

Ks. Tomasz KACZMAREK
(Włocławek, WSD)

SERMO DE DISCIPLINA CHRISTIANA ŚW. AUGUSTYNA **Omówienie syntetyczne**

Wskazane w tytule niniejszego opracowania pismo św. Augustyna *Sermo de disciplina christiana*, należy do tych tekstów tegoż Ojca Kościoła, które jeszcze pozostaje niedostępne dla ogółu polskich czytelników, ze względu na brak publikacji jego tłumaczenia¹. Ta niewielka objętościowo „Mowa” św. Augustyna², była wygłoszona w pierwszych latach jego posługi biskupiej, tj. między 395, kiedy to przyjął święcenia biskupie, a 398 rokiem: taki właśnie *terminus ad quem* wskazywany jest przez analizę tematyki pisma. Brak jest w niej bowiem podjęcia jakiegokolwiek kwestii z szerokiej problematyki kontrowersji z donatyzmem, które będą nieprzerwanie absorbowwały jej autora w wystąpieniach od ich pojawienia się, tj. od 398 roku³. Wprawdzie ani od strony doktrynalnej czy form nauczania *Sermo de disciplina* nie odbiega od zasadniczych linii nauczania, znanych z całokształtu dzieł Augustyna, niemniej oddaje interesujący z wielu stron bardzo konkretny obraz jego posługi pastoralnej w środowisku hippońskim z ostatnich lat czwartego stulecia. To nas skłania do tego, by je przybliżyć bardziej szczegółowo wraz z wybranymi wątkami nauczania.

1. Ogólny obraz dzieła. Mowa *De disciplina christiana* poświęcona jest pastoralnej wykładni moralności chrześcijańskiej, której sercem jest przykazanie miłości Boga i bliźniego; jest ona pewnego rodzaju skrótowym zarysem zasad życia chrześcijańskiego. Forma dialogu ze słuchaczami, odwołującego się do ich stanu myślenia, kojarzenia tematów czy problemów, w jakim jest ujęta, wnosi element dużego ożywienia, co ułatwia jej odbiór. Zamiarem autora jest, jak sam zaznacza w retorycznym wprowadzeniu, by słuchacze jego zech-

¹ Jego tłumaczenia na język polski dokonał P. Felczykowski: Św. Augustyn, *De disciplina christiana. Wstęp, komentarz, tłumaczenie*, Toruń 2007, ss. 60, jako pracę magisterską na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu.

² Por. *Sermo de disciplina christiana*, Ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, 207-224.

³ Por. N.J. Trochia, *Disciplina christiana*, w: *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, 426.

cieli zastanowić się nad czterema kwestiami: czym jest dobre życie, co jest nagrodą za nie, kim są prawdziwi chrześcijanie, a wreszcie – kim jest prawdziwy nauczyciel⁴.

Punktem wyjścia, który stanie się wiodącym wątkiem mowy, jest zachęta z Księgi Eklezjastesa 51, 31. 36: „accipite disciplinam in domo disciplinae”⁵, w której odczytuje głos samego Słowa Bożego: chrześcijanie są pouczeni przez samego Chrystusa, który nieprzerwanie naucza w Kościele. Ten element jest tak charakterystyczny dla Kościoła, że stał się on wprost jego wyznacznikiem. Kościół jest domem nauczania i realizowania nowego ładu, jaki otrzymuje od Chrystusa, co daje podstawę, by mówić o nim jako o „domus disciplinae” (1)⁶. Ten motyw powróci jeszcze raz w zakończeniu, gdzie spotykamy stwierdzenie, że Chrystus „nauczyciel” ma wprowadzić swoją katedrę w niebie, ale przemawia poprzez swoje Ciało Mistyczne, które się z Nim utożsamia (14). Treść nauczania Bożego Mistrza pośród swojego ludu – „uczniów”, sprowadza się faktycznie do przykazania miłości Boga i bliźniego, przy czym kategoria „bliźniego” nie zawęża się do kręgu rodzinnego, czy najbliższego otoczenia, ale obejmuje każdego człowieka (2-3).

Następnie przedmiotem uwagi Augustyna są refleksje nad tym, czym jest miłość samego siebie, która ma być miarą miłości bliźniego (4), i jak miłować jednocześnie Boga i bliźniego (5), by dojść do konkluzji, że aby naprawdę miłować samego siebie, człowiek najpierw powinien miłować Boga (6). Rozwijana następnie aplikacja praktyczna tegoż przykazania dyktowana była przez ówczesne realia, w jakich przypadło żyć Augustynowi, a pośród nich przede wszystkim szerokie zubożenie ludności, które domagało się palącej pomocy doraźnej, w postaci wsparcia bezpośredniego dobrami. Będzie mu chodziło o uświadomienie motywacji pomocy: w potrzebujących sam Chrystus wyczekuje na okazanie Mu gestu miłości; pragnienie zachowania bogactwa wyłącznie dla siebie, nie może przysłaniać chrześcijaninowi dostrzegania potrzeb Chrystusa (7-8).

Kolejna część mowy skupia się nad szczegółowymi przypomnieniami o życiowych zachowaniach, dyktowanych przez miłość Boga i bliźniego, takich jak: nie można dać się zwieść i szukać swego bezpieczeństwa w bogactwie (8); nie wystarczy nawet dostrzegać swych pomyłek, co do używania bogactwa i w geście żalu bić się za nie w piersi (10). Skutkiem niewłaściwych wyborów, nad którymi zaciążyły cele ziemskie, jest strach przed śmiercią. A ten – zdaniem biskupa Hippony – znikłby samorzutnie, gdyby chrześcijanie chcieli tylko do

⁴ Por. *Sermo de disciplina christiana* 1, CCL 46, 207: „Prima ergo, quid sit bene vivere; deinde, quae sit merces bonae vitae; tertio, qui sint veri christiani; quarto, qui sit verus magister, pauca loquentibus nobis, sicut dominus donat, audire dignemini”.

⁵ Tekst w wersji „Afra”, jaką posługiwał się Augustyn.

⁶ Wskazane w nawiasach liczby przytaczają numerację sukcesywnych części tekstu, wprowadzoną przez edytorów dzieła.

niej się przygotować (11): by dobrze umrzeć, trzeba bowiem najpierw dobrze żyć (12). Wymogami mądrości, dyktowanymi przez przykazanie miłości, jest umiejętność odrywania się od świata i wzrastanie w Bogu (13).

Ostatnim akcentem, co jest bardzo typowe w zakończeniu przemówień Augustyna do ludu, jest żarliwa zachęta do modlitwy, by jako rozsądni uczniowie, którzy przyswoili sobie drogę Pana – „Mistrza” i trwają przy Nim (*conversi ad Dominum*), prosili teraz pokornie Boga o moc łaski, która jest w stanie zachować i utwierdzić w ich postępowaniu to wszystko, co wyraża *disciplina christiana* (14).

2. Nota o edycjach pisma. Można odnotować fakt, że niektóre spośród wielkich serii wydawniczych pism Augustyna pomijają tę mowę, najprawdopodobniej z tego powodu, że i on sam nie wspomina o niej, kiedy recenzuje swoje teksty w *Retractationes*. Jej tekstu nie zamieszcza też pośród pism biskupa Hippony wiedeńska seria „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, ani paryska „Bibliothèque Augustinienne”. Z drugiej jednak strony nie można zapominać, że Augustyn w *Retractationes* nie zajmuje się bezpośrednio oceną wszystkich swoich mów i listów, stąd też ewentualne uzasadnianie nieautentyczności jej tekstu brakiem wzmianki o nim w *Retractationes*, byłoby bezprzedmiotowe. Za autentycznością tego pisma przemawiają tak argumenty wewnętrzne, jak i tradycja najstarszych kodeksów, przekazujących tekst. Jak bowiem wykazuje jeden z największych autorytetów pośród wydawców dzieł św. Augustyna – Cyryl Lambot, charakter języka, sposób argumentowania wywodów, jak i sama tematyka, jednoznacznie pozwalają rozpoznać w nim na przestrzeni całej jego lektury dzieło Augustyna, bliskie tematyką do *De agone christiano*⁷.

Listę nowożytnych wydań tekstu otwiera edycja dokonana przez Erazma z Rotterdamu (Desiderius Erasmus) z 1529 r.⁸, uzupełniona następnie przez Maurynów w 1685 r.⁹, a przejęta później przez J.P. Migne’a¹⁰. Na wydanie jednak tego dzieła z pogłębionym i szerokim aparatem krytycznym trzeba było poczekać aż do 1969 r., kiedy opracował je i opublikował R. Vander Plaetse w 46 tomie serii „Corpus Christianorum Latinorum”¹¹. Jak informuje ostatni wydawca, jego edycja oparta została o 16 wybranych kodeksów – pogrupowanych w trzy rodziny – spośród ponad 120 zawierających ten tekst. Najstarszy z uwzględnianych kodeksów, tj. kodeks „E”, zachowany w Bibliotece Katedralnej w Kolonii, pochodzi z VIII wieku¹².

⁷ Por. C. Lambot, *Critique interne et sermons de Saint Augustin*, w: StPatr 1 (1957) 118; Trochia, *Disciplina christiana*, s. 426.

⁸ Por. Desiderii Erasmi, *S. Augustinus*, IX, Basileae 1529.

⁹ Por. Editio Maurinorum, VI, Parisii 1685, 581-590.

¹⁰ Por. PL 40, 669-678.

¹¹ Por. *Sermo de disciplina christiana*, ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, 207-224.

¹² Por. tamże, CCL 46, 203-206.

3. *Disciplina christiana*. Wyrażenie „*disciplina christiana*”, figurujący w tytule pisma, w starożytności odnosiło się do tego wszystkiego, co uczeń mógł przejąć od swojego mistrza. W takim znaczeniu używany jest także w chrześcijaństwie: wprowadza w treść doktryny chrześcijańskiej, gdzie na pierwszym miejscu jest odniesienie do nauczania Chrystusa¹³. Tertulian upowszechnia go w znaczeniu całokształtu depozytu nauczania, jaki Apostołowie po otrzymaniu od Chrystusa przekazali Kościołom przez nich założonym. U niego uwydatnione jest również znaczenie tego pojęcia, jako sposobu życia według doktryny posiadanej i wyznawanej¹⁴. Takie linie znaczeniowe wejść już na trwałe do późniejszej tradycji teologicznej łacińskiej¹⁵. Augustyn nie pozostawia wątpliwości, że także według takiej linii rozumie ten termin. W przypadku omawianej mowy, *disciplina* oznacza nauczanie przekazywane nieprzerwanie przez Chrystusa, przyjmowane przez Jego uczniów w „domu nauczania”, tj. Kościele, oraz owoce tego nauczania, czyli całe piękno życia ewangeliję. Celem jego jest pełne, najbardziej godne człowieka, życie (*bene vivere*)¹⁶.

Słowo łacińskie *disciplina* w swej konotacji przedchrześcijańskiej zawierało zawsze element ładu, uporządkowania, jakie przychodzi w wyniku przyjęcia pouczenia. Tym bardziej jest on obecny w treści chrześcijańskiej. „Nauczanie” Mistrza ma zawsze wymiar moralny i niesie, jako owoc, nowy ład dyktowany przez przykazanie miłości Boga i bliźniego. Jest to pouczenie, na czym polega ład życia chrześcijańskiego i w jaki sposób ten ład jest zaprowadzany. Gdy bierzemy pod uwagę te treści, wydaje się, że najważniejszym odpowiednikiem polskim dla terminu *disciplina*, używanego tutaj przez Augustyna, będzie „ład życia”. Całość treści, kontekst, jak i duch wypowiedzi, przemawiają za tym, by łaciński tytuł *Sermo de disciplina christiana* oddać jako *Ład życia chrześcijańskiego*, czy *Mowa o ładzie życia chrześcijańskiego*.

Można nadmienić, że w podobny sposób odczytuje tytuł tej mowy Augustyna niemiecki tłumacz tekstu – P. Andreas Habitzky OESA, oddając go jako *Die christliche Lebensweise*, tj. dosłownie „sposób chrześcijańskiego życia”¹⁷. Problemów tej natury nie widać w tłumaczeniach na języki romańskie, gdzie odpowiadające sobie terminy zachowują nie tylko identyczne, czy bardzo bliskie brzmienie, ale przede wszystkim to samo znaczenie¹⁸.

¹³ Por. V. Grossi, *Disciplina*, DPAC I 991.

¹⁴ Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 43, 2.

¹⁵ Por. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, 419-420.

¹⁶ Por. *Sermo de disciplina* 1, CCL 46, 207.

¹⁷ Por. wydanie pisma wraz z *De agone christiano*: A. Habitzky, *Der christliche Kampf und die christliche Lebensweise*, Würzburg 1961.

¹⁸ Tytułem przykładu zob. wersję hiszpańską: *Sermon sobre la disciplina christiana*, BAC 39, Marid 1988.

4. W klimacie retoryki antycznej. Przystępując do lektury *Sermo de disciplina christiana*, bardzo przydatną sprawą dla jego pełniejszego zrozumienia jest odczytywanie go w kontekście antycznej kultury retorycznej, w której Augustyn wyrastał i ukształtował swój sposób przekazu myśli. Zarówno dla niego jak dla innych Ojców Kościoła, formacja retoryczna była po prostu nieodzownym abecadłem kultury: autorzy chrześcijańscy, wykorzystywali te formy kultury do komunikowania nowej treści – przesłania ewangelicznego; u biskupa Hippony jest to szczególnie obecne. Jest zatroskany, by maksymalnie wykorzystać instrumenty retoryki do zejścia z przepowiadaniem ewangelicznym do poziomu odbiorcy najbardziej typowego, o niewygórowanych aspiracjach intelektualnych¹⁹; czyni to z pełną świadomością, o czym świadczą jego rozważania w *De doctrina christiana* nad włączaniem elementów retoryki do przybliżania treści Pisma Świętego:

„Skoro sztuka wymowy (*ars rhetorica*) [...] posiada wielką moc przekonywania zarówno o czymś złym jak i dobrym, dlaczegoż by ludzie prawi nie mieli dołożyć starań dla zdobycia tej sztuki celem spożytkowania jej w służbie prawdy?”²⁰.

Co więcej, samo Pismo Święte jest odczytywane przez niego jako „słowo mistrza”, przewyższającego nieskończenie wszystkich innych poprzez swoje *verba et facta*. Taką też drogę, umiejętnie stosowane zasady i style sztuki oratorskiej, dostrzegał z nieukrywaną satysfakcją u św. Pawła Apostoła oraz u niezwykle cenionych przez siebie nauczycieli chrześcijańskich, jakimi byli: św. Cyprian († 258), biskup Kartaginy, czy jego przewodnik w wierze – św. Ambroży († 397), biskup Mediolanu²¹.

Elementy retoryki nie ograniczają się jednak tylko do formy przepowiadania, czy ubarwiania wywodów figurami literackimi, ale niejednokrotnie dostarczają wprost klucza do interpretacji sformułowań, podprowadzając do odkrycia głębszych treści. W celu zasygnalizowania tej problematyki chcielibyśmy jedynie wskazać na kilka bardziej znaczących przykładów.

a). Szkoła mistrza. W przekazie kultury i mądrości życiowej, autorytet mistrza miał w retoryce kluczowe znaczenie. Wszelkie nauczanie polegało bowiem nie tylko na przyswojeniu treści i formy nauczania w danej szkole, ale zwłaszcza stylu życia. Obraz mistrza był ideałem, który uczeń „szkoły” musiał sobie przyswoić. Po przyjęciu chrześcijaństwa, obraz doskonałego „mistrza” Augustyn widział teraz w Chrystusie. Jego „katedra” jest w niebie²², a „szko-

¹⁹ Por. M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981, 97.

²⁰ *De doctrina christiana* IV 2, 3, CCL 31, 117 (przekład autora), por. tłum. J. Sulowski, PSP 22, 182.

²¹ Por. tamże IV 7, 15-21; 15, 32-21, 50.

²² Por. *Sermo de disciplina* 14, CCL 46, 223: „Christus est qui docet; cathedram in caelo habet, ut paulo dixi ante”.

ła” na ziemi – prowadzi ją nieprzerwanie Jego Ciało Mistyczne, tj. Kościół, w którym On sam żyje i jest zawsze obecny: w nim nauczane są, jak w szkołach retorów, *litterae*²³. Tym są teraz księgi Pisma Świętego, celem natomiast, ku któremu zmierza to nauczanie, jest zawsze „bene vivere”²⁴.

b). *Magister perfectus – praecepta magistra*. Niepodważalny autorytet religijny Chrystusa potwierdzany jest również z pozycji retoryki. On jest „mistrzem doskonałym” (*magister perfectus*), który ma swoją „katedrę” w niebie. Przemawia natomiast, czyli „naucza” poprzez głoszone w Kościele słowo Boże. To wszystko wprowadza nowe, specyficzne elementy w podejściu do natchnienia biblijnego i obecności w nim autora natchnionego jako człowieka. W tym świetle każde słowo jest „doskonałe” i zamierzone przez Ducha Świętego. Niepodważalnego charakteru nabiera również tłumaczenie łacińskie Biblii, z jakiego korzysta Kościół, mimo obiektywnej ułomności jego warstwy literackiej. Chrystus okazuje się najdoskonalszym retorem: potrafi przemawiać w sposób tajemniczy i metaforyczny, wzbudzając z nadzwyczajną umiejętnością „zainteresowanie” u prawdziwych słuchaczy, a Jego „sztuka mówienia” jawi się jednocześnie jako niosąca „pożytek” oraz „upodobanie” w odbiorze. Łatwo zauważyć, że przy takim podejściu do Pisma Świętego starożytni egzegeci nie byli jeszcze w stanie odczytać właściwie wkładu autorów ludzkich do ksiąg biblijnych²⁵.

Pismo Święte jest księgą zawierającą *praecepta multa*²⁶. Należałoby odnotować, że termin *praecepta* jest kolejnym pojęciem często stosowanym w retoryce. W mentalności starożytnych *praeceptum* mistrza było elementem, od którego absolutnie nie można było się oddalić: oznaczało wierne trwanie wobec wskazań mistrza. Dla chrześcijan, *praecepta magistri* zawarte są w księgach Pisma świętego. One stanowią *regula vitae*²⁷, gdyż Biblia jest nie tylko księgą pouczenia, ale również księgą niezmiennie aktualnego najwyższego prawa. Na te treści, poza tym, nakładało się znaczenie tkwiące w wielowiekowej tradycji rzymskiej, gdzie termin *praeceptum* należał do języka rzymskiego prawa i wraz z *lex* dotyczył organizacji i funkcjonowania państwa. Przeszczepiony na płaszczyznę językową chrześcijaństwa wyraża fakt posiadania przez Kościół swojego prawa i „nakazów”, które są tym bardziej wiążące, im bardziej różni się jego Założyciel od innych prawodawców²⁸.

²³ Por. tamże 11, CCL 46, 219.

²⁴ Por. tamże 12, CCL 46, 221-222.

²⁵ Por. B. Studer, *Biblia odczytywana w Kościele*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, przekład zbiorowy, Kraków 2003, 471.

²⁶ Por. *Sermo de disciplina* 2, CCL 46, 208: „Praecepta multa sunt in lege, quibus ipsa vita bona continetur, imperatur et discitur. Multa omnino praecepta sunt, innumerabilia”.

²⁷ Por. tamże 3, CCL 46, 209.

²⁸ Por. A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Aalen 1967, 115.

c). *Verbum consummatum et breuiatum*. *Brevitas* była zawsze jedną z głównych reguł przy organizowaniu *narratio*. W ten sposób ekspozycja miała stawać się bardziej przejrzysta dla słuchacza. Doskonały mistrz potrafił zawsze na początku swego dyskursu trafnie przedstawić, w łatwym do przyswojenia przez słuchacza skrócie, istotę całego wywodu: „consummare et breviare verbum” – te zwroty odnajdujemy dosłownie u Augustyna²⁹. Tą doskonałą syntezą przekazaną przez Bożego mistrza jest teraz *praeceptum* miłości Boga i bliźniego.

5. Wybrane wątki tematyczne. Choć zasadniczym motywem naszej mowy jest „ład życia chrześcijańskiego”, budowany na coraz głębszym rozumieniu i wprowadzaniu w życie przykazania miłości, niemniej na jego kanwie pojawiają się bardzo liczne wątki poboczne i szczegółowe kwestie, jakie podejmuje Augustyn. Dla zilustrowania wskazane jedynie trzy spośród nich: Chrystus nauczyciel a głosiciel słowa; metafora ziarna jako słowo Boże; „dobra śmierć”.

a). Chrystus i głosiciel słowa. Mimo, że Augustyn nie formułuje bezpośrednio tej kwestii, niemniej jest ona obecna cały czas w tle tego, co określa jako *disciplina christiana*. Jest to temat Chrystusa „nauczyciela”, rozdzielającego swoje słowa w Mistycznym Ciele i poprzez to Ciało. Cel tych „pouczeń” ze strony Bożego „mistrza” jest niezmiennie ten sam: by Miłość Boża zechciała być przyjęta przez ludzi. Pouczenia wypływające od Boga jako *praecepta multa*, czym są księgi Pisma Świętego, traktowane w swej całości treściowej, w najbardziej zwarty sposób zostały ujęte przez samego Chrystusa w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Jego przyjęcie i wypełnienie jest bazą tworzenia całej rzeczywistości „nowego życia”.

Okazuje się, że Augustyn zaraz na początku chce jednoznacznie określić swoją funkcję, jako posługującego przy przekazie słowa Bożego. Trzeba zauważyć, że był to czas ciągłego narastania jego sławy, jako charyzmatycznego nauczyciela Hippony. Augustyn był w pełni świadomy swojego wielkiego autorytetu moralnego w Kościele afrykańskim, i że jego osoba faktycznie oddziaływała na zachowania ludu. Po latach bolesnych doświadczeń dochodzenia do Prawdy miał już jasny obraz, w czym tkwi istota skuteczności przepowiadania, a jego zadanie nie polega na *praeesse* lecz *prodesse* (nie przewodzenie, rządzenie, ale pomaganie). Teraz odsłania się jego pełne pokory chrześcijańskie wyznanie wiary i wskazanie na Chrystusa, że tylko On jest właściwym siewcą, sprawcą obdarowania Bożym ziarnem. Siebie natomiast widzi tu zaledwie jako ostatniej jakości kosz, w którym niesione jest ziarno. Nawet nie on rzuca ziarno w glebę, a jedynie je przenosi, jak to zaznacza w retorycznym pytaniu:

²⁹ Zob. *Sermo de disciplina* 2-3, CCL 46, 208-209.

„Kimże jestem, skoro On obsiewa rolę? Zaledwie koszem siewcy. On sam raczył złożyć we mnie to, co teraz rozsiewa dla was. Nie patrzcie więc na marność kosza, lecz na miłość ziarna i na moc [Bożego] siewcy”³⁰.

Jego żywym pragnieniem jest, by słuchacze kierowali swą uwagę na moc miłości Bożej, tkwiącej w zasiewanym ziarnie, tj. na moc właściwego siewcy – Chrystusa. Nie chce w niczym przysłaniać sobą mocy Bożej: takie podejście stanowiło o niezwykłej owocności jego posługi.

Na tym tle stawia jeszcze jedno wnikliwe pytanie, jakie zrodziło się z pewnością w trakcie jego osobistego dociekania nad „tajemnicą zasiewu”, czym dzieli się ze swoimi słuchaczami. Ewangeliczna przypowieść o siewcy (Mt 13, 4-8), odsłaniająca także uwarunkowania ze strony człowieka wobec zaproponowanego mu przez Boga zasiewu słowa, odzwierciedla jakby wprost przygnębiającą rzeczywistość, że świat jest nieprzygotowany na Boże słowo. Większość siewu ginie bowiem bezpowrotnie. „Skała i ciernie” symbolizujące opór i niechęć odbiorców słowa, obecne w przeciągu całej historii Kościoła, mogą wywoływać pytanie o celowość prowadzenia „zasiewu”. Są to obawy, które mają oparcie w ludzkiej logice. Odpowiedź Augustyna jest bardzo czytelna: siewca nie może się lękać, że ziarno upadnie na złą glebę, gdyż inaczej nigdy by ono nie dotarło do gleby dobrej. Gdyby ludzka obawa przed daremnością posługiwania przeważała, nigdy by nie dokonał się zasiew. Świat nie miałby zbioru, „pozostałby głodny”³¹. Dzieło głoszenia należy przeto prowadzić wytrwale, nie zważając na ludzką logikę. Siewcy nie może ogarniać małoduszność: tu naucza sam Chrystus, posiew jest Jego dziełem. Odmowa, obawy byłyby znakiem pogardy wobec Jego miłości i utrudnianiem realizowania największego dobra ludzkości, jakim jest zbawienie.

Gdy powyższe uwagi są odczytywane w spojrzeniu całościowym na dzieło, wraz z jego zakończeniem, gdzie Augustyn odwołuje się do uczuć religijnych dla ugruntowania odbioru całego pouczenia, jeszcze bardziej uwydatnia się jego argumentacja, że brak zaufania do mocy zasiewu prowadzonego przez Bożego nauczyciela, byłoby wprost pogardą wobec Bożej miłości. Biskup Hippony na zakończenie mowy zwraca się do swoich słuchaczy:

„Głowa [Chrystus] naucza swoje członki, język mówi do swoich stóp. Chrystus jest tym, który naucza, więc słuchajmy Go, bójmy się i działajmy. Obyś nie pogardził

³⁰ Tamże 1, CCL 46, 208: „Ego, quoniam ille seminat, quid sum? Vix cophinus seminantis. Ipse in me ponere dignatur quod vobis spargat. Nolite ergo attendere ad vilitatem cophini, sed ad critatem seminis et potestatem seminantis”.

³¹ Por. tamże 13, CCL 46, 222-223: „Seminantis manum non terret via, non terrent lapides, non terrent spinae: iactat ille quod suum est. Qui timuerit ne cadat in terram malam, non pervenit ad terram bonam. Et nos dicimus, iactamus semina, spargimus semina. Sunt qui contemnunt, sunt qui reprehendunt, sunt qui irrident. Istos si nos timuerimus, nihil habemus seminare, et in messe habemus esurire”.

samym Chrystusem, który dla ciebie urodził się w ciele i opasał się odzieniem śmiertelności. Dla ciebie cierpiał głód i pragnienie, dla ciebie wycieńczony siedział w więzieniu, dla ciebie utrudzony zasypiał w łodzi, ze względu na ciebie niezastulenie słyszał zniewagi. Dla ciebie nie odwrócił swojej twarzy przed opluciem, dla ciebie był policzkowany, dla ciebie zawisł na drzewie, dla ciebie wyzionął ducha, dla ciebie został złożony w grobie. Chcesz tym wszystkim w Chrystusie wzgardzić?³²

Ta motywacja na płaszczyźnie uczuć religijnych jest dopełnieniem argumentów natury często rozumowej, by umocnić odpowiedź ze strony słuchaczy.

b). Metafora ziarna. Metafora ziarna jest najbardziej preferowaną figurą biblijną słowa Bożego, do której Augustyn wraca z predylekcją we wszystkich swoich traktatach pastoralnych. W jego rozumieniu należy ona do figur oddających najtrafniej tajemnicę odpowiedzi człowieka na dar Boży. Metaforycznie pojmowane ziarno jest słowem Bożym, przekazywanym w *domus disciplinae*, by mogła być formowana i utwierdzana *disciplina christiana*³³. To „ziarno” obejmuje w sobie nieogarnione bogactwo, „godne podziwu liczne polecenia” (*mirabilia praecepta multa*)³⁴. Ich niezmierne bogactwo jest oddawane jeszcze inną metaforą skarbów: „liczne perły, drogocenne naszyjniki, nieogarnione ilości cennych naczyń i kruszców”³⁵. Na takie figury naprowadza go przypowieść ewangeliczna o skarbie znalezionym w roli (Mt 13, 44), czy o kupcu poszukującym cennych pereł (Mt 13, 45n).

Niezwyczajnie bogactwo treści i mocy słowa nie tylko nie onieśmiela, ale sprawia, że trudno je ogarnąć i przyjąć. Temu jednak ze względu na możliwości człowieka zaradziła znów mądrość Bożego nauczyciela, który pozostawił nam „verbum consummatum et breuiatum” w postaci syntezy całego ziarna słowa, jakim jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Jest to miłość Boga jako Boga – z największym oddaniem i kultem – a bliźniego na miarę miłości samego siebie³⁶.

c). Korygowanie pojęć. „Mowa o ładzie życia chrześcijańskiego” prowadzona w stylu żywego dialogu ze słuchaczami i ich sposobem myślenia, wielokrotnie staje się korygowaniem postaw, jakie pojawiały się pośród nich.

³² Por. tamże 14, CCL 46, 223: „Caput docet membra sua, lingua loquitur pedibus suis. Christus est qui docet: audiamus, timeamus, faciamus. Et ne contemnas et ipsum Christum, quia propter te in carne natus est, pannis mortalitatis circumdatus; propter te esurivit et sitivit; propter te lassatus ad puteum sedit; propter te fatigatus in navi dormivit; propter te contumelias indignus audivit; propter te a facie sua sputa hominum non abegit; propter te alapas in faciem accepit, propter te in ligno pendit; propter te animam effudit; propter te in sepulcro positus est. Haec omnia forte contemnis in Christo?”

³³ Por. tamże 1, CCL 46, 207-208.

³⁴ Por. tamże 2, CCL 46, 209.

³⁵ Tamże: „Thesaurus ergo est magnus divinarum scripturarum, habens in se mirabilia praecepta multa, tamquam multas gemmas, et pretiosa monilia, et vasa ingentia et magni metalli”.

³⁶ Por. tamże 3, CCL 46, 209-210.

Z drugiej strony rzuca to również światło na obraz wspólnoty chrześcijańskiej, raczej dalekiej od ideałów, dla której Augustyn stał się teraz pasterzem. Czytelnika tej mowy może wprost uderzać żarliwość, z jaką Augustyn podejmuje odkrywane bolączki w pojmowaniu drogi chrześcijaństwa przez słuchaczy, poprawiając wytrwale niestosowności i wszelkie odchylenia od drogi dyktowanej przez „praecepta divini magistri”. Jest charakterystyczne, że mówca wchodzi z żywym słowem w ich tok myślenia, by powoli mogli przy nim odkryć pomyłki i z przekonaniem podjąć korektę swych postaw. Wszystko to czyni w ramach zatroskania o wprowadzanie należytej formy, wyznaczonej przez *disciplina christiana*.

Jeden z typowych przykładów takich starań Augustyna można dostrzec w tej części (13) mowy, gdzie podejmuje kwestię „dobrej czy złej śmierci”. Tok wywodów zaczyna się od retorycznego stwierdzenia, o wzmożonym efekcie wywołanym poprzez konstrukcję podwójnego zaprzeczenia (w wersji łac.), które zaraz prowokuje w słuchaczu dalsze pytanie: „Obawiaj się tego, co niechybnie nastąpi, gdy tylko będziesz tego chciał”³⁷. Zaciekawionemu słuchaczowi takim nietypowym stwierdzeniem, nasuwa się logicznie zaraz pytanie: Cóż może tym być? Od Augustyna zaraz słyszy odpowiedź: „Grzeszenie”, które prowadzi do prawdziwej śmierci³⁸.

Pytanie o śmierć, Augustyn stawia ludziom, którzy byli zainteresowani zupełnie innym aspektem śmierci: im chodziło przede wszystkim o to, jak uniknąć tylko „złej śmierci”, nieodpowiedniej dla nich, bo sami uważają się za „sprawiedliwych”. Taką śmiercią, według nich, byłby los rozbitków na morzu, śmierć od miecza wroga, pozbawienie życia przez rozbójników czy drapieżne zwierzęta: o to również się modlą, odsuwając w rzeczywistości na dalszy plan istotny aspekt problemu.

Mówca, przez stopniowe argumentowanie, stara się jednak doprowadzić ich do odkrycia sytuacji absurdalnej: żywią obawy przed tzw. „złą śmiercią”, ale jednocześnie nie przejawiają najmniejszych obaw o prowadzenie złego życia, które prowadzi w konsekwencji do największej tragedii życiowej, jaką będzie duchowa śmierć, tj. oddalenie od Boga na zawsze. Stąd upomina: jeżeli ktoś nie chce źle umierać, niech naprawi swoje życie. Nie może bowiem „źle umrzeć”, czyli popaść we wieczną zagładę ten, kto dobrze żyje³⁹.

Co do rodzaju śmierci, ocenianego przez nich jako „zły”, Augustyn koryguje pojmowanie swoich słuchaczy, odwołaniem się do przykładu męczenników, którzy stanowili zawsze bardzo mocny punkt odniesienia w świadomości chrześcijan, jako niepodważalny wyznacznik „dobrej” śmierci:

³⁷ Tamże 12, CCL 46, 220: „Illud potius time, quod si nolis, non erit”.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże 12, CCL 46, 221: „Mori male times, male vivere non times? Corrige male vivere, time male mori. Sed noli timere: non potest male mori, qui bene vixerit”.

„Czyż męczennicy, których «dzień narodzenia» uroczyste obchodzimy, nie ponieśli takich samych rodzajów śmierci?»⁴⁰.

Zachęca następnie, by na ich śmierć spojrzeć pełniej, bo jeżeli spoglądamy na nich tylko „oczami ciała”, będzie to tylko „zła śmierć”, jeżeli jednak będzie to spojrzenie „oczami wiary”, wtedy zauważy się ocenę wyrażoną przez samego Boga werselem Psalmu 115, że „cenna jest w oczach Pana śmierć jego świętych”⁴¹.

SERMO DE DISCIPLINA CHRISTIANA DI SANT'AGOSTINO

Sintetica recensione

(Riassunto)

Poco conosciuto l'opuscolo di sant'Agostino, *Sermo de disciplina christiana*, di regola omissa dagli editori dei suoi scritti a causa di mancata recensione di esso nelle *Retractationes*, rappresenta un interessante esempio concreto di predicazione pastorale nell'ambiente d'Ipbona degli ultimi anni del quarto secolo. In realtà questo sermone costituisce una concisa esposizione della morale cristiana, basata sul comandamento della carità di Dio e del prossimo. Dopo un breve sguardo sul contenuto del trattato, nel presente articolo l'attenzione punta successivamente sull'idea agostiniana della *disciplina christiana*, poi sul clima della retorica antica di cui è permeato il detto discorso di Agostino, e quindi vengono segnalati i più caratteristici temi ivi presenti, tra cui particolarmente quello del rapporto tra Cristo ed il predicatore del verbo.

⁴⁰ Tamże 12, CCL 46, 221: „Nonne istas mortes martyres subierunt, quorum natalitia celebramus?”.

⁴¹ Tamże 12, CCL 46, 222: „Quaere mortes martyrum; oculos carnis interroga: male mortui sunt; oculos fidei interroga: «Pretiosa in conspectu domini, mors sanctorum eius»”.