawienia wydarzenie. Kiedyś nastąpi jeszcze ostateczne objawienie się Boga, lecz nikt z ludzi nie jest w stanie określić czasu tego objawienia<sup>126</sup>.

W XX księdze interesującego nas dzieła, autor, w oparciu o dane Pisma Świętego, dosyć szczegółowo opisuje te końcowe wydarzenia historii zbawienia. Natomiast ostatnie księgi poświęca refleksji nad wiecznością, będącą zakończeniem czasu ziemskiego pielgrzymowania wszystkich trzech państw: „civitatis Dei”, „civitatis terrenaе” i „civitatis diaboli”. Na koniec należałoby jeszcze wspomnieć, iż Augustyn, oprócz tego rozpowszechnionego już od czasów Pseudo-Barnaby, poprzez św. Ireneusza, św. Hipolita, św. Hilarego z Portiers i św. Ambrożego, podziału epok zbawienia według Heksaemeronu, stosował również trójpodział przyjęty od św. Pawła. Wyróżniał mianowicie epokę prawa natury „ante legem”, epokę prawa pisanego „sub lege” oraz epokę łaski „sub gratia”, określanej niekiedy epoką pokoju „sub pace”<sup>127</sup>. W ramach tych trzech epok rozgrywają się historyczne dzieje zbawienia pełne walki i zmagania dobra ze złem, „civitatis Dei” z „civitas diaboli”. Dzięki Jezusowi Chrystusowi wszelkie nurty historyczne, pośród najrozmaitszych przeciwności, zdążają ku Społeczności Bożej i „tutaj oczyściwszy się, osiągnąwszy udoskonalenie, przechodzą w Niebieskie Jeruzalem”<sup>128</sup>.

Po tym dość ogólnym i skrótowym przedstawieniu augustyńskiej koncepcji czasu i historii nasuwają się następujące wnioski. Czas, w ujęciu Biskupa Hippony, jest rzeczywistością stworzoną przez Boga. Ten fakt powoduje, iż obok wymiaru czysto fizykalnego posiada także głęboki sens teologiczny. Dzięki swej stworzonoci posiada swój początek, będzie miał również swój koniec. Jak wszystko, co istnieje, również i on objawia swego Stwórcę, dając nieustannie świadectwo o Jego Odwiecznej Mądrości, poznawalnej dla człowieka jedynie w kategoriach czasowych. Całą swoją istotą, polegającą na ciągłej zmianie i linearnym ukierunkowaniu ku wieczności, w odróżnieniu od cyklicznej koncepcji greckiej, staje się on jakby znakiem „vestigium”, zmienności Boga. Przez swoją terażniejszość, przeszłość i przyszłość tworzy historię. W niej zaś objawia się Bóg, realizując swój odwieczny plan zbawie-

<sup>125</sup> Tamże, s. 72.

<sup>126</sup> Civ. XXII, 30; Por. G. adv. Man. 1, 24.

<sup>127</sup> Div. qu. LXI, 7.

<sup>128</sup> Bartnik, *Historia ludzka...*, s. 198.

nia. Czas i historia stają się w ten sposób nośnikami Bożego objawienia, przebiegającego ściśle według zamierzonego przez Boga planu. Dzieje ludzkości w wymiarze duchowym, społecznym i indywidualnym przedstawia Biskup Hippony w postaci dwu państw „civitatis Dei” i „civitatis terrena”, ściśle ze sobą powiązanych. Jest to zarazem cała historia zbawienia, urzeczywistniona w kolejnych etapach czasowych. W niej uczestniczy również w swoisty sposób cały świat materialny, objawiając swego Stwórcę.

## TIME AND HISTORY AS GOD'S EPIPHANY ACCORDING TO ST. AUGUSTINE

### Summary

Time and history play a special role in St. Augustine's meaning of revelation. As “vestigum aeternitatis” (“traces of eternity”) are signs of presence of God in the world. Thus, the category of time and history, according to St. Augustine, is current in the whole process of revelation, starting from the work of creation, through the history of the Old Testament, until the final fulfillment of all.

There is a very close relation between “the time of creation” and “the recovery time” and between “the old man time” and “time of the redeemed”. This communication occurred through the mystery of incarnation. The time of God's Word incarnation connects other times. At the same, this moment is the beginning of the revelation of grace and redemption which has its roots in the “old times”.

**Słowa kluczowe:** historia, objawienie, stworzenie, wcielenie, odkupienie, obecność Boga

**Key words:** history, revelation, creation, incarnation, redemption, presence of God