

## PROCES NAWRÓCENIA ŚW. AUGUSTYNA

Źródłem naszej informacji o św. Augustynie, o jego rozwoju umysłowym oraz nawróceniu religijno-moralnym, są przede wszystkim jego nieśmiertelne "Wyznania". Ważne są również dialogi z Cassiciacum: "O życiu szczęśliwym", "O porządku" i "Soliloquia", ze względu na ich bliskość czasową z nawróceniem. Istnieje także jeszcze jedno źródło, ale spisane bardzo późno /w latach 426/427/ - "Sprostowania". W końcu całość twórczości literackiej jest ważna dla poznania augustyńskiej przemiany<sup>1</sup>. Podnieśliśmy wartość "Wyznań", i "Dialogów", nie oznacza to jednak, że nie zdajemy sobie sprawy z różnicy psychicznej zachodzącej między świeżo nawróconym autorem owych, bardzo wczesnych pism, a bpem Hippony - twórcą "Wyznań". Musimy ponadto przypomnieć, że autorzy, czy to chrześcijańscy /Ambroży/, czy pogańscy /Cyceron, Plotyn/, a nawet Manichejczycy również odegrali swoją rolę w ewolucji umysłowej i nawróceniu religijnym Augustyna. Warto się zainteresować wymienionymi autorami, choćby ze względu na dane zaczerpnięte od samego autora "Wyznań". Augustyn jest autobiografem kierującym się porządkiem chronologicznym w przedstawieniu całości wydarzeń i własnych przeżyć prowadzących aż do nawrócenia. Wystarczy nam więc pójść jego śladami. Zasługuje tu jednak na uwagę również strona psychologiczna, która jest tylko wstępem jego powrotu do Ojca, o którym słyszał od dziecka. Wszak w dzieciństwie został katechumenem<sup>2</sup>. Siłą rzeczy nie wolno pomijać, choćby skrótowo, celu, do jakiego Augustyn zmierzał, czyli Boga i zjednoczenia z Nim. Wreszcie ze względu na temat trzeba przypomnieć augustyńską teorię nawrócenia. Uczynimy to

-----

1 Vita S. Augustini /PL 32, 33-66, POK 11, XVII-XCV/, napisana przez jego przyjaciela i ucznia Possydiusza, o ile się nie mylimy, bardzo niewiele wnosi do zagadnienia nawrócenia Augustyna, które nas przede wszystkim interesuje.

2 Por. Confessiones I 11, 17, CSEL 33, 15-16.

jednak po przeanalizowaniu augustyńskiej drogi powrotu do Boga, aby się przekonać, czy ta teoria zgadza się z przedstawieniem jego duchowej odysei. Ażeby być wiernym metodzie historycznej, wypada tu też umieścić parę uwag na temat historyczności i wiarygodności "Wyznań". Trzeba to tym bardziej uczynić, że od mniej więcej stu lat uczeni różnych orientacji /czyli krytycy i tradycjonaliści/ zabierają głos w tej sprawie. Nie wdając się w szczególności wskażemy wśród krytyków na A. Harnacka<sup>3</sup>; G. Boissiera<sup>4</sup> oraz Alfarica<sup>5</sup>, z tradycjonalistów zaś wymienimy: E. Portaliégo<sup>6</sup> i Ch. Boyera<sup>7</sup>. W roku 1950 spór ten został praktycznie zlikwidowany przez P. Courcelle'a<sup>8</sup>, który wykazał, że Ambroży w swoich kazaniach posługiwał się tekstami Plotyna, które zawierały rozwiązanie dwóch najbardziej trapiących Augustyna problemów: pochodzenia zła i natury bytów duchowych<sup>9</sup>. Nie ma zatem wątpliwości, że Augustyn w sierpniu 386 r. nie nawrócił się na neoplatonizm, a do chrześcijaństwa nie doszedł dopiero w 391 r., przyjmując święcenia kapłańskie, jak to głoszą krytycy. Natomiast wiarygodny jest opis "Wyznań", z którym zgadzają się dialogi z Cassiciacum, że Augustyn przeżył swoje właściwe nawrócenie na chrześcijaństwo po przeżyciu sceny w ogrodzie<sup>10</sup>. Mimo wielkich zasług Courcelle'a, odkrywcy tekstów plotyńskich u Biskupa Mediolanu, świadczących, że Ambroży przekazał Augustynowi neoplatonizm już "ochrzczony", mamy przeciw temu pewne zastrzeżenia. U Ambrożego nie znajdujemy jeszcze na przykład augustyńskiej teorii iluminacji, którą młody konwertyta zaczerpnął od Plotyna

---

3 Por. A. Harnack, Augustins Konfessionen. Ein Vortrag, Giessen 1888.

4 Por. G. Boissier, La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle, Paris 1898, 291-325.

5 Por. P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de saint Augustin, Paris 1918.

6 Por. E. Portalié, Augustin, DThC I 2268-2276.

7 Por. Ch. Boyer, Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin, Paris 1920.

8 Por. P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1968<sup>2</sup>.

9 Por. także Confessiones VII 16, 22, CSEL 33, 161.

10 Por. tamże, VIII 5, 12-12, 30, CSEL 33, 179-196.

gruntownie przez siebie "ochrzczonego"<sup>11</sup>.

Trzeba tu jednak iść z biegiem intelektualnego rozwoju i duchowej przemiany Augustyna, jaką przeszedł w latach 370-386 w Kartaginie, i która zakończyła się w Mediolanie jego całkowitym nawróceniem. Wiemy, że w 370 r. przybył on do Kartaginy<sup>12</sup>, gdzie poznał młodą osobę, która w 372/373 r. została matką jego syna Adeodata<sup>13</sup>. Jego związek z bezimienną dla nas kobietą, nie był ani w rozumieniu prawa rzymskiego, ani Kościoła małżeństwem, chociaż Augustyn dochował jej wierności<sup>14</sup> przez prawie 16 lat. W czasie studiów w Kartaginie, w 19 roku swego życia /tj. w 373 r./, zgodnie z programem studiów, zapoznał się z dialogiem Cycerona pt. "Hortensjusz"<sup>15</sup>. W tym zaginionym niestety utworze Cycerona znajduje się zaczerpnięte z arystotelesowskiego "Protreptyka" twierdzenie o konieczności filozofowania, jako że dociekanie, co w życiu czynić wypada, a co nie wypada, jest właściwością filozofa<sup>16</sup>. W "Hortensjuszu" znajduje się również wezwanie do przygotowania się przez nauki humanistyczne do filozofii, a także następujące zdanie: "Wypada duszę uprawić najpierw dziełami i takimi naukami przysposabiając je czy przygotowując do przyjęcia mądrości"<sup>17</sup>. Augustyn przekazał nam analogiczną myśl z Hortensjusza: "Niezawodnie wszyscy pragniemy być szczęśliwi"<sup>18</sup>. Cyzero broniąc intelektualnego charakteru szczęścia, potępiał pożądlivość jako "podniety i pożywki zła"<sup>19</sup>. Jego lektura wywarła na młodym 19-letnim Augustynie wielkie wrażenie, które przedstawia w "Wyznaniach":

---

11 Por. Soliloquia I 13, 22-14, 26, PL 32, 881-883; De magistro 11, 38, CCL 29, 195-196.

12 Por. Confessiones III 1, 1, CSEL 33, 43.

13 Por. tamże, IX 6, 14, CSEL 33, 207.

14 Por. tamże, IV 2, 2, CSEL 33, 64-65.

15 Por. tamże, III 4, 7, CSEL 33, 48.

16 Por. Hortensius frg. 12 wg rec. H. Müller, ed. Teubner, Leipzig 1879, tłum. W. Kornatowski /Cyceron, Pisma filozoficzne I-IV, Warszawa 1963/, IV 178.

17 Hortensius frg. 23, Kornatowski IV 179.

18 De Trinitate XIII 7, CCL 50A, 394; por. Hortensius frg. 36, Kornatowski IV 182.

19 Por. Hortensius frg. 81, Kornatowski IV 191.

"Książka ta /.../ zmieniła uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość. I już się zacząłem podnosić, aby do Ciebie wrócić"<sup>20</sup>.

Z zacytowanych wyżej słów Augustyna widać, że mimo życia niezgodnego z moralnością ewangelii, modlił się, i wskutek powyższej lektury postanowił wrócić do Boga. To postanowienie przybrało konkretne formy w chęci bliższego poznania Pisma świętego. Niestety skutek tej gorliwości nie spełnił pokładanych nadziei:

"Postanowiłem zbadać księgi Pisma świętego, sam się przekonać, co w nich się kryje. I oto widzę coś, co przekracza umysł pysznych, ale dzieciom też nie jest dostępne. Chodzi się tam nad niskim progiem, a potem wznosi się nad nami wyniosłe sklepienie, spowite w tajemnice. Wówczas jeszcze nie dorosłem do tego, bym potrafił tam wejść i ugiąć karku, by móc wędrować przez tę dziedzinę. Nie odczuwałem cech Pisma świętego w taki sposób, jak je teraz określam; raczej wydało mi się nie dość dostojne, gdy je porównywałem z monumentalną prozą Cycerona"<sup>21</sup>.

Prawie równocześnie z lekturą Cycerona i z pewnym zawodem doznany przy czytaniu Pisma świętego, Augustyn spotkał się w Kartaginie z uczniami Manesa /+ 277/<sup>22</sup>. Doktryna perskiego twórcy mitu i religii gnostyckiej wywarła co prawda tylko negatywnie dobry skutek, ale, ponieważ Augustyn przez 9 lat był jej wyznawcą i propagatorem, nie możemy jej tu całkowicie pominąć. Manes jest twórcą religii, która chce być powszechną, misyjną, ale i opartą na książkach, czyli na pismach założyciela. Ta ostatnia cecha jest tylko zewnętrznym sformułowaniem troski

---

20 Confessiones III 4, 7, CSEL 33, 48, tłum. Z. Kubiak /Św. Augustyn, Wyznania, Warszawa 1987<sup>3</sup>/, 48.

21 Tamże, III 5, 9, CSEL 33, 50, Kubiak 49-50.

22 Por. H. Ch. Puech, Le manichéisme, w: Histoire des religions, II, Bruges 1972, 551-572.

założyciela manicheizmu, by jego następcy nie sfałszowali doktryny, jak to się stało, jego zdaniem, z chrześcijaństwem. Objawienie manichejskie daje pewną gnozę, czyli naucza za pośrednictwem pisma o wzajemnym poznaniu siebie w Bogu i Boga w sobie. Dostarcza ono równocześnie specyficzne poznanie ludzkiego położenia, i co z niego wynika - zajmuje się problemem zła, którego człowiek doświadcza. Stąd już tylko krok do najbardziej znanej tezy o manichejskim pojęciu dobra i zła /dualizm/, czyli o utożsamieniu zła z materią. Warto tu jeszcze przypomnieć, że manicheizm odrzucał Stary Testament, utożsamiając Boga dawnego Przymierza z bogiem zła. W nauce manichejskiej istnieją też pewne akcenty racjonalistyczne, bo właśnie rozwiązanie problemu zła, proponowane przez zwolenników Manesa, przynajmniej częściowo, przyjmuje dualizm metafizyczny. I ten właśnie racjonalistyczny aspekt, usunięcia ciężącego autorytetu Kościoła<sup>23</sup> a wreszcie trudności egzegetyczne Starego Przymierza i pojawiające się na kartach dzieł Manesa imię Jezusa zatrzymały Augustyna, jak wspominaliśmy, przez 9 lat w szeregach zwolenników manicheizmu. Sprawiedliwość każe tu przypomnieć, że Augustyn właśnie dzięki manichejczykom, polecającym go u prefekta Rzymu - Symmachu, otrzymał katedrę retoryki w Mediolanie<sup>24</sup>. Można powątpiewać, czy była to tylko życzliwość, czy też nie skłonił ich do tego interes propagandowy. Augustyn jednak w dziesiątym roku przynależenia do manicheizmu zwątpił w jego kompetencje w naukach przyrodniczych i filozoficznych<sup>25</sup>, idąc pod tym względem za wątpliwościami przyrodników, astronomów i uczonych:

"Zachowywałem jednak w pamięci wiele trafnych opinii wypowiedzianych przez owych naukowców o świecie stworzonym. Ich obliczenia potwierdziła matematyka, regularne następstwo pór roku, jak też podległe obserwacji ruchy gwiazd. Porównywałem te teorie z koncepcjami Manesa, który o tych samych sprawach pisał wiele i zupełnie bez sensu"<sup>26</sup>.

---

23 Por. De utilitate credendi 1, 2, CSEL 25/1, 4-5.

24 Por. Confessiones V 13, 23, CSEL 33, 109-110.

25 Por. tamże, V 3, 3, CSEL 33, 90-91.

26 Tamże, V 3, 6, CSEL 33, 93, Kubiak 89.

Dalsza lektura filozoficzna i dyskusja z Nebrydiuszem uzbroiły go przeciw manichejczykom<sup>27</sup>. Dzięki nim młody afrykański Retor odrzucił manichejski pogląd o walce Boga z mocami ciemności. Prowadzone debaty sprowadzały się do dylematu, że albo ciemności mogą wskutek walki zaszkodzić Bogu, co jest wobec Niego niegodne, albo nie są Mu zdolne zaszkodzić, w związku z czym walka ta jest bezsensowna<sup>28</sup>. Augustyn zauważył wreszcie pewne nierozsądne wyjątki, jakie czynili manichejczycy w swej moralności /np. w sprawie "trzech pieczęci" - ust, ręki i łona/<sup>29</sup>. W ten sposób szukający prawdy Retor skorzystał ze swej przynależności do manicheizmu. Zmusiła go ona ponadto do zgłębienia nauki manichejskiej, aby móc rozwiązać ich trudności, i to zarówno w dziedzinie filozofii jak i egzegezy /szczególnie Starego Przymierza/. Z powodu więc manicheizmu przeszedł Augustyn pewną ewolucję umysłową i w ten sposób przysposobił się do swego religijnego nawrócenia.

Jesienią 384 r. Augustyn przybył do Mediolanu, by objąć katedrę retoryki. W jakim nastawieniu umysłu zabrał się do pracy profesorskiej i jakie było jego stanowisko filozoficzne, kiedy przeżywał kryzys w swych przekonaniach manichejskich? W czasie tego kryzysu Augustyn musiał jeszcze borykać się z atakiem sceptycyzmu. By go dobrze zrozumieć, trzeba się posłużyć napisanym ok. 386' r. dialogiem "Przeciw Akademikom"<sup>30</sup>, w którym staje się on znów uczniem Cyncerona - probabilisty<sup>31</sup>. W odpowiedzi na probabilizm Cyncerona przyjmuje określenie "certa cognitio", podane niegdyś przez Zenona:

"Mówi on, że tylko wyobrażenie może podjąć w sposób dający pewność zupełną, która się tak objawia, jak nie może objawiać się fałsz"<sup>32</sup>.

---

27 Por. tamże, VII 9, 13, CSEL 33, 154.

28 Por. tamże, VII 2, 3, CSEL 33, 142.

29 Por. De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum II 19, 68-71, PL 32, 1374-1375.

30 Por. Contra Academicos II 5, 11, CCL 29, 24.

31 Cicero, Libri academici II 101, tłum. W. Kornatowski III 119; por. K. Kumaniecki, Literatura rzymska. Okres cynceroński, Warszawa 1977, 313-314.

32 Contra Academicos III 9, 21, CCL 29, 46, tłum. K. Augustyniak, DF I 117.

Augustyn wybrał się do Mediolanu, gdzie zastał bpa Ambrożego znanego w całym świecie jako człowieka, "któremu niewielu ludzi dorównywało dobrocią"<sup>33</sup>, i który włączał w swe przemówienia również teksty plotyńskie<sup>34</sup>. Oddziaływanie Biskupa Mediolańskiego było dla Augustyna bardzo ważne, mimo, iż Plotynem zajął się w sposób ograniczony wykorzystując go na pożytek chrześcijaństwa<sup>35</sup>. Również jego duchowa egzegeza Starego Testamentu wyzwalała Augustyna z zarzutów manichejskich wymienionych w tej części Pisma świętego. W ten sposób Ambroży objął swą troską pasterską Augustyna niezależnie od tego, czy miał on bliższe lub dalsze osobiste kontakty z Przybyszem afrykańskim. Owocem tych kontaktów było uświadomienie Augustynowi, w jaki sposób neoplatonizm może się przysłużyć do usunięcia śladów manicheizmu. Oprócz Ambrożego inni jeszcze neoplatonicy, a zarazem chrześcijanie, byli zwolennikami pewnej syntezy chrześcijaństwa i neoplatonizmu. Takim się okazał Symplicjan<sup>36</sup>, który był nauczycielem Ambrożego w teologii, a później jego następcą na stolicy biskupiej. Niewiele napisał, ale był oddany stałemu umysłowemu obcowaniu z platonizmem będącym na usługach chrześcijaństwa, prowadząc również korespondencję z Augustynem<sup>37</sup>. Ten ostatni, jesienią 386 r. dedykował dialog "O życiu szczęśliwym" Teodorowi Manliuszowi, który potrafił godzić i łączyć swoją działalność filozoficzną z poglądami Ambrożego.

To intelektualne zbliżenie do chrześcijaństwa nie pouczyło jednak Augustyna o Wcieleniu Słowa: była to prawdziwa trudność dla neoplatoników ze względu na ujemną plotyńską ocenę ciała ludzkiego. Dla chrześcijaństwa Wcielenie jest prawdą zasadniczą, która pozwala wierzącemu, w tym wypadku Augustynowi,

---

33 Confessiones V 13, 23, CSEL 33, 110.

34 Por. De Isaac vel anima 7, 61 /Enneades I 8, 14/; 8, 78 /Enneades I 6, 49/; De bono mortis 1, 1 /Enneades I 7, 9/.

35 Por. P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin, dz.cyt., 106-119.

36 Por. Confessiones VIII 2, 3, CSEL 33, 171.

37 Por. Epistulae 37, 1-3, CSEL 34/1, 63-64.

dotrzeć do Pośrednika prowadzącego do Boga<sup>38</sup>. Szukający prawdy afrykański Retor w tym okresie życia uważał jeszcze Chrystusa "tylko za człowieka wyposażonego w niezwykłą mądrość, takiego człowieka, z którym żadnego innego nie można porównać"<sup>39</sup>. Uzasadnieniem zaś tej niezwykłej mądrości było według niego "w szczególności Jego cudowne narodzenie się z dziewiczej Matki /.../ Bóg chciał, aby przez takie narodzenie Pan nasz zasługiwał na szczególną cześć jako Nauczyciel"<sup>40</sup>. Nieco później jego chrystologiczne poglądy utożsamiały się z błędami fotynian. Gdy po 10 latach został biskupem, w swym dziele "De agone christiano", znalazł m.in. i błąd fotynian, który ongiś podzielał:

"Nie słuchajmy tych także, którzy powiadają, że w ten sposób wieczna Mądrość przyjęła człowieka z Dziewicy narodzonego, jak i inni ludzie przez tę Mądrość stają się mądrymi i są takimi w stopniu doskonałym. Nie znają bowiem tajemnicy właściwej temu Człowiekowi i uważają, że to jedynie stawia go ponad innych odznaczających się najwyższą świętością, że narodził się z Dziewicy"<sup>41</sup>.

Najważniejszym jednak literackim źródłem, świadczącym o jego pełnym nawróceniu do chrześcijaństwa, którego nie ma bez poprawnej wiary we Wcielenie, są "Wyznania"<sup>42</sup>. Jest w nich szczere augustyńskie wyznanie wiary we Wcielenie i zbawienie:

"Kto go /człowieka nieszczęsnego/ wyzwoli z tego ciała śmierci, jeśli nie łaska Twoja przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego, któregoś zrodził jako współwiecznego Tobie i stworzył na początku dróg Twoich"<sup>43</sup>.

Dużą pomocą w procesie nawrócenia Augustyna i odzyskania pełnej wiary był św. Paweł, którego, jak sam wyznaje powołując się na list do Rzymian /7, 24-25/, był pilnym czytelnikiem:

---

38 Por. Confessiones VII 18, 24, CSEL 33, 163.

39 Confessiones VII 19, 25, CSEL 33, 164, Kubiak 156-157.

40 Tamże, Kubiak 157.

41 De agone christiano 20, 22, CSEL 41, 122, tłum. W. Budzik, POK 10, 306-307.

42 Por. Confessiones VII 21, 27, CSEL 33, 166-168.

43 Tamże, VII 21, 27, CSEL 33, 167, Kubiak 160.

"w Nim /Chrystusie/ księżę tego świata nie znalazł niczego godnego śmierci, a zabił go i przez to wymazany jest wyrok, który był wydany przeciwko nam"<sup>44</sup>.

Przy pomocy łaski Bożej Augustyn leczył się również ze słabości woli, którą ograniczało przyzwyczajenie do ulegania życiu popędowemu:

"Diabeł władał moją wolą, on z niej wykuł łańcuch, którym mnie oplótł. Z przewrotnej woli rodzi się złe pożądanie, a kiedy się jemu służy, wytwarza się przyzwyczajenie; przyzwyczajenie któremu się nie przeciwstawiamy, staje się niezwalczonym przymusem"<sup>45</sup>.

Biskup Hippony opisuje później ten proces jako biologiczny, psychologiczny i moralny, a kresem tej skłonności jest radowanie się złem. Aby się móc uwolnić od tego jarzma, jak to powtarza za św. Pawłem, potrzebna jest pomoc łaski Bożej<sup>46</sup>. Pisze, że jęczał w tej niewoli i w trudnych zmaganiach ze sobą, a zachwycony przykładami gorliwych chrześcijan, którzy poszli za powołaniem mniszym, znowu sięgnął do św. Pawła /Rz 13, 13-14/, co było niewątpliwie wezwaniem łaski i zapowiedzią wysłuchania jego próśb<sup>47</sup>.

Obecnie rozważymy, co Augustyn uważał za nawrócenie, i czy opis "Wyznań" zgadza się z poglądami przedstawionymi na ten temat w innych dziełach. Otóż na określenie tego zwrotu życiowego używa on łacińskiego terminu "conversio", utożsamiając nawrócenie z "reditus", czyli z powrotem. Jest o nim mowa już w II księdze "Wyznań", gdzie stykamy się ze świadomością grzechu. Sam opowiada, że będąc 7-letnim chłopcem zachorował i prosił matkę o udzielenie mu chrztu<sup>48</sup>. Było to dziecięce wołanie do Boga, o powrót do Niego, chociaż jako siedmioletnie dziecko nie miał jeszcze wielu grzechów, to jednak słyszał już o obiecany życiu wiecznym.

---

44 Tamże, CSEL 33, 167-168, Kubiak 160-161.

45 Tamże, VIII 5, 10, CSEL 33, 178, Kubiak 171.

46 Por. tamże, VII 7, 11, CSEL 33, 152-153; VIII 5, 10-11, CSEL 33, 177-179; IX 1, 1, CSEL 33, 196-197.

47 Por. tamże, VIII 11, 25-12, 30, CSEL 33, 191-196.

48 Por. tamże, I 11, 17, CSEL 33, 15.

W III księdze "Wyznań" Augustyn wskazuje na drogę powrotu do Boga, którą jest pokorna pobożność: Bóg prowadzi człowieka po tej drodze, aby mu udzielić przebaczenia grzechów, które powracający do Niego wyznaje. Warunkiem przebaczenia jest jednak wytrwałość w dobrym<sup>49</sup>. Opisując zaś swoje nawrócenie w VIII księdze "Wyznań" posłużył się innymi wyrażeniami: zamiast pisać o "conversio", użył terminu "salus" - ocalenie<sup>50</sup>. Wyjaśnienia znawców i komentatorów "Wyznań" przekonują nas, że owo "ocalenie" jest synonimem nawrócenia. Biskup Hippony łączy bowiem termin i treść tego słowa z przypomnieniem przypowieści o dobrym pasterzu /Łk 15, 7/ i opisami innych nawróceń np. Alipiusza i Nebrydiusza.

W "Wyznaniach" spotykamy ponadto rozważania Augustyna na temat nawrócenia w znaczeniu filozoficznym<sup>51</sup>: stworzenia duchowe muszą zatwierdzić przyjęcie wezwania, jakie otrzymują od Słowa przez własny ruch, czyli przez zwrócenie się do Słowa. Wtedy dopiero i tylko wówczas unikają przepaści, która w obrazowym języku augustyńskim oznacza brak podobieństwa do Boga i stają się zdadne żyć zgodnie z mądrością. Biblijne zdanie z księgi Rodzaju: "Niech się stanie światłość /1, 3/ oznacza przejście stworzenia duchowego od braku formy do formy, czyli od niedoskonałości do doskonałości<sup>52</sup>. Źródłem tych rozważań jest filozofia Plotyna, a ściślej mówiąc - jego metafizyka, wedle której niższe hipostazy /umysł i dusza/ pochodzą od najwyższej, czyli od Prajedni, do której niższe się wznoszą. Byty pochodne otrzymują swoją pełną istotę przez powrót do źródła bytu /epistrophe/; tak np. umysł zwraca się do swojego źródła czyli do Prajedni i do jej "spojrzenia". Nauka Augustyna o powrocie ma zwłaszcza znaczenie dla metafizyki bytu historycznego, który stanowił przedmiot badań w latach sześćdziesiątych.

Nie tylko w "Wyznaniach", ale i w innych pismach znajdujemy wypowiedzi Augustyna o konwersji, które można by przedstawić w porządku chronologicznym. Najpierw pisze o niej w pochodzącym z lat 391-395 traktacie "O wolnej woli":

-----  
49 Por. Confessiones III 4, 8, CSEL 33, 49-50.

50 Por. tamże, VIII 3, 6, CSEL 33, 174.

51 Por. tamże, XIII 1, 1-2, 2, CSEL 33, 344-346.

52 Por. tamże, XIII 3, 4, CSEL 33, 347.

"Grzeszy zaś wola, która odwróciła się od niezmiennego i wspólnego dobra, a zwróciła się /conversa/ albo ku swemu dobru osobistemu, albo ku zewnętrznemu, albo ku niższemu"<sup>53</sup>. /.../.

"/Adama/ potomstwo, chociaż cielesne i śmiertelne, mogło stać się swojego rodzaju pięknem i ozdobą ziemi. Natomiast gdyby płodził /Adam/ dzieci lepsze od siebie, nie byłoby sprawiedliwości. Lecz aby każdy mógł odnieść zwycięstwo nad cierpieniem, na które zasłużył rodząc się w odwróceniu /ex aversione/ od Boga, trzeba było, żeby na drodze powrotnej /ex conversione/ znalazł Boga, który by nie tylko nie przeszkadzał jego dobrej woli, lecz jeszcze wspomagał ją"<sup>54</sup>.

W pierwszym tekście czasownik "convertere" użyty jest na oznaczenie zwrotu ku złu, a nie ku dobru, z czego wynika, że Augustyn używał go czasem również w sensie ujemnym. W drugim natomiast fragmencie dwa znane wyrażenia użyte są już w sensie zwrócenia się do Boga.

Analogiczne wyrażenia spotykamy następnie w jego polemicznych pismach z donatystami, a szczególnie w pochodzącym z lat 400-401 traktacie "O chrzcie":

"Nie należy rozpaczać co do nawrócenia kogokolwiek, czy grzesznik znajduje się poza Kościołem, czy w Kościele, jak długo cierpliwość Boga doprowadza go do pokuty"<sup>55</sup>.

Biskup Hippony jako duszpasterz budzi więc w grzesznikach, czy to w katolikach, czy w donatystach, ufność w cierpliwość Bożą, która z tego powodu doprowadzi ich do pokuty. W dziele tym zdaje się on również przyjmować chrzest krwi, uzupełniając go jednak tym, co obecnie nazywa się chrztem pragnienia<sup>56</sup>:

"Gdyby nie można było z powodu trudnych okoliczności udzielić chrztu, wiara i nawrócenie serca w pewnym stopniu /tj. przez chrzest pragnienia/ uzupełniają ten brak wody"<sup>57</sup>.

---

53 De libero arbitrio II 19, 53, CCL 29, 272, tłum. A. Trombala, DF III 162.

54 Tamże, III 20, 55, CCL 29, 307, Trombala, DF III 215.

55 De baptismo contra Donatistas IV 14, 21, CSEL 51, 246.

56 Por. tamże, IV 22, 29, CSEL 51, 257-258.

57 Por. tamże, IV 25, 32, CSEL 51, 260-261.

Nasz Ojciec Kościoła poświęca także parę uwag stosunkowi chrztu do nawrócenia:

"Chrzest może istnieć w człowieku, którego serce się nawróciło. Owo nawrócenie może istnieć bez chrztu, ale nie w łączności z pogardą chrztu"<sup>58</sup>.

Podobne myśli o nawróceniu wyrażał św. Augustyn w swym monumentalnym dziele "O państwie Bożym":

"Prawda prostuje błąd, wiara odpiera niewiarę, a nawrócenie się naprawia skutki odwrócenia się /.../ to, co ustanowiło odwrócenie się od kultu i boskiej religii, usunęło nawrócenie się do jedyne go, prawdziwego i świętego Boga"<sup>59</sup>.

Łatwo zauważyć, że Biskup przeciwstawia w powyższym tekście terminy: "aversio" - odwrócenie się i "conversio" - nawrócenie się, naprawę zaś odwrócenia przypisuje nawróceniu.

Ciekawą wreszcie myśl na temat nawrócenia spotykamy w jego liście do Honorata z 412 r.:

"Bóg tak stworzył rozumne stworzenie /czy to ducha anielskiego, czy duszę ludzką/, że samo siebie nie może uszczęśliwić. Jeśli jednak skieruje się ono ku Dobru Nieskończonemu - staje się szczęśliwe, jeśli zaś odwróci się od Dobra Najwyższego, jest nędznym stworzeniem. Odwrócenie się od Najwyższego Dobra - jest jego wadą, a zwrócenie się zaś do niego - jest cnotą"<sup>60</sup>.

Cnocie więc człowieka, wspartej łaską Bożą, przypisuje Augustyn możliwość skierowania się ku Absolutowi.

Ks. Wacław Eborowicz - Pelplin

---

58 Por. tamże, CSEL 51, 260.

59 De Civitate Dei VIII 24, 1, CCL 47, 243, tłum. W. Kornatowski /Św. Augustyn, O państwie Bożym, Warszawa 1977/, I 405-406.

60 Epistula 140, 23, 56, CSEL 44, 202.

QUID SANCTUS AUGUSTINUS DE SUA CONVERSIONE TRADIDERIT?  
/Argumentum/

Quomodo S. Augustinus, si de eius intellectu ac spiritu agitur evolvitur, e "Confessionibus" eiusque dialogis lectis patet. Itemque eius animus nobis considerandus est qui suum ad Patrem reditum ostendit. Augustinus eloquentiae Carthagine studens morale discrimen primo transit, sed ad sapientiam, quam Cicero in "Hortensio" laudavit, se convertit. Praeterea eodem fere tempore Manichaei ei occurrerunt. Cuius doctrinae et religionis cardo persuasio Manichaeorum de bono et de malo fuit. Augustinus per novem annos manichaeus - auditor fuit, sed cum decimum annum istius professionis ageret, de veritate doctrinae Manichaeorum dubitare coepit. Autumno anno post Christum natum 384 Mediolanum venit, ut eloquentiam doceret, et tunc novum discrimen philosophicum et morale perpassus est. Pyrrhoneos vix et Ciceronem, qui philosophiam quae probabilitatem tuebatur significabat, immo Mediolani et tempore praedicationum Ambrosii Plotinum etiam cognovit et cuius fautor esse coepit. Ille autem philosophus difficultates a Manichaeis notas solvit, sed et Platonici cum Incarnationem Christi reicerent impedimenta intellectui Augustini faciebant. Denique sanctus Paulus diligentissime ab Augustino legebatur, qui et ad eius conversionem peragendam plurimum valuit. Quibus expositis quid Augustinus de conversione et in "Confessionibus" enarrata senserit cognoscimus. Illi conversio eadem est ac Patrem reditus. Quam Augustinus item misericordiam et salutem appellat. Plotinus quoque metaphisicus de reditu /ἐπιστροφή/ scripsit. Aliis Episcopi Hipponensis operibus cognitis eandem doctrinam ac in "Confessionibus" admissam esse videmus.