

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.\*

## POCHODZENIE I UPADEK CZŁOWIEKA W TRAKTATACH WIELKANOCNYCH ŚW. GAUDENTEGO Z BRESCII

Niniejszy artykuł pragnie przybliżyć nauczanie św. Gaudentego na temat pochodzenia człowieka i jego upadku<sup>1</sup>. Zwyczywszy, iż antropologia chrześcijańska ma szczególne znaczenie w nauczaniu Ojców Kościoła, ukazemy myśl św. Gaudentego, porównując ją z wyjaśnieniami tych Ojców, od których myśl Gaudentego była zależna, oraz tych, na których wywarł on wpływ. Ufamy, że w ten sposób ukazemy nie tylko oryginalność myśli teologicznej Biskupa Brescii, lecz że umieścimy go również we właściwy sposób w szeregu wybitnych egzegetów – Ojców Kościoła, a w którym to szeregu częstokroć nie spotykamy św. Gaudentego, co jest oczywiście wielce niesłuszne.

**1. Pochodzenie człowieka.** Mówiąc o człowieku, św. Gaudenty porusza sprawy związane z jego pochodzeniem i naturą, oraz zadaniem, które mu Bóg wyznaczył. Co się tyczy pochodzenia człowieka, Biskup Brescii przypisuje je wszechmocy Boga Ojca i Jego Syna<sup>2</sup>. To On stworzył człowieka na końcu dzieła stwarzania świata<sup>3</sup>, nadając mu dany kształt<sup>4</sup>. Sposób stworzenia go jest wiernym odbiciem opisu biblijnego z Księgi Rodzaju: Ojciec i Syn są budowniczymi, którzy lepią męczyznę z mułu ziemi<sup>5</sup>, a kobietę kształtują z ciała Adama, który z kolei rozpoznaje w niewieście kości ze swych własnych kości

---

\* Prof. dr hab. Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – wykładowca w Pontificia Università San Tommaso d'Aquino (Angelicum) w Rzymie; e-mail: osppe.roma@gmail.com.

<sup>1</sup> Niniejsze ukazanie myśli św. Gaudentego z Brescii opiera się głównie na następujących opracowaniach: G.M. Bruni, *Teologia della storia secondo Gaudenzio da Brescia*, Vicenza, 1967; tenże, *Pasqua primavera della storia. Teologia del tempo nei testi omiletici di Gaudenzio di Brescia*, Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum 55, Roma 2000, 37-71.

<sup>2</sup> Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus IX (De Evangelii lectione II)* 7, ed. A. Glück, CSEL 68, Vindobonae – Lipsiae 1936, 76-77: „Si credimus conceptum virginis, credere debemus et partum; utrumque impossibile videtur homini, sed est omnipotentiae divinae parum. Quid enim deo magnum – ut omittam sublimiora eius opera – qui ex nihilo fecit terram et de terrae limo carnem et de carne viri feminam ita, ut neque pars reliqua terrae aliud esset quam fuerat, neque Adam minus haberet, quod deus abstulerat, neque femina hoc esset tantum, quod ex viro sumptum fuerat”.

<sup>3</sup> Por. tamże IX 6, CSEL 68, 76.

<sup>4</sup> Por. tamże I (*In Exodum nocte vigiliarum de Paschae observatione*) 10, CSEL 68, 20.

<sup>5</sup> Por. tamże VIII (*De lectione Evangelii I*) 7, CSEL 68, 62; IX 6-7, CSEL 68, 76-77.

i ciało ze swego ciała<sup>6</sup>. To zbawcze wydarzenie dokonało się na początku czasów<sup>7</sup>, a dokładnie mówiąc – w piątek (*feria sexta*)<sup>8</sup>.

Tę wiadomość chronologiczną pochodzenia biblijnego (por. Rdz 1, 27-31) można zrozumieć w świetle Gaudencjuszowej nauki dotyczącej tygodnia kosmicznego. Według niego bowiem niedziela stanowi *primus dies* stworzenia, a cechą wyróżniającą sobotę jest *requies* Boga. Piątek jest przeto dniem stworzenia człowieka, ponieważ dokonało się ono na końcu stworzenia wszechświata, zanim Bóg odpoczął.

Ta wzmianka chronologiczna przybiera ponadto, jak to już krótko wspomnieliśmy, szczególne znaczenie, gdyż jest ściśle związana ze świętą *feria sexta*, kiedy to Chrystus cierpiał dla tego samego człowieka, którego stworzył<sup>9</sup>.

Tego rodzaju naukę św. Gaudentego odnośnie do stworzenia człowieka w piątek będzie podzielał także Quodvultdeus z Kartaginy, wyjaśniając znaczenie liczby sześć:

„Szóstka natomiast to zawiera, iż w piątek został utworzony człowiek i w piątym okresie świata Słowo Boże przyjęło człowieka, aby zbawić świat, i w piątek powieszony na krzyżu wylało jako całą naszą zapłatę ze swojego boku drogocenną krew jak przez drzwi arki, poprzez które wyszła obdarowana tak wielką krwią gołębica-Kościół”<sup>10</sup>.

Ukazana dotychczas antropologia odnosi się wyłącznie do tego, co św. Gaudenty określa jako *homo exterior*<sup>11</sup> – do ludzkiego ciała utworzonego z mułu ziemi i zaopatrzonego w odpowiednie członki zewnętrzne<sup>12</sup>.

Należy powiedzieć, że w tym wypadku św. Gaudenty zmienił naukę swojego mistrza i poprzednika na stolicy biskupiej w Brescii – św. Filastriusza, który

<sup>6</sup> Por. tamże IX 4, CSEL 68, 76; IX 42, CSEL 68, 88.

<sup>7</sup> Por. tamże VIII 7, CSEL 68, 62; IX 42, CSEL 68, 88.

<sup>8</sup> Por. tamże I 10, CSEL 68, 20. Por. Ps-Joannes Chrysostomus, *In Sanctum Pascha ser.* VII 3, PG 59, 750-751, gdzie spotykamy tę samą naukę.

<sup>9</sup> Por. Gaudentius Brixienis, *Tractatus* I 10, CSEL 68, 20: „Nam sexta feria, qua hominem fecerat, pro eodem passus est”.

<sup>10</sup> Quodvultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei* I 7, 11, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 20: „Senarius uero numerus hoc continet quod sexta die formatus est homo et sexta aetate saeculi ad redemptionem mundi hominem suscepit Verbum Dei et sexta feria suspensus in cruce nostrum omne pretium ex suo latere, tamquam per ostium arcae, pretiosum sanguinem fuderit: ex quo columba ecclesia tanto sanguine dotata processit”, tłum. własne.

<sup>11</sup> Por. Gaudentius Brixienis, *Tractatus* XX (*De Petro et Paulo*) 10, CSEL 68, 183. Zob. tamże XV (*De Machabaeis martyribus. Die natalis eorum*) 23, CSEL 68, 136. Odnośnie do Gaudencjuszowego *Tractatus* XX, por. B. Degórski, *Pietro e Paolo martiri a Roma nell'insegnamento di Gaudenzio di Brescia*, w: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000*, Studia Ephemeridis „Augustinianum” 74, Roma 2001, 233-260.

<sup>12</sup> Por. Gaudentius Brixienis, *Tractatus* IX 28, CSEL 68, 83: „In unoquoque hominum sex quaedam inessenumerantur: visus oculorum, auditus aurium, odoratus narium, loquela oris, attractatio manuum, incessus pedum”.

– mówiąc o *quomodo* stworzenia człowieka – wyraźnie stosował wyrażenie *homo exterior*, rozumiejąc je jako zwykle ciało ukształtowane z mułu ziemi<sup>13</sup>.

Św. Gaudenty ponadto, nauczając o naturze człowieka według zamysłu Bożego, ukazuje go jako stworzonego na obraz Boga<sup>14</sup>. Nauka odnośnie do *imago* w dziełach Biskupa Brescii jest prawdopodobnie odbiciem myśli platońskiej. W *Tractatus paschalis II [(in Exodum). Regressis a fonte neophytis de ratione sacramentorum, quae catecuminos audire non congruit, licet eadem scriptura in Evangeliiis patere omnibus videantur]*, mówiąc o żydowskim świątce paschy jako figurze męki Zbawiciela, Biskup Brescii stwierdza:

„Figura bowiem nie jest prawdą, lecz naśladownictwem prawdy. Albowiem także człowiek został utworzony na obraz Boga, a jednak z tego względu nie jest Bogiem, chociaż nawet z tego powodu, dla którego zwie się go obrazem Boga, będzie także nazywany Bogiem, ponieważ [ze względu na] samą naturę istnieje tylko jeden Bóg, a [ze względu na] położenie [istnieje] wiele [bogów]”<sup>15</sup>.

Słowo *imago* oznacza m.in. „podobieństwo”<sup>16</sup>. W platonizmie koncepcja ta nie jest jedynie czymś cieniem, duchem, który bywa przeciwstawiany i odróżniany od idei, którą wyraża, lecz jest rzeczywistością, która uczestniczy w idei, zawiera ją i ukazuje<sup>17</sup>.

Bóg więc w nauczaniu św. Gaudentego, które jest pochodzenia neo-platońskiego, jest jedyny w swej naturze i jest jednocześnie wielorarki (*plures*) *per positionem*, na tyle, na ile człowiek uczestniczy w Bożym obrazie, zawiera go i wyraża w taki sposób iż – aczkolwiek nie jest Bogiem – może być nazwany Bogiem.

Dusza natomiast jest właśnie tą rzeczywistością ludzką, która zawiera w sobie i odbija obraz Boga. Można to wywnioskować zarówno z tego, iż Biskup Brescii mówi wyraźnie o *homo interior* jako o rzeczywistości bardzo zbliżonej, prawie ściśle zjednoczonej z *homo exterior*<sup>18</sup>, jak i z wyraźnego

<sup>13</sup> Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 97, 5, ed. G. Banterle, w: *San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie; San Gaudenzio di Brescia, Trattati. Introduzione, traduzione, note e indici*, Scrittori dell'area santambrosiana 2, Milano – Roma 1991, 114.

<sup>14</sup> Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus II [(in Exodum). Regressis a fonte neophytis de ratione sacramentorum, quae catecuminos audire non congruit, licet eadem scriptura in Evangeliiis patere omnibus videantur]* 10, CSEL 68, 26; XIII (*Die Natalis Domini. Contra avaritiam Iudae et pro pauperibus*) 33, CSEL 68, 123.

<sup>15</sup> Tamże II 10, CSEL 68, 25-26: „Figura enim non est veritas, sed imitatio veritatis; nam et homo ad imaginem dei factus est, nec tamen idcirco deus est, tam[en] etsi ea ratione, qua imago dei dicitur, dicatur et deus, quoniam natura unus deus est, positione plures”, tłum. własne. Por. tamże I 13, CSEL 68, 21.

<sup>16</sup> Por. np. Plezia III 32-33 (s.v. *imago*).

<sup>17</sup> Por. Plato, *Parmenides* 132d, ed. E.V. Maltese, w: *Platone, Tutte le opere. Edizioni integrali con testo greco a fronte*, Milano 1997, 158.

<sup>18</sup> Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus XX* 10, CSEL 68, 183: „Sunt quidem Moyses et Aaron,

stwierdzenia jego poprzednika – św. Filastriusza – który, nauczając odnośnie do *quomodo* stworzenia człowieka, stwierdza, iż obrazem Boga jest dusza każdego człowieka, która została utworzona *ex nihilo*<sup>19</sup>.

Mówiąc następnie o pokarmie, św. Gaudenty stwierdza, że człowiek zewnętrzny musi być podporządkowany i posłuszny rozkazom duszy<sup>20</sup>. Wniosek więc wydaje się być bardzo oczywisty: *homo interior* utożsamia się z duszą, która nie jest niczym innym jak tylko odbiciem obrazu Boga. Musimy jednak podkreślić, że św. Gaudenty stosuje bardzo rzadko wyrażenia *homo exterior*, *homo interior*, czy *anima*. Mówi on bowiem zwykle bardzo ogólnie o człowieku jako takim – stworzonym przez Boga i nieśmiertelnym<sup>21</sup>.

Spójrzmy teraz, jak wyglądała nauka innych Ojców na ten temat. Podkreślanie wyższości duszy nad ciałem w człowieku nie pojawiło się tylko pod wpływem platonizmu, lecz ze względu na rzeczywistą hierarchię, która zachodzi pomiędzy czynnikiem duchowym i materialnym. Nie znaczy to jednak, że prawowierni Ojcowie nie dowartościowywali znaczenia ciała i nie byli przekonani o ścisłej łączności, jaka zachodzi pomiędzy duszą i ciałem. Niektórzy autorzy wyrażali to, określając ciało jako narzędzie duszy. Według nich tylko dusza jest prawdziwie dobrem człowieka, ponieważ jest obrazem Boga. Składnik natomiast materialny człowieka jest dobry, ponieważ służy doświadczaniu różnych doznań zmysłowych i do prowadzenia życia biologicznego. Autorzy ci uznają także relację osoby ludzkiej do zewnętrznego świata, dobra zewnętrzne, które – aczkolwiek nie należą do istoty człowieka – stanowią pole jego działania. Tego rodzaju stanowisko zajmuje św. Grzegorz z Nyssy<sup>22</sup>, św. Bazyl Wielki<sup>23</sup> i św. Ambroży<sup>24</sup>, którego myśl zależy od św. Bazylego.

Św. Augustyn natomiast bardzo mocno podkreśla wyższość duszy, aczkolwiek nie wyklucza z definicji człowieka składnika cielesnego<sup>25</sup>. Tego rodzaju opinie mogą wzbudzać podejrzenie, iż Biskup Hippony podziela całkowicie dychotomię antropologii platońskiej<sup>26</sup>. W rzeczywistości jednak, gdy badamy

---

de quibus dicitur fratres. Sunt prophetae et apostoli una doctrina, spiritu fratres. Sunt in nobis interior et exterior homo, si unum sapiant, fratres<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 137, 2, ed. Banterle, s. 184: „Imago enim dei id est anima omnis hominis, facta ex nihilo [...]”. Zob. tamże 97, 5, ed. Banterle, s. 114.

<sup>20</sup> Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus* XV 23-24, CSEL 68, 136.

<sup>21</sup> Por. tamże XV 13, CSEL 68, 133.

<sup>22</sup> Na temat antropologii św. Grzegorza z Nyssy, por. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Collana Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 5, Milano 1993.

<sup>23</sup> Por. Basilius Caesariensis, *In Hexaemeron* (passim).

<sup>24</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *Exameron* VI 7, 42.

<sup>25</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XIII 24.

<sup>26</sup> Na temat terminologii antropologicznej św. Augustyna, która dotyczy duszy, ciała i natury człowieka, por. Augustinus Hipponensis, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I 27, 52; tenże, *De quantitate animae* 13, 22; tenże, *De cura pro mortuis gerenda* 3, 5; tenże, *De fide et symbolo* 10, 23; tenże, *De Trinitate* XV 7, 11; tenże, *De civitate Dei* VII 23, 1; tamże VII

całą jego naukę antropologiczną, zauważamy stwierdzenia, według których dla Biskupa Hippony, aczkolwiek ciało ma inną naturę niż duch, jednak nie jest ono obce naturze człowieka, ponieważ człowiek jako taki jest jednością złożoną z duszy i ciała<sup>27</sup>.

Wzajemne powiązania, jakie zachodzą pomiędzy duszą a ciałem w człowieku, zapoczątkowały naukę o wspomnianym wyżej „człowieku wewnętrznym”. Oprócz św. Augustyna, naukę tę wypracowali w różny sposób także inni wybitni myśliciele chrześcijańscy. Pierwszym z nich był niewątpliwie Orygenes. On to także skierował na to zagadnienie uwagę innych badaczy, oraz wypracował odpowiednie nazewnictwo. Dokonał tego szczególnie wówczas, gdy zajmował się zagadnieniem stworzenia wszechświata. W jego nauczaniu, „człowiek wewnętrzny” jawi się jako istota dychotomiczna względem „człowieka cielesnego” i jemu się przeciwstawia<sup>28</sup>. Tylko o „człowieku wewnętrznym” można mówić, iż jest obrazem Boga (κατ' εἰκόνα), ponieważ utożsamia się z wyższą częścią duszy (ψυχή) – intelektem (νοῦς; *mens*), w którym przebywa rozum (λόγος), a więc także i jego przymioty, za pomocą których działa: poznanie, osąd, zdolność rozpoznawania dobra moralnego. Tylko tego rodzaju wspaniała i niepowtarzalna cecha bytu ludzkiego w porównaniu z innymi stworzeniami wskazuje na wpływ działania na człowieka Boskiego Ducha (Πνεῦμα)<sup>29</sup>. Orygenes widzi w nauczaniu Pawłowym dualizm, niezgodę pomiędzy „człowiekiem wewnętrznym”, a „człowiekiem zewnętrznym”. Takie stanowisko jest odbiciem szerszego zagadnienia Orygenesowskiej teologii rzeczy widzialnych i niewidzialnych, która z kolei odzwierciedla jego naukę o pochodzeniu i naturze materii<sup>30</sup>. Orygenes rozciąga tę dwoistość, która zachodzi pomiędzy „człowiekiem wewnętrznym”, a „człowiekiem zewnętrznym”, także na czynności ludzkie. Tak więc, w człowieku są dwie inteligencje (ψυχή i νοῦς), dwie miłości (ἔρως i ἀγάπη)<sup>31</sup>, oraz dwa zadania moralne, zważywszy, iż „człowiek wewnętrzny” powinien stawać się „doskonałym Izraelitą” (zgodnie z etymologią słowa „Izrael”, które znaczy „zdolny do oglądania Boga”)<sup>32</sup>. Człowiek więc grzeszny – „człowiek zewnętrzny” – powinien odnaleźć „człowieka wewnętrznego”<sup>33</sup>, naśladowając

11, 2. Odnośnie do tych zagadnień, zob. także V. Grossi, *L'antropologia agostiniana. Note previe*, „Augustinianum” 12 (1982) 457-467 (spec. nota 6).

<sup>27</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 154, 10, 15; tenże, *De continentia* 12, 26; tenże, *De civitate Dei* XXI 10; tenże, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I 4, 6; tenże, *Epistula* 238, 2, 12.

<sup>28</sup> Por. Orygenes, *Commentarium in Canticum Canticorum*, praefatio.

<sup>29</sup> Por. tenże, *In Numeros hom.* 24, 2.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Disputa cum Heraclide* 11, 16-22.

<sup>31</sup> Odnośnie do zagadnienia miłości u Orygenesesa, por. podstawowe dzieło na ten temat: H. Pietras, *L'Amore in Origene*, *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 28, Roma 1988.

<sup>32</sup> Por. Orygenes, *In Leviticum tractatus* 14, 3.

<sup>33</sup> Por. tenże, *In Epistolam ad Romanos tractatus* 7, 4.

ewangeliczną niewiastę, która odnalazła zagubioną drachmę (por. Łk 15, 8)<sup>34</sup>. Orygenesowska nauka o „człowieku wewnętrznym” odzwierciedla ponadto zbawczą działalność Trójcy Przenajświętszej – Ojca, który wyciska w człowieku swój obraz; Syna, który poprzez swe odkupieńcze dzieło usuwa zeń „ziemię”; Ducha Świętego, który oświeca i ukierunkowuje ludzkie działanie.

Naukę o „człowieku wewnętrznym” spotykamy także u św. Jana Kasjana – przedstawiciela tradycji ascetyczno-monastycznej, która odwołuje się do Ewagriusza z Pontu<sup>35</sup> i która została szeroko przyjęta nie tylko w Syrii, ale także w świecie bizantyńskim i – właśnie poprzez św. Jana Kasjana<sup>36</sup> – na Zachodzie<sup>37</sup>.

W czasach św. Gaudentego nauka o „człowieku wewnętrznym” znalazła szczególny oddźwięk w pismach św. Augustyna, który opracował ją w sposób pełniejszy, dokładniejszy i bardziej zwarty względem ogólnej nauki antropologicznej, chociaż jednak także i on podlegał w tym względzie wpływowi filozofii platońskiej (szczególnie w pierwotnym okresie, gdy przebywał w Cassiciacum<sup>38</sup>). Biskup Hippony wykorzystał tu jednak przede wszystkim teksty Pawłowe<sup>39</sup> i odczytał naukę neoplatoników odnośnie do skupienia, wejścia w siebie i zjednoczenia z rzeczywistościami duchowymi w świetle „nowego człowieka” odrodzonego na obraz Boga (por. Rz 6, 6; 1Kor 15, 49; Kol 3, 10)<sup>40</sup>. Nauka o „człowieku wewnętrznym” pojawia się także w innych pismach św. Augustyna, wówczas gdy stwierdza, że to właśnie w „człowieku wewnę-

<sup>34</sup> Por. tenże, *In Genesim hom.* 1, 13, 15; 13, 4; tenże, *In Exodum hom.* 2, 2; 8, 6; 9, 4; 10, 3; tenże, *In Leviticum tractatus* 1, 1; 3, 7; tenże, *In Hieremiam tractatus* 1, 13; tenże, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* 1, 19; 2, 13; tenże, *De principiis* IV 3, 7; IV 4, 9; tenże, *Contra Celsum* 2, 48; 6, 63; 7, 38; 7, 46. Zob. także: H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, „Eranos-Jahrbuch” 15 (1947) 197-248; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 150-157.

<sup>35</sup> Odnośnie do Ewagriusza z Pontu, por. dla przykładu: J. Gribomont, *Evagrius Pontico*, DPAC I 1313-1314; J. Discroll, *The „Ad Monachos” of Evagrius Ponticus*, Studia Anselmiana 104, Roma 1991.

<sup>36</sup> Por. Joannes Cassianus, *Conlationes Patrum*, praefatio; 3, 7-8; 4, 19; 5, 9; 6, 10, 1; 7, 2, 3; 7, 3, 1; 7, 5, 6; 7, 8, 1; 7, 15-16; 8, 3; 9, 21; 16, 22, 2; 22, 3; 22, 6; 22, 14-15; 23, 1; 23, 11; 24, 3-4; tenże, *De institutis coenobiorum* 2, 9, 1. 3; 2, 14, 2, 14; 5, 13; 5, 21; 12, 11, 3; 12, 29, 2.

<sup>37</sup> Por. B. Studer, *Una teologia monastica*, w: *Storia della teologia. I: Epoca patristica*, ed. A. Di Berardino – B. Studer, Casale Monferrato 1993, 619.

<sup>38</sup> Por. przede wszystkim Augustinus Hipponensis, *De ordine* 1, 1, 2-3. Św. Augustyn wykorzystał przede wszystkim myśl Plotyna, według którego Jedność, Inteligencja i Dusza znajdują się w nas, to znaczy – w „człowieku wewnętrznym”. Por. Plotinus, *Enneades* V 1, 10, 6-10. Drugim filozofem, z którego korzystał, był Porfiriusz, który twierdził, iż człowiek musi wejść w samego siebie, aby nie czuł braków i nie podlegał rozproszeniom spowodowanym przez wielość. Dopiero wówczas będzie mógł zjednoczyć się z Bytem i ze Wszystkim. Por. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 37, ed. B. Mommert, w: *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig 1907, 33; tamże 40, 3-5, ed. Mommert, s. 36.

<sup>39</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* VII 21, 27.

<sup>40</sup> Por. tenże, *De quantitate animae* 28, 55. Zob. także M.A. Vannier, *Le statut de l'âme dans le „De quantitate animae”*, „Augustinus” 36 (1991) 171-175.

trznym” znajduje się obraz Boży<sup>41</sup>, że należy szukać Boga i modlić się do niego w skrytości ducha, w „człowieku wewnętrznym”<sup>42</sup>, że prawda mieszka jedynie w „człowieku wewnętrznym”<sup>43</sup>. Jedynie „człowiek wewnętrzny” jest więc dla św. Augustyna pełnym człowiekiem i lepszą częścią samej osoby. W nim bowiem nosi rysy Boskiego Archetypu, w nim przyjmuje transcendentną Prawdę, która kieruje jego myślami, w nim mieszka Miłość, która kieruje jego czynami i jest dla nich natchnieniem. Skupiając się na sobie samym i na Bogu, człowiek pojmuje także we właściwy sposób wszystkie byty stworzone<sup>44</sup>.

Rozwijając nauczanie odnośnie do człowieka, św. Gaudenty podkreśla, iż stał się on partnerem oblubieńczej rozmowy z Bogiem, który wyniósł go do godności uczestnictwa w zżyłości z sobą, do jedności w duchowym, „Bożym małżeństwie” (*coniugium divinum*)<sup>45</sup>.

Co się tyczy stosunków między Adamem a Ewą, św. Gaudenty zajmuje się tylko *coniugium*. Wyjaśniając bowiem gody w Kanie Galilejskiej, stwierdza, że Chrystus nie gardzi ucztą weselną i bierze w niej udział, ponieważ to on od początków ludzkości ustanowił prawowierny związek małżeński między jednym mężczyzną i jedną kobietą, nakazując im, aby się rozmnażali, rośli i napełniali ziemię<sup>46</sup>.

Mówiąc na temat relacji człowiek – kosmos, Biskup Brescii podkreśla dwie podstawowe sprawy: pierwsza z nich dotyczy prawdy, iż świat ma służyć człowiekowi, gdyż on właśnie jest jego panem<sup>47</sup>; druga zaś wyraża głęboką jedność między człowiekiem a stworzeniem, którą dostrzega we wszechświecie, jak o tym świadczy prawda o upadku pierwszych rodziców, w wyniku którego – jak to wnet zobaczymy – także i wszechświat stał się podległy panowaniu Szatana. Wszechświat ten oczekuje razem z człowiekiem chwili wyzwolenia i doprowadzenia do stanu pierwotnego ładu i sprawiedliwości.

Poprzez dzieło stworzenia wszechświata Bóg wykonał swój wspaniały zamysł. Wszechświat bowiem był odbiciem dobroci i wszechmocy swego Stwórcy. Zadaniem zaś tego wszechświata miała być służba człowiekowi. Ten zaś ostatni, będąc spojeniem materii i ducha oraz posiadając rozum i wolną

<sup>41</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manichaeos* I 27, 28, 34, 186; tenże, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 16, 60; tenże, *De Genesi ad litteram* III 20, 30-32.

<sup>42</sup> Por. tenże, *De magistro* 1, 2.

<sup>43</sup> Por. tenże, *De vera religione* 39, 72.

<sup>44</sup> Por. E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934; P. Blanchard, *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le livre X des Confessions*, w: *Augustinus Magister*, Paris 1954, 535-542; A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966.

<sup>45</sup> Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus* VIII 33, CSEL 68, 70: „Sed dicat aliquis: Si Deus iuxta apostoli Pauli doctrinam omnes homines vult salvos fieri et ad notitiam veritatis venire (por. 1Tm 2, 4), cur apud gentes potissimum in consummatione saeculi istae salutares nuptiae celebrantur et superioris aevi plebes divino nun sunt copulatae coniugio?”.

<sup>46</sup> Por. tamże VIII 7-8, CSEL 68, 62.

<sup>47</sup> Por. tamże X (*De Exodi lectione VIII*) 9, CSEL 68, 95.

wolę, został podniesiony do uczestnictwa w Bożej, rodzinnej przyjaźni i obdarzony nieśmiertelnością.

Zadaniem tak pomyślanego człowieka miało być spełnianie roli pana całego stworzenia, gdyż tylko on – człowiek – był świadomą syntezą tego właśnie kosmosu. Miał ponadto w sposób wolny godzić się na swoje ludzkie położenie, służąc prawu Bożemu, służąc swojemu ukochanemu Oblubieńcowi. Gdyby tylko człowiek starał się wypełniać ten zamiar Boży, to nigdy wspaśniały zamysł Boga, istniejący na początku czasów w postaci sprawiedliwości pierwotnej, nie zostałyby przekreślony. Bóg domagał się tylko od pierwszych ludzi przestrzegania jedyne przykazania, które św. Gaudenty określa jako *lex mandati*. Przykazanie to zabraniało spożywania owocu z drzewa wiedzy dobrego i złego, które sam Bóg zasadził w raju<sup>48</sup>. Było to drzewo, które miało stanowić dla pierwszych ludzi probierz ich posłuszeństwa względem Boga. *Mandatum* więc należy rozumieć jako polecenie dane pierwszym ludziom przyjmowania i przestrzegania prawa Bożego. Gdyby człowiek w sposób wolny i świadomy starał się być posłuszny Bogu, to jako nagrodę za tego rodzaju postawę odziedziczyłby nieśmiertelność. Nieprzestrzeganie zaś *mandatum* – nieposłuszeństwo względem Boga – zrodziłoby śmierć<sup>49</sup> i to nie tylko samego człowieka, który przekroczyłby *lex mandati*, ale i całego rodzaju ludzkiego<sup>50</sup>.

Także poprzednik św. Gaudentego na katedrze biskupiej w Brescii – Filastriusz – określa zakaz dany pierwszym rodzicom w raju jako *lex mandati*, stwierdzając:

„Przeto więc prawo jest raczej przypomnieniem, danym z powodu na zapomnienie starożytnego nakazu, który nasz Ojciec Adam otrzymał na początku od Chrystusa w raju [...]”<sup>51</sup>.

Prawdę powiedziawszy jednak, w tekście tym św. Filastriusz nie używa wyraźnie sformułowania *lex mandati*, lecz jedynie mówi o *mandatum* danym przez Chrystusa Adamowi w raju. *Lex* jest tylko *admonitio mandati* – przypomnieniem o rajskim nakazie. Samo więc Prawo – *lex* – przyszło po rajskim

<sup>48</sup> Por. tamże XV 10, CSEL 68, 132: „Nemo enim imperantem dominum aut sine poena sui sacrilegii discutit aut impune contemnit. Nam neque in illa arbore inesse malum potuit, quam inter ceteras arbores paradisi bonus creator plantaverat, cuius fructus ita erat speciosus ac dulcis, ut cupiscentiam praestaret oculis, gulae conciliaret illecebram”.

<sup>49</sup> Por. tamże XV 13, CSEL 68, 133: „Tamen, quia veritatis ratio postulabat, ut servilis humana condicio legem dei dominantis acciperet proprii arbitrii libertate permissa, unam deus elegit arborem de omnibus lignis paradisi non utique mala, sed in qua esset scientia boni et mali, videlicet in qua servorum suorum oboedientiam pertemptaret, ut libertas arbitrii vel immortalitatis praemium possideret vel contemnens exciperet mortis interminatae sententiam”.

<sup>50</sup> Por. tamże XV 14, CSEL 68, 133.

<sup>51</sup> Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 136, 2, ed. Banterle, s. 184: „Ideoque lex admonitio est potius, propter obliuionem mandati pristini, quod pater noster Adam inprimis a Christo acceperat in paradiso [...]”, tłum. własne.



nakazie – *mandatum* – i jego zadaniem jest, aby ludzie nie zapomnieli nie-  
szczęścia pierwszych rodziców, lecz aby zważali na Boskie nakazy<sup>52</sup>.

Także św. Ambroży używa zwrotu *lex mandati*, ale stosuje go jednak na  
określenie Prawa Mojżeszowego:

„Przystąpmy do nowego kapłana, do tronu łaski, gościa naszych dusz, do  
kapłana stworzonego nie według Prawa cielesnego nakazu, lecz wybranego  
według nie męczcej się mocy”<sup>53</sup>.

**2. Upadek człowieka.** Św. Gaudenty przedstawia upadek pierwszych ro-  
dziców w raju tak, jak to ukazuje opowiadanie biblijne. Miejszem, w którym  
dokonuje się ów dramat, jest raj, w którym znajduje się drzewo wiedzy dobra  
i zła<sup>54</sup>, które zasadził sam Stwórca<sup>55</sup>. Drzewo to było z natury swej dobre oraz  
dobry był jego owoc<sup>56</sup>.

W raju przebywają także osoby dramatu: wąż, Ewa i Adam. Wąż – naj-  
roztropniejszy i najprzebieglejszy ze wszystkich zwierząt raju – zabija Adama  
i Ewę poprzez trujące ukąszenie uwiedzenia<sup>57</sup> i swej przebiegłości, których  
pierwszą ofiarą stała się Ewa<sup>58</sup>. Z tego powodu św. Gaudenty określa diabła,  
którego wyobrażeniem jest wąż, jako zabójcę od samego początku i jako  
kłamcę<sup>59</sup>. Są to wyrażenia, które zostały zaczerpnięte z Ewangelii Janowej  
(por. J 8, 44).

<sup>52</sup> Por. tamże 136, 3, ed. Banterle, s. 184: „In lege autem postea: «Ne oblitus», inquit, «mandati domini dei tui recesseris ab eo et pereas» (Pwt 8, 11. 19). Ideoque lex admonitio mandati et confirmatio est primi illius”; 153, 9, ed. Banterle, s. 216: „Nam et si triplex funiculus debet accipi primum mandati, deinde legis in medio tempore, deinde <de> gratia saluatoris, utilitatis non paruae est; aut si de fide, spe atque caritate, ut dixit beatus apostolus (por. 1Kor 13, 13), quis uelit accipere, et in hoc non parui est intellectus prudentioribus ac spiritalia desiderantibus plurimis”; 156, 16, ed. Banterle, s. 226: „Lex itaque admonitio mandati est, quae ei coniungitur secundum fidem colendae trinitatis, et iterum separantur quaedam eius propter Iudaicam et carnalem iustificationem, cum et prophetae illa destruxerint antea et saluator abiecerit et apostoli uetuerint circumcidi homines (por. Ga 5, 2)”.

<sup>53</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Epistula* 6, 31, 18, ed. O. Faller, CSEL 82/1, Vindobonae 1968, 225: „Accedamus ad sacerdotem novum, ad sedem gratiae, visitatorem animarum nostrarum, sacerdotem non secundum legem mandati carnalis creatum, sed secundum virtutem infatigabilis electum”, tłum. własne.

<sup>54</sup> Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus* XV 14, CSEL 68, 133.

<sup>55</sup> Por. tamże XV 10, CSEL 68, 132: „Nam neque in illa arbore inesse malum potuit, quam inter ceteras arbores paradisi bonus creator plantaverat [...]”.

<sup>56</sup> Por. tamże XV 10-13, CSEL 68, 132-133.

<sup>57</sup> Por. tamże XIX (*Responsio Gaudentii ad Paulum diaconum. De eo, quod Dominus Iesus dixit apostolis: „Quia Pater maior me est”*) 32-33, CSEL 68, 162.

<sup>58</sup> Por. tamże IX 2, CSEL 68, 75: „[...] cavete attentius, ne, sicut serpens decepit Evam astutia sua, corrumpantur sensus vestri a castitate [...]”.

<sup>59</sup> Por. tamże XVIII (*Responsio Gaudentii ad Germinium de vilico iniquitatis*) 24, CSEL 68, 160: „O effrenata diaboli mendacis audacia! [...] Ab initio enim, sicut scriptum est, homicida fuit diabolus et in veritate non stetit, quia veritas non est in eo (J 8, 44)”.

Ewa – zwiedziona przez węża i zwabiona pięknem i słodyczą owocu tak pociągającego, iż mógł spowodować chęć spojrzenia nań i spożycia – zerwała go, zaczęła jeść i jego resztę dała mężowi<sup>60</sup>. Pożądliwość leży więc u początku grzechu nieposłuszeństwa względem *mandatum* i zakłada nie przyjęcie ze strony człowieka jego stanu bycia sługą Boga<sup>61</sup>. Biskup Brescii jednak – pomimo złowrogiej, potężnej obecności Szatana – podkreśla pełną odpowiedzialność pierwszych ludzi za ich czyn, oraz jasno określa zło ich grzechu:

„Zjadł człowiek, ponieważ chciał. Nie ustrzegł przykazania, ponieważ nie chciał. Karany jest śmiercią, ponieważ mógł zachować przepis, a nie postarał się. Drzewo bowiem dobre i dobry jego owoc, lecz złe sprzeniewierzenie się przykazaniu i złe zlekceważenie Boga. Tak więc, także zło nie znajduje się w owocu drzewa, lecz w woli przekraczającego [przykazanie] człowieka”<sup>62</sup>.

Grzech więc, który zaistniał na początku dziejów człowieka i spowodowany był złą wolą tego człowieka, który w sposób wolny i świadomy spożył zakazany owoc, nie troszcząc się o zachowanie Bożego *mandatum*. Wynikiem tego nieposłuszeństwa była utrata nieśmiertelności i odłączenie od miłości Boga. Tego rodzaju skutki nie dotyczyły tylko Adama i Ewy, ale rozciągnęły się na wszystkich ludzi<sup>63</sup>.

Szatan zaś poprzez całe wieki dziejów staje się *princeps huius mundi*, to znaczy – wszechświata i rodzaju ludzkiego, bezprawnie przywłaszczając sobie prawo Chrystusa do powszechnego panowania. Szatan panuje z przemocą, caraz bardziej odciągając człowieka od prawdziwej czci Boga i podsuwając mu kult bożków, które są znakiem uwielbienia składanego Szatanowi<sup>64</sup>. Wyobrażeniem tego nowego położenia dziejów ludzkości jest zima, której lód staje się znakiem nowych stosunków między Bogiem a ludzkością<sup>65</sup>.

To zaślepienie, zesłane przez Szatana na ludzi, pogłębiające się wraz z upływem czasu, nigdy nie było całkowite, ponieważ Szatan jest księciem tego świata nie ze swej natury, lecz jedynie ze względu na przywłaszczenie

<sup>60</sup> Por. tamże XV 10, CSEL 68, 132.

<sup>61</sup> Por. tamże XV 13, CSEL 68, 133.

<sup>62</sup> Tamże: „Manducavit homo, quia voluit; mandatum non custodivit, quia noluit; morte multatur, quia praeceptum servare potuit et non studuit. Arbor quidem bona et fructus eius bonus, sed praevaricatio mandati mala et contemptus dei malus; atque ita malum non in fetu arboris, sed in voluntate est hominis transgressoris”, tłum. własne.

<sup>63</sup> Por. tamże VIII 35, CSEL 68, 70; XV 14, CSEL 68, 133.

<sup>64</sup> Por. tamże XII (*De eo quod ait Dominus Iesus: „Nunc iudicium est huius mundi”*) 8, CSEL 68, 112: „Diabolus huius mundi princeps usurpatione dicitur, non natura. Etenim seducens humanum genus, ut derelicto deo ipsum satanan per simulacra colerent manu facta, principatum violenter tenuit [...]”.

<sup>65</sup> Por. tamże I 1, CSEL 68, 18: „Oportuno tempore dominus Iesus beatissimam festivitatem paschae voluit celebrari post autumnum nebulam, post horrorem hiemis [...]. Oportebat enim solem iustitiae Christum et Iudaeorum caliginem et rigorem gentilium ante ardorem futuri iudicii placido resurrectionis suae luminiae dimovere [...]”.

sobie tegoż tytułu<sup>66</sup>. Bóg ponadto już od samego początku znów wkroczył w dzieje ludzkości, ustanawiając nowy związek miłosny z niektórymi sprawiedliwymi<sup>67</sup>, wybierając sobie następnie naród, z którego miał pochodzić prawdziwy księżę tego świata<sup>68</sup> – Chrystus Zbawiciel.

\* \* \*

Podsumowując przedstawioną wyżej krótką analizę tekstów Gaudentego z Brescii (zm. 410 r.) oraz niektórych innych pisarzy patrystycznych, przypomnieć należy przede wszystkim, iż są to teksty wybrane, dotyczące pochodzenia i upadku człowieka. Myśli Gaudentego pochodzą z jego dziesięciu homilii wielkanocnych, natomiast do innych Ojców odwoływaliśmy się na tyle, na ile dostrzec można było zbieżność ich interpretacji z myślą Gaudentego, względnie pewną ich odmienność, jak np. w porównaniu z jego poprzednikiem św. Filastriuszem.

Gaudentego trzeba niewątpliwie umieścić w ciągu pisarzy chrześcijańskich, którzy – wychodząc od platońskiego dualizmu – rozwinęli naukę Pawłową o człowieku wewnętrznym (*homo interior*) oraz zewnętrznym (*homo exterior*). Zaczynając od Orygenesza (ok. 185-254), poprzez św. Bazylego Wielkiego (329-379), św. Grzegorza z Nyssy (335-395), św. Ambrożego (339-397), Ewagriusza z Pontu (345-399), św. Filastriusza (zm. 387), poprzednika Gaudentego na stolicy biskupiej w Brescii, aż po Gaudentego – wszyscy oni zastanawiali się nad relacją pomiędzy duszą i ciałem człowieka, w mniejszym lub większym stopniu przyznając wyższość i pokrewieństwo z bóstwem Stwórcy „człowiekowi wewnętrznemu”. Oczywiście, zagadnienie to umieszczane było wśród wielu innych związanych z dziełem stworzenia i uporządkowania świata przez Boga oraz rozumienia go przez człowieka, mieściło się więc w nurcie wielkich tematów filozoficznych i teologicznych pierwszych wieków chrześcijaństwa, a także i późniejszych czasów. Takie tematy zresztą jak tajemnica upadku człowieka do dziś intrygują badaczy oraz zwykłych śmiertelników.

Św. Jan Kasjan (360-435), św. Augustyn (354-430) – wraz z omawianym tutaj św. Gaudentem – rozwinęły tę myśl i przenieśli w przyszłe wieki, przekazując takim pisarzom, jak chociażby młodszy przyjaciel św. Augustyna – św. Quodvultdeus.

Oczywiście, w porównaniu z ogromnym dorobkiem św. Augustyna wkład Gaudentego z Brescii niknie, podobnie jak bardzo niewielka jest zachowana do naszych czasów spuścizna piśmiennicza tego pisarza. Niemniej jednak pozostaje on w wielkim nurcie piśmiennictwa i myśli swoich czasów.

<sup>66</sup> Por. tamże XII 8, CSEL 68, 112: „Diabolus autem cur princeps huius mundi dicatur, advertite. Diabolus huius mundi princeps usurpatione dicitur, non natura”.

<sup>67</sup> Por. tamże VIII 34-35, CSEL 68, 70.

<sup>68</sup> Por. tamże XII 8-9, CSEL 68, 112.

THE GENESIS AND THE CREATION OF HUMAN BEING IN THE  
*TRACTATUS PASCHALES* OF GAUDENTIUS OF BRESCIA

(Summary)

The article surveys the teaching of Gaudentius on anthropology and especially on the Creation of human being and his primordial fall.

The doctrine of St. Gaudentius recalls that of the Fathers, since he was depending on them and at the same time he had an influence on their works, so he can be inserted in a theological sequence: Origen (ca. 185-254), Basil of Caesarea (329-379), Gregory of Nyssa (335-395), Ambrose (339-397), Evagrius Ponticus (345-399), Philastrius (died ca. 397), Gaudentius (died 410), Augustine of Hippo (354-430), John Cassian (360-435), Quodvultdeus (died 454).

The anthropological teaching of St. Gaudentius is an essential part of the wider Patristic Tradition, from which he takes exegetical elements, while at the same time providing many original insights.

**Słowa klucze:** Gaudenty z Brescii, antropologia patrystyczna, grzech pierworodny, homiletyka patrystyczna.

**Key words:** Gaudentius of Brescia, patristic anthropology, original sin, patristic homiletics.