

Dariusz KASPRZAK OFM^{Cap}*

KONCEPCJA DOBROWOLNEGO UBÓSTWA W PISMACH MONASTYCZNYCH ŚW. AUGUSTYNA

To co we współczesnej teologii duchowości nazywamy doktryną ubóstwa dobrowolnego czy ascetycznego, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa odpowiadało całemu szeregowi praktyk ascetycznych, które dziś trudno jest opisać w uporządkowany sposób czy też z których trudno jest wydobyć jakąś jednolitą wizję konkretnej praktyki. Pojawia się też trudność metodologiczna przy odczytywaniu starożytnych tekstów. Najczęściej autorzy antyczni opisywali zachowania ascetyczne w sposób fragmentaryczny, a opinie te były formułowane w różnych dokumentach, które powstawały w rozmaitych kontekstach teologicznych. Przy tak fragmentarycznej dokumentacji najlepiej omawiać temat pojedynczej praktyki ascetycznej, jaką w tym przypadku jest ubóstwo monastyczne, prezentując chronologicznie rozwój opinii konkretnego autora, przy jednoczesnym uwzględnianiu kontekstu powstawania oryginalnych myśli¹.

W pierwotnym cenobityźmie chrześcijańskim, powstałym na Pustyni Egipskiej na początku IV w. (św. Pachomiusz z Teb), przeżywanie wskazań ewangelicznych nie było sformalizowane i sprowadzone do ślubowania profesji poprzez zachowywanie ślubów posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Pierwsi cenobici chrześcijańscy, przeżywając cnotę ubóstwa nigdy nie separowali jej od innych cnót i praktyk życia monastycznego². Podobnie i pierwsi mnisi

* Dr hab. Dariusz Kasprzak OFM^{Cap}, prof. UPJP II – profesor nadzwyczajny w Katedrze Patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: kdario@poczta.onet.pl.

¹ Por. A. De Vogüé, *Povertà*, III. In *Occidente: monachesimo e vita canonica dalle origini al sec. XI*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (= DIP), ed. G. Rocca, VII, Roma 1983, 261.

² Formalizacja taka nastąpiła w Kościele Zachodnim dopiero w Regule Zakonu Trójcy Najświętszej (trynitarzy) w 1198 r. Por. *Regula sancti Johannes de Matha ab Innocentio papa III approbata* 1, 1: „Fratres domus Sancte Trinitatis sub obedientia prelati domus suae, qui minister vocabitur, in castitate et sine proprio vivant”, w: *Regola e Costituzioni dei Frati dell'Ordine della SS.ma Trinità*, Roma 1986, 10. O kształtowaniu się idei ślubów zakonnych por. M.J. Sedano Sierra, *Voti religiosi*, I: *Storia*, w: *Dizionario teologico della vita consacrata*, ed. A.A. Rodríguez – J.M. Casas (ed. italiana), Milano 1994, 1923-1936; J. Gribomont, *Voto. I. In Oriente*, DIP X, Roma 2003, 550-553; G. Rocca, *Voto. II. In Occidente: visione storico-giuridica generale del voto solenne e del voto semplice*, DIP X 553-564.

zachodni, jak np. Euzebiusz z Vercelli³, Marcin z Tours⁴ czy Paulin z Noli⁵, po swoim nawróceniu ascetycznym, starali się realizować życie według formy ewangelicznej. W ich pismach oraz w pierwszych pismach hagiograficznych im poświęconych spotykamy jedynie fragmentaryczne wzmianki na temat dobrowolnego ubóstwa, które jest wyrazem życia samotnego, odejścia od świata, wyrzeczenia się własności prywatnej oraz oddania swoich dóbr na rzecz wspólnoty wiary⁶. Wspomniani mnisi zachodni nie opracowali jednak w swoich pismach w miarę spójnego programu ascetycznego, który dotyczyłby kwestii ubóstwa monastycznego.

W niniejszym artykule chcę przedstawić, w układzie diachronicznym i kontekstualnym, zarys doktryny o ubóstwie dobrowolnym św. Augustyna z Hippony. Najpierw omówię początki augustynowej myśli dotyczącej ubóstwa ascetycznego, by następnie przejść do dojrzałej refleksji biskupa Hippony na wspomniany temat.

1. Początki refleksji św. Augustyna nad kwestią monastycyzmu i dobrowolnego ubóstwa. Augustyn nie był pierwszym autorem chrześcijańskim, który zastanawiał się nad kwestią ubóstwa ascetycznego. Ale w Kościele Zachodnim był on niewątpliwie pierwszym teologiem, który opracował w miarę spójną i oryginalną doktrynę ubóstwa monastycznego. Myśl ascetyczna Augustyna, w tym także jego refleksja nad ubóstwem monastycznym, wpłynęła znacząco na rozwój późniejszych reguł monastycznych w Kościele Zachodnim, np. na reguły monastyczne Cezarego z Arles⁷, *Regułę Eugipiusza*⁸ czy *Regułę Benedykta*⁹, a w średniowieczu tzw. *Reguła św. Augustyna* została

³ Por. L. Dattrino, *San Eusebio di Vercelli. Vescovo „martire”? Vescovo „monaco”?*, „Augustinianum” 24 (1984) 167-187; E. Dal Covolo, *Eusebio di Vercelli, Ambrogio di Milano, Massimo di Torino. Il vescovo e la sua città fra IV e il V secolo*, „Archivio teologico torinese” 4/2 (1998) 69-84; Daniel A. Washburn, *Tormenting the tormentors. A reinterpretation of Eusebius of Vercelli's letter from Scythopolis*, ChH 78 (2009) 731-755.

⁴ Por. P.J. Nowak, *Św. Marcin z Tours – aktualny model miłości*, VoxP 26 (2006) t. 49, 483-493.

⁵ Por. D. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino da Nola*, Kraków 2002, 77-82. 156. 172-185.

⁶ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Epistula* 63, 71-82; Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini* 2, 8; 3, 1; 10, 2; tenże, *Epistula* 3, 21; tenże, *Dialogus* II 5, 10; III 14, 6; Paulinus Nolanus, *Carmina* 16, 245-250; 21, 495-534; 24, 546-550. 901-918; tenże, *Epistula* 1, 1. 7; 5, 4-5; 11, 12-14; 13, 17.22-23; 16, 8; 23, 34-35; 24, 4-8. 20; 25, 2; 29, 12; 35, 1.

⁷ Por. C. Lambot, *La règle de saint Augustin et saint Césaire*, RBen 41 (1929) 333-341; A. de Vogüé, *La Règle de Césaire d'Arles pour les moines: un résumé de sa Règle pour les moniales*, „Révue d'histoire de la spiritualité” 47 (1971) 369-406.

⁸ Por. A. de Vogüé, *Introduction*, w: SCh 181, Paris 1972, 33-39.

⁹ Por. C. Lambot, *L'influence de saint Augustin sur la Règle de saint Benoît*, „Revue liturgique et monastique” 14 (1929) 320-330; E. Manning, *La législation monastique de Saint Augustin et la Regula Monachorum*, „Augustiniana” 16 (1966) 317-329, 475-480; A. De Vogüé, *Sant'Agostino e San Benedetto*, „Ora et labora” 50 (1995) 97-107; tenże, *Saint Augustin et s. Benoît*, w: *Études sur la Règle de S. Benoît, Nouveau Recueil*, Spiritualité monastique 34, Bégrolles-en-Mauges 1996,

zaadoptowana przez rozmaite zakony (kanoników, augustianów, kanoników regularnych, premonstratensów, serwitów i dominikanów)¹⁰.

Jak zauważa Adalbert de Vogüé, u początków łacińskiej literatury monastycznej znajdują się pierwsze przekłady *Żywota św. Antoniego*¹¹, dokonane z języka greckiego na łaciński w latach 30. IV w., które zaoferowały monastycznemu zachodniemu model mnicha¹². Według owego wzoru hagiograficznego podanego przez Atanazego z Aleksandrii, idealny mnich – św. Antonii pustelnik, wyrzekł się swoich doczesnych dóbr ziemskich (oddziedziczonych po rodzicach)¹³, rozpoczął życie monastyczne, a oddając się własnoręcznej pracy zarabiał w ten sposób na życie i na możliwość dawania jałmużny z własnych dochodów¹⁴. Wyrzeczenie się własności prywatnej przez św. Antoniego pustelnika dokonało się pod wpływem jego refleksji nad tekstami biblijnymi (Mt 4, 20; 19, 27 Dz 4, 35-37 oraz Mt 19, 21 i Mt 6, 34).

Model ubóstwa monastycznego na wzór eremicki, prezentowany przez św. Antoniego, chociaż był podziwiany przez wielu, to jednak nie przyjął się na Zachodzie, zaczął być bowiem zwalczany przez zwolenników cenobityzmu. Zarówno Hieronim, jak i Augustyn, czy na Wschodzie Bazyli Wielki, propagowali wyższość życia cenobickiego nad eremickim. W kontekście tej ascetycznej polemiki zwolenników cenobityzmu nad eremityzmem pojawiała się również polemika mnichów zachodnich skierowana przeciwko wadzie chciwości¹⁵. Na Zachodzie swoją kampanię przeciwko pieniądzu i posiadaniu dóbr materialnych zapoczątkował św. Hieronim ze Strydonu¹⁶. Następnie podjęli ją inni autorzy ascetyczni. Ostatecznie, w 1. poł. IV w., został upowszechniony w Kościele Zachodnim ascetyczny model cenobity, który oddaje przełożonym swój dzienny zarobek, a otrzymuje od nich bez specjalnego proszenia tylko ściśle konieczne minimum dóbr, z czego ma być zadowolony¹⁷. We wspo-

33-46; J.R. Fortin, *Saint Augustine's Letter 211 in The Rule of the Master and The Rule of Saint Benedict*, JECS 14 (2006) 225-234.

¹⁰ Por. A. Solignac, *Pauvreté chrétienne*, II. *Pères de l'Eglise et moines des origines*, 2. *En Occident*, DSP XII 643.

¹¹ Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii*, PG 26, 835-976, tłum. E. Dąbrowska: *Żywot św. Antoniego*, w: *Święty Antoni, Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻM 35, Kraków 2005, 77-152.

¹² Por. de Vogüé, *Povertà*, s. 261.

¹³ Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii* 1-3, PG 26, 839-845, ŻM 35, 78-80.

¹⁴ Por. tamże 3, PG 26, 844-845, ŻM 35, 80: „Utrzymywał się z pracy rąk, ponieważ słyszał: «Kto nie chce pracować, niech też nie je» (2Tes 3, 10). Z tego, co otrzymywał, część zostawiał na chleb, część zaś przeznaczał dla potrzebujących. Modlił się ciągle, ponieważ dowiedział się, że modlić się należy nieustannie. A z taką uwagą słuchał, gdy czytano Pismo, żeby nic z niego nie padło na ziemię, że pamięć wystarczała mu za książki”. Zob. de Vogüé, *Povertà*, s. 262.

¹⁵ Por. R. Newhauser, *The Early History of Greed: The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, New York 2000, 22-95.

¹⁶ Por. Hieronymus, *Epistula* 14, 6, PL 22, 351, tłum. własne: „Doskonały uczeń Chrystusa poza Chrystusem nie posiada na własność niczego”; tenże, *Epistula* 125, 20, PL 22, 1085, tłum. własne: „Naśladować nagiego Chrystusa nagim”.

¹⁷ Por. de Vogüé, *Povertà*, s. 262.

mnianą propagację ideałów cenobickich wpisuje się również monastyczna twórczość pisarska św. Augustyna.

Augustyn przebywając w Mediolanie przyjął w sierpniu 386 r. w wynajmowanym przez siebie domu krajana pochodzącego z Afryki Północnej, Pontycjana, urzędnika cesarskiego, prawdopodobnie członka tajnej policji cesarskiej (*agentes in rebus*). Pontycjan jako pierwszy opowiedział Augustynowi i Alipiuszowi o Antonim Pustelniku¹⁸, o wspólnotach monastycznych Egiptu, ale także Mediolanu i Trewiru¹⁹. Było to na krótko przed nawróceniem się Augustyna na chrześcijaństwo, a wspomniana rozmowa z Pontycjanem poprzedziła jego decyzję o poświęceniu się Bogu. Jak mówił Augustyn był to pewien sposób, w który Bóg „wyzwolił mnie z więzów zmysłowego pożądania, które mnie najmocniej krępowały, jak też z wysługiwania się sprawom doczesnym”²⁰. Bezpośrednią reakcją Augustyna na owe opowiadania o pierwotnym monastycyzmie chrześcijańskim było zdziwienie i zdumienie²¹. Jednak poza owymi wrażeniami podziwu nad heroicznymi postaciami pierwszych mnichów, szczególnie św. Antonim Pustelnikiem, które zaczęły stawać się wzorami nowej świętości, Augustyn w konsekwencji nie podjął eremickiego modelu monastycyzmu, ani specjalnie go nie propagował. Przykład Antoniego Pustelnika wzbudził być może w Augustynie pewną nostalgię za czasami pierwotnego chrześcijaństwa, pośrednio nakierował na ideał pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej, ale nie odnajdujemy w tekstach Augustyna śladów zależności od eremityzmu egipskiego czy odwołań do stylu życia Antoniego Pustelnika. Jak zauważył bowiem Domingo Sanchis, Augustyn odkrył Kościół przede wszystkim w jego wspólnotowym przejawie, natomiast Duch Święty

¹⁸ Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* VIII 6, ed. Pellegrino – C. Carena, NBA 1, Roma 1993⁶, 232, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1997, 171: „zaczął mi opowiadać o mnichu Antonim z Egiptu. Słudzy Twój niezmiernie czcili imię tego męża; ale nam było ono dotychczas nieznanne. Zaskoczony, że nic o nim nie wiemy, Pontycjan szczegółowo nam opowiadał o Antonim, abyśmy wreszcie poznali postać tego wielkiego człowieka. Nie mógł się nadziwić, że nigdy przedtem o nim nie słyszeliśmy”.

¹⁹ Por. tamże, tłum. Kubiak, s. 171-172: „Następnie zaczął Pontycjan opowiadać o wspólnotach zakonników żyjących w klasztorach, o ich obyczajach tchnących Twoją słodyczą, jak też o płodnych pustyniach, krainach pustelników; o tym też nie wiedzieliśmy dotychczas nic a nic. Nie wiedzieliśmy nawet tego, że tuż, w Mediolanie, za murami miasta znajdował się klasztor pełen dobrych braci, pozostających pod pieczęcią Ambrożego. [...] W jakimś momencie zaczął mówić o swoim pobycie, razem z trzema towarzyszami, w Trewirze. [...] właśnie wtedy druga z tych par natrafił na dom, w którym mieszkali Twój słudzy ubodzy w duchu, tacy, których jest królestwo niebieskie. I znaleźli tam książkę z opisem życia Antoniego”.

²⁰ Tamże, NBA 1, 230: „de vinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et secularium negotiorum servitute quemadmodum me exemeris”, tłum. Kubiak, s. 170.

²¹ Por. tamże, NBA 1, 232, tłum. Kubiak, s. 171: „My zaś zdumiewaliśmy się tym, że oto tak niedawno, właściwie w naszych czasach, dokonałeś Panie tak wielkich cudów – w siedzibie prawdziwej wiary, w katolickim Kościele. Wszyscy więc byliśmy zdziwieni: my – że to były rzeczy tak wspaniałe; on – żeśmy dotąd o nich nie słyszeli”.

pociągnął Antoniego na samotność pustyni²². Były to zatem dwa odmienne typy monastycyzmu, ciągle jednak w tym samym Kościele.

Po przyjęciu chrztu w wigilię Wielkanocy 387 r., Augustyn odwiedził znany mu już z opowiadań Pontycjana monaster pod Mediolanem, a życie tamtejszych mnichów wywarło na nim duże wrażenie²³. Reguły monasteru mediolańskiego odzwierciedlały koncepcję monastycyzmu, jaki prezentował prawdopodobnie Ambroży z Mediolanu, pod którego opieką znajdował się tamtejszy monaster. Normy te wywarły niewątpliwy wpływ na kształtowanie się koncepcji życia monastycznego u samego Augustyna²⁴. Praktycznie cały rok 388, ze względu na wkroczenie od Italii wojsk uzurpatora Maksymusa (pokonany właśnie w 388 przez Teodozjusza Wielkiego) i na śmierć matki, św. Moniki, Augustyn spędził w Rzymie. Wtedy też dobrze poznał rozwijający się monastycyzm rzymski, propagowany w latach 70. IV w. przez św. Hieronima. Grupy ascetów i ascetek były zgromadzone wokół przełożonego lub przełożonej, który górował nad nimi intelektualnie. Członkowie tych zgromadzeń byli nastawieni ideowo do życia wspólnotowego i surowej ascezy, kierowali się zasadami wzajemnej miłości, poszanowania i jedności²⁵. Również monastycyzm rzymski, który powstał pod kierunkiem Hieronima wywarł wpływ na Augustyna i jego koncepcję monastycyzmu. Jak można wyczytać w powstałych wtedy *Obyczajach Kościoła katolickiego i obyczajach manichejczyków* ideałem mędrca stał się dla Augustyna chrześcijański asceta, mnich²⁶.

W napisanym w 388 r. dziele o *Obyczajach Kościoła katolickiego*, znajdujemy również pierwsze wzmianki Augustyna na temat ubóstwa dobrowolnego. Augustyn mówiąc o pierwszych mnichach podziwiał anachoretów, ale się od nich nieco dystansował²⁷, natomiast bardzo zdecydowanie, wręcz programowo wysławiał cenobitów²⁸. U tych ostatnich podkreślał przede wszystkim ich wspólnotowy styl życia oraz jedność wiary i obyczajów²⁹. Wspólnotowy charakter życia cenobickiego, który bazuje na miłości Boga i bliźniego, wzmacnia jedność wspólnoty, więzi przyjaźni, ale i ascezę, stanowił dla Augustyna przeciwwagę dla manichejskiej wizji wspólnotowości, odrzucającej niektóre

²² Por. D. Sanchis, *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire augustinien de Actes 4,32-35 entre 393 et 403*, SMon 4 (1962) 7-33.

²³ Por. Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* I 70, ed. A. Pieretti, NBA 13/1, Roma 1997, 102, tłum. P. Nehring, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2007³, 180: „Ja sam widziałem w Mediolanie dom [zamieszkały przez] niemalą liczbę świętych ludzi, którym przewodził jeden prezbiter, mąż odznaczający się wielką cnotą i bardzo uczony”.

²⁴ Por. A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968², 51-52.

²⁵ Por. Augustinuis, *De moribus Ecclesiae catholicae* I 70-73, NBA 13/1, 102-106; ŻM 27, 180-184.

²⁶ Por. P. Nehring, *Wstęp*, w: ŻM 27, 43-44.

²⁷ Por. Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae* I 31. 66, NBA 13/1, 96. 98, ŻM 27, 176.

²⁸ Por. tamże I 31. 67, NBA 13/1, 98. 100; ŻM 27, 176-178.

²⁹ Por. tamże, ŻM 27, 176: „gromadząc się dla wspólnego, najczystsze i najświętsze życia, razem spędzają czas, żyjąc na modlitwach, czytaniach i rozmowach”.

formy ascezy chrześcijańskiej³⁰. W kontekście wspólnotowości Augustyn po raz pierwszy odniósł się do ubóstwa cenobickiego, kiedy stwierdził, że:

„nikt nie ma niczego na własność, nikt dla nikogo nie jest uciążliwy. Własnymi rękoma wykonują te prace, dzięki którym będą mogli nakarmić ciało, a które jednocześnie nie mogą oddalać myśli od Boga. Efekty swojej pracy przekazują natomiast dziesiętnikom – tak nazywają tych, którzy stoją na czele poszczególnych dziesiątek [mnichów]; tak, że żadnego z nich nie dotyczy troska o jego własne ciało, ani co do pokarmu, ani ubrania, ani tego, czego wymagają codzienne potrzeby, czy też, jak to w takich przypadkach bywa, osłabione zdrowie”³¹.

Zasada cenobitów egipskich, głosząca, że nikt nie posiada niczego na własność i jednocześnie nikt nie jest ciężarem dla drugiego, którą Augustyn wychwalał i niejako wprowadził do zachodniego monastycyzmu, stała się z czasem ogólną normą wspólnotowego ubóstwa monastycznego w Kościele Zachodnim. Wywodziła się ona z podziwu nad cenobityzmem egipskim, a została wyraźnie sformułowana w kontekście życia wspólnotowego, które dzielali wszyscy mnisi danej społeczności. Jest to, być może, jakieś echo pierwszej, wyidealizowanej przez Łukasza wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie, jednak w 388 r., w *Obyczajach Kościoła katolickiego* Augustyn bezpośrednio na Łukaszczy przykład idealnej wspólnoty jeszcze się nie powoływał. Należy zauważyć, że ascetyczna cnota ubóstwa dobrowolnego, polegająca na wyrzeczeniu się prawa własności indywidualnej na rzecz własności wspólnotowej, ściśle łączyła się z obowiązkiem pracy na rzecz wspólnoty. Każdy mnich powinien pracować indywidualnie, Augustyn podkreślał u cenobitów szczególnie pracę ręczną, a jej efekty miały być przekazywane bezpośrednim przełożonym dla dobra całej wspólnoty³².

W napisanym w Hippo Regius ok. 393/394 r. *Komentarzu do Psalmu 94*, 7-8 Augustyn omawiał fragment Dz 4, 32-35³³, fundamentalny tekst Nowe-

³⁰ Więcej na ten temat zob. C.W. Brockwell, *Augustine's Ideal of Monastic Community. A Paradigm for his Doctrine of the Church*, AugSt 8 (1977) 97-109; W. Geerlings, *Das Freundschaftsideal Augustinus*, ThQ 16 (1981) 265-274; J. Mc Evoy, *«Anima una et cor unum»: Friendship and Spiritual Unity in Augustine*, „Recherches de Théologie ancienne et médiévale” 53 (1986) 40-92.

³¹ Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae* I 31, 67, NBA 13/1, 98: „Nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est. Operantur manibus ea quibus et corpus pasci possit et a Deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis quos decanos vocant, eo quod sint denis praepositi, ut neminem illorum cura sui corporis tangat neque in cibo neque in vestimento neque si quid aliud opus est vel quotidianae necessitati vel mutatae, ut assolet, valetudini”, ŻM 27, 177.

³² Więcej na temat chrześcijańskiego obowiązku pracy według św. Augustyna zob. A. Sanchez Corazo, *El trabajo en el pensamiento de san Agustín*, „Augustinus” 30 (1985) 257-294. Natomiast o pracy mnichów w myśli Augustyna zob. J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1984, 237-283.

³³ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps. 94*, 7-8, ed. T. Mariucci – V. Tarulli, NBA 27/1, Roma 1993², 317-320.

go Testamentu dotyczący wizji wspólnoty doskonałej, który od III/IV w. tak bardzo inspirował ruch monastyczny w jego dążeniach do osiągnięcia doskonałości. Jak zauważył D. Sanchis, komentarz do Ps 94, 7-8 praktycznie zapoczątkował w pismach Augustyna cały szereg entuzjastycznych wręcz odniesień do Dz 4, 32-35³⁴, a sama wizja Łukaszowej wspólnoty jerozolimskiej stała się dla Augustyna obrazem wielkiego triumfu wspólnoty chrześcijańskiej nad wspólnotą żydowską. W komentarzu do Ps 95(94), 7 Augustyn najpierw stwierdzał, że Bóg całkowicie nie odrzucił narodu żydowskiego, bo już w czasach Chrystusa wybrał spośród niego apostołów, którzy byli przecież Żydami³⁵, a później dokonało się nawrócenie do Boga tysięcy osób, które było tak radykalne, że sprzedawali oni swoje dobra i składali je u stóp apostołów³⁶. Ta wyraźna aluzja do Dz 4, 32-35 służyła Augustynowi, by wykazać, że jedynie ci Żydzi, jak apostołowie czy wspomniani nawróceni z Dz 4, 32-35, byli prawdziwą eschatologiczną pszenicą, a pozostali byli plewami przeznaczonymi do spalenia w ogniu nieugaszonym, co stanowiło wyraźną aluzję do Mt 3, 12. Ten klucz eschatologicznego rozumienia ubóstwa jako znaku nawrócenia do Boga, w kolejnych pismach Augustyna: *Kazaniu* 252 (395 lub 396)³⁷, *Komentarzu do Listu do Galatów*³⁸ (lata 393-396), *O nauce chrześcijańskiej* (397)³⁹, *Kazaniu* 350A (ok. 399)⁴⁰ oraz w *Kazaniu* 301A (pomiędzy 397 a 399)⁴¹, zostanie z czasem połączony z eklezjalną wykładnią dobrowolnego ubóstwa, jako znaku kościelnej jedności i miłości.

We wczesnych refleksjach Augustyna, poświęconych pośrednio ubóstwu dobrowolnemu, okazuje się ono nie tyle jakąś samodzielną cnotą, ale aspektem poznania i wolności duchowej, ogołocenia materialnego, zewnętrznego, które pozwala na pełniejsze służenie Chrystusowi, prowadzi do jedności wewnętrznej, prostoty serca i powierzenia się Bogu⁴². Augustyn preferując cenobicki model monastycyzmu, podkreślał wspólnotowy styl życia mnichów, ich jedność wiary i obyczajów. W kontekście cenobityzmu ubóstwo mnisze to nie

³⁴ Por. Sanchis, *Pauvreté monastique et charité fraternelle*, s. 13, nota 17. Zob. Augustinus, *Epistolae ad Galatas expositionis* 36 (393-396); tenże, *Sermo* 252, 3 (18 IV 396); tenże, *De doctrina christiana* III 6, 10 (397); tenże, *Sermo* 116, 6 (400-405); tenże, *Enarrationes in Ps.* 73, 5 (411); 101, 14-15 (411); 46, 4 (412); 66, 9 (412-413); 93, 8 (414); 144, 2 (414); 131, 5. 17 (414-415); 79, 9 (415); 77, 44 (415); tenże, *In Joannem Evangelium tractatus* XV 4, 26 (415); tenże, *Enarrationes in Ps.* 78, 2 (415-416); tenże, *Epistula* 186, 8, 31 (417); tenże, *Sermo* 77A, 3-4 (414-416).

³⁵ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 94, 7, NBA 27/1, 316.

³⁶ Por. tamże, NBA 27/1, 318: „Sic autem omnia illa conversa sunt millia hominum, ut res suas venderent, et pretia rerum suarum ante pedes Apostolorum ponerent”.

³⁷ Por. tenże, *Sermo* 252, 3, ed. P. Bellini i inni, NBA 32/2, Roma 1984, 752.

³⁸ Por. tenże, *Epistolae ad Galatas expositionis* 14, ed. S. Caruana i inni, NBA 10/2, Roma 1997, 584-586; 26, NBA 10/2, 612-614.

³⁹ Por. tenże, *De doctrina christiana* III 6, 10, ed. M. Naldini i inni, NBA 8, Roma 1992, 148.

⁴⁰ Por. tenże, *Sermo* 350A, 4, ed. V. Paronetto – F. Monteverde, NBA 34, Roma 1989, 154-156.

⁴¹ Por. tenże, *Sermo* 301A, 4, ed. A. Quacquarelli – M. Recchia, NBA 33, Roma 1986, 478.

⁴² Por. Sanchis, *Pauvreté monastique et charité fraternelle*, s. 14-15.

posiadanie niczego na własność przy jednoczesnym nie obciążaniu drugich swoją osobą. Ascetyczna cnota ubóstwa dobrowolnego, oprócz obowiązku wyrzeczenia się prawa do własności indywidualnej na rzecz wspólnotowej, polegała dla Augustyna także na obowiązku pracy na rzecz wspólnoty monastycznej każdego mnicha, bez jakiegokolwiek wyjątku.

2. Dojrzała refleksja Augustyna nad kwestią dobrowolnego ubóstwa monastycznego. Równoległe do wczesnej refleksji teologicznej nad monastycyzmem i koncepcją ubóstwa dobrowolnego, możemy zaobserwować w pismach Augustyna od ok. 397 r. początki i rozwój myśli o ubóstwie monastycznym, które jest motywowane miłością do Chrystusa i chęcią służenia mu oraz pragnieniem Boga i osiągnięcia życia wiecznego. Ubóstwo pojmowane jako cnota monastyczna nie będzie już przedstawiane jako ogołocenie się, ale jako zjednoczenie się z Chrystusem, z Bogiem, dokonujące się w Kościele. Augustyn będzie odwoływał się wprost do tekstu Dz 4, 32-36 jako źródła myśli o ubóstwie ascetycznym, które powinno prowadzić do jedności kościelnej oraz do jedności serca z Bogiem. Widocznymi elementami tak rozumianego ubóstwa dobrowolnego powinny być: wyrzeczenie się dóbr materialnych, miłość okazywana bliźnim oraz zachowywanie jedności duszy i serca⁴³.

Najbardziej znaczącą grupą tekstów dojrzałej refleksji Augustyna nad kwestią ubóstwa dobrowolnego był szereg ustępów z napisanego w roku 397 *Praeceptum*⁴⁴ Pierwsza zasada monastycyzmu augustyńskiego była wskazana już na początku tej Augustynowej reguły:

„Podstawowym motywem, dla którego zgromadziliście się, jest to, abyście jednomyślnie mieszkali w domu i mieli jednego ducha i jedno serce skierowane ku Bogu”⁴⁵,

i została powtórzona w formie inkluzji w zakończeniu pierwszego rozdziału:

„Wszyscy więc żyjcie jednomyślnie i w zgodzie; czcicie w sobie nawzajem Boga, którego staliście się świątynią”⁴⁶.

Augustyn mówiąc o „jednej duszy i o jednym sercu” wyraźnie odwoływał się do Dz 4, 32. Jak zaznacza Luc Verheijen, z tekstów paralelnych u samego Augustyna wiemy, że pojęcie *anima una*, oznacza dla niego *anima unica Christi*, stąd też *anima unica Ecclesiae*. W augustyńskim monasterze chodziło zatem o zrozumienie i nauczenie się praktyki odczuwania w duchu Kościoła (*spiritus Ecclesiae*), o nabycie mentalności jaka przystoi członkom

⁴³ Por. tamże, s. 17-21.

⁴⁴ Por. Augustinus, *De Regula*, ed. L. Verheijen, NBA 7/2, Roma 2001, 30-49; tłum. P. Nehring, *Reguła św. Augustyna*, w: ŻM 27, 151-168.

⁴⁵ Tenże, *Praeceptum* 1, 2, ed. L. Verheijen, NBA 7/2, 30: „Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum”, ŻM 27, 155.

⁴⁶ Tamże 1, 8, NBA 7/2, 32: „Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite, et honorate in vobis invicem Deum cuius templa facit estis”, ŻM 27, 157.

Ciała Chrystusowego⁴⁷. Ten duch kościelnego braterstwa jest możliwy także dla anachoretów, ale dla Augustyna wspólnotowy cel życia kościelnego był ważniejszy niż samotniczy tryb ascezy monastycznej⁴⁸. Dlatego w *Praeceptum* Augustyn zdecydowanie wybrał życie wspólnotowe, które miało ułatwiać cenobitom dochodzenie do zbawienia⁴⁹.

Z zasady jedności we wspólnotowym zmierzaniu do Boga Augustyn wyprowadzał dla swoich mnichów, również w odniesieniu do Dz 4, 32-35, kolejną regułę, która miała normować życie jego braci, prawo wyrzeczenia się własności indywidualnej na rzecz własności wspólnotowej. Augustyn był zainspirowany przykładem pierwszej wspólnoty jerozolimskich chrześcijan, gdzie według św. Łukasza wszyscy wyrzekali się własności indywidualnej, aby przeznaczyć swe dobra na rzecz wspólnoty kościelnej, gdzie nikt nie posiadał niczego na własność, ale wszystko z dóbr materialnych było wspólne i rozdzielane każdemu według jego potrzeb. Tekst z *Praeceptum* 1, 3 i brzmi następująco:

„A nie nazywajcie niczego własnym, ale niech wszystko będzie dla was wspólne i niech przełożony rozdziela każdemu z was pokarm i odzienie, jednakże nie w sposób równy dla wszystkich, bo nie każdy z was jest tak samo zdrowy, lecz raczej każdemu tyle, ile potrzebuje. Tak bowiem czytacie w Dziejach Apostolskich, że «wszystko oni mieli wspólne i rozdzielano każdemu według jego potrzeb» (Dz 4, 32. 35)»⁵⁰.

Duch jedności i wspólnoty augustiańskiego monastycyzmu, wskazuje na cel życia monastycznego, jakim jest wspólne i w jedności podążanie do zbawienia oraz pierwszy ze środków potrzebnych do jego osiągnięcia, jakim jest ubóstwo indywidualne i wspólnota dóbr materialnych cenobitów augustyńskich. Jak zauważył pod koniec XVII w. Angelo Le Proust OSA († 1697)⁵¹, a po nim powtórzył L. Verheijen, w optyce Augustyna jego bracia zebrali się

⁴⁷ Por. L. Verheijen, *Acts 4:31-35 in the Monastic Texts of Saint Augustine*, w: *Second Annual Course on Augustinian Spirituality*, ed. R. Russel, Rome 1976, 47-59; tenże, *Acts 4:32a in Augustinian Theology*, w: *Second Annual Course*, s. 59-66; tenże, *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4,32-5*, Villanova 1979, 40-47. Por. T.J. van Bavel, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la Regula sancti Augustini*, „Augustiniana” 9 (1959) 12-77.

⁴⁸ Por. Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae* 30, 64 - 31, 65, NBA 13/1, 94-96. Por. N. Lanzi, *La Chiesa nel ritorno di Agostino alla fede cattolica*, „Doctor Communis” 42 (1989) 42-62.

⁴⁹ Por. L. Verheijen, *Regula Augustini*, DIP VIII, Roma 1983, 1550.

⁵⁰ Augustinus, *Praeceptum* 1, 3, NBA 7/2, 30: „Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia, et distribuatur unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia «erant illis omnia communia et distribuatur unicuique sicut cuique opus erat»”, ŻM 27, 155. Por. *Ordo monasterii* 4, ŻM 27, 152: „Niech nikt nie uważa, że ma coś na własność: czy to z ubrania, czy w ogóle jakakolwiek rzecz; pragniemy bowiem wieść życie takie, jak apostołowie”.

⁵¹ Por. A. Le Proust, *Traité de la Règle de saint Augustin*, Paris (pierwsze wydanie: koniec XVII w., pierwsze wydanie współczesne: 1962), 1980², 18.

w monasterze aby wzajemnie ułatwiać sobie osiągnięcie zbawienia. Zbawienie dla Augustyna miało wyraźnie zabarwienie wspólnotowe i kościelne. W tym kontekście indywidualne ubóstwo i wspólnota dóbr materialnych mnicha były powielaniem wspólnotowości wyidealizowanego obrazu pierwotnego Kościoła jerozolimskiego, opisanego w Dz 4, 32-35. Augustyn wyraźnie zróżnicował jednak dystrybucję dóbr wspólnoty monastycznej, tak zresztą jak i Łukasz w Dziejach Apostolskich: każdy brat miał otrzymywać dobra według swoich potrzeb⁵², przy zachowaniu jednak koniecznego minimum potrzeb, „lepiej jest bowiem mniej potrzebować niż więcej mieć”⁵³.

Zdaniem Aimé Solignac, Augustynowe stwierdzenie, „niech przełożony rozdziela każdemu z was pokarm i odzienie, jednakże nie w sposób równy dla wszystkich, bo nie każdy z was jest tak samo zdrowy, lecz raczej każdemu tyle, ile potrzebuje”⁵⁴, jest odnalezieniem idei pachomiańskiej *koinonii*, przy jednoczesnym podkreśleniu różnicy, że Augustyn wszystko podporządkowuje zasadzie ścisłej równości braci we wspólnocie. Ta różnica być może wynikała z różnych warunków społecznych samej rekrutacji mniszej w Egipcie początków IV w. i w Afryce Północnej przełomu IV i V wieku. Ale racją naczelną owego zróżnicowania była bez wątpliwości większa troska o osobę każdego mnicha i dostrzeżenie ich różnorodności. Dlatego A. Solignac rozróżnił pomiędzy równością jakościową („égalité qualitative”) Augustyna a równością ilościową („égalité quantitative”) Pachomiusza⁵⁵.

Zasadę równości jakościowej omawia sam Augustyn w kolejnych wersektach *Praeceptum* (1, 4-7). Najpierw Augustyn żąda od swoich braci, którzy posiadali jakieś dobra przed wstąpieniem do wspólnoty monastycznej, aby dobrowolnie przekazali je na wspólną własność⁵⁶. Natomiast bracia, którzy jako biedni wstąpili do zakonu, w domu monastycznym nie powinni szukać tego, czego nie mogli mieć poza nim, wspólnota powinna natomiast zaspokoić ich potrzeby konieczne: pokarm i odzienie⁵⁷. Ze względu na jedność dążenia do Boga Augustyn przestrzegał braci niższego pochodzenia społecznego, aby we

⁵² Por. Verheijen, *Regula Augustini*, s. 1550.

⁵³ Augustinus, *Praeceptum* 1, 5: „melius est enim minus egere, quam plus habere”, NBA 7/2, 30, ŻM 27, 159. Podobne zdanie spotykamy już wcześniej Seneki Młodsze (*Epistulae morales ad Lucilium* 2, 6, ed. ed. R.M. Gummere, w: Seneca, *Epistulae morales*, I, The Loeb Classical Library, Seneca IV, London 1917¹, 1979 (reprint), 8: „Non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est”, tłum. W. Kornatowski, w: Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, oprac. K. Leśniak, Warszawa 1961, 6: „doświadcza ubóstwa nie ten, kto ma niewiele, lecz ten, kto pożąda więcej”) oraz u Minucjusza Feliksa (*Octavius* 36, PL 3, 351: „magis pauper ille est qui, quum multa habeat, plura desiderat”, tłum. J. Sajdak: Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, POK 2, Poznań 1925¹, Poznań 2000 (reprint), 74: „raczej ten jest biednym, kto mając wiele, jeszcze więcej pragnie”). Augustyn najprawdopodobniej sparafrazował sentencję Seneki.

⁵⁴ Augustinus, *Praeceptum* 1, 3, NBA 7/2, 30, ŻM 27, 155.

⁵⁵ Solignac, *Pauvreté chrétienne*, s. 644.

⁵⁶ Por. Augustinus, *Praeceptum* 1, 4, NBA 7/2, 30, ŻM 27, 155.

⁵⁷ Por. tamże 1, 5, NBA 7/2, 30, ŻM 27, 155-156.

wspólnocie nie szukali jedynie próżności i „aby przypadkiem klasztor nie stał się pożyteczny jedynie dla bogaczy, a nie dla biednych, to jest: gdyby w nim tylko bogacze stawali się pokorni, natomiast ubodzy nadymali się pychą”⁵⁸. Podobnie przestrzegał braci pochodzących z wyższych czy bogatszych stanów społecznych, aby nie okazywali w zakonie pogardy ludziom niższego pochodzenia, nie chlubili się swymi byłymi godnościami, nie wynosili się z powodu pozostawionych bogactw. Takie bowiem działania byłyby przejawami pychy, która niszczy skutki ich dobrych czynów⁵⁹.

Kwestia równości jakościowej w zachowywaniu norm ubóstwa monastycznego była omawiana przez Augustyna także w kontekście wydawania posiłków, norm dotyczących postania, odzienia czy okrycia które winny być różnicowane ze względu na różną kondycję zdrowotną poszczególnych braci czy ich wiek. Jedni zatem powinni spożywać posiłki delikatniejsze, inni bardziej ascetyczne, podobnie miało być np. z odzieżą czy pościelą: winna ona być zróżnicowana ze względu na konieczne potrzeby danego brata, przy czym nikogo takie zróżnicowanie jadłospisu czy ubioru nie powinno gorszyć czy oburzać⁶⁰. Augustyn tłumaczył zatem braciom, że

„nie wszyscy powinni pragnąć tego, czego nieliczni otrzymują więcej, i to nie dla okazania im szacunku, ale ze względu na wyrozumiałość. Oby nie miało miejsca to zło nie do zniesienia, polegające na tym, że w klasztorze dawni bogacze pilnie nad sobą pracują, a dawni biedacy stają się delikatni”⁶¹.

Odpowiedzią na fałszywe tezy ascetyczne dotyczące radykalnego odrzucenia prawa chrześcijan do jakiegokolwiek posiadania, sformułowane w pelagiańskim traktacie *De divitiis*⁶², gdzie anonimowy autor⁶³ odrzucał wszelkie

⁵⁸ Tamże 1, 6, NBA 7/2, 30: „ne incipiant esse monasteria divitibus utilia, non pauperibus, si divites illic humiliantur et pauperes illic inflantur”, ŻM 27, 156.

⁵⁹ Por. tamże 1, 7, NBA 7/2, 33, ŻM 27, 156-157.

⁶⁰ Por. tamże 3, 3-5, NBA 7/2, 34, ŻM 27, 158-159.

⁶¹ Tamże 3, 4, NBA 7/2, 34: „Nec debent velle omnes, quod paucos vident amplius, non quia honorantur, sed quia tolerantur, accipere, ne contingat detestanda perversitas, ut in monasterio, ubi quantum possunt, fiunt divites laboriosi, fiant pauperes delicati”, ŻM 27, 158.

⁶² Por. Anonymus, *De divitiis*, PLS 1, 1380-1418. Szerzej na ten temat zob. A. Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe „De divitiis”*, Paradosis 43, Freiburg (Schweiz) 1999; S. Toscano, *Tolle divitem. Etica, società e potere del «De divitiis»*, Testi e studi di storia antica 19, Catania 2006. Autor tego dziełka dzielił dobra materialne na: bogactwo (tzn. mieć więcej niż to, co konieczne), ubóstwo (tzn. aby brakowało tego, co wystarczające), oraz wystarczające (nie posiadanie więcej niż to, co konieczne (*De divitiis* 5, 1, PLS 1, 1383). Sposób zdobywania i kumulacji bogactwa wynikał dla pelagiańskiego autora tego traktatu z nierówności społecznej i wyzysku biednych przez bogatych (*De divitiis* 7, 5, PLS 1, 1388; 8, 1, PLS 1, 1388). Wychodząc z fałszywego założenia, że zbawienie człowiek może sobie wysłużyć przez praktyki ascetyczne, twórca *De divitiis* negował możliwość posiadania dóbr przez chrześcijan i nakazywał ich odrzucenie w myśl pelagiańskiej interpretacji tekstów Mt 8, 20; 19, 21; Łk 14, 33; 1Kor 7, 7; 11, 21 (*De divitiis* 9-10, PLS 1, 1390-1397).

⁶³ Por. G. Bonner, *Augustine and modern Research on Pelagianism, St. Augustine Lecture 1971*,

bogactwo materialne i propagował obowiązkową równość majątkową chrześcijan⁶⁴, był *List 157*. Augustyna. List ten został napisany na przełomie 414 i 415 r., a skierowany do Hilarego, biskupa Syrakuz, gdzie działała liczna grupa pelagian, być może również pelagiański autor *De divitiis*. Augustyn komentując tekst Łk 18, 25, uznał, że tak chrześcijańskie wyrzeczenie się bogactw jak i chrześcijańskie używanie bogactw (sprawiedliwe, dobre i miłosierne) jest darem łaski, aby nikt nie chlubił się własnymi uczynkami, ale uznawał pierwszorzędną rolę łaski bożej w dziele osiągnięcia zbawienia⁶⁵. Chrystus, a potem Paweł apostoł, nigdzie nie nakazywali wierzącym obowiązkowi wyrzeczenia się dóbr materialnych, ale najpierw zobowiązywali do nie wpadania w pychę, a dopiero potem do właściwego używania bogactw⁶⁶. Augustyn podkreślił, że Paweł zalecał jedynie właściwe używania bogactwa (1Tm 6, 17-19). Dla wierzącego to Chrystus jest największą wartością⁶⁷, stąd chrześcijanin może cieszyć się prawem posiadania dóbr materialnych, zdobywać je w sposób sprawiedliwy⁶⁸, zarządzać nimi godziwie⁶⁹, dzielić się zbywanymi dobrami z potrzebującymi⁷⁰, gdyż niebo odziedziczą także bogaci, którzy boją się Boga⁷¹.

Jak nauka o ubóstwie monastycznym była zachowywana we wspólnocie monastycznej Augustyna w Hipponie, możemy się pośrednio przekonać z *Kazania 355*. (grudzień 425 / styczeń 426) i *Kazania 356*. (styczeń 426), w których Augustyn mówił o życiu i obyczajach panujących wśród jego duchownych. Motywacją wygłoszenia tych kazań było pośrednio odparcie pomówień i oszczerstw kierowanych przeciwko jego braciom⁷².

Kazanie 355. Augustyn wygłaszał siedząc⁷³ i przepaszając retorycznie słuchaczy za swe starcze wielomówstwo⁷⁴, przywołał tekst z Dz 4, 32, na uzasadnienie swego i innych mnichów wyrzeczenia się własności prywatnej na

Villanova 1972, 7-8, zasugerował, że autorem pelagiańskiego traktatu *De divitiis* jest prawdopodobnie „Anonyme sicilien”.

⁶⁴ Por. Anonymus, *De divitiis* 6, 3, PLS 1, 1386-1387.

⁶⁵ Por. Augustinus, *Epistula 157*, 4, 29, ed. L. Carrozzii, NBA 22, Roma 1996², 620-622.

⁶⁶ Por. tamże 157, 4, 26-27, NBA 22, 618-620.

⁶⁷ Por. tamże 157, 4, 33, NBA 22, 626 (por. 1Tm 6, 17; 1Kor 7, 30-31).

⁶⁸ Por. tamże 157, 4, 37, NBA 22, 630 (por. Łk 16, 9).

⁶⁹ Por. tamże 157, 4, 32-33, NBA 22, 624-626.

⁷⁰ Por. tamże 157, 4, 34, NBA 22, 626-628.

⁷¹ Por. tamże 157, 4, 37, NBA 22, 630.

⁷² Por. tenże, *Sermo 356*, 15: NBA 34, 274-276, *ŻM 27*, 447: „Czego chcecie więcej? Niech nikt nie szkaluje sług bożych, gdyż nie przynosi to pożytku szkalującym. Z powodu fałszywych oszczerstw zwiększa się w istocie nagroda dla sług Bożych. Nie bez przyczyny powiedziano: «Ciescie się i radujcie, kiedy wam urągają, mówiąc rzeczy nieprawdziwe, ponieważ wielka jest wasza nagroda w niebie» (Mt 5, 11-12). Nie chcemy mieć wielkiej nagrody połączonej z waszą zgubą. Obyśmy tam mieli mniej, a jednak obyśmy królowali tam razem z wami”.

⁷³ Por. tenże, *Sermo 355*, 1, 2, NBA 34, 244, *ŻM 27*, 422: „żebym więc już dłużej was nie zatrzymywał, zwłaszcza, że ja mówię siedząc, a wy trudzicie się stojąc”.

⁷⁴ Por. tamże 4, 7, NBA 34, 256, *ŻM 27*, 432 (tłum. polskie: „powiedziałem wiele, okażcie łaskę gadatliwej starości, lecz wypelnionej lękami słabości”).

rzecz wspólnotowej⁷⁵, zaświadczył, że zarówno on sam jak i jego współbracia wyrzekli się własnego mienia na rzecz swej wspólnoty⁷⁶. Wszyscy bracia augustynowej wspólnoty w Hipponie mieli żyć z dobra wspólnego, a dobrem najważniejszym dla nich powinien być sam Bóg⁷⁷. Podkreślił, że w jego wspólnocie nikomu nie wolno mieć niczego na własność⁷⁸.

We wspólnocie Augustyńskiej w Hipponie zdarzył się przypadek prezbitera Januariusza, który będąc już prawdopodobnie wdowcem, większość swego majątku rozdał „szlachetnie go wydając”, a sobie pozostawił pewną część majątku w srebrze. O tej pozostawionej części początkowo mówił, „że należy do jego córki”. Było ciekawiej, jego córka już wstąpiła do jakiegoś monasteru żeńskiego, ale będąc niepełnoletnią nie mogła jeszcze rozporządzać przynależnymi jej pieniędzmi ojca⁷⁹. Januariusz miał także syna, który również wstąpił do monasteru męskiego⁸⁰. Przeczuwając zbliżający się moment śmierci Januariusz, będąc członkiem wspólnoty monastycznej sporządził testament, w którym wydziedziczył córkę i syna⁸¹, a spadkobiercą uczynił Kościół w osobie jego przedstawiciela, to jest Augustyna. Biskup Hippony bolał nad tym faktem, gdyż Januariusz wstępując do zakonu formalnie wyrzekł się mienia, które jednak praktycznie zachował i którym przed śmiercią chciał rozporządzać⁸². Co więcej, Januariusz już będąc mnichem, poprzez swoje decyzje

⁷⁵ Por. tamże 1, 2, NBA 34, 244, ŻM 27, 422: „żyjemy w domu, który nazywany jest domem biskupim, żeby, na ile to jest możliwe, naśladować tych świętych, o których mówi księga Dziejów Apostolskich: «Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne» (Dz 4, 32)”.

⁷⁶ Por. tamże, NBA 34, 246, ŻM 27, 423: „Zacząłem gromadzić braci w dobrym postanowieniu, moich towarzyszy, nie posiadających nic jak i ja nic nie miałem i pragnących mnie naśladować; aby, tak jak i ja sprzedałem biedne moje mienie i rozdałem ubogim, tak też uczynili i ci, którzy chcieli być ze mną, i abyśmy utrzymywali się z tego, co mamy wspólne”.

⁷⁷ Por. tamże: „Zacząłem gromadzić braci w dobrym postanowieniu, moich towarzyszy, nie posiadających nic jak i ja nic nie miałem i pragnących mnie naśladować; aby, tak jak i ja sprzedałem biedne moje mienie i rozdałem ubogim, tak też uczynili i ci, którzy chcieli być ze mną, i abyśmy utrzymywali się z tego co mamy wspólne; żeby natomiast wspólnym, wielkim i przynoszącym najobfitszy plon majątkiem był dla nas sam Bóg”.

⁷⁸ Por. tamże 2, 2, NBA 34, 246-248, ŻM 27, 424: „W ten sposób żyjemy. Nikomu w naszej wspólnocie nie wolno mieć niczego na własność. Ale być może niektórzy coś mają. Nie wolno tego nikomu: jeśli jacyś mają, czynią to, czego nie wolno”.

⁷⁹ Por. tamże 2, 3, NBA 34, 248, ŻM 27, 424-425.

⁸⁰ Por. tamże, ŻM 27, 425-426.

⁸¹ Por. tamże, ŻM 27, 425: „obydwoje wydziedziczył: ją chwając, natomiast w przypadku syna podając powód wydziedziczenia, czyli ganiąc go”.

⁸² Por. tamże, ŻM 27, 424-425: „[jej ojciec] zaczął już zbliżać się do śmierci i przysięgając, że majątek należy do niego, a nie do jego córki, sporządził testament. Sporządził, powiadam, testament! Prezbiter i nasz towarzysz, przebywający z nami, który miał utrzymanie dzięki Kościołowi, ślubujący wspólne życie, sporządził testament i wyznaczył spadkobierców! O smutku tej wspólnoty. [...] Ale ten wyznaczył Kościół na spadkobiercę! Nie chcę takich darów, nie kocham owoców goryczy. [...] Dlatego, bracia, bardzo cierpię. Mówię Waszej miłości, że z powodu tego bólu postanowiłem nie przyjmować w Kościele owego dziedzictwa. To, co pozostawił, należy do jego dzieci, niech one zrobią z tym, co będą chciały”.

doprowadził do skłócenia między swymi dziećmi, które też wstąpiły na drogę życia monastycznego⁸³. Augustyn miał nadzieję, że szybko zakończy ów spór drogą pojednania dzieci będących już w stanie monastycznym⁸⁴. Kiedy doszło do sądu między wspomnianym rodzeństwem, obydwójce pojednali się między sobą, a po radzie Augustyna równo podzielili się pieniędzmi pozostawionymi przez ojca⁸⁵. Można się tylko domyślać, że jeśli dzieci prezbitera Januariusza wytrwały w powołaniu monastycznym, ostatecznie też musiały się zrzec prawa do własności indywidualnej na rzecz swoich wspólnot zakonnych. W innym przypadku, Augustyn przyjął jako darowiznę na Kościół dziedzictwo, „które się należało synowi Juliana. Dlaczego? Ponieważ umarł jako bezdzietny”⁸⁶.

Augustyn pod wpływem sytuacji, jaka wydarzyła się z prezbiterem Januariuszem, zobowiązał swoich braci, aby definitywnie uregulowali swoje sprawy majątkowe:

„ja powiedziałem do moich braci, którzy pozostają ze mną, że każdy, kto coś ma, powinien to albo sprzedać, albo rozdać, albo złożyć w darze, albo uczynić własnością wspólną. Własnością [takiego człowieka] jest Kościół, przez który Bóg nas karmi. I zezwoliłem na zwłokę [w tej sprawie] aż do święta Objawienia się Chrystusa Pana”⁸⁷.

Jeśliby natomiast ktoś z braci nie chciał w taki sposób wyrzec się swojego prawa własności, to takim braciom Augustyn postanowił nie udzielać święceń kapłańskich, aby z powodu jakiegoś ewentualnego ich wycofania się ze ślubowanego życia we wspólnocie, a co za tym idzie także w osobistym ubóstwie, nie pozbawiać ich możliwości święceń kapłańskich⁸⁸. Jeśli chodzi o kapłanów, którzy już złożyli śluby we wspólnocie monastycznej, to biskup Hippony pozwalał im na dokonanie wyboru pozostania we wspólnocie lub jej opuszczenia. Dlatego stwierdzał, że osoby, które „chcą mieć coś własnego, którym nie wystarcza Bóg i jego Kościół, niech pozostają tam, gdzie chcą i gdzie mogą,

⁸³ Por. tamże, ŻM 27, 426: „Co więcej, [ojciec] doprowadził między dziećmi do kłótni, nad którą ja boleję. Córka mówi: «To należy do mnie, wicie, ponieważ mój ojciec zawsze o tym mówił». Syn mówi: «Powinno się dać wiarę memu ojcu, ponieważ nie mógł kłamać w godzinie śmierci». O jakimże złem jest ów spór”.

⁸⁴ Por. tamże, NBA 34, 248-250, ŻM 27, 426: „Lecz jeśli te dzieci są sługami Bożymi, taką kłótnię między nimi szybko możemy zakończyć”; tamże 2, 4.

⁸⁵ Por. tenże, *Sermo* 356, 11, NBA 34, 268, ŻM 356, 442: „Przygotowałem się jako sędzia, ale zanim zacząłem sądzić, oni sami zakończyli sprawę, w której ja miałem być sędzią. Nie miałem już powodu do sądzenia, ale do radowania się. Poddali się zgodnie mojej woli i mojej radzie, aby po równo podzielić się pieniędzmi, które pozostawił ojciec, jako że Kościół się ich zrzeka”.

⁸⁶ Tenże, *Sermo* 355, 4, 5, NBA 34, 252: „filiu Juliani hereditatem suscepi. Quare? Quia sine filiis defunctus est”, ŻM 27, 428.

⁸⁷ Tamże 4, 6, NBA 34, 252-254: „dixisse me fratribus meis, qui mecum manent, ut quicumque habet aliquid, aut vendat et eroget, aut donet aut commune illud faciat: Ecclesia habeat, per quam nos Deus pascit. Et dedi dilationem usque Epiphaniam”, ŻM 27, 429.

⁸⁸ Por. tamże, NBA 34, 254-256, ŻM 27, 429-430.

a ja nie pozbawiam ich duchownego stanu”⁸⁹, również w *Kazaniu* 356. powtarzał podobną opinię:

„Kto będzie chciał mieć własność i żyć z tego, co sam posiada, i postępować przeciwko tym naszym nakazom, żadną miarą, powiadam, nie pozostanie ze mną, ale i nie zostanie duchownym. Powiedziałem mianowicie, i wiem, że powiedziałem, iż tych, którzy nie zechcieliby podjąć naszego wspólnotowego życia, nie będę pozbawiał stanu duchownego; lecz niech przebywają osobno, niech żyją osobno, niech żyją dla Boga tak, jak to pojmują. A jednak uświadomiłem im, jakim złem jest upaść w ascetycznym życiu”⁹⁰.

Augustyn ganił zatem odstępstwo od powziętego wcześniej ascetycznego ślubowania życia we wspólnocie monastycznej i życia według zasad ubóstwa, ale taki wybór samotnego życia kapłańskiego uznawał za możliwy do realizacji w Kościele⁹¹. Jednak Augustyn moralizatorsko powątpiewał, co do duchownych, którzy będąc wcześniej mnichami zrezygnowali z życia monastycznego i wybrali wolność bycia duchownymi poza wspólnotą, że posiadają Boga i że posiadają oni wieczną szczęśliwość⁹².

W *Kazaniu* 356. Augustyn ponownie zaświadczał, że praktycznie wszyscy bracia laicy oraz duchowni, którzy z nim przebywali we wspólnocie monastycznej „są tacy, jak chciałem, ażeby byli”, za wyjątkiem subdiakona Walensa i augustynowego bratanka Patrycjusza. Walens utrzymywał jeszcze przy życiu swoją matkę, a pola i niewolnicy jakich posiadał, stanowiły wspólną,

⁸⁹ Tamże, NBA 32, 254: „qui volunt habere aliquid proprium, qui bus non sufficit Deus et Ecclesia eius, maneant ubi volunt et ubi possunt, non eis afero clericatum”, ŻM 27, 430.

⁹⁰ Tenże, *Sermo* 356, 14, NBA 34, 272: „Qui habere voluerit aliquid proprium et de proprio vivere, et contra ista nostra praecepta facere, parum est ut dicam, non mecum manebit, sed clericus non erit. Dixeram enim, et scio me dixisse, ut si nolint suscipere socialem vitam mecum, non illis tollerem clericatum; seorsum maneret, seorsum viverent, quo modo possint Deo viverent. Et tamen ante oculos posui, quantum mali sit a proposito cadere”, ŻM 27, 444-445.

⁹¹ Por. tenże, *Sermo* 355, 4, 6, NBA 34, 254, ŻM 27, 430: „Rzeczą złą jest upaść w [ascetycznym] sposobie życia, ale czymś gorszym jest takie życie udawać. Oto mówię, słuchajcie: Kto opuszcza powzięte już przez siebie życie wspólnotowe, które jest chwalone w Dziejach Apostolskich, upada w tym, do czego się zobowiązał i upada w świętym ślubie. Niech się strzeże sędziego – Boga, nie mnie. Ja nie pozbawiam go stanu duchownego. Uświadomiłem mu, jak wielkie jest to niebezpieczeństwo: niech czyni, co chce. Wiem bowiem, że, jeśli zechcę umniejszyć kogoś, kto tak postępuje, to takiemu nie zabraknie obrońców, ani orędujących za nim, zarówno tu jak i u biskupów, którzy mogliby powiedzieć: «Cóż złego uczynił? Nie może znośić z tobą owego życia: chce przebywać poza domem biskupim, i żyć z tego, co do niego należy, czy dlatego powinien utracić swój stan duchowny?»”.

⁹² Por. tamże, NBA 34, 256, ŻM 27, 431: „Wiem, jak bardzo ludzie kochają stan duchowny: nikomu, kto nie chce żyć wspólnie ze mną go nie odbieram. Ten, kto chce pozostać ze mną, ma Boga. Jeżeli jest gotów, aby Bóg żywił go za pośrednictwem Jego Kościoła, niech pozostanie ze mną, nie po to, żeby mieć coś własnego, ale żeby, albo rozdawać biednym, albo przekazywać do wspólnego [posiadania]. Kto tego nie chce, ten ma wolność, ale niech rozważy, czy może mieć wieczną szczęśliwość”.

nie rozdzieloną prawnie własność z jego bratem. Dopiero kiedy Walens osiągnął wymaganą rzymskim prawem pełnoletniość, czyli 25 lat, mógł dokonać podziału majątku i przekazać, jak pragnął, przypadającą na niego część majątku w nieruchomościach – Kościołowi, a niewolników wcześniej wyzwolić⁹³. Natomiast Patrycjusz nie rozdysponował jeszcze dobrami, jakie należały do niego po śmierci matki i nie wyjaśnił pewnych wątpliwości pomiędzy nim a jego siostrami, najprawdopodobniej w kwestiach majątkowych⁹⁴.

Diakoni: Faustyn⁹⁵, Sewer⁹⁶, niewymieniony z imienia diakon z Hippony⁹⁷ oraz Herakliusz⁹⁸, rozdysponowali swym majątkiem zgodnie z wolą Augustyna, albo już wcześniej przekazali swe dobra na rzecz Kościoła, więc zdaniem Augustyna nie ciążyły na nich jakiegokolwiek zarzuty. Podobnie inni diakoni, niewymienieni z imienia⁹⁹ oraz prezbiterzy byli – zdaniem Augustyna – biedni w znaczeniu ascetycznym, to jest sami nie posiadali niczego na własność, a dobra przekazane i wypracowane przez nich posiadała wspólnota pod władzą swego przełożonego¹⁰⁰.

⁹³ Por. tenże, *Sermo* 356, 3, NBA 34, 260-262, ŻM 27, 435.

⁹⁴ Por. tamże, NBA 34, 262, ŻM 27, 435-436.

⁹⁵ Por. tamże 356, 4, NBA 34, 262, ŻM 27, 436: „teraz, jako że nadszedł taki moment, za moją radą podzielił ten właśnie [niewielki majątek]. Jedną połowę dał swoim braciom, a drugą tamtejszemu biednemu Kościołowi”.

⁹⁶ Por. tamże 356, 5, NBA 34, 262-264, ŻM 27, 437: „o samym domu nie mogę powiedzieć, ani co [z nim] zrobił, ani co zamierza, poza tym, że on sam powierzył wszystko mojej woli, tak że stanie się wszystko, co tylko ja postanowię. Lecz pomiędzy nim a jego matką są pewne sporne sprawy, w których to sprawach on uczynił mnie sędzią; tak, że gdy zostaną one zakończone, z domem stanie się to, co ja zdecyduję. [...] Miał on także w swojej ojczyźnie jakieś pola: zdecydował, że należy je rozdzielić w ten sposób, ażeby szczerze został obdarowany także znajdujący się tam biedny Kościół”.

⁹⁷ Por. tamże 356, 6, NBA 34, 264, ŻM 27, 437: „z własnej pracy, zanim został duchownym, kupił kilku niewolników. Dzisiaj, na waszych oczach, ma zamiar ich wyzwolić na mocy biskupiego dokumentu”.

⁹⁸ Por. tamże 356, 7, NBA 34, 264-266, ŻM 27, 437-438: „Diakon Herakliusz [...] dzięki jego staraniu i wydanym pieniądzom mamy pamiątkę świętego męczennika. Za własne pieniądze kupił, za moją radą, posiadłość. Chciał bowiem, ażeby te pieniądze zostały wydane moimi rękoma, zgodnie z moją wolą. [...] [Herakliusz] kupił także, jak wiecie, grunt przylegający do owego przyszelego kościoła i za własne pieniądze wybudował na nim dom. I to wiecie. Kilka dni wcześniej, nim miałem wygłosić do was kazanie na ten temat, podarował go Kościołowi. [...] Zaświadczam za niego, pozostał biedny: ale ciągle trwa w posiadaniu miłości. Pozostało mu kilku niewolników, właściwie już żyjących w klasztorze, których jednak na mocy dokumentów kościelnych ma zamiar wyzwolić. Niech nikt zatem nie mówi: jest bogaczem. [...] Nie zachował żadnych pieniędzy. Oby tylko [mógł] spłacić swoje długi”.

⁹⁹ Por. tamże 356, 8, NBA 34, 266, ŻM 27, 439: „Pozostali, czyli pozostali diakoni, są biedni. [...] Nie mając żadnych majątków, skończyli ze światowymi żądzami”.

¹⁰⁰ Por. tamże 356, 9-10, NBA 34, 266, ŻM 27, 439-440: „Pozostają prezbiterzy. [...] Powiem krótko, są ubodzy w Bogu. [...] Prezbiter Leporiusz [...] przyjąłem go jako służącego Bogu, po tym, gdy wcześniej pozbył się wszystkiego co posiadał”.

W pismach św. Augustyna, biskupa Hippony, możemy odnaleźć pierwszą w teologii Kościoła Zachodniego, w miarę spójną doktrynę ascetyczną o dobrowolnym ubóstwie. Myśl ta kształtowała się u Augustyna stopniowo, pod wpływem cenobickiego ideału życia monastycznego oraz wspólnotowej wizji samego Kościoła. We wczesnej refleksji Augustyna nad koncepcją dobrowolnego ubóstwa (lata 386-396) Augustyn odrzucając manichejską wizję wspólnoty, akcentował cenobickie postrzeganie ubóstwa (wyrzeczenie się własności indywidualnej na rzecz własności wspólnotowej oraz pracę każdego, mnicha na rzecz swojej wspólnoty). Ubóstwo ascetyczne było dla Augustyna znakiem nawrócenia się do Boga i przynależności do eschatologicznej wspólnoty już na ziemi. Stąd ogołocenie się mnichów z własności indywidualnej było przejawem wolności duchowej i gotowości do służenia Chrystusowi we wspólnocie monastycznej.

W okresie dojrzałej refleksji Augustyna nad kwestią ubóstwa monastycznego (lata 397-426) biskup Hippony odwoływał się wprost do wizji idealnej wspólnoty chrześcijańskiej z Dz 4, 32-36, jako źródła myśli o ubóstwie dobrowolnym. Monastyczne wyrzeczenie się prawa własności indywidualnej na rzecz wspólnoty było motywowane przez Augustyna ascetyczną interpretacją wizji Łukaszowej z Dz 4, 32-36. Mnisi w ten sposób mieli powielać wspólnotowość Kościoła pierwotnego. Ubóstwo mnichów w ujęciu Augustyna można nazwać ubóstwem ascetycznym według zasady równości jakościowej: każdy mnich miał otrzymywać dobra według swych potrzeb, przy zachowaniu koniecznego minimum. Augustyn polemizując natomiast z pelagianami odrzucił jako nieewangeliczną radykalną tezę tych ostatnich o obowiązkowym ubóstwie wszystkich chrześcijan. W pismach Augustyna możemy też odnaleźć swoistą informację zwrotną nauczania o ubóstwie monastycznym: *Kazanie* 355. (z grudnia 425 / stycznia 426) i *Kazanie* 356. (ze stycznia 426) ukazują jak konkretnie Augustyn i jego współbracia przeżywali ubóstwo indywidualne i wspólnotowe. Zdecydowana większość prezbiterów, diakonów i braci nieposiadających święceń kapłańskich zachowywała swe zobowiązania do życia ubogiego. Jako przełożony wspólnoty Augustyn starał się rozwiązywać zaistniałe trudności związane z przeżywaniem ubóstwa monastycznego konsultując problem z każdym z braci indywidualnie. W przypadku odchodzących od wspólnoty monastycznej kapłanów, Augustyn ganiąc moralizatorsko takie odstępstwa od powziętego wcześniej zobowiązania do życia ubogiego we wspólnocie braci, dopuszczał jednak wybór samotnego życia kapłańskiego w Kościele.

THE IDEA OF VOLUNTARY POVERTY
IN ST. AUGUSTINE'S MONASTIC WRITINGS

(Summary)

The first coherent doctrine of voluntary poverty appeared in Western Church theology in the writings of St. Augustine. This idea developed gradually under the influence of the coenobitic ideal and vision of a community Church. First having excluded the Manichean vision of community (AD 386-396) St. Augustine adopted the coenobitic conception of poverty (relinquishing individual possession in favour of communal ownership and working for the benefit of the community). In his mature period (AD 397-426) St. Augustine referred directly to the perfect vision of the Christian monastic community described in Acts 4:32-36 as the source of voluntary poverty. In this way the monks copied the perfection of the Early Church community. One might say his approach to ascetic poverty was according to the principle of qualitative parity i.e. every monk receives the minimum of material necessities. St. Augustine's sermons 355 from December AD 425/January AD 426 and 356 from January AD 426 show clearly how he and his brothers practiced individual and community poverty.

Słowa kluczowe: dobrowolne ubóstwo, św. Augustyn, pisma monastyczne, interpretacja Dz 4, 32-36.

Key words: voluntary poverty, St. Augustine, monastic writings, interpretations of Acts 4, 32-36.