

ks. Sylwester Laskowski, Radom

ŻYCIE AFEKTYWNE CZŁOWIEKA W RAJU I W SZCZĘŚLIWOŚCI WIECZNEJ W ŚWIETLE NAUKI ŚW. AUGUSTYNA

Augustyn rozwinął swoją naukę o afektach niezależnie od wpływów platonizmu i stoicyzmu¹, a nawet skrytykował jednostronnie negatywny dorobek poprzedników². Afekt nie jest w żadnym wypadku identyczny z „cupiditas carnis”, nie jest także nową siłą, która wkracza w krąg woli, lecz jest zasadniczo kierunkiem, w którym się wola realizuje³. Afekt w tej pierwotnej, obojętnej wersji, jako kierunek woli, ma oczywiście, podobnie jak wola, pozytywne i negatywne możliwości. W opozycji do „affectus rectus” stoi „affectus perversus”. Afekt może być ukierunkowany zarówno na dobro, jak i na zło, zawiera zatem podwójną możliwość.

W raju występowały tylko „affectus recti”. Realizowały się one w dążeniu do wyższego szczęścia i wyższej przyjemności. To eudajmoniczne nakierowanie, które już w raju jest cechą właściwą człowieka, staje się zasadą augustyńskiej nauki⁴. Ale ten eudajmonizm, który teraz kieruje się ku wyższym radościom, przyniesie później człowiekowi zgubę. Afekty więc mają podwójne zadanie: szukają szczęścia i jednocześnie próbują uchronić życie od negatywnych rzeczy i bólu⁵. W tej ochronie potęgują się do gniewu, strachu i smutku (ira, timor, tristitia). Przy tym podwójnym pojmowaniu afektu, który raz wyraża kierunek ku szczęściu, a innym razem emocje, następuje przelamanie pierwotnego znaczenia. Pojęcie zostaje rozszerzone na świat uczuć⁶.

Ale to rozszerzone znaczenie afektu jest mniej rewolucyjne od innego, nieostrego zawężenia tego pojęcia. Na drodze do szczęścia dusza ma przed sobą dwie możliwo-

¹ Bardzo szczegółowo opracowuje to w *De civitate Dei* XIV, 2-9;

² E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934, s. 73.

³ *De civitate Dei* XIV, 6; PL 48: Et omnino pro varietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur.

⁴ *De civitate Dei* XI, 28; PL 48

⁵ Por. K. Holl, *Augustins innere Entwicklung*, ABA, 1922, s. 47: „Der Einfluß des Paulus hat nicht bis in die letzten Tiefen bei Augustinus hinabgereicht. Unberührt ist geblieben der eudämonistische Grundzug seiner Ethik und - trotz alles Redens von der caritas - die Einstellung des ganzen Strebens auf das eigene Selbst” Ten ostatni punkt wydaje się dosyć ważny: stałe zwracanie wszystkiego „ad Deum”, w kierunku własnego „ja” oraz jego beatitudo.

⁶ Aby wyrazić emocjonalną stronę, Augustyn używa dobrej i precyzyjnej modyfikacji w postaci „affectio”. Por. *In Iohannis evangelium tractatus* 46, 8; PL 36, 1752: Affectio-nes nostrae motus animorum sunt. Laetitia, animi diffusio; tristitia, animi contractio; cupiditas, animi progressio; timor, animi fuga est. Jednakże to rozróżnienie pomiędzy affectus i affectio nie jest zawsze jasno przeprowadzane; E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934, s. 75.

ści. Jej wola może postępować za miłością i wznosić się do „bona et beata vita” oraz „summum bonum”. Może także, co teoretycznie jest możliwe dla Adama w raju, skłaniać się do „libido” oraz „cupiditas” i skończyć na „concupiscentia”⁷. Jeśli idzie się drogą do „vita beata”, mamy do czynienia z afektem w znaczeniu „kierunek”, a więc z przedmiotem woli. Jeśli wstępuje się na drogę ku „concupiscentia”, afekt staje się jako „cupiditas” siłą oraz podmiotem, i występuje przeciwko woli. Chociaż to pojęcie afektu jako cupiditas nie ma znaczenia u Adama, to jednak pokazana jest w teorii pewna droga, która wkrótce wystąpi w praktyce.

Jak długo Adam trzymał się „adiutorium gratiae” i posiadał „bona voluntas”, jak długo żyły w nim pozytywne afekty, ta jedność dwóch elementów, którą pojęcie „affectus” zawiera⁸, musiała nie mieć znaczenia. Dusza pozostawała w harmonicznym spokoju, była jednością. Adam i Ewa byli wolni od „perturbationes animorum”, na ich wolę nie wpływała „cupiditas”, a „concupiscentia” była w raju nie do pomyślenia⁹.

Za tą jednością duszy kryje się podwójne pojęcie woli i duszy. Tym samym położony został ważny fundament dla późniejszej augustyńskiej koncepcji duszy, która właściwie jest podwójnym bytem. Z jednej strony dźwiga błogosławioną i określoną przez Boga wolę, jest naczyniem Boskiego Ducha, a z drugiej kryje w sobie jakąś nieokreśloną „zwierzęcość”. Ludzka i Boska natura stoją przez to od początku w duszy jedna obok drugiej. Do napięcia jednak nie dochodziło, ponieważ przez „adiutorium gratiae” cała ludzka natura została podniesiona do stanu nadnaturalnego. Wszystkie funkcje duszy podlegały wyższej instancji, były przez nią określane. To podporządkowanie duszy Augustyn mocno akcentuje, aby odciąć się od manichejskiego dualizmu duszy¹⁰. Wyraźnie położony jest nacisk na jedność duszy w jej funkcjach¹¹.

Augustyn zaczyna zastanawiać się nad możliwością wypełnienia przez pierwszych Rodziców polecenia Boga odnoszącego się do płodności, skoro Adam i Ewa egzystowali bez „cupiditas” i „concupiscentia”. Problem stanowił także sposób płodzenia dzieci, ponieważ akt ten jest według ludzkiej wiedzy skutkiem zmysłowej przyjemności, jest zawsze dopiero produktem „concupiscentia”. Wykład odnoszący się do tego zagadnienia zajął Augustynowi w *De civitate Dei* pięć dużych rozdziałów¹². Ciągłe dodaje, jak wielką sprawą mu przykrość objaśnianie tego problemu¹³.

Pogląd św. Augustyna znalazł swój wyraz w walce przeciwko manicheizmowi i pelagianizmowi¹⁴. Broni on świętości małżeństwa przeciw manichejczykom twier-

⁷ Por. *De civitate Dei* XIV, 6,7; 14, 15; *Epistula* 9, 3; CSEL 34, 1, 20.

⁸ *De civitate Dei* XIV, 20; PL 48.

⁹ Tamże, XIV, 5; PL 48, E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934, s. 75.

¹⁰ *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 6; PL 45, 1510.

¹¹ *Contra sermonem Arianorum*; PL 42, 695; E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934, s. 76.

¹² *De civitate Dei* XIV, 21-24. 26; PL 48.

¹³ Por. typowe miejsce w *De civitate Dei* XIV, 23, 3; PL 48: „Et quod modo de hac re nobis volentibus diligentius disputare verecundia resistit et compellit veniam honore praefato a pudicis auribus poscere, cur id fieret nulla causa esset, sed in omnia, quae de huius modi membris sensum cogitantis adtingerent, sine ullo timore obscenitatis liber sermo ferretur, nec ipsa verba essent, quae vocarentur obscena, sed quidquid inde diceretur, tam honestum esset, quam de aliis cum loquimur corporis partibus”

¹⁴ Por. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg 1929, I, s. 318-326; II, 174-184.

dząc, że płodność człowieka jest darem Boga, a nie działaniem złej zasady. Występując natomiast przeciw pelagianom, stwierdza fakt upadku grzechowego. Pożądliwość, która dziś plami życie płciowe, pochodzi nie z Bożego dzieła stworzenia, lecz jest brakiem upadłej natury. Oprócz tych wypowiedzi uwarunkowanych historycznie i wpływających z postawy apologetycznej zauważyć można osobiste stanowisko obronne wobec przejawów popędu płciowego. Augustyn w młodzieńczych latach doświadczył w smutny sposób ogromnej siły seksualnego pożądania. Po swym nawróceniu to wspomnienie wzbudzało ostrą niechęć do aktywności seksualnej. Te dwa fakty wpłynęły na spekulatywną myśl Doktora Kościoła¹⁵.

Orygenes, Grzegorz z Nyssy i Chryzostom byli przekonani, że w raju obecna forma rozmnażania nie była obecna¹⁶. Augustyn skłaniał się najpierw do tych poglądów. W r. 389 pisał: „Słusznie stawia się pytanie, jak przedstawiało się przed grzechem łączenie mężczyzny i kobiety oraz czy błogosławieństwo: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię*, należy rozumieć duchowo czy cielesnie. Możemy bowiem to błogosławieństwo rozumieć duchowo i przyjmować, że po upadku grzechowym przekształciło się w cielesną płodność¹⁷”. Sens pierwotnej, duchowej płodności Augustyn określa wyraźnie, pytając: „W czym kobieta powinna pomagać mężczyźnie?” i odpowiada: „Ażeby w duchowym połączeniu przyniósł duchowe owoce, tzn. dobre dzieła na chwałę Boga¹⁸”. Dowód na taką interpretację zdaniem Augustyna znajduje się w słowach Chrystusa: *Dzieci tego świata żenią się i za mąż wychodzą* (Łk 20,34). Powołuje się tutaj na tekst starołacińskiego przekładu: *Dzieci tego świata płodzą i są płodzeni*. Wyrażenie „dzieci tego świata” oznacza według niego tylko ludzi po upadku grzechowym. Wysnuwa zatem wniosek, że w raju był tylko czysty związek kobiety i mężczyzny. „Musimy tak to założyć, ponieważ przed grzechem nie byli jeszcze dziećmi tego świata¹⁹”.

Jeszcze w *Confessiones* wierzy, że ta obrazowa interpretacja błogosławieństwa z Ks. Rodzaju najlepiej odpowiada sensowi Pisma św.²⁰. A w tym samym czasie, w wydanym około 400 r. piśmie *De catechizandis rudibus* znajdują się następujące stwierdzenia w odniesieniu do słów z Biblii, które mówią, że Bóg utworzył kobietę jako pomoc dla mężczyzny. Bóg dał mężczyźnie kobietę „nie dla cielesnej pożądliwości, ponieważ w tym czasie nie mieli przemijających ciał [...], lecz aby mężczyzna, jak sam jest chwałą Boga, tak też przyjmował od kobiety chwałę przez to, że poprzedza ją w stosunku do Boga i daje jej przykład świętości i pobożności²¹”.

Wkrótce jednakże zaczął się w tej materii wahać. Już w piśmie z 401 r. *De bono coniugali* wylicza trzy różne możliwości tłumaczenia²². Być może pierwsi rodzice chcieli „otrzymać dzieci bez współzycia cielesnego, w jakiś inny sposób przez pośrednictwo wszechmogącego Boga, który mógł ich samych stworzyć bez rodziców”. Możliwe jest także rozumienie Bożego błogosławieństwa na sposób „mistyczny i obrazowy”. W końcu także mogą być poczęte dzieci przez cielesne współzycie. Na

¹⁵ M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe*, Regensburg 1954, s. 19.

¹⁶ Tamże, s. 20.

¹⁷ De Gen. contra Manich., PL. 34, 187.

¹⁸ Tamże, 2, II. PL. 204.

¹⁹ Tamże, I, 19. PL 187.

²⁰ Por. 13, 24. CSEL 33, 375.

²¹ De cat. rud. 29. PL 40, 322.

²² M. Müller, dz. cyt., s. 21.

odpowieź, która z możliwości najbardziej jest bliska prawdzie Pisma św., nie odważa się więcej decydować. Stwierdza, że jest to trudne i żmudne pytanie, i broni się przed definitywną odpowiedzią²³.

Krótko potem, w dziele *De Genesi ad litteram* rozważa jeszcze raz możliwość innego sposobu rozmnażania. Tezy tam zawarte nie są do końca jasne. Wydaje się wprawdzie, że bez współżycia cielesnego nie mogą być poczęte dzieci, ale można zauważyć, że w wypadku nieśmiertelnych ciał możliwa jest inna ewentualność. Być może dzieci mogą się poczynąć przez duchową miłość „solo pietatis adfectu”, czy też, jak niektóre rękopisy przekazują „solo piae caritatis adfectu”. Jeden z autorów nazwie to wyrażenie „zapomnianą definicją miłości małżeńskiej”²⁴. Dopowiedzenie: „nulla corruptionis concupiscentia” pokazuje motyw, który skłonił Augustyna do tej hipotezy. Ale jako właściwą jej podstawę określa on trudność polegającą na tym, że pierwszy człowiek był nieśmiertelny i trudno sobie wyobrazić dla nieśmiertelnych ciał cielesne rozmnażanie i pragnienie pokarmu. Cały tekst przez swoje niewyraźne sformułowania pokazuje wahanie Augustyna między tymi dwiema tezami: rozmnażanie bez współżycia cielesnego, albo poprzez współżycie pozbawione pożądania²⁵. W dalszej części tego pisma, którego tworzenie rozciągnęło się na wiele lat, Augustyn uznaje całkowicie rozmnażanie przez współżycie cielesne:

„Non itaque video, ad quod aliud adiutorium mulier facta sit viro, si generandi causa subtrahitur: quae nihilominus quare subtrahatur ignoro”²⁶.

Zatem Augustyn odwrócił się od wcześniej wyznawanych duchowych tendencji. Wyraźnie odrzuca wszystkie teorie, które negują cielesne rozmnażanie w raju. Zro-

²³ De bono coniugali 2. CSEL 41, 188 n.: Sive ergo sine coeundi complexu alio aliquo modo, si non peccassent, habituri essent filios ex munere omnipotentissimi creatoris, qui potuit etiam ipsos sine parentibus condere, qui potuit carnem Christi in utero virginali formare [...], sive ibi multa mystice ac figurate dicta sint aliterque sit intellegendum, quod scriptum est: „Inplete terram et dominamini eius”, id est, ut plenitudine et perfectione vitae ac potestatis id fieret [...]; possent etiam per concubitum talium corporum generationes subsistere, quae usque ad certum modum haberent incrementum nec vergerent tamen in senium aut usque in senium, nec tamen in mortem, donec illa benedictionis multiplicatione terra inpleretur. Harum sententiarum quae vera sit, vel si alia vel aliae possunt adhuc ex illis verbis exculpi, quaerere ac disserere longum est.

²⁴ Zob. tytuł artykułu J. Doignon, *Une définition oubliée de l'amour conjugal édénique chez Augustin: pie caritatis adfectus (Gen. ad litt. 3, 21, 33)* Vetera Christianorum 19 (1982), s. 25–36. Autor dokonuje analizy obydwu lekcji tego wyrażenia, odwołując się do tradycji przedchrześcijańskiej.

²⁵ De Genesi ad litteram 3, 21; CSEL 28, 88. Nam illud, quod dictum est: „Crescite et multiplicamini et inplete terram”, quamquam nisi per concubitum maris et feminae fieri non posse uideatur - unde hinc quoque mortalium corporum existit indicium - potest tamen dici alium modum esse potuisse in corporibus immortalibus, ut solo pietatis adfectu nulla corruptionis concupiscentia filii nascerentur, nec mortuis parentibus successuri nec ipsi morituri, donec terra immortalibus hominibus inpleretur, ac sic instituto iusto et sancto populo, qualem post resurrectionem futurum credimus, nascendi etiam modus fieret. Potest quidem dici et, quomodo dicatur, alia consideratio est, sed non etiam hoc quisquam dicere audebit ciborum indigentiam, quibus reficiantur, nisi mortalibus corporibus esse posse; M. Müller, dz.cyt., s. 21.

²⁶ De Genesi ad litteram 9, 7.

zumiał on dobrze, że wszystkie one dyskredytują je jako skutek upadku grzechowego, a tym samym prowadzą do dalszego, fałszywego stwierdzenia, że każde małżeńskie pożycie jest grzechem²⁷

Od tego momentu Augustyn jest w pełni przekonany, że małżeństwo w raju, podobnie jak teraz, poczyna dzieci przez cielesną zgodę mężczyzny i kobiety, co wyjaśnia później w *De civitate Dei*:

Certum est igitur masculum et feminam ita primitus institutos, ut nunc homines duos diversi sexus videmus et novimus, unum autem dici vel propter coniunctionem vel propter originem feminae, quae de masculi latere creata est. Nam et apostolus per hoc primum, quod deo instituyente praecessit, exemplum singulos quosque admonet, ut viri uxores suas diligant²⁸.

Przeciwne poglądy określa on teraz jako absurdalne. Swoje poprzednie twierdzenia odwołuje później wyraźnie w *Retractationes*²⁹.

Jednakże Augustyn stwierdza głęboką różnicę między rajskim małżeństwem, a jego obecną formą. Przed upadkiem grzechowym współżycie wolne było od seksualnego podniecenia. Wola panowała nad organami seksualnymi i poruszała nimi w sposób arbitralny, tak jak to dzisiaj czyni z ręką i nogą. Píše on w *De Genesi ad litteram*:

Quae cum ita sint, cur non credamus illos homines ante peccatum ita genitalibus membris ad procreandos filios imperare potuisse sicut ceteris, quae in quolibet opere anima sine ulla molestia et quasi pruritu voluptatis movet?³⁰

A w *De civitate Dei* napisał:

Absit itaque, ut credamus illos coniuges in paradiso constitutos per hanc libidinem, de qua erubescendo eadem membra texerunt, impleturos fuisse quod in sua benedictione deus dixit: crescite et multiplicamini et replete terram. Post peccatum quippe orta est haec libido; post peccatum eam natura non inpudens amissa potestate, cui corpus ex omni parte serviebat, sensit adtendit, erubuit operuit³¹.

Cały rozdział dzieła *De civitate Dei* poświęcił on na to, by swoją tezę, iż pierwotny człowiek za pomocą woli panował nad organami płciowymi, udowodnić za pomocą wielu argumentów, chociaż codzienne doświadczenie mówi o czymś zupełnie przeciwnym³². Biskup z Hippony opowiada, że możemy dowolnie poruszać nie tylko częściami, które zbudowane są z kości, jak ręka i noga, ale także częściami zbudowanymi z samego ciała, jak usta czy mięśnie twarzy, a nawet miękkimi wnętrznościami, jak płuca. Wspomina o zdolności wielu ludzi do poruszania uszami i skórą głowy, a na końcu wymienia także brzuchomówców. Donosi on o wypadkach w pełni wolitywnego wpływu na wypływanie łez i wydzielanie potu. Mówi też o pewnym prezbiterze, który mógł wejść w stan całkowitego odrętwienia, tak że nie odczuwał ukłuć ani gorąca:

„Presbyter fuit quidam restitutus nomine in parocia calamensis ecclesiae. Quando ei placebat (rogabatur autem ut hoc faceret ab eis, qui rem mirabilem coram scire cupiebant), ad imitatas quasi lamentantis cuiuslibet hominis voces ita se auferebat a sensibus et iacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes

²⁷ De Genesi ad litteram 9, 7-9; M. Müller, dz. cyt., s. 22.

²⁸ De Civitate Dei 14, 22; CSEL 40, 2, 46.

²⁹ Retr. I, 9, 2. 3. CSEL 36, 48 n.

³⁰ 9, 10; CSEL 28, 279.

³¹ De civitate Dei, 14, 21; CSEL 40, 2, 44.

³² M. Müller, dd. cyt., s. 23.

minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto sine ullo doloris sensu nisi postmodum ex vulnere; non autem obritendo, sed non sentiendo non movere corpus eo probabatur, quod tamquam in defuncto nullus inveniebatur anhelitus; hominum tamen voces, si clarius loquerentur, tamquam de longinquo se audire postea referebat"³³.

Powstaje pytanie, dlaczego właśnie organy płciowe poruszane są nie przez wolę, lecz pożądanie. Augustyn szuka rozwiązania nie w fizjologii, lecz w teologii. Człowiek był nieposłuszny Bogu, jako zapłatę więc za nieposłuszeństwo otrzymał nieposłuszeństwo:

„Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati poena quid inoboediëntiae nisi inoboediëntia retributa est? Nam quae hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inoboediëntia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit?”³⁴.

Ciało wypowiada duchowi posłuszeństwo, aby człowiek był wciąż świadomy swego nieposłuszeństwa względem Boga, a zarazem swojej biedy³⁵. W pierwszym rzędzie kara dotknęła sfery seksualności. Mało, że pierwsi rodzice stracili łaskę i nagość stała się powodem do wstydu, ale powstała libido, która podporządkowała sobie organy płciowe i rządzi nimi według własnego prawa, do tego stopnia, że gdy jej zabraknie, nie powstaje żaden bodziec:

„At vero genitales corporis partes ita libido suo iuri quodam modo mancipavit, ut moveri non valeant, si ipsa defuerit et nisi ipsa vel ultro vel excitata surrexerit”³⁶.

To „nieposłuszeństwo ciała” - jak wyjaśnia w innym dziele - „które objawia się płciowym podnieceniem nie występowało u pierwszych ludzi”³⁷. Libido, jako element nieposłuszny, powstała dopiero po grzechu w ciele śmierci, jako zapłata za nieposłuszeństwo.

Augustyn zatem rozpoznał właściwie podwójny fakt. Wola nie może bezpośrednio kierować narządami płciowymi; nie może wywołać ich poruszenia, ani zatrzymać ich funkcji tylko przez rozkaz. Działalność tych narządów jak dziś mówimy jest obsługiwana przez pobudzenie odpowiedniego centrum nerwowego. Drugą refleksją jest stwierdzenie, że to pobudzenie połączone jest z przyjemnością, czy się tego pragnie, czy też nie. Człowiek ma w swoich rękach jedynie dopuszczanie bądź przeciwstawianie się bodźcom, które wywołuje system nerwowy³⁸.

Augustyn ma całkowicie rację, gdy główną przyczynę seksualnego poczucia wstydu upatruje w niezdolności człowieka do człowieka panowania nad narządami płciowymi za pomocą woli. Natomiast dalsze jego wnioski, mówiące o tym, że w raju człowiek mógł poruszać tyimi częściami ciała w sposób pełny za pomocą woli odbiega od badań anatomii i fizjologii.

Nie mamy żadnej podstawy przypuszczać, że Bóg po upadku grzechowym zmienił fizjologiczną budowę ciała. Sam Augustyn broni się przed takim stwierdzeniem pisząc, że pewną jest rzeczą, iż na początku Bóg tak stworzył mężczyznę i kobietę, jak my dzisiaj widzimy i znamy dwoje ludzi o różnej płciowości³⁹

³³ Tamże, 14, 24; CSEL 40, 2, 50-52.

³⁴ Tamże, 14, 15; CSEL 40, 2, 35.

³⁵ Tamże, 14, 24; CSEL 40, 2, 52.

³⁶ Tamże, 14, 17-19; CSEL 40, 2, 38 n. 43.

³⁷ De peccatorum meritis et remissione 2, 22; CSEL 60, 108.

³⁸ M. Müller, dz. cyt., s. 24.

³⁹ De civitate Dei 14, 22; CSEL 40, 2, 46. Certum est igitur masculinum et feminam ita

W ostatnim dziesięcioleciu swojego życia Augustyn poszedł jeszcze krok dalej⁴⁰. Dopuszcza w raju możliwość płciowego podniecenia. W apologetycznym piśmie z 420 r. *Contra duas epistulas Pelagianorum* wymienia on cztery formy życia cielesnego, które możliwe są do pomyślenia w rajskim stanie. Po pierwsze pierwsi ludzie tyle razy współżyli ze sobą, ile razy popęd ich do tego kierował. Po drugie mogli pohamowywać popęd, kiedy współżycie nie było konieczne (np. do wychowania dzieci); albo libido odzywało się na polecenie woli, kiedy rozum uznał współżycie za konieczne; albo w ogóle nie było libido, a człowiek używał organów płciowych podobnie jak ręki i nogi, całkowicie wolitywnie nad nimi panując. Augustyn odrzuca teraz dwie pierwsze możliwości, jako nie do uzgodnienia ze świętością i szczęśliwością pierwotnego stanu. Pozwala on jednak na wolny wybór między możliwością trzecią i czwartą, sam nie wskazując wyraźnie na żadną z nich⁴¹.

W ostatniej pracy swojego życia, w *Contra Iulianum opus imperfectum*, Augustyn roztrząsa jeszcze raz ten problem. Pelagianie uważali że dzisiejszy rodzaj popędu cielesnego i jego przejawy występowały także w raju. Augustyn odpowiada im wyżej podanymi dwiema możliwościami. Uważa, że seksualne podniecenie nie występowało przed grzechem w Adamie, albo zostało zmienione przez grzech. W pierwszym wypadku Adam mógł poruszać narządami płciowymi bez seksualnego pobudzenia, w drugim wypadku płciowe poruszenie było w pełni posłuszne skinieniom woli. W żadnym wypadku ciało nie pożałowało przeciwko duchowi. W następstwie obecna forma pożądania (pobudzenia) jest albo sama błędem (*vitium*), ponieważ nie występowała przed grzechem, albo została bez wątpienia uszkodzona przez grzech (*vitiata per peccato*)⁴².

Augustyn gotowy jest więc teraz uznać płciowe pożądanie jako możliwe w rajskim stanie. Stwierdza jednak wyraźnie, że jego przebieg wyglądał zupełnie inaczej niż teraz:

„Quamobrem etsi dicitur nunc alias esse nuptias, alias vero, si nemo peccasset, esse potuisse, non secundum earum naturam, sed secundum quandam in deterius mutata dicitur qualitate”⁴³.

Chociaż natura małżeństwa nie zmieniła się, ale pogorszyła się jego jakość. Augustyn stara się znaleźć przyczynę tego pogorszenia, które wyzwoliło poczucie wstydu na skutek przekształcenia się istniejącego już w raju libido. W dziele *Contra Iulianum opus imperfectum* wymienia dwie cechy, które wywołują taką sytuację:

primitus institutos, ut nunc homines duos diversi sexus videmus et novimus.

⁴⁰ M. Müller, dz. cyt., s. 25.

⁴¹ *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 17, 34 n.; CSEL 60, 450 n. Procul dubio enim aut quotienscumque libuisset, totiens concubuissent; aut frenarent libidinem, quando concubitus necessarius non fuisset; aut tunc ad nutum voluntatis libido consurgeret, quando esse concubitus necessarium casta prudentia praesensisset; aut nulla ibi omnino existente libidine ut cetera membra quaeque ad opera sua sic ad opus proprium etiam genitalia iussis volentium sine ulla difficultate servissent. Horum quattuor quod vultis eligite, sed puto, quod duo priora respuetis, ubi libidini aut servitur aut repugnatur.

⁴² *Contra Iulianum opus imperfectum* 6, 22; PL 45, 1553; Concupiscentia porro carnis, per quam iactus carnalium seminum provocatur, aut nulla in Adam fuit ante peccatum, aut in illo vitiata est per peccatum.

⁴³ *De nuptiis et concupiscentia* 2, 32, 54; CSEL 42, 311.

„Concupiscentiam carnis dixit apostolus Ioannes, non concupiscentiam nuptialem; quae posset esse in paradiso, etiam si nemo peccasset, in appetitu fecunditatis, non in pruritu voluptatis; aut certe spiritui semper subiacens, ut non nisi spiritu volente moveretur; numquam adversus spiritum concupiscens, ut et spiritus adversus eam concupiscere cogeretur”⁴⁴.

Aby ten pierwszy błąd (wadę) wykluczyć z życia rajskiego, Augustyn domagał się dla pierwszych ludzi zdolności pozytywnego władania nad płciowymi poruszeniami za pomocą woli, jak też nacisku na wciąż odzywający się popęd. Drugą wadę widzi w tym, że przyjemność przytłacza myślenie ducha, w skutek czego wyklucza każdą inną myśl⁴⁵. W *De civitate Dei* przedstawia cały przebieg tego procesu:

„Haec (libido) autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur”⁴⁶”

Każdy przyjaciel mądrości i świętej radości chciałby uniknąć chętnie takiego stanu. Przeciw temu faktowi, że człowiek podczas płciowego pobudzenia nie jest już panem cielesnego rozwoju wypadków i duchowych przeżyć, wzdryga się dusza Augustyna, tym bardziej że znał przemożny wpływ libido na myślenie i wolę nie tylko z teoretycznych rozważań, ale z osobistych doświadczeń. Stoicki ideał mędrca, który jest ponad wszystkimi namiętnymi poruszeniami, wzbudza obrzydzenie u Augustyna, podobnie jak i u innych pisarzy kościelnych. Jego życzeniem jest taka seksualność, która posłuszna jest „imperium tranquillissimae caritatis” albo - jak pisze na innym miejscu - „motus ... tranquillae tantummodo voluntatis”⁴⁷

Wynikają z tego wg M. Müllera następujące wnioski⁴⁸. Natura człowieka jest dobra, ale obecnie występujący przebieg seksualnego pobudzenia wydaje się błędem w dobrej, jako takiej naturze, jest „vitium substantiae bonae”⁴⁹. Wychodząc z idealnego punktu widzenia jest on złem „malum”⁵⁰. Można nawet to pożądanie nazwać „peccatum”, ponieważ powstało przez grzech, wabi do grzechu i prowadzi do niego, jeśli człowiek wyrazi na to zgodę⁵¹

Wyrażenie „lex peccati” przejął Augustyn od św. Pawła⁵². Słowa „malum” i „peccatum” są wieloznaczne i mogą oznaczać błąd bądź zło zarówno w psychicznym, jak i moralnym porządku. Mausbach zwraca uwagę na tę wieloznaczność i wyjaśnia, że także u Augustyna nie zawsze można stwierdzić jasność, konsekwencję i prawidłowość u używaniu języka. Pewne jest jednak to, że Augustyn nie traktował przyjemności seksualnej jako grzechu we właściwym znaczeniu. Niejednokrotnie

⁴⁴ *Contra Iulianum opus imperfectum* 4, 39; PL 45, 1347.

⁴⁵ Tamże, 4, 39; PL 45, 1360; M. Müller, dz. cyt., s. 27.

⁴⁶ *De civitate Dei* 14, 16; CSEL 40, 2, 37 n.

⁴⁷ *Contra Iulianum* 3, 25; PL 44, 731.

⁴⁸ M. Müller, dz. cyt., s. 28.

⁴⁹ *Contra Iulianum opus imperfectum* 3, 177; PL 45, 1321.

⁵⁰ Por. *Contra Iulianum opus imperfectum* 4, 29. 48. 61; PL 45, 1353. 1366. 1375.

⁵¹ *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 71; PL 45, 1096. *Lex peccati dicitur, quia suadet peccata atque, ut ita dixerim, iubet, et si ei mente serviatur, sine excusatione peccatur.*

⁵² por. Rz 7, 23. 25; 8, 2.

nadaje słowu „peccatum” wyłącznie ścisłe znaczenie⁵³ To wolność jest istotną przesłanką każdego poszczególnego grzechu. Bardzo wyraźnie wyjaśnia, że concupiscentia jest złem, które w żaden sposób nie zasługuje na karę, jednakże w tym punkcie nasza natura potrzebuje uzdrowienia⁵⁴.

Podobna wieloznaczność łączy słowa: „concupiscentia” i „libido”. Sam Augustyn zwraca na to uwagę⁵⁵. Niebezpieczne jest jednak to, że także przy opisie życia płciowego używa tych słów w różnym znaczeniu. Mausbach wierzy, że można wyłowić jedno znaczenie. Oba słowa nie oznaczają płciowego popędu i przyjemności w ich fizjologicznej i psychologicznej naturze, lecz nieuporządkowanie popędu, a ściślej o niego samego, gdy podlega moralnemu nieladowi⁵⁶.

Kiedy Augustyn mówi o „concupiscentia carnis, per quam iactus seminum carnalium provocatur” i wielokrotnie wyjaśnia, że każdy człowiek rodzi się „per carnis concupiscentiam”⁵⁷; kiedy libido definiuje w wąskim znaczeniu jako „illa (libido), qua obscenae partes corporis excitantur”, kiedy stwierdza, że funkcja narządów płciowych nieustannie skłania się do libido i niemożliwe jest, aby proces przebiegł, „si ipsa (libido) defuerit et nisi ipsa vel ultro vel excitata surrexerit”⁵⁸, to słowa „concupiscentia” i „libido” nie oznaczają moralnego nieporządku, lecz po prostu psychofizyczny przebieg płciowego podniecenia. Bardzo wyraźnie widać to w tym, iż sam Augustyn przyznaje występowanie „concupiscentia carnis” w stanie rajskiego bytowania. Oznacza to, że widzi różnicę między fizycznym przebiegiem pożądliwości, a jej ogromną mocą w upadłym człowieku⁵⁹. Kiedy mówi, że „quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta libido esse non potest.” oraz „quoniam libido non est bonus et rectus usus libidinis”⁶⁰, to używa w tym samym zdaniu wyrażenia „libido” w jego podwójnym znaczeniu. Trzeba także dodać, że oba słowa nie zawsze mają ten sam sens. Zazwyczaj oznaczają płciowe podniecenie z jego niezmierzoną siłą w rzeczywistości współczesnego życia. Mogą jednakże oznaczać tylko fizjologiczny przebieg. W każdym wypadku to pojęcie płciowego pożądania stoi w opozycji do moralnego porządku, a często łączy się go pojęciem „libido”

Na tej konstrukcji idealnego stanu w raju i jego pogorszenia przez upadek grzechowy osadzone są wskazówki Augustyna odnoszące się do przebiegu małżeńskiego pożycia. Przy wszystkich wahaniach jego poglądu na pozycję libido w rajskim stanie pozostaje zawsze wierny pogładowi, że jedynym celem małżeństwa jest roz-

⁵³ J. Mausbach, dz. cyt., 2, 178-184.

⁵⁴ Contra Iulianum opus imperfectum 5, 59; PL 45, 1493; Contra Iulianum 6, 57; PL 44, 857 Fateamur ergo (naturam) nostram esse sanandam, ut manichaeos simul pelagianos que vitemus.

⁵⁵ De civitate Dei 14, 7 15; CSEL 40, 14, 37

⁵⁶ Beide Worte bezeichnen nicht den geschlechtlichen Trieb und Genuß in seiner physiologischen und psychologischen Natur, sondern die Unordnung des Triebs, bzw. ihn selbst in seiner sittlichen Ungeregeltheit. J. Mausbach, dz. cyt., 2, 174.

⁵⁷ Contra Iulianum opus imperfectum 6, 22. 4, 39; PL 45, 1553. 1360; Contra Iulianum 6, 55; PL 44, 855.

⁵⁸ De civitate Dei 14, 16. 19; CSEL 40, 37, 43.

⁵⁹ M. Müller, dz. cyt., s. 29.

⁶⁰ Retractationes 2, 22; CSEL 41, 210, 693.

mnazanie rodu ludzkiego⁶¹. Dlatego pragnienie potomstwa jest jedyną moralną podstawą do domagania się małżeńskiego pożycia. Augustyn w piśmie *De bono coniugali* wyjaśnia, że „*concubitus enim necessarius causa generandi inculpabilis et solus ipse nuptialis est. Ille autem, qui ultra istam necessitatem progreditur, iam non rationi, sed libidini obsequitur*”. Jeśli więc para małżeńska ulega pożądliwości, nie czyni tego właściwie jako rzeczy małżeńskiej. Biskup z Hippony tłumaczy jednak dalej: „*Verumtamen si magis in sua coniunctione diligunt quod honestum, quam quod inhonestum est, id est quod nuptiarum quam id, quod non est nuptiarum, hoc eis auctore Apostolo secundum veniam conceditur*” To przebaczenie, o którym mówi św. Paweł w 1Kor 7,6 nie odnosi się do pożycia koniecznego do rozmnażania, ale do tego, czego małżeństwo się nie domaga. Apostoł toleruje więc ową niepowściągliwość w dozwolonej rzeczy, aby libido nie zapragnęła rzeczy niedozwolonych⁶².

W piśmie *De nuptiis et concupiscentia*, wychodząc od swoich dawnych wypowiedzi na temat stanu rajskiego, Augustyn reprezentuje tę samą naukę. Twierdzi on, że w raju pożycie wolne było od libido. Ta wolność utracona została przez grzech. Obecnie libido jawi się jako naturalna konieczność. Ponieważ małżonkowie nie mogą osiągnąć „owocu swojej woli”, a jest nim zrodzenie potomstwa, bez libido, dlatego tego rodzaju pożycie jest „dozwolone i przyzwoite”. W tym wypadku bowiem „człowiek wykorzystuje zło pożądania, ale nie jest przez nie obezwładniony”. Trzyma pożądanie w ryzach, i na tyle je popuszcza, ile potrzeba, by dokonało się dzieło przekazania życia. „Dobra wola kieruje przyjemnością, która jest z tym związana, i nie pozwala, by przyjemność była siłą kierującą”. Bardzo wyraźnie wyjaśnia to Augustyn w słowach: „Nie ganimy godziwego połączenia małżonków z powodu zawstydzającej, cielesnej libido”⁶³.

Zwalczając natomiast Juliana mówi, że jeśliby istniała jakaś inna możliwość pozyskania dzieci, to znaczyłoby, że każde pożycie płciowe jest wyraźnym skłanianiem się do libido i byłoby przez to niewłaściwym użyciem zła. Nie ma jednakże takiej możliwości, więc małżonkowie, którzy w tym celu podejmują współżycie, robią dobry użytek z tego zła. Kiedy jednak w libido szukają także przyjemności, to używają go w niewłaściwy sposób⁶⁴. Także w swojej ostatniej pracy *Contra Iulianum opus imperfectum* Augustyn zajmuje takie samo stanowisko. Uważa, że tylko zamiar uzyskania potomstwa sprawia, że małżeńska czystość dobrze używa zła, którym jest libido⁶⁵.

M. Müller analizując teksty św. Augustyna uważa, że dla niego przyjemność jest właściwie złem, a pragnąc jej jest moralnym błędem⁶⁶. Idealna para małżeńska życzyła sobie zaledwie dziecka, ale nie przyjemności. Oczywiście jest rzeczą, że z każdym pożyciem cielesnym związana jest przyjemność. Jednakże czymś innym jest nieuniknione odczucie, a czymś innym dobrowolna skłonność do przyjemności. Bardzo

⁶¹ U Augustyna należy jednak rozróżniać: 1. Cel małżeństwa - rozmnażanie; 2. Rezultat małżeńskiego pożycia - zaspokojenie popędu płciowego; na tym opiera się obowiązek gotowości do współżycia; 3. Trzy dobra małżeńskie.

⁶² *De bono coniugali* 11, 12; CSEL 41, 202-204.

⁶³ *De nuptiis et concupiscentia* I, 8, 9; 12, 13; II, 21, 36; CSEL 42, 220. 226. 290. *Quocirca commixtionem quoque honestam coniugum non reprehendimus propter pudendam libidinem corporum.*

⁶⁴ *Contra Iulianum* 5, 46; PL 44, 810.

⁶⁵ *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 68; PL 45, 1091.

⁶⁶ M. Müller, dz. cyt., s. 31.

wyraźnie odróżnia Biskup z Hippony uczucie i pożądanie, „vis sentiendi” i „vitium concupiscendi” Mocno upomina Juliana, aby ten odróżniał „sensus carni”, który jest dobry, od „concupiscentia carnis”, która jest zła. Dobre jest zatem pożycie małżeńskie, które podejmowane jest z właściwym zamiarem; grzechem natomiast, kiedy małżonkowie oddają się przyjemności⁶⁷.

Augustyn wierzy, że potwierdzenie jego przemyśleń znajduje się w słowach św. Pawła z 1Kor 7,6. W tłumaczeniu *Wulgaty* zdanie to brzmi: „Secundum indulgentiam dico”. Biskup z Hippony czyta natomiast: „Secundum veniam dico” i to tłumaczenie bardzo pasuje do jego wypowiedzi. Z tego też powodu wciąż na nowo odsyła do tego miejsca w Biblii:

„Quod propter vitandas fornicationes maritis et uxoribus ne fraudent invicem nisi ex consensu ad tempus, ut orationibus vacent, secundum veniam, non secundum imperium concedit Apostolus. Evidenter quippe dum tribuit veniam, denotat culpam⁶⁸. Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur⁶⁹. Posset ergo, ut dixi, hoc putari non esse peccatum, nisi addidisset: hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium⁷⁰. Non ei veniam daret Apostolus gratia nuptiarum, si non agnosceret esse peccatum⁷¹.”

Jednakże jest to tylko zło dozwolone; małżonkowie zachowują dobra małżeńskie przez unikanie grzechu śmiertelnego. Tego rodzaju małe winy można zgładzić już przez praktykowanie jałmużny. Ich także dotyczy prośba z modlitwy *Ojciec nasz*: „Przebacz nam nasze winy”⁷².

Augustyn jest świadomy, że życie małżeńskie jemu współczesnych stoi w opozycji do jego teorii. On sam nie spotkał żadnego małżonka, który podejmowałby pożycie tylko w nadziei poczęcia nowego życia. Dodaje nawet, że łatwiej byłoby zachować powściągliwość, niż ściśle przestrzegać ograniczenia pożycia tylko do wypadku przekazywania życia⁷³

Istota chrześcijańskiej jedności małżonków opiera się nie na „concubitu, sed adfectu, non commixtione corporum, sed copulatione, quod est carius, animorum”⁷⁴. Biskup z Hippony bardzo mocno zachęca do uduchowienia małżeństwa⁷⁵ Spojrzenie chrześcijanina musi być zawsze skierowane na życie wieczne. Im bardziej kocha on to, co nieśmiertelne, tym bardziej będzie nienawidził przemijające. Dlatego chrześcijański małżonek nie cierpi śmiertelnego połączenia i kieruje się ku temu, co może razem z nami wejść do Królestwa Niebieskiego. Do tego próbuje

⁶⁷ *Contra Iulianum opus imperfectum* 4, 29; PL 45, 1353.

⁶⁸ *De gratia Christi et de peccato originali* 2, 38, 43; CSEL 42, 201.

⁶⁹ *De nuptiis et concupiscentia* I, 14, 16; CSEL 42, 229.

⁷⁰ *Enchiridion de fide, spe et caritate* 21; PL 46

⁷¹ *Contra Iulianum opus imperfectum* 4, 29; PL 45, 1353.

⁷² *Iustificatio porro in hac vita nobis secundum tria ista confertur: [...] tertio, dum nostra exauditur oratio, qua dicimus, dimitte nobis debita nostra; Contra Iulianum* 2; PL 44, 689.

⁷³ *Quod tam magnum est, ut multi hodie facilius se tota vita ab omni concubitu absterneant quam modum teneant non coeundi nisi prolis causa, si matrimonio copulentur; Do bono coniugali* 13, 15; CSEL 41, 208.

⁷⁴ *Contra Faustum* 23, 8; CSEL 25, 713.

⁷⁵ M. Müller, dz. cyt., s. 32.

uformować swoją żonę. Kocha w niej to, że jest człowiekiem, a nienawidzi, że jest kobietą⁷⁶.

Gdy patrzymy na rajskiego człowieka, to stwierdzamy, że usunięty został z jego bytowania dualizm⁷⁷. Jedność i czystość człowieka, którą widział Augustyn, jest wyprowadzona z obrazu raju: cielesność i dusza, ciało i duch były w absolutnej syntezie. Cały człowiek i jego poszczególne części, przez to także materialne ciało, stały się bonum⁷⁸. W konsekwencji oznacza to, że żadna choroba nie dotykała ciała i Adam nie mógł mieć w sobie żadnej ułomności⁷⁹. Augustyn słusznie nazywa tę bytowość „status mirabilis”. Można nawet mówić o „virtus mystica”, która wtedy napełniała ciało. Owoc zaś z „drzewa życia” jest dla niego symbolem „duchowego pokarmu mądrości”, który przyjmują aniołowie, a który dopuszcza do „participatio aeternitatis”⁸⁰. Pojawia się problem śmierci u pierwszych ludzi, skoro wiek nie odgrywał żadnej roli, a żadna choroba nie mogła osiągnąć ciała. To „sanitas” duszy przyczynowo niosła ze sobą „incorruptio corporis”⁸¹. Rajski człowiek nie musiał nigdy doświadczać śmierci, między duszą i ciałem nigdy nie występowały wzajemne tarcia, lecz wchodziły do wieczności nie podlegając śmierci. Formułą, której używa Augustyn na określenie tego przejścia do wieczności jest: „sine morte media”⁸². Adam był w stanie „posse non mori”, ponieważ posiadał przez swoją wolną wolę zdolność „posse non peccare”⁸³. Śmierć oznacza „oddzielenie duszy od ciała”, „ma gorzki smak, a gwałt, który zadaje rozdzielenie, jest przeciwny naturze”⁸⁴. Zostały one przez Boga dla życia razem połączone, a ich rozdzielanie oznaczałoby pozbawiania wszystkich wspólnych odczuć. Dla Augustyna bowiem „życie” oznacza jedność duszy i

⁷⁶ „Sic invenitur bonus Christianus diligere in una femina creaturam dei, quam reformari et renovari desiderat, odisse autem coniunctionem copulationemque corruptibilem atque mortalem, hoc est diligere in ea quod homo est, odisse quod uxor est”
De sermone Domini in monte 1, 41; PL 35.

⁷⁷ E. Dinkler, dz. cyt., s.78.

⁷⁸ Ciało jest nie tylko obojętne, lecz nawet dobre: *De civitate Dei 14, 5; PL 48: natura carnis quae in genere atque ordine suo bona est.*

⁷⁹ *De Genesi ad litteram 11, 32(42); CSEL 28 a, 365 n.*

⁸⁰ Tamże, *Amisso quippe statu mirabili corpus ipsum - qui status etiam de ligno vitae virtute mystica praebebatur, per quem nec morbo tentari nec mutari aetate potuisent, ut hoc in eorum carne quamvis adhuc animali et in melius postea commutanda iam tamen significaretur per escam ligni vitae, quod ex ipso spiritali alimento sapientiae, cuius sacramentum illud lignum erat, fit in angelis per aeternitatis participationem, ut in deterius non mutentur.*

⁸¹ *De doctrina Christiana 1, 23; PL 34, 27: Immortalitas enim et incorruptio corporis de sanitate animi existit, sanitas autem animi est firmissime inhaerere potiori, hoc est incommutabili Deo.*

⁸² *De civitate Dei XII, 22; PL 48: sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termino consecutus.*

⁸³ *Opus imperfectum contra Iulianum 6, 16; PL 45, 1536 n.* To rozróżnienie między „posse non mori” oraz „non posse mori” jest u Augustyna dosyć znane. Pierwszą zdolność nazywa immortalitas minor, natomiast drugą immortalitas maior. *Opus imperfectum contra Iulianum 6, 30; PL 45, 1580.*

⁸⁴ *De civitate Dei XIII, 6; CSEL 48: Quapropter quod adtinet ad corporis mortem, id est separationem animae a corpore, cum eam patiuntur, qui morientes appellantur, nulli*

ciała oraz harmonię bytu. Ta harmonia była możliwa, ponieważ „materia corruptibilis non erat, quia non erat moriturus Adam, nisi peccasset”⁸⁵. Ciało zatem nie mogło być wyłączone z przejścia do życia wiecznego, żyło przecież, podobnie do duszy, według woli Bożej. Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso et corporali et spirituali⁸⁶. Augustyn kładzie silny nacisk na doskonałość skierowania na Boga, która rozciąga się, podobnie do ducha, także na ciało⁸⁷.

Przeniesienie Adama jako istoty cielesno-duchowej do wieczności następowałoby więc bez śmierci. Królestwo Boże jest zatem, zgodnie ze św. Pawłem, Królestwem duchowym. Człowiek należący do βασιλεία τοῦ θεοῦ powinien być ἄνθρωπος πνευματικόν. I pyta teraz Augustyn: „Czy Adam był duchowy już w raju?”. Na to pytanie odpowiada negatywnie, ponieważ rajska cielesność była „animalis”, a nie „spiritualis”. Przemiana w „corpus spirituale” nastąpiłaby dopiero w wieczności⁸⁸. Ostre przeciwstawienie i stałe zaznaczanie różnicy obu bytów wziął św. Augustyn z lektury listów św. Pawła:

Quamvis enim secundum corpus terra esset, et corpus in quo creatus est animale gestaret; tamen, si non peccasset, in corpus fuerat spirituale mutandus [...] sine mortis supplicio transiturus⁸⁹.

W tym miejscu można dokonać porównania poglądu św. Pawła i św. Augustyna na osobę Adama. Na początku jednakże trzeba skonstatować, że obrazy, które obydwoj tworzą przy wypowiedaniu słowa „Adam”, zbyt różnią się między sobą i nie można ich tylko ze sobą zestawiać. Kiedy bowiem Paweł mówi o Adamie πρώτος ἄνθρωπος, to mało w nim widzi cech rajskiego człowieka, lecz prawie zawsze prototyp ludzkości uwikłanej w siebie i związanej z grzechem. Paweł przystępuje zaraz do negatywnej klasyfikacji. Inaczej jest u Augustyna. Widzi on w Adamie zazwyczaj idealnego, „wolnego”, w raju działającego człowieka, a więc bytowość przed upadkiem⁹⁰. Ta różnica i to przesunięcie znaczenia, które dokonał św. Augustyn, ma istotne znaczenie⁹¹. U św. Pawła cezura leży w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Augustyn chociaż w Jezusie widzi moment przełomowy dla historii, to ma on mniejsze znaczenie dla immanentnego życia, niż eschatologicznego bytu. O wiele większy akcent kładzie Biskup z Hippony na upadek Adama, który dzieli historię ludzkości na dwa stany bytowania: przed i po upadku, prehistoryczny idealny i historyczny, a zarazem tragiczny.

Paweł nadał Adamowi, pierwszemu człowiekowi, atrybut „ψυχικός”, ażeby przez to przedstawić dystans dzielący go od Ducha Bożego. Chrystusa natomiast, prototyp odkupienia, nazwał „πνευματικός”. Augustyn przejmuje te atrybuty, ale nadaje im zupełnie inne znaczenie. Pojęcia: „spirituale” oraz „animale”, które odpowiadają

bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa, qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente coniunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu.

⁸⁵ Opus imperfectum contra Iulianum 4, 75; PL 45, 1381.

⁸⁶ De civitate Dei XIV, 11, 2; CSEL 48

⁸⁷ E. Dinkler, dz. cyt., s. 79.

⁸⁸ Epistula 143, 6; CSEL 44, 256. De civitate Dei XIII, 23, 3; CSEL 40, 651.

⁸⁹ De pecc. merit. et remiss. 1, 2; CSEL 60, 4.

⁹⁰ Np. De civitate Dei XIII, 4, 23, 1i 2; 24, 6; CSEL 40 a, 619, 647 n. i 659; Epistula 143, 6; CSEL 44, 256.

⁹¹ E. Dinkler dz. cyt., s. 80.

koncepcji „πρῶτος” i „δεύτερος ἄνθρωπος” zawierają całkiem inny sens. Adam jako rajski byt posiada „corpus animale”. Natomiast drugi człowiek, Chrystus, oraz wszyscy, którzy w Jego imię zmartwychwstają, mają „corpus spirituale”⁹². Tym samym pierwotna zawartość atrybutów używanych przez św. Pawła została diametralnie zmieniona. Termin „animale”, określający wartość etyczną wewnętrznego, negatywnego nastawienia do Boga, staje się określeniem fizjologicznym, które jest przez to etycznie indyferentne. Termin zaś „spirituale”, który jest u św. Pawła określeniem odkupienia dokonanego przez Chrystusa i dostępnego na ziemi, u Augustyna przeniesiony jest do eschatologii i równocześnie staje się bardziej fizjologicznym niż religijnym⁹³.

Obok fizjologicznego znaczenia terminu „animale” występuje często także i znaczenie psychologiczne. Augustyn używa tego obojętnego sensu, aby poprzez termin „animale” zwrócić uwagę na centralną rolę duszy. Ciało jest sługą, jest tylko narzędziem duszy, a ta znowu jest obiektem Boskiej woli. Na skutek tego odniesienie do Boga w prehistorycznej idealności było pełne uniżenia. „Humilitas” jest słowem, które oddaje tę wewnętrzną sytuację. To stanowi o tajemnicy rajskiego bytu, który zainspirował Augustyna do podsumowania swoich przemyśleń:

„Żył zatem człowiek w raju tak, jak chciał, do czasu, gdy chciał tego, co nakazał Bóg. Żył ciesząc się Bogiem, z którego dobroci był również dobry. Żył bez żadnego niedostatku i od niego jedynie zależało, czy zechce tak żyć bez ustanku. Miał jedzenie, by zaspakajać głód, picie, by gasić pragnienie, i drzewo żywota, aby czuć się bezpieczny przed starością. Żadne skażenie, ani znajdujące się w samym ciele, ani wywodzące się z ciała, nie przyprawiało jego zmysłów o przykre odczucia. Nie obawiał się żadnej choroby wewnętrznej, żadnego ciosu zewnętrznego. Zdrowie ciała wysmienite, spokój ducha całkowity. Podobnie jak w raju nie było żadnego upału, ani chłodu, również i jego mieszkańcowi nie zdarzało się przeżywać ani pożądlivosti, ani strachu, które by stwarzały trudności dla jego dobrej woli. Żadnego zgoła smutku, żadnej czczej wesołości (inaniter laetum). Prawdziwą radość (gaudium verum) znajdował ustawicznie w Bogu, gdyż pałał ku Niemu «miłością z dobrego serca i z czystego sumienia, a z wiary nieobludnej» (1Tm 1,5). Między parą małżeńską rzetelna jedność, oparta na czystej miłości, zgodna czujność duszy i ciała, obojętne przestrzeganie Bożego nakazu. Wolnego od pracy człowieka nie nawiedzało zmęczenie (non lassitudo fatigabat otiosum), a sen nie ogarniał go wbrew jego woli. Unikajmy więc przypuszczenia, że przy tak wielkiej dostępności rzeczy oraz szczęśliwości ludzi płodzenie potomstwa nie mogłoby się dokonywać bez chorobliwej lubieżności (sine libidinis morbo): odpowiednie członki byłyby posłuszne, tak jak inne skinieniu woli. Mąż zapładniałby łono żony bez podniety w postaci zwodniczej namiętności, ale ze spokojem ducha i z zachowaniem doskonałej nieskazitelności ciała”⁹⁴

⁹² De civitate Dei XIII, 23, 3; CSEL 40 a, 652: Non enim existimandum est eum prius, quam peccasset, spirituale corpus habuisse et peccati merito in animale mutatum.

⁹³ E. Dinkler, dz. cyt., s. 81.

⁹⁴ De civitate Dei XIV, 26; CSEL 40 b, 53; O Państwie Bożym, z łac. przełożył W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, s. 160.