

<https://doi.org/10.34768/fp2023a6>

**Janusz Królikowski**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
(Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie)

## ŚWIĘTY AUGUSTYN I TEKST PISMA ŚWIĘTEGO

Nie da się pomyśleć św. Augustyna bez Biblii, a rozumienia i interpretowania Biblii w Kościele bez jego egzegezy oraz jej wszechstronnego zastosowania teologicznego, eklezjalnego, pastoralnego i kulturowego<sup>1</sup>. Jego dzieło odegrało wpływową i twórczą rolę w kształtowaniu się mentalności religijnej, zarówno średniowiecznej, jak i nowożytnej, otwierając niezwykle w swoim zasięgu, ciągle poszerzające się horyzonty w spojrzeniu na Boga, na człowieka, a także na wielkie i małe problemy cywilizacyjne. Teologia Augustyna stanowi stały punkt odniesienia dla nauczania doktrynalnego i obyczajowego Kościoła<sup>2</sup>. Nawet Jean-François Lyotard (1924-1998), czołowy teoretyk postmodernizmu, pod koniec życia postulował powrót do Augustyna i jego wizji antropologiczno-duchowej, widząc w niej odpowiedź na liczne współczesne dylematy oraz przekonującą drogę mogącą prowadzić do przyszłości przychylnej dla człowieka<sup>3</sup>.

Także w samym spojrzeniu na Pismo Święte, jak w wielu innych dziedzinach, św. Augustyn przeszedł długą drogę intelektualną, duchową i teologiczną, aby móc w końcu stać się w dziedzinie jej znajomości i zastosowania prawdziwym i ponadczasowym ekspertem kościelnym, a w efekcie jego osiągnięcia stanowią niezastąpiony punkt odniesienia dla kolejnych pokoleń pasterzy i teologów. Zagadnienie relacji św. Augustyna do Pisma Świętego jest bardzo złożone i było już wielokrotnie podejmowane, w związku z czym nasze zainteresowanie w tym miejscu dotyczyć będzie przede wszystkim sposobu traktowania przez Augustyna tekstu Pisma Świętego. To jest podstawa, na której może być potem budowane rozumienie i zastosowanie treści biblijnych, zwłaszcza w posłudze pasterskiej, której kluczowym elementem jest przepowiadanie<sup>4</sup>. Wspomniane właśnie zagadnienie warte jest uwagi ze względu na to, że w spojrzeniu na Augustyna jako biblistę bywa często pomijane, a nade wszystko z tego powodu, że może ono dostarczyć wielu

1 Por. A. Di Giovanni, *Verità, parola e immortalità in S. Agostino*, Palermo 1979.

2 Por. S. Miscioscia, *Paolo VI cita sant'Agostino. Appunti di papa Montini (1953-1978)*, Canterano 2018. Autorka z cytatów św. Augustyna zawartych w pismach Pawła VI zebrała prawie pięćsetstronicową antologię.

3 Por. J.-F. Lyotard, *La Confession d'Augustin*, Paris 1998.

4 Por. M. Poutet, *Lexégèse de s. Augustin prédicateur*, Paris 1944; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 3: *Saint Augustin*, Paris 1983; G.I. Gargano, *Sant'Agostino e la Bibbia. Un vescovo legge, studia, vive e spiega le Scritture*, Cinisello Balsamo 2011.

cennych inspiracji we współczesnych poszukiwaniach biblijnych, które w znaczącym stopniu koncentrują się na samym tekście Biblii.

Refleksje dotyczące tekstu biblijnego podejmowane i szeroko rozwijane przez Augustyna mają także wielorakie odniesienia kulturowe. Pokazują one, w jaki sposób można by traktować rozmaite teksty, które pochodzą z minionych epok, a także wywodzą się z kultur innych niż zachodnia. Chociaż hermeneutyka Augustyna ma inne cele, to jednak wypracowane w niej zasady – zwłaszcza stawiające na odkrycie „żywej” tkanki tekstu biblijnego, jego „ducha”, jak wielokrotnie podkreślał Biskup Hippony, i na jego „aktualność” w ciągle nowych uwarunkowaniach, a więc dystansujące się od wszelkiego historycyzmu, dominującego w dzisiejszych hermeneutykach, zajmujących się tekstami pochodzącymi z minionych epok – stają się szczególnie godne zauważenia. Przemawia za tym kluczowy fakt – Augustyna interesuje przede wszystkim prawda oraz budzenie nadziei, że można ją faktycznie poznać i według niej żyć. Pisał więc na ten temat u początku swojej aktywności filozoficznej i teologicznej: „wydaje mi się, że trzeba doprowadzić ludzi do nadziei znalezienia prawdy”<sup>5</sup>.

## Odkrycie Pisma Świętego

Augustyn urodził się w 354 r. w Tagaście w Numidii (dzisiaj Souk-Ahras w Algierii), na granicy z Tunezją<sup>6</sup>. Rodzina była chrześcijańska z wyjątkiem ojca, który przyjął chrzest dopiero na łożu śmierci. Augustyn przyjął chrzest w trzydziestym trzecim roku życia. Jego pierwotna formacja, którą otrzymał w Kartaginie, była ukierunkowana na gramatykę i retorykę. Od najwcześniejszych lat życia kierowało nim poszukiwanie pewnych dróg prowadzących do wiecznej prawdy, w wyniku czego w okresie nauczania sztuk wyzwolonych w Kartaginie przystąpił do sekty manichejczyków. Jakiś czas później znalazł się w Rzymie, goszczony przez przywódców tej wpływowej sekty. Wydaje się, że przy tej okazji mógł poznać św. Hieronima, z którym będzie potem prowadził żywioną i mocno polemiczną korespondencję na tematy biblijne<sup>7</sup>. Dzięki pośrednictwu

---

5 Augustyn, *Epistula* 1, 1: PL 33, 61. Teksty łacińskie ojców Kościoła podano za wydaniem: *Patrologia Latina*, red. J.-P. Migne, Paris 1844-1849 [dalej: PL].

6 Por. J. Czuj, *Żywot św. Augustyna*, wyd. 2, Warszawa 1952; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1953; idem, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958; A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, Bari 1980; A. Trapè, *Święty Augustyn – człowiek, duszpasterz, mityk*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1987; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1993; E. Dassmann, *Augustinus. Heiliger und Kirchenvater*, Stuttgart 1993; H. Chadwick, *Augustyn*, przeł. T. Szafranski, Warszawa 2000; S. Jaśkiewicz, *Święty Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012; M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, Milano 2021; Benedykt XV, *Encyklika Spiritus Paraclitus* (15 września 1920 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 1920 (12) s. 385-422; Benedykt XVI, *Augustyn I-V*, „L'Osservatore Romano” 2008 (29) nr 3, s. 50-55; nr 4, s. 39-43.

7 Por. J. Czuj, *Spór św. Augustyna ze św. Hieronimem. Studium biblijno-patrystyczne*, Poznań 1934; C. White, *The Correspondence (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo*, New York 1990; R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon*

znajomych z Rzymu w 384 r. podjął nauczanie retoryki w Mediolanie. Pobyt w tym ważnym z punktu widzenia kościelnego i politycznego mieście wywarł decydujący wpływ na całe jego życie. Wiadomo, że młody Augustyn podjął lekturę Pisma Świętego, która go nie mała rozczarowała, o czym później sam opowiedział. Najwznioślejsze przesłanie znalazł natomiast dla siebie w zaginionym *Hortensjuszu* Cycerona. Tak pisze o tej książce w *Wyznaniach*: „to właśnie ona zmieniła uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość”<sup>8</sup>. Ona doprowadziła go „do umiłowania samej mądrości, jakabykolwiek ona była, do szukania jej, kroczenia jej tropami, uchwycenia się jej, przywarcia do niej z całej mocy. Zapalało mnie to, płonąłem”<sup>9</sup>. Rozgoryczenie budziło w nim jedynie to, że „nie było tam imienia Chrystusa”<sup>10</sup>. Wskutek nabywanych doświadczeń i dzięki niemal wrodzonej dociekliwości postanowił zwrócić się do Pisma Świętego, co tak wspomina:

postanowiłem więc zbadać księgi Pisma Świętego, sam się przekonać, co w nich się kryje. I widzę coś, co przekracza umysł pysznych, ale dzieciom też nie jest dostępne. [...] Nie odczuwałem ech Pisma Świętego w taki sposób, jak je teraz określam: raczej wydało mi się nie dość dostojne, gdy je porównałem z monumentalną prozą Cycerona. Moja pycha nie chciała się pogodzić z właściwą Pismu miarą stylu. Brakowało mi też dostatecznej przenikliwości, abym się zdołał przedrzeć do głębi tych Ksiąg. Nie ma wątpliwości, że w miarę, jak dziecko rośnie, Pismo rośnie razem z nim. Lecz ja w swej pysze nie chciałem być dzieckiem. Nadęty, wydawałem się sam sobie wielkim człowiekiem<sup>11</sup>.

Intensywne poszukiwania intelektualne, a zwłaszcza zainteresowania etyczne, doprowadziły Augustyna do św. Ambrożego, biskupa Mediolanu, wcześniej prefekta tego miasta<sup>12</sup>. Kazania Ambrożego wzbudzały żywy oddźwięk nie tylko wśród chrześcijan, ale ich oddziaływanie sięgało dalej. Był on literatem, umiejącym dowartościować także grecką literaturę związaną z Biblią od Filona do Orygenesusa. W swojej refleksji czerpał wiele z filozofii neoplatońskiej. Wszystkie te elementy możemy znaleźć w homiliach i pismach Ambrożego. U niego także Augustyn znalazł to, czego szukał, jak sam o tym pisze: „mogłem [...] każdej niedzieli słuchać razem z wiernymi, jak głosił słowa prawdy. I coraz bardziej umacniałem się w przekonaniu, że można rozwikłać wszystkie więzy, jakie z kłamstw wymierzonych przeciw Bożym Księgom splekli ci, którzy mnie

*des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11-14*, Leiden 1996; F. Gasti, *Dispute epistolari fra dott. Agostino e Girolamo*, „Humanitas” 2019 (74), s. 1070-1085.

<sup>8</sup> Augustyn, *Confessiones* 3, 4. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Wyznania*, przeł. H. Kubiak, Warszawa 1992, s. 75.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 3, 5, s. 77.

<sup>12</sup> Por. H. Savon, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris 1997; F. Cardini, *Contro Ambrogio. Una sublime, tormentosa grandezza*, Roma 2016.

tak przebiegle oszukiwali”<sup>13</sup>. A dalej dodaje: „powaga Pisma Świętego wydała mi się tym bardziej godna czci i najczystszej wiary, że chociaż wszyscy ludzie mogą je czytać z łatwością, ma ono jednak taką głębszą warstwę, gdzie spoczywają jego tajemnice wielkie”<sup>14</sup>. Wpływ Ambrożego widać potem w całym życiu i działalności Augustyna<sup>15</sup>.

Nauczanie Ambrożego doprowadziło Augustyna do zerwania z manichejczykami. U Biskupa Mediolanu odkrywał stopniowo doktrynę chrześcijańską związaną z filozofią neoplatońską, która dobrze odpowiadała jego poszukiwaniom i oczekiwaniom. Jednak wciąż pozostawał w nim jeszcze brak satysfakcjonujących odpowiedzi na nurtujące go wówczas pytania, co było też przyczyną odkładania w czasie przyjęcia chrztu. Do tej decyzji dojrzał w Kasycjakum u stóp Alp, gdzie przebywał przez kilka miesięcy. Sam akt odbył się w dzień Wielkanocy 387 r. w Mediolanie, a sakramentu udzielił sam św. Ambroży.

W 388 r. Augustyn powrócił do Afryki, której już nigdy nie opuścił. Po trzech latach spędzonych w Tagaście znajdujemy go w Hipponie, na wybrzeżu, około dwieście kilometrów na północny-zachód od Tagasty (dzisiaj Annaba w Algierii). Tamtejsza wspólnota chrześcijańska naciskała nań, aby zdecydował się zostać kapłanem i pomocnikiem ich starego biskupa. Augustyn poprosił o trochę koniecznego czasu, aby móc pogłębić znajomość Pisma Świętego, którą uznawał za podstawową i konieczną w posłudze kapłańskiej w Kościele. Został najpierw kapłanem, a potem biskupem Hippony. Często udawał się do Kartaginy i do Tagasty, przy czym zawsze było to połączone z pełnieniem posługi przepowiadania. Oprócz przepowiadania, był niestrudzonym teologiem, aktywnym uczestnikiem sporów doktrynalnych, komentatorem Ksiąg Świętych oraz konsultantem w sprawach religijnych i świeckich, a także uczestnikiem dialogu ze światem pogańskim, o czym świadczy jego rozległa korespondencja<sup>16</sup>. Sam tak podsumowywał swoje wielorakie wysiłki i doświadczenia nabyte w ramach tej wszechstronnej działalności: „nieustannie przepowiadać słowo, dyskutować, napominać, być do dyspozycji wszystkich – jest to ogromne zadanie, wielki ciężar, olbrzymi trud. Któż nie uciekłby przed tą pracą?”<sup>17</sup>.

To, co Augustyn w ramach tych działań spisał i co doszło do naszych czasów, stanowi najbardziej spójne starożytne dzieło<sup>18</sup>, które potem stało się podstawą doktryny

13 Augustyn, *Confessiones* 6, 3, s. 153.

14 *Ibidem*, 6, 5, s. 157.

15 Por. G. Feretti, *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, Faenza 1951; P. Rousseau, *Augustine and Ambrose. The Loyalty and Single Mindedness of Disciple*, „Augustiniana” 1977 (27), s. 151-175.

16 A. Eckman, *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987.

17 Augustyn, *Sermo* 339, 4; PL 38, 1481.

18 Por. J.-P. Trudel, *Saint Augustin, humaniste. Etudes sur la place de Saint Augustin dans l'histoire de la culture antique*, Québec 1954.

Kościół i nadal pozostaje stałą inspiracją dla teologii, filozofii i kultury Zachodu, stale powracając jako źródło twórczych inspiracji<sup>19</sup>.

Świętemu Augustynowi zawdzięczamy m.in. wielkie dzieło *De doctrina christiana*, które odegrało fundamentalną rolę w ukształtowaniu zasad interpretacji Pisma Świętego w Kościele oraz stało się twórczym przewodnikiem formacyjnym dla duszpasterzy i teologów, zachowując swoje podstawowe znaczenie do dnia dzisiejszego, nawet jeśli nie nawiązuje się do niego w sposób bezpośredni i w pełni świadomy<sup>20</sup>. Dzieło to było bardzo popularne w średniowieczu, o czym świadczą liczne zachowane jego rękopiśmienne kopie oraz opracowane na jego podstawie wypisy. Zostało ono także opublikowane jako pierwsze z pism Augustyna po wynalezieniu druku.

Augustyn zaczął pisać *De doctrina christiana* w 397 r., tj. u progu pełnienia posługi biskupiej, a ukończył je dopiero trzydzieści lat później, w 427 r. W wielu miejscach tej pracy odzwierciedla się stopniowa ewolucja poglądów autora i wpływanie na nie pojawiających się rozmaitych wyzwań dotyczących doktryny i życia kościelnego oraz prowadzonych debat biblijnych czy doktrynalnych. Część księgi trzeciej i cała księga czwarta powstały na końcu, przy czym Augustynowi bardzo zależało na włączeniu ich do pisanej rozprawy. Wykorzystał w tym dziele wielką kulturę klasyczną, którą poznał i wykorzystywał już jako retor i gramatyk; szczególnie wiele zaczerpnął z metody, pism i myśli Cicerona, tak że niekiedy dzieło Augustyna, nawiązując do jego pogańskiego nauczyciela i do jednego z najśłynniejszych jego dzieł, nazywano chrześcijańskim *De oratore*<sup>21</sup>.

Święty Augustyn zainteresował się bliżej Pismem Świętym po przeżytych nawróceniu i przyjętych chrzcie (386-387), a potem jego gorliwość, uzupełniana dociekliwością badacza, w tej dziedzinie nieustannie się pogłębiała<sup>22</sup>. W środowisku, w którym przebywał, nie mógł jednak korzystać ze wsparcia wykwalifikowanego nauczyciela w sensie akademickim. W odróżnieniu do św. Hieronima niewiele interesowały go poszukiwania erudycyjne. Do końca pozostał wierny refleksji o charakterze etycznym, pogłębionej teologicznie, wychodzącej niezmiennie od Boga i Jego biblijnego obrazu<sup>23</sup>; był prawdziwie twórczym intelektualistą, który wszystkie swoje siły podporządkował

19 Por. J. Czuj, *Św. Augustyn w opinii potomnych*, Poznań 1930; E. Przywara, *Augustinisch Ur-Haltung des Geistes*, Einsiedeln 1970.

20 Por. D.F. Wright, *Augustine. His Exegesis*, [w:] *Hebrew Bible / Old Testament*, t. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Part 1: *Antiquity*, red. C. Brekelmans, M. Haran, M. Saebo, Tübingen 1996, s. 701-730; I. Boucher, G. Madec, *La doctrine chrétienne*, Paris 1997 (*Oeuvres de saint Augustin*, 11/2).

21 Por. M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, t. 1: *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1958.

22 Por. G. Bonner, *Augustine as Biblical Scholar*, [w:] *The Cambridge History of the Bible*, t. 1: *From the Beginning to Jerome*, red. P.R. Ackroyd, C.E. Evans, Cambridge 1970, s. 541-562; I. Bochet, *Le firmament de Dieu. L'herméneutique augustienne*, Paris 2005.

23 Por. G. Madec, *Le Dieu d'Augustin*, Paris 1998.

pełnieniu posługi kapłańskiej i biskupiej, wyrażając w ten sposób troskę o powierzonych mu wiernych, a także o cały Kościół. Można powiedzieć, że Augustyn jest wybitnym samoukiem w dziedzinie znajomości Biblii i jej przesłania religijnego. Pozostaje więc przede wszystkim teologiem, w czym także różni się od Hieronima, który był przede wszystkim filologiem. Pismo Święte jest dla niego boską tajemnicą, która dochodzi do ludzi na sposób słowa „natchnionego”, bardziej przeznaczonego do słuchania niż do czytania. Takie traktowanie Pisma nie przeszkadza Augustynowi bronić „świętości” tekstów biblijnych, które w swoich mowach i w całości swego dzieła obficie cytuje<sup>24</sup>. Nie brakuje w jego pismach odniesień do rozległych zasobów kulturowych, które zawdzięczał znajomości autorów klasycznych. Duchowe i filozoficzne aspekty augustyńskiej interpretacji biblijnej były weryfikowane za pośrednictwem medytacji nad kazaniem i innymi komentarzami, mówionymi lub pisanymi, głównie Ambrożego i Hilarego z Poitiers. Zapoznał się także z egzegezą aleksandryjską Orygenesesa, w której dominowała alegoria. Obficie korzystał z kazań św. Jana Chryzostoma. W pierwszym okresie, zanim został kapłanem, Augustyn interesował się przede wszystkim Księgą Rodzaju, będącą dla niego źródłem inspiracji filozoficznych, ale bardzo szybko ołśniły go Psalmi. Gdy został kapłanem, a potem biskupem szczególnie nacisk położył na Listy św. Pawła. W komentarzach do pism Pawłowych wykorzystywał myśl platońską, która naznaczyła głęboko jego refleksję teologiczną, a po nim także filozofię zachodnią od średniowiecza aż do dzisiaj. W końcu Augustyn doszedł do uwzględnienia Ewangelii św. Jana i jego Listów, poświęcając im wiele znakomitych kazań.

### „Prawda” Septuaginty

Augustyn był zdecydowanym obrońcą Septuaginty, czyli greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, której bezwzględnie przyznawał *gravissima auctoritas*<sup>25</sup>, czym różnił się od św. Hieronima, zdecydowanego obrońcy *hebraica veritas*. W 394 lub 395 r. napisał do Hieronima, przebywającego w Betlejem, twarde słowa w swoim krytycyzmie o jego pionierskiej pracy translatorskiej, przypominając, że Siedemdziesięciu Tłumaczy odznaczało się „umiejętnością czy duchem zgodności większym, niż gdyby to uczynił jeden człowiek”, w związku z czym „należy im w tej dziedzinie bez zastrzeżeń przyznać wyższość powagi”<sup>26</sup>. „Późniejsi tłumacze” – jak zaznacza – mogli korzystać z bardziej rozwiniętego aparatu słownego i gramatycznego, ale ich rezultaty pozostają niepewne i w wielu przypadkach niezgodne ze sobą. W Septuagincie, przeciwnie, wszystko jest

24 Por. *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005)*, red. G. Nauroy, M.-A. Vannier, Bern i in. 2008 (Recherches en littérature et spiritualité, 15).

25 List Augustyna został włączony do korespondencji Hieronima: *Epistula* 56, 2. Tłumaczenie polskie: Hieronim, *Listy II (51-79)*, oprac. na podstawie tłumaczenia J. Czujki M. Ożóg, tekst łaciński przygotował H. Pietras, Kraków 2011, s. 54 (Źródła Myśli Teologicznej, 55).

26 *Ibidem*, s. 54\*.

jednogłośne. Również Hieronim mógłby co najwyżej dodać swój głos w tej sprawie, który nie jest jednak niczym więcej niż tylko jeszcze jednym dodatkowym głosem w tej kwestii. Prawdziwy powód polemiki podjętej przez Augustyna oddaje stwierdzenie, które znajdujemy w dziele *De civitate Dei* z 417 r., w którym jasno formułuje racje przemawiające za autorytetem greckiej wersji Pism Świętych:

Kościół jednak przyjął przekład Siedemdziesiątka tak dalece, jakby był jedyny. [...] Z tego przekładu Siedemdziesiątka Tłumaczy dokonano też tłumaczenia na język łaciński, używanego przez Kościoły łacińskie, choć za naszych już czasów żył kapłan Hieronim, człowiek niezwykle wykształcony i doskonale władający wszystkimi trzema językami, który Pisma te przełożył na łacinę nie z greckiego, lecz z hebrajskiego. Żydzi przynajmniej wprawdzie, że jego nacechowana taką uczonością praca jest rzetelna, w przeciwieństwie do tego twierdząc, że wiele błędów spotyka się u Siedemdziesiątka Tłumaczy, jednak Kościoły Chrystusowe uważają, że nikogo nie należy przenosić nad powagę tylu ludzi, wybranych do tak wielkiego przedsięwzięcia. [...] Bo ten sam Duch, który był w prorokach, gdy to mówili, był też w siedemdziesiątka mężach, gdy to tłumaczyli. Z pewnością mógł On też z boskiej powagi mówić coś innego, tak jakby ów prorok powiedział jedno i drugie, gdyż jedno i drugie mówił tenże sam Duch; mógł również mówić to samo innym sposobem, tak by w miejscu, gdzie słowa są odmienne, każdy dobrze rozumiejący tekst jasno widział ich jednakie znaczenie; mógł wreszcie coś opuścić lub coś dodać, aby i tym sposobem dać do poznania, iż pracą tłumacza kierowała nie zwyczajna ludzka zależność krępująca go słowami, lecz raczej boska moc, która przenikała umysł tłumaczącego i nim rządziła. [...] Jeżeli więc, jak się godzi, będziemy w Pismach tych widzieli tylko to, co za pośrednictwem ludzi oznajmił nam Duch Boży, tedy powiemy: wszystkiego, co znajduje się w tekstach hebrajskich, a czego nie ma u Siedemdziesiątka Tłumaczy, Duch Boży nie chciał oznajmić przez tych ostatnich, lecz tylko przez tamtych proroków; wszystko zaś, co znajduje się w Septuagincie, a czego nie ma w tekstach hebrajskich, Duch ten wolał podać do wiadomości nie przez tamtych, ale przez Siedemdziesiątka, wskazując w ten sposób, że jedni i drudzy byli prorokami<sup>27</sup>.

Dla Augustyna, przeciwnie niż dla Hieronima, wersja grecka Septuaginty jest „natchniona przez Ducha Świętego” z takiej samej racji, jak tekst oryginalny. Jeśli chodzi o pierwotną prawdę, to jest ona poświadczana przez Pisma greckie, chociaż różnią się one czasem redakcji i adresatami od wersji pierwotnej. W takim przypadku jesteśmy stawiani wobec otwartości profetycznej, która w najwyższym stopniu służy realizacji zamysłu Bożego. Augustyn sformułował identyczne stwierdzenie znacznie wcześniej w *De doctrina christiana* z niewątpliwą aluzją skierowaną pod adresem Hieronima:

aby poprawić jakiegokolwiek tłumaczenie łacińskie, posługujemy się greckimi, wśród których w przypadku Starego Testamentu na czoło wybija się autorytet Siedemdziesiątka tłumaczy (Septuaginta). O nich głosi się w doświadczonych Kościołach, że Duch Święty tak asystował tłumaczającym, jakby tylu ludzi miało jedno usta. [...] Skoro więc zgodnie, z tym samym stylem i niejako jednakowym zdaniem wszyscy jedno wyrazili, nie wypada i nie godzi się, żeby jakiś pojedynczy człowiek [tzn. Hieronim], niezależnie od nabytego doświadczenia, ośmielił się poprawiać tylu uczonych i zgodnych ze sobą starców. Dlatego też [...] sądzę, że należy uszanować Opatrzność

<sup>27</sup> Augustyn, *De civitate Dei* 18, 43. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1977, s. 369-370.

Boską, która nimi się posłużyła. Raczyla także wykorzystać władzę króla Ptolomeusza, aby na wiele lat wcześniej narodom wybranym przez Pana do wiary przekazać księgi, których naród żydowski czy to z pobudek religijnych, czy kierowany zazdrością nie chciał udostępnić innym ludom. Skądinąd mogło także być, że owi tłumacze dokonali przekładu odpowiedniego dla pogan pod działaniem i kierownictwem Ducha Świętego, który dał im jedne usta<sup>28</sup>.

Stwierdzenie natchnienia Septuaginty przez Augustyna nie jest w tym przypadku niczym nowym, ponieważ była to powszechna opinia ojców Kościoła, począwszy od Justyna i Ireneusza<sup>29</sup>. Już Filon z Aleksandrii pisał, że greckie tłumaczenie Prawa, nazwane później Septuagintą, należało do środowiska prorockiego, czyli natchnionego, z tej samej racji, co tekst oryginalny. Warto przywołać tutaj zdanie, które syntetyzuje jego poglądy: „tłumacze prorokowali, jakby byli natchnieni, nie każdy różnymi słowami, ale wszyscy takimi samymi słowami i zdaniami, każdy jakby pod dyktando niewidzialnego sprawcy natchnienia”<sup>30</sup>.

Nie można było tego powiedzieć jaśniej, nawet jeśli wydaje się mało prawdopodobne, aby Augustyn mógł znać bezpośrednio pisma Filona. Jego słaba znajomość języka greckiego nie pozwalała mu czytać w oryginale autorów greckich. Między dwoma wielkimi komentatorami tekstów świętych znajdowało się zapewne nauczanie Ambrożego, dobrego znawcy dzieła wielkiego aleksandryjczyka, pozwalając mu z niego czerpać natchnienie do nauczania i do pisania, przy czym wiadomo, jak uważnie słuchał go Augustyn w czasie pobytu w Mediolanie. W swoich stwierdzeniach o natchnieniu Pisma Filon idzie jeszcze dalej, przyjmując, że także interpretator zajmuje prawomocne miejsce na polu zarezerwowanym dla natchnionego proroka, tak samo jak wcześniej zajmowali je autor i tłumacz. Widać więc, że sprawa natchnienia jest dla niego sprawą otwartą i może się ono jeszcze ciągle dokonywać. Pogląd ten wynikał zapewne z faktu, że Żydzi w tamtym czasie nie mieli jeszcze ustalonego poglądu na temat kanonu swoich Pism, który w znacznej mierze skryształizował się dopiero w ramach konfrontacji z chrześcijanami<sup>31</sup>.

Augustyn poszerzył swoją refleksję o natchnieniu w *De consensu Evangelistarum*, w którym podejmuje się wyjaśnienia znanej różnicy zachodzącej między Ewangelią św. Mateusza i św. Jana w opowiadaniu o wjeździe Jezusa do Jerozolimy, gdy Jan wspomina oślątko (J 12,14-15), cytując proroka Zachariasza (Za 9,9), a Ewangelia św. Mateusza

28 Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej* [2, 15, 22], przeł., wstęp. i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 73-75.

29 Por. P. Benoit, *Exégèse et Théologie*, t. 3, Paris 1968, s. 69-89.

30 Filon z Aleksandrii, *De vita Mosis* 2, 37, [w:] Filone di Alessandria, *La vita di Mosè*. Testo greco a fronte, Milano 1999, s. 167.

31 Por. G. Dorival, *L'apport des Pères de l'Eglise à la question de la cloture du canon de l'Ancien Testament*, [w:] *The Biblical Canon*, red. J.-M. Auvers, H.J. De Jonge, Leuven 2003, s. 81-110; J. Barton, *The Old Testament Canon*, [w:] *The New Cambridge History of the Bible*, t. 1: *From the Beginnings to 600*, red. J.C. Paget, J. Chaper, Cambridge 2013, s. 389-411.



mówi o oślicy i oślątku (Mt 21,1-7)<sup>32</sup>. Augustyn zauważa, że oślica została opuszczona „w kodeksach zazwyczaj używanych w praktyce kościelnej”<sup>33</sup>, to znaczy opartych na Septuagincie, przynajmniej w egzemplarzu, który ma do dyspozycji, z czego wynikałaby lekcja Augustynowa. W ramach zachowania jednak pewnej równowagi stwierdza, że św. Mateusz, który – jak uważano – posługiwał się hebrajskim, posiadał źródło żydowskie, w którym była mowa o dwóch zwierzętach. Augustyn tak wyjaśnia ten fakt:

jest natomiast rzeczą oczywistą, że owo tłumaczenie, które zwie się Septuagintą, w niektórych miejscach podaje nieco odmienną wersję, niż spotyka się w tekście hebrajskim, jak mówią o tym ci, którzy znają ten język i którzy osobno dokonali przekładu tychże ksiąg hebrajskich. A jeśliby ktoś zapytał o przyczynę tej rozbieżności: dlaczego tak wielka powaga tłumaczenia Septuaginty w wielu miejscach odbiega od prawdy podawanej przez kodeksy hebrajskie, uważam, że nic innego nie może nasunąć się na myśl, jak to, że owych Siedemdziesięciu tłumaczyło w tym duchu, w którym zostało powiedziane także i to, z czego tłumaczyli. Rzecz ta znalazła potwierdzenie w przedziwnej zgodności, o jakiej się mówi (w związku z tym tłumaczeniem)<sup>34</sup>.

Biskup Hippony odnosi sytuację Siedemdziesięciu do Ewangelii, uściślając, że zgadzają się oni w ich różnorodności, ponieważ działał na nich jeden i ten sam Duch, który ich natchnął, i tak to wyjaśnia:

nie jest kłamstwem, jeśli ktoś opowiada coś w sposób odmienny, nie odchodząc wszakże od woli tego, z którym należy się zgadzać i do którego trzeba się stosować. Poznanie tego jest pożyteczne [...] dla samej wiary. Nie powinniśmy bowiem sądzić, jakoby prawda była zabezpieczona za pomocą jakichś sakralnych dźwięków, jakoby sam Bóg podał nam w sposób jednostronny zarówno treść, jak i słowa użyte dla jej wyrażenia<sup>35</sup>.

Nierzadkie są przypadki, w których Augustyn opiera wyjątkowość, autorytet i prawdę Septuaginty na fakcie, że zawiera ona księgi święte zaaprobowane i przekazane przez pierwotny Kościół, przy czym jego obrona natchnienia tej czcigodnej wersji Biblii nie prowadzi go do jakiegoś łatwego odrzucania czy też lekceważenia tekstu hebrajskiego. Co więcej, podkreśla jasno komplementarność dwóch tradycji dotyczących tekstu biblijnego, podobnie jak są komplementarne cztery Ewangelie. Pod koniec życia Augustyn zdobędzie się nawet na pochwałę Hieronima z powodu posłużenia się wersją hebrajską, aby przetłumaczyć na łacinę konkretny tekst.

Wydaje mi się, że należy również wspomnieć elokwencję proroków, u których wiele rzeczy jest niejasnych z powodu występowania tropów (*tropologia*). Im bardziej wydają się one zawoalowane zastosowaniem słów przenośnych, tym przyjemniejszymi się wydają, gdy zostaną wyjaśnione. Tu jednak muszę przytoczyć coś innego, czego nie ma potrzeby objaśniać, bo wystarczy jedynie

32 Por. Augustyn, *De consensus Evangelistarum* 2, 66, 127-128. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 139-141 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 50).

33 Idem, *De consensu Evangelistarum* 2, 66, 128 (s. 140).

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem* (s. 141).

przytoczyć te słowa tak, jak zostały powiedziane. Dlatego zaczerpnę je z tego proroka, który sam siebie nazwał pasterzem i stróżem stada, od którego został wzięty i posłany, żeby prorokował ludowi Bożemu<sup>36</sup>. Tekstu nie przytoczę w przekładzie Siedemdziesięciu Tłumaczy (*secundum Septuaginta interpretes*), którego autorzy, choć pod natchnieniem Ducha Świętego pisali (*divino spiritu interpretati*), ale niektóre sprawy zdają się ujmować odmiennie, skierowując uwagę czytelnika bardziej ku znaczeniu duchowemu. Stąd też u nich napotyka się wiele urywków, gdzie niejasności są spowodowane użyciem wyrażen metaforycznych (*magistropica*). Tekst ten zaczerpnę z tłumaczenia kapłana Hieronima, który znając jeden i drugi język Pismo Święte z hebrajskiego (*sicut ex hebraeo*) przełożył na łacinę<sup>37</sup>.

W całym swoim dziele – właśnie w przytoczonym wyżej tekście – Augustyn tylko jeden raz używa greckiego pojęcia *tropologia*, aby nim określić język figuralny, odwołując się także do przymiotnika *tropicus*. Często posługuje się pojęciem *tropus* („figura stylistyczna”), mówiąc o jego zastosowaniu lingwistycznym. „*Tropus, id est modus locutionis* – trop, czyli sposób mówienia” – pisze w *De civitate Dei*<sup>38</sup>, a w *De doctrina christiana* precyzuje: „nadto ludzie wykształceni nie powinni zapominać, że i nasi autorzy stosowali sposoby wyrażania myśli zwane przez gramatyków terminem greckim »tropy«”<sup>39</sup>. W tym miejscu interesuje nas uznanie wyrażone pod adresem pracy translatorskiej dokonanej przez Hieronima. Tylko w tym jednym miejscu Augustyn opowiedział się za *hebraica veritas*<sup>40</sup>. Działo się to ok. 427 r., czyli siedem lat po śmierci Hieronima, przy czym tłumaczenia Księgi Amosa dokonał on trzydzieści lat wcześniej. Jest prawdopodobne, że w Hipponie znano je już wcześniej, podobnie jak komentarz, który towarzyszył tej księdze<sup>41</sup>. W dwóch pismach nieco wcześniejszych, w *De civitate Dei* i w *Quaestiones in Heptateuchum* z lat 419-420, wydaje się, że Augustyn dysponuje *interpretatio ex hebraico* niektórych ksiąg świętych, której autorem mógł być tylko Hieronim. W licznych przypadkach – sześć razy w pierwszym z tych dzieł, aż osiemnaście w drugim – dokonuje zestawień dwóch wersji tłumaczenia: tłumaczenia Septuaginty i tłumaczenia ksiąg hebrajskich dokonanego przez Hieronima. Przyjmuje tę wersję, która jest jaśniejsza, w niczym nie pomniejszając zarazem szczególnej wartości Pism greckich, które stale pochwała. Ze swej strony także Hieronim, opowiadając się za *hebraica veritas*, gdy zachodziła taka potrzeba, doceniał walor eklezjalny Septuaginty.

Sporadyczne uznanie dla *hebraica veritas* może być widziane w kontekście opinii Augustyna na temat Żydów w ich relacji do Pism Świętych. Warto wziąć tutaj pod uwagę wypowiedź z traktatu *De fide rerum quae non videntur*, w niej odnosi się do „ludzi niewiernych” (*homines infideles*), podejrzewających chrześcijan o autorstwo tekstów,

36 Por. Am 7,14-15.

37 Augustyn, *De doctrina christiana* 4, 7, 15, s. 199.

38 Idem, *De civitate Dei* 16, 21: PL 41, szp. 449.

39 Idem, *De doctrina christiana* 3, 29, 40, s. 157.

40 Por. A. Fürst, *Veritas latina. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibel übersetzungen*, „Revue des Études Augustiniennes” 1994 (40), s. 105-126.

41 Por. Hieronim, *Commentariorum in Osee prophetam libri tres*: PL 25, szp. 815-946.

które nazywają „świętymi” celem przyznania swoim wierzeniom i naukom „większego znaczenia pod względem autorytetu, uważając, że zostały obiecane wcześniej niż zostały napisane”<sup>42</sup>. Augustyn zatem tak wyjaśnia:

ludzie niewierni (*homines infideles*) badają uważnie księgi (*codices*) Żydów, naszych nieprzyjaciół. [...] Kiedy jednak czytają, niech nie dziwią się, jeśli ci, do których te księgi należą, nie rozumieją takich rzeczy z powodu zaślepienia powodowanego wrogością. [...] W ten sposób udają się we wszystkie części świata z najdosłowniejszymi świadectwami naszej sprawy, chociaż ich oczy są zaślepienie, aby były za ich pośrednictwem potwierdzone te rzeczy, którym oni zaprzeczają. Stało się to po to, aby nie uległy zniszczeniu. [...] Nie zostały więc zabite, ponieważ nie zapomnieli tych rzeczy, które u nich czytano i słyszano. Jeśli więc, także bez ich rozumienia, zapomnieliby całkowicie o Pismach Świętych, zostaliby zabici w tym samym obrzędzie żydowskim. [...] Ci więc nie zostali zabici, ale rozproszeni, aby – nawet nie mając wiary, która by ich zbawiła – zachowali pamięć, która udziela nam pomocy: w Pismach są pomocnikami, w sercach są naszymi nieprzyjaciółmi, w księgach świadkami (*in codicibus testes*)<sup>43</sup>.

W stosunku do Żydów Augustyn zajmuje w przytoczonym tekście powszechnie przyjmowane wówczas stanowisko<sup>44</sup>. Jeśli Żydzi okazują się nieprzyjaciółmi w stosunku do chrześcijan, to dzieje się tak dlatego, że „nie rozumieli” Pism. Ten kluczowy defekt braku rozumienia nie przeszkadza im posiadać własnych ksiąg świętych, a tym samym poświadczać hebrajską wersję Pism, które dzielą z nimi chrześcijanie. Mimo pierwotnego i tradycyjnego autorytetu Septuaginty, tekst hebrajski jest zatem użyteczny dla chrześcijan, a więc i dla samych Żydów. Augustyn zgadza się zatem, przynajmniej pośrednio, z Hieronimem w uznawaniu *hebraica veritas*. Należy zauważyć, że nie mając bezpośredniej znajomości języka hebrajskiego, i przeciwnie niż Hieronim, który ściśle używa określenia *volumen* (zwój) na określenie pism żydowskich, Augustyn w obydwu przypadkach mówi o *codices*, jakby chodziło o tę samą rzecz, a więc zachodząca różnica zdaje się mu umykać.

## Kanon Pism Świętych

Stwierdzenie, że wersja Septuaginty jest „natchniona”, ponieważ zawiera prawdę, której źródło jest w Bogu i której przekazywanie ma charakter kościelny, zakłada wprost, że korpus ksiąg, jakie dostarczają Pisma greckie, jest jasno określony i ograniczony. Zdecydował o tym Kościół lub – mówiąc ściślej – Kościoły<sup>45</sup>. Od komentatorów i nauczycieli „Świętych Pism” oczekuje się ich integralnej znajomości oraz całkowitego poszanowania. Píše więc Augustyn w *De doctrina christiana*: „uważny zatem badacz Pisma Świętego, który najpierw sposobem zwyczajnej lektury pobieżnie zapoznał się

42 Augustyn, *De fide rerum quae non videntur*, 8: PL 40, szp. 178.

43 *Ibidem*, 9: PL 40, szp. 178-179.

44 Por. A. Sartorelli, *Testimoni della nostra iniquità. La Chiesa e gli ebrei*, Firenze 2019, s. 104-137.

45 Por. J. Królikowski, *Geneza kanonu Pisma Świętego*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 2021 (7), s. 47-65.

z całością, nawet bez większego zrozumienia, będzie pilnie uważał, żeby posługiwać się jedynie tymi księgami, które noszą nazwę kanonicznych<sup>46</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Augustyn w tym kontekście mocno podkreśla, iż dla zrozumienia Pism Świętych kluczową sprawą jest „zapamiętanie treści (*mandare memoriae*), by księgi te nie były dla nas całkiem obce<sup>47</sup>. Pamięć odgrywa „rolę główną” (*valet plurimum*)<sup>48</sup>. Podkreślenie roli pamięci na pewno ma w tym miejscu związek z antropologią Augustyna, w której w nawiązaniu do tradycji biblijnej przypisuje się kluczową rolę w relacji do intelektu i jego czynnego wpływania na życie duchowe człowieka. Pamięć zakłada zatem uprzednie określenie korpusu ksiąg uznanych za święte, co podkreśla znaczenie tego procesu, który dokonywał się w Kościele/Kościółach. Konieczność zapamiętania ksiąg należących do ostatecznego korpusu potwierdza istnienie kanonu Pism, którego rzeczywistość materialna, czyli tekst, nie jest jeszcze definitywnie osiągnięta. W czasach Augustyna i na Zachodzie łacińskim pełnemu korpusowi Pism Świętych nie odpowiadał jeszcze ostatecznie określony przedmiot materialny. Kto mówi o zapamiętaniu określonego przedmiotu literackiego złożonego z ksiąg świętych w ich całości, stwierdza także, że zachodzi współzależność między różnymi tekstami i ich fragmentami. Zapamiętanie jest więc czynnikiem potwierdzającym, że mamy faktycznie do czynienia z różnymi tekstami, których całościowa znajomość jest nieodzowna dla ich rozumienia i ich wyjaśniania.

Augustyn w cytowanym już liście do Hieronima z 394 r. podał także następującą zasadę podejścia do Pisma Świętego: „należy się starać, by do poznawania ksiąg świętych zabierał się taki człowiek, który by miał o Pismach Bożych święte i prawdziwe mniemanie<sup>49</sup>. W polemicznym piśmie *Contra Cresconium* z ok. 406 r. Augustyn pisze: „w żaden sposób nie pozwalamy sobie poddawać dyskusji autentycznych ksiąg proroków i apostołów, na podstawie których swobodnie osądzamy inne pisma wiernych lub niewiernych<sup>50</sup>. W *De civitate Dei* potwierdza: „dajemy temu Pismu wiarę we wszystkich sprawach, których znajomość przynosi pożytek, a których poznać sami przez się nie jesteśmy w stanie<sup>51</sup>.

Bezwarunkowa ufność w nieomylną i pełną prawdę Pisma Świętego jest wymagana od tego, kto je czyta, a jeszcze bardziej od tego, kto je studiuje i kto naucza o nim i na jego podstawie. Takiej postawy nie wymagają inne książki. Ta powracająca zasada

46 Augustyn, *De doctrina christiana* 2, 8, 12, s. 61.

47 *Ibidem*, 2, 9, 14, s. 63.

48 *Ibidem*.

49 Idem, *Epistula* 56, 3, s. 55\*.

50 Idem, *Contra Cresconium* 2, 31, 39: PL 43, szp. 489-490.

51 Idem, *De civitate Dei* 11, 3 (t. 2, s. 7). Augustyn omawia szeroko to zagadnienie w *De utilitate credendi*: PL 42, szp. 65-92. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *O pożytku wiary*, [w:] Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1990, s. 33-65 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 54).

została podkreślona przez Augustyna w piśmie antymanichejskim *Contra Faustum Manichaeum*:

spośród dzieł późniejszych wyodrębniono kanon Starego i Nowego Testamentu, który posiada powagę najwyższą. Potwierdzony jeszcze za czasów apostoelskich, dzięki rozprzestrzenianiu się Kościoła oraz sukcesji biskupów został niejako umieszczony na świeczniku, a każdy umysł kierujący się wiarą i pobożnością korzy się przed nim. A jeśli go coś zaniepokoi, jakoby było pozbawione sensu, nie wolno mu mówić: „autor tej księgi nie podaje prawdy”, ale: „albo kodeks jest niepoprawny, albo tłumacz się pomylił, albo też ty tego nie rozumiesz”<sup>52</sup>.

Przesłanie Augustyna jest bardzo jasne, a mianowicie księgi nazywane kanonicznymi domagają się pełnego przyjęcia i całkowitego podporządkowania się ze strony tych, którzy z nich korzystają. Ich treść jest wolna od błędu, a ich kanoniczność i ich autentyczność mają genezę apostoelską oraz są potwierdzane i w całości gwarantowane przez tradycję Kościołów założonych przez apostołów, za które odpowiadają biskupi jako ich godni i prawowici następcy. Augustyn podkreśla: „w kwestii ksiąg kanonicznych będzie kierował się najbardziej powagą Kościołów katolickich, do których oczywiście należą te, które założyli apostołowie i do których kierowali swoje listy”<sup>53</sup>.

Co jednak należy do kanonu Pism, to znaczy do oficjalnego wykazu ksiąg, który Augustyn nazywa *canon ecclesiasticus*?<sup>54</sup> „Cały kanon Pisma Świętego” przedstawił on w sposób pewny już na początku *De doctrina christiana*<sup>55</sup>, a więc ok. 396-397 r. Kolejność poszczególnych ksiąg różni się od przyjmowanej współcześnie, ale materialnie wykaz odpowiada zasadniczo obecnemu, zarówno jeśli chodzi o Stary, jak i o Nowy Testament. Augustyn precyzuje, że księgami kanonicznymi są te, które są jednogłośnie przyjmowane we wszystkich Kościołach katolickich, dlatego też:

jeśli chodzi o pisma kanoniczne [...] wyżej postawi te, które przyjmowane są przez liczniejsze i poważniejsze Kościoły, niż te, które uznawane są przez nieliczne i mniej ważne. Jeśli natomiast okaże się, że jedne przez większą liczbę, a inne przez poważniejsze są uznawane, sądzę, że należy przyznać im jednakową powagę – chociaż trudno to rozstrzygnąć<sup>56</sup>.

Przytoczony tekst pozwala wyciągnąć dwa wnioski. Po pierwsze świadczy, że w czasach Augustyna kanon zachodni/łaciński mógł ulegać jeszcze niewielkim zmianom zależnie od stanowiska zajmowanego w różnych Kościołach, gdyż niektóre księgi nie były przyjmowane przez wszystkie. Po drugie, kanon Biskupa Hippony odzwierciedla aprobatę kościelną wystarczająco szeroką, niemal jednogłośną. Należy ponadto zważyć, że wśród czterdziestu czterech ksiąg, do których ogranicza się *auctoritas* Starego

52 Idem, *Contra Faustum Manichaeum* 11, 5. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi I-XXI*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1991, s. 57-58 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 55).

53 Idem, *De doctrina christiana* 2, 8, 12, s. 61.

54 Idem, *Contra Cresconium* 2, 31, 39, PL 43, szp. 489.

55 Idem, *De doctrina christiana* 2, 8, 13, s. 61.

56 *Ibidem*, 2, 8, 12, s. 61.

Testamentu, znajdują się wszystkie te księgi, które Hieronim pomijał jako apokryfy, później nazwane księgami deuterokanonicznymi. Augustyn nigdy nie zmienił swojego zdania w tej kwestii.

Kanon Starego Testamentu wpisany do *De doctrina christiana* składa się z dwóch części, jedną nazywa „historią” (*historia*), a drugą „prorokami” (*prophetae*). Do „ksiąg historycznych, łącznie obejmujących dzieje oraz porządek rzeczy”<sup>57</sup>, należy Pięcioksiąg, wszystkie księgi nazywane „historycznymi”, wraz z Hiobem, Tobiaszem, Esterą, Judytą i Ezdraszem (Nehemiaszem). Wykaz ksiąg prorockich obejmuje księgi, które znajdują się we współczesnych Bibliach, przy czym dochodzą do nich Psalmi, Pieśń nad pieśniami, Księgi Eklezjastes (Koholeta), Mądrości i Eklezjastyka (Syracha). Wykaz zawiera krótkie komentarze, w czym wyraża się aproba Augustyna dla kanonu, przyjmowanego przez większość Kościołów zachodnich.

Pojawia się pytanie, skąd wziął się podział na dwie części? Czy wynika on z jakiegoś założenia teologicznego lub pedagogicznego Augustyna? Odpowiedzi można szukać w niemal równoległym piśmie z roku 405, którego autorem jest papież Innocenty I, a więc powstały osiem lat później niż pisał Augustyn. Papież skierował wówczas list do Eksuperiusza, biskupa Tuluzy, w którym zawarty wykaz ksiąg Starego Testamentu pokrywa się z wykazem, jaki znajdujemy w *De doctrina christiana*, przy czym nieco inna jest kolejność tytułów<sup>58</sup>. Pierwsza sekcja, nieposiadająca osobnej nazwy, łączy Pięcioksiąg i inne księgi historyczne aż do Rut; następnie zostają umieszczone księgi proroków: dwunastu proroków mniejszych, Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel i Daniel, a w końcu „pięć ksiąg Salomona i Psalterz”. Po tej sekcji umieszczona została druga grupa: „[księgi] historyczne”, do których zaliczono Hioba, Tobiasza, Esterę, Judytę, Pierwszą i Drugą Księgę Machabejską, dwie Księgi Ezdrasza i Kronik. Całość obejmuje czterdzieści cztery księgi, jak u Augustyna. Można by sądzić, że obydwaj przywołują z pamięci ten sam wykaz, mający charakter oficjalny w Afryce i w Rzymie, podzielony według własnych kryteriów na dwie partie: dwanaście ksiąg między Genesis i Rut oraz cztery Księgi Królewskie (1-2 Sm, 1-2 Krl) należą do pierwszej części przekazanych wykazów, a pozostałe księgi zmieniają miejsce. Jeśli kanon Augustyna zdaje się mieć charakter dydaktyczny, to kanon Innocentego ogranicza się do czystego wyliczenia ksiąg, podając same ich tytuły. Pojawia się pytanie, co stało się u przywołanych autorów ze starą formułą „Prawo i Prorocy”, na którą powoływano się w Nowym Testamencie? Czy straciła wówczas ona swoją wartość teologiczną?

Dziesięć lat później Augustyn napisze, że do kanonu kościelnego „należą autentyczne księgi proroków i apostołów”<sup>59</sup>, pokazując, że aprobuje dwie części składowe kanonu,

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Innocenty I, List *Consulenti tibi ad Exsuperium* (20 lutego 405 r.), [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura*, edizione bilingue, Bologna 1993, nr 21.

<sup>59</sup> Augustyn, *Contra Cresconium* 2, 31, 39, PL 43, szp. 489.

ale teraz połączone, aby określać Stary i Nowy Testament. W *De doctrina christiana* i w innych miejscach Augustyn pomija odniesienie do dwudziestu dwóch ksiąg korpusu żydowskiego i do ich relacji z dwudziestoma dwoma literami alfabetu hebrajskiego, różniąc się także w tym wypadku od Hieronima. Augustyn sytuuje się w ramach tradycji Kościołów afrykańskich potwierdzonej w jego obecności przez synod w Kartaginie 28 sierpnia 397 r.<sup>60</sup> Ten synod afrykański był w posiadaniu „kompedium” (*Breviarium Hipponense*) kanonów przyjętych na synodzie w Hipponie w październiku 393 r., które zawierało także wykaz ksiąg świętych, a ten został przyjęty z pewnymi mało znaczącymi wariantami<sup>61</sup>. Synod w Kartaginie w 419 r. zatwierdzi go ponownie, nie zmieniając w nim prawie niczego: wyliczono w nim czterdzieści cztery księgi Starego i dwadzieścia siedem ksiąg Nowego Testamentu, a więc jak u Augustyna i Innocentego I<sup>62</sup>. List do Hebrajczyków jest przypisany św. Pawłowi, ale jest umieszczony osobno. W *De doctrina christiana* zamyka on wykaz Listów Pawłowych, od których nie oddziela go także list do Eksuperiusza. W późniejszym czasie, ok. 410 r., Augustyn wydzieli ten list z korpusu Pawłowego, ale zawsze będzie aprobował jego kanoniczność.

Pojawia się tutaj jeszcze jedno pytanie. Jeśli w kanonie Augustyna księgi mądrościowe – „Salomonowe”, jak mówiono, a wśród nich Księga Mądrości i Księga Koheleeta (Eklezjastyka) – są zaliczone do ksiąg prorockich, to czy zamierza tym samym stwierdzić kanoniczność także tych dwóch ksiąg, która niekiedy była odrzucana? Księga Koheleeta będzie czekać jeszcze do Soboru Trydenckiego, aby doczekać się definitywnego potwierdzenia swojej kanoniczności, przynajmniej wśród katolików. Augustyn wykazuje, że także w tych księgach znajdują się proroctwa, które zapowiadają Chrystusa. W *De civitate Dei* czytamy:

również i on [Salomon], jak się dowiadujemy, prorokował w swoich księgach, z których trzy uzyskały powagę kanoniczną: Księga Przypowieści, Eklezjastes i Pieśń nad pieśniami. Dwie inne zaś, z których jedna zwie się Księgą Mądrości, a druga Eklezjastykiem, zgodnie z utrzymującym się zwyczajem przypisywane są Salomonowi ze względu na podobieństwo stylu, choć ludzie bardziej wykształceni nie mają wątpliwości, że nie są one jego dziełem. Kościół jednak, zwłaszcza na Zachodzie, dawno uznaje ich powagę. Jedna z nich, która nosi tytuł Mądrość Salomona, bardzo wyraźnie przepowiada mękę Chrystusa: [cytat: Mdr 2,12-21]. Eklezjastyk znow przysłał wiare narodów przepowiada w taki oto sposób: [cytat: Syr 36,1-4]. Te wyrażone w postaci życzeń i próśb proroctwa spełnione były, jak wiemy, przez Jezusa Chrystusa. Lecz wobec naszych przeciwników nie mają one większej mocy, gdyż znajdują się poza żydowskim kanonem<sup>63</sup>.

60 Synod Kartagiński III według Kolekcji Hiszpańskiej, [w:] *Synody i kolekcje praw*, t. 4: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 98-98\* (Zróżła Myśli Teologicznej, 52).

61 Kartagina (III) (13 i 28 sierpnia 397 r.), *Breviarium Hipponense*, [w:] *Synody i kolekcje praw*, s. 80-80\*, *Plenarium totus Africae Concilium Hippone Regio* (8 października 393 r.), Canon 36, w: *Enchiridion Biblicum*, nr 16-18.

62 Kartagina (25-30 maja 419 r.), *Kanony w związku ze sprawą Apiariusza*, 24, [w:] *Synody i kolekcje praw*, s. 266-266\*.

63 Augustyn, *De civitate Dei* 17, 20, 1, s. 309-310.

Można powiedzieć, że wraz z Augustynem, świadkiem życia wielu Kościołów tamtego czasu, łącznie z Kościołem rzymskim, łaciński kanon Pisma został ukonstytuowany przynajmniej jako wykaz należących do niego ksiąg<sup>64</sup>. Wątpliwości odnośnie do takiej czy innej księgi wprawdzie jeszcze się pojawiały, ale na końcu IV w. na Zachodzie nastąpiło zamknięcie kanonu, zarówno jeśli chodzi o Stary, jak i Nowy Testament. Pozostawało właściwie do zrobienia fizyczne jeszcze zebranie poszczególnych ksiąg w jednym kodeksie. Pojawi się on w czasach Kasjodora (ok. 485-583). Stanowisko Augustyna było niewątpliwie prowokacją w stosunku do poglądów Hieronima. Odnosi się wrażenie, że *hebraica veritas* nie ma kluczowego znaczenia dla formułowania stanowiska odnośnie do *canonica auctoritas*. Hieronim nie ustępował jednak łatwo w tej sprawie, ponieważ miała ona dla niego podstawowe znaczenie, łącznie z uzasadnieniem dla jego wysiłków translatorskich.

### Natchnienie biblijne

Augustyn traktuje zbieżnie autorytet Septuaginty i doktrynę natchnienia Pisma Świętego. Septuaginta jest dla niego zbiorem idealnych Pism, będących w posiadaniu Kościoła, kompletnych w ich kanonicznej autentyczności i prawdzie, i to, co on mówi o natchnieniu Pism greckich, odnosi się do Pisma Świętego jako takiego, czyli „kanonu Pism”, jak mówiono. Jeśli chodzi o pozostałe teksty, których używano w Hipponie i na Zachodzie łacińskim, to były to tylko warianty *Vetus Latina*. Augustyn nie zajmuje się w żadnym ze swoich pism w sposób systematyczny naturą natchnienia, ale jego wypowiedzi na ten temat są liczne i bogate w treść. Ukazuje on Ducha Świętego jako moc, która sprawia natchnienie lub „asystuje” świętym autorom, bądź też jako głównego sprawcę, który „podaje” lub „dyktuje” orędzie Boże. Pismo Święte w swojej całości jest *quoddam chirographum Dei*, to znaczy dokumentem podpisanym przez samego Boga, co Augustyn tak uzasadnia:

nie chciał [wierny Pan], aby Mu wierzono jedynie na słowo, ale chciał dotrzymać tego, co sam napisał. To tak, jakbyś powiedział do jakiegoś człowieka: „nie wierzysz mi, oto daję ci to na piśmie”. A ponieważ pokolenie i pokolenie nastaje, i w taki sposób przemijają wieki, gdy śmiertelni upadają i jedni po drugich następują, Pismo Boże powinno trwać. Ma to być niejako cyrograf Boga, który wszyscy przemijający powinni odczytywać i trzymać się drogi jego obietnic<sup>65</sup>.

W Pismach Świętych retor niebieski wydaje się stać u początku wielu wypowiedzi połączonych ze sobą, którym retorzcy ziemscy umieli nadać właściwy kształt,

64 Por. A.-M. La Bonnardière, *Le canon des divines Écritures*, [w:] *Saint Augustin et la Bible*, red. A.-M. La Bonnardière, Paris 1986, s. 287-302 (Bible de Tous les Temps, 3); K.-H. Ohlig, *Canon Scripturarum*, [w:] *Augustinus-Lexikon*, red. C.P. Mayer, E. Feldmann, t. 1, Basel-Stuttgart 1992, szp. 713-724.

65 Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 144, 17. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 295-296 (Pisma Starożytości, 42).



coraz doskonalej ukazujący prawdę. Wzajemna współpraca oparta na dobrowolności została nawiązana między zasadą czy też źródłem – z jednej strony, a wykonawcą lub twórcą – z drugiej strony. Augustyn uznaje bezpośrednią interwencję Bożą w chwili redakcji tekstu, a zarazem podkreśla ludzką niezależność w akcie pisania. Uzasadnia jej autonomię, powołując się na wielość świadków tego samego wydarzenia lub tych samych słów, a także opierając się na przykładzie Siedemdziesięciu Tłumaczy, do których zdarza mu się dodawać czterech Ewangelistów. Nie ogranicza się jednak tylko do tego. Związek między jedynością słowa Bożego i wielością jego ludzkich przekazicieli powraca stosunkowo często w pismach Augustyna. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment z jego homilii do Pierwszego Listu św. Jana, w której zatrzymuje się nad pozorną sprzecznością między Psalmem 9,10 w kontekście Psalterza i użyciem tego samego tekstu przez Ewangelistę Jana (4,18), wyjaśniając:

Rozważmy obie wypowiedzi Boże. Jeden jest Duch (*Spiritus unus est*), choć mamy dwie księgi (*etsi codices duo*), dwa języki, dwie mowy. Jedną podaje Jan, drugą Dawid, nie sądźcie jednak, że Duch jest w nich różny (*alium esse spiritum*). Jeśli jeden powiew może dąć w dwa flety, to czy jeden Duch nie może napełnić dwóch serc, poruszyć dwóch języków? Jeśli dwa flety jednym powiewem napełnione tworzą jedną harmonię, to czy napełnione Duchem Świętym dwa języki muszą wywołać rozdźwięk? [...] Tchnął Duch Boży i napełnił dwa serca, dwoje ust, poruszył (*movit*) dwa języki<sup>66</sup>.

Przytoczony tekst jest interesujący z wielu punktów widzenia, przede wszystkim, jeśli chodzi o relację między dwoma Testamentami. Nie ma dwóch odrębnych prawd wypowiedzianych kolejno przez każdego z dwóch autorów, psalmisty i ewangelisty. Zostaje przekazana jedyna prawda, choć jest postrzegana i przekazywana w różny sposób. Przekaziciele i heroldowie słowa Bożego są także jej nieomylnymi świadkami. Boża moc prawdy uaktywniona przez Ducha Świętego jest stale obecna, ponieważ tekst jest natchniony tą samą Jego mocą. Jan interpretuje Dawida, a obydwa interpretują Ducha. Zachodzi więc różnica, a nie sprzeczność, ponieważ w myśli Augustyna kanon Pism stanowi doskonałą jedność i daje dowód nienaruszonej spójności. Każdy obraz i każda figura, każde zdanie i każde słowo mogą być tutaj rozumiane w świetle wszystkich innych, których harmonijna całość tworzy korpus. Tę jedność w prawdzie od Księgi Rodzaju do Apokalipsy konstituuje przewodni temat całego Pisma Świętego, którym jest Jezus Chrystus jako Głowa Kościoła; temu tematowi jest podporządkowane to, co historyczne, to, co literackie, i to, co doktrynalne<sup>67</sup>. Każdy z autorów ksiąg świętych jest członkiem ciała Chrystusa: prorocy antycypująco, ewangelisci i inni uczniowie bezpośrednio. Nie można zatem mówić, że Chrystus niczego nie napisał, ponieważ

66 Idem, *In Epistolam I Ioannis ad Parthos tractatus* 9, 5. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, cz. 2, przeł. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 482-483 (Pisma Starożytochrześcijańskie Pisarzy, 15).

67 Por. M. Bordoni, *Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione*, [w:] *La Sacra Scrittura anima della teologia*, red. M. Tàbet, Città del Vaticano 1999, s. 115-143.

Jego ręka działała w rękach uczniów. W odpowiedzi na niektóre zastrzeżenia fragment z *De consensu Evangelistarum* jest na ten temat bardzo jasny:

tak więc Ten, który przed swoim zstąpieniem posłał proroków, Ten także po swoim wniebowstąpieniu posłał apostołów. A dla wszystkich swoich uczniów za pośrednictwem człowieczeństwa, które przyjął, stał się niejako głową dla członków swojego ciała. A zatem to, co oni zapisali, a co On im ukazał i powiedział, o tym w żadnym wypadku nie można powiedzieć, iż On tego nie napisał, jakkolwiek to Jego członki do tego się przyczyniły, co poznały pod dyktando głowy (*dictante capite*). Albowiem to wszystko, co raczył, byśmy czytali odnośnie do Jego czynów i słów, to nakazał im napisać niczym swoim członkom. Kto zrozumie tajemnicę zgodności członków zależnej od jednej głowy, jak również współdziałanie jedności nawet różnych osób, taki nie będzie widział inaczej tego, co będzie czytał w opisie uczniów Chrystusa w Ewangelii, jakby dokonał tego On sam w swoim własnym ciele i jakby Jego piszącego widział<sup>68</sup>.

Natchnienie Pisma i wcielenie Słowa (*Logos*) w Jezusie Chrystusie nakładają się tu wzajemnie. Ich relacja ma charakter wewnętrzny – zarówno w Piśmie, jak i w człowieku Chrystusie, Bóg zniżył się, ogołocił się (grec. *kenosis*), jak mówi św. Paweł w Liście do Filipian (2,7). Augustyn podkreśla więc przed swoimi słuchaczami: „nie trzeba nam się dziwić, że ze względu na naszą słabość zstąpiło do składowych części naszych dźwięków, kiedy zstąpiło celem przybrania słabości ciała naszego”<sup>69</sup>. W *De doctrina christiana* Augustyn mówi o „cudownej wzniosłości i przedziwnej pokorze” Pisma Świętego<sup>70</sup>. Stwierdzenie niewątpliwie nawiązuje do teologii hymnów chrystologicznych św. Pawła. To wyjaśnia, w jaki sposób Pismo Święte, swoiste *semel dictum*, jest uznawane przez Augustyna za jedno i wielorakie: „jest jedno słowo Boże w całym Piśmie Świętym rozbrzmiewające. Pamiętajcie, że przez usta wielu świętych głoszone jest jedno Słowo, będące na początku Bogiem u Boga, nie mające sylab, nie wypowiedziane w czasie”<sup>71</sup>.

Z faktu natchnienia Pisma Świętego Augustyn wyprowadza konsekwencje, które dotyczą już nie samego autora, ale także jego interpretatora. Wydaje się, że siła natchnienia mieszka także w doświadczonym czytelniku lub w interpretatorze. W *De doctrina christiana* czytamy:

nawet kiedy nie wiadomo, co pisarz miał na myśli, i ze słów Pisma Świętego można wydedukować nie jedno, ale wiele znaczeń, nie ma niebezpieczeństwa, jeżeli uda się wysnuć wnioski zgodne z prawdami w innych miejscach ksiąg świętych. Jednak ten, kto wnikliwie wczytuje się w słowo Boże, musi starać się dotrzeć do myśli autora, za pośrednictwem którego Duch Święty zredagował Pismo Święte (*sanctus operatus est spiritus*). Czy zatem dotrze do tego sensu, czy też z tych słów wyciągnie inny wniosek, od winy uchroni go świadectwo zaczerpnięte z jakiegokolwiek miejsca Pisma Świętego. Może bowiem zasadnie zdarzyć się, że ów autor w tych samych słowach, które pragniemy zrozumieć, żywił właśnie taką myśl, jaką i my odczytaliśmy. Z pewnością bowiem

68 Augustyn, *De consensu Evangelistarum* 1, 35, 54, s. 32.

69 Idem, *Enarrationes in Psalmos* 103/4, 1. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 57 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 41).

70 Idem, *De doctrina christiana* 2, 42, 63, s. 117.

71 Idem, *Enarrationes in Psalmos* 103/4, 1, s. 57.

Duch Święty, którego on był narzędziem (*qui per eum operatus est*), przewidział, że taka myśl przyjdzie do głowy czytelnikowi albo słuchaczowi. Co więcej, to on pokierował tak, aby myśl taka nasunęła się, ponieważ znajduje ona swoje poparcie w prawdzie. W rzeczy samej bowiem czyż można znaleźć silniejszy i zarazem hojniejszy dowód Opatrzności Bożej niż możliwość interpretowania tych samych słów na odmienne sposoby, poparte zgodnym świadectwem innych miejsc również od Boga pochodzących?<sup>72</sup>.

Trzeba zauważyć powracanie trudnej do przełożenia na język polski formy *operatus est*, której podmiotem jest Duch Święty, a przedmiotem Pismo Święte, przy czym zostaje stwierdzona możliwość pośredniczenia ze strony wiernego między nieomylnym zadaniem autora natchnionego i zadaniem czytelnika lub słuchacza tekstów świętych. Augustyn nie mówi wprost, że akt czytania jest natchniony przez Ducha Świętego, ale przypomina warunki konieczne do tego, aby pierwotna prawda zawarta w Piśmie Świętym została właściwie uchwycona, a zatem także wyrażona przez interpretatora, podczas gdy akt natchnienia nie jest niczym uwarunkowany. Odwołując się do tych założeń, w *De doctrina christiana* Augustyn tak wypowiada się na temat mówcy chrześcijańskiego:

a kiedy nadejdzie pora przemawiania, zanim otworzy swoje usta, wzniesie do Boga duszę spragnioną, żeby uwolnić ją i opróżnić z tego, czym była napełniona i przepojona. [...] Dlatego kto pragnie wiedzieć, umieć nauczyć i nabyć sprawności wymowy odpowiedniej mężowi kościelnemu niechaj w prawdzie uczy się wszystkiego, co potrzebne, lecz w chwili samego wygłaszania niech pamięta, że w głębi serca przystoi stosowanie się do tego, co powiedział Pan: „Nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was”<sup>73</sup>.

W myśli Augustyna zachodzi odpowiedniość między natchnieniem autora i natchnieniem wprawnego czytelnika lub interpretatora. W tym celu należy dojść do prawdy Bożej przez słowa i zdania, domagając się czytania i rozumienia. Jest dla niego konieczne nie tyle natchnienie Ducha Świętego, ile raczej boskie oświecenie własnego ducha. Dzięki temu jest w stanie wyjaśnić ściśle sens tekstu świętego i wiernie go wyłożyć, korzystając ze środków retorycznych, które również trzeba rozwijać i ubogacać. Interpretacja jest aktem osobistym, spoczywającym na konkretnych czytelnikach i słuchaczach, a szczególnie miejsce zajmuje w nim medytacja, będąca ważnym i wymagającym nośnikiem kulturowym. Szlachetne elementy kultury grecko-rzymskiej stają się w ten sposób udziałem ochrzczonych. Jeśli można zaś interpretować natchnione Pismo Święte, to jednak tego samego nie można robić z interpretacją. Natchnienie jest jedyne, pełne i ostateczne, podczas gdy interpretacja składa się z kolejnych ogniw łańcucha, które następują po sobie lub wiążą się ze sobą. Bardziej lub mniej pośrednio te rozróżnienia można znaleźć w pismach Augustyna, gdy mówi o „oświeceniu” interpretatora, który

72 Idem, *De doctrina christiana* 3, 27, 38, s. 155.

73 *Ibidem* 4, 15, 32, s. 219.

w jakiś sposób przedłuża natchnienie, ale czyni to na swój własny sposób i w swoim własnym zakresie. Interpretacja jest skutkiem natchnienia. Bez tego można by sądzić, że Augustyn czerpie swoje ujęcie z Filona z Aleksandrii, według którego – jak już zaznaczyliśmy – *hermeneus* zajmuje prawowite miejsce pośród natchnionych proroków, podobnie jak autor i tłumacz, ale pod warunkiem, że został „wtajemniczony”. Nie ma większego znaczenia szczególnie podkreślanie różnicy między dwoma autorami, aby wyjaśnić, z czego wynika różnica ich ujęć. Pierwszy jest Żydem i żydo-grekiem, drugi jest chrześcijaninem i chrześcijanino-łacinnikiem, a więc mamy tu do czynienia z dwoma różnymi kontekstami, dwiema kulturami i dwiema doktrynami. Augustyn opierał się na kanonie Pisma Świętego, zamkniętego i uznanego za oficjalny, a więc funkcjonował w pewnych i określonych ramach, wyznaczających kierunek jego refleksji i jej zakres. Został zamknięty także czas natchnienia, podczas gdy czas interpretacji nie tylko pozostawał nadal otwarty, ale zachodziła także konieczność jej dokonywania, mając na uwadze potrzebę wydobywania prawdy tekstów natchnionych. Zasadniczym problemem było więc postawić i rozwiązać problem ciągłości, a zarazem jej braku w interpretacji w stosunku do natchnienia. Augustyn okazał się w tym przypadku mistrzem. Środowisko żydowskie w Aleksandrii w I w. po Chrystusie nie miało takiego problemu, a więc nie musiało go rozwiązywać.

### Interpretacja Pisma Świętego: od litery do ducha

Idee Augustyna dotyczące natchnienia, a w jeszcze większym stopniu interpretacji, są podporządkowane wypracowanej przez niego doktrynie łaski<sup>74</sup>, a w jeszcze większym stopniu teorii języka i poznania, zależnej w dużym stopniu od stoickiej doktryny *res et signa*<sup>75</sup>. Podobnie jak u Hieronima, zachodzi u niego ścisła zależność między *on* i *onoma* („byt” i „nazwa”). Inaczej niż Hieronim, Augustyn widzi ewolucję ludzkości w dziejach. Dzieje nie są, według niego, miejscem stopniowej degradacji ludzkości, ale pozytywnie zmierzają do Chrystusa, który stanowi ich ukoronowanie. Wszystko to, co dokonało się w dziejach, zapowiadało jedynie i przygotowało ten ostatni etap, jak można wywnioskować z pism natchnionych. Stary Testament znajduje więc w Nowym swoje właściwe i autentyczne perspektywy, w których osiąga swoje wypełnienie. Augustyn często powraca do tej prawidłowości, a streszcza ją jego słynne zdanie: „Nowy Testament

74 A. Trapè, S. Agostino. *Introduzione alla dottrina della grazia*, t. 1-2, Roma 1987; J.P. Bruns, *The development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980; G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del „De doctrina christiana”*, Brescia 2001.

75 Por. B.D. Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's „De doctrina christiana”*, „Revue des Études Augustiniennes et Patristiques” 1969 (15), s. 9-49.

jest ukryty w Starym, a Stary w Nowym znajduje wyjaśnienie – *Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*<sup>76</sup>.

Jeśli chodzi o *res et signa*, na początku *De doctrina christiana* czytamy, że „cała nauka odnosi się do rzeczy albo do znaków, z tym, że rzeczy poznajemy przez znaki”<sup>77</sup>. Rozróżnienie między rzeczą i znakiem ma jednak charakter relatywny, ponieważ – jak zauważa Augustyn – „wszelki znak jest również jakąś rzeczą”, chociaż „nie każda rzecz jest jednocześnie znakiem”, ale „niektórymi z nich można posługiwać się na oznaczenie czegoś innego”<sup>78</sup>. W stosunku do tych zasad wyjątkiem jest Bóg jako *summa res*, czyli „rzeczywistość najwyższa”, o której Augustyn tak mówi:

Rzeczy (*res*), którymi radować się należy, to Ojciec i Syn, i Duch Święty – taż sama Trójca jedyna, najwyższa rzecz (*una quaedam summa res*), a przy tym wspólna dla wszystkich radujących się nią. Czy jednak jest ona rzeczą (*si tamen res*)? Czy raczej nie jest ona przyczyną wszechrzeczy? Niełatwo przecież jest znaleźć nazwę odpowiednią dla rzeczywistości tak wzniosłej<sup>79</sup>.

W ten sposób Biskup Hippony określa ramy filozoficzne i teologiczne, w jakich sytuuje potem Pismo Święte. W odróżnieniu od znaków naturalnych należy ono do znaków „danych” w sposób zamierzony, mających niejako narzuconą naturę i wymowę. Czytamy w *De doctrina christiana*: „znak, obok tego, że własną formę wyciska w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego”<sup>80</sup>. Jaka zależność zachodzi jednak między słowami, których litery, czyli pismo, są znakami, a znakami w sobie? Augustyn uważa, że słowa same przez się nie uczą niczego, ale odsyłają do czegoś, co już się zna, albo inspirują do podjęcia stosownych poszukiwań nowych rzeczy, stanowiąc dla nich jakieś ukierunkowanie. Augustyn wyraża to przekonanie w dwóch tekstach. W *De doctrina christiana* pisze:

niezliczone jednak mnóstwo znaków (*signa*), którymi ludzie wyrażają swoje myśli, stanowią słowa (*verba*). Wszystkie bowiem tamte znaki, których rodzaje (*genus*) tylko krótko wspomnieliśmy, mógłbym słowami wypowiedzieć, natomiast słów tamtymi znakami w żaden sposób nie potrafiłbym wyrazić. Ponieważ słowa uderzając o powietrze natychmiast przemijają i nie trwają dłużej niż brzmienie, ustanowiono ich znaki w postaci liter. Tak więc dźwięki pojawiają się przed oczami nie same w sobie, lecz za pośrednictwem odpowiadających im znaków<sup>81</sup>.

Natomiast w *De magistro* Augustyn tak pisze:

skoro bowiem dają mi znak, to gdy nie wiem w danej chwili, jakiej to rzeczy znak, wówczas nie może mnie on niczego nauczyć; jeśli zaś wiem, co to za rzecz, to co mi ten znak o niej więcej jeszcze może powiedzieć? [...] Jeżeli więc na nasze pytanie pokażą nam palcem samą rzecz, to

76 Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73: PL 34, 623. Por. II Sobór Watykański, Konstytucja *Dei Verbum*, 16.

77 Idem, *De doctrina christiana* 1, 2, 2, s. 11.

78 *Ibidem*, s. 13.

79 *Ibidem*, 1, 5, 5, s. 15.

80 *Ibidem*, 2, 1, 1, s. 51.

81 *Ibidem*, 2, 3, 4-5, s. 53. Do tłumaczenia wprowadzono korekty.

ujrzawszy ją, przekonamy się, co oznacza znak, który tylko słyszeliśmy nieraz uprzednio, ale nie rozumieliśmy go. W znaku tym jednak kryją się dwa elementy: brzmienie i znaczenie (*sonus et significatio*). Brzmienia nie poznajemy za pośrednictwem znaku, lecz w ten sposób, że uderza ono bezpośrednio o nasze narządy słuchowe; znaczenie natomiast pojmujemy dopiero ujrzawszy rzecz, która dany znak oznacza. [...] Głównie zaś usiłuję przekonać cię, jeśli mi się tylko uda, że przez znaki zwane słowami niczego się nie dowiadujemy, bo – jak powiedziałem – poznajemy nie rzecz oznaczoną w ten sposób, lecz raczej na podstawie znajomości oznaczonej rzeczy zapoznajemy się z treścią słowa, to jest ze znaczeniem, jakie kryje się w wypowiedzianym dźwięku<sup>82</sup>.

Słowa nie odsyłają koniecznie do rzeczy materialnych, gdyż odnoszą się także do idei, do przedstawień abstrakcyjnych, do pojęć i nazw. Gdy to, co znamy, odsyła do znaczeń, których słowa są nośnikami, a nie rzeczy oznaczane w sensie właściwym, słowa nie tworzą poznania, ale przywołują po prostu wiarę lub wierzenie. W jaki więc sposób słowa Pisma Świętego prowadzą do uzyskania pojęcia odnośnie do rzeczywistości Bożych (*res*), a także do wspólnoty z nimi? Odpowiedzi udziela Augustyn w *De magistro*:

w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz Prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem, słowa zaś może pobudzają nas, abyśmy się jej radzili. A Ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku (por. Ef 3,16-17). On jest niezmienną mocą Bożą i odwieczną Mądrością. Do Niej odwołuje się w prawdzie każda rozumna dusza, lecz ona tylko o tyle odsłania się przed człowiekiem, o ile pozwala mu Ją pojąć jego własna dobra lub zła wola<sup>83</sup>.

Można powiedzieć, że znak zawiera ideę i w jakiś sposób jej prawdę oraz że przekazuje jej treść, a więc jej prawdę, najbardziej wewnętrzną stronę tego, do czego jest skierowana. W tym znaczeniu znaki znaków, którymi są pisane słowa, łącznie ze słowami Pisma Świętego, nie nauczają niczego same przez się; jest konieczne, aby nastąpiła interwencja mediacji analogicznej do mediacji pozwalającej pojąć rzeczy cielesne. W pisaniu, tak i w Piśmie Świętym, zarówno sam autor jest poddany tej regule, jak również jej interpretator. W *Wyznaniach* Augustyn wypowiada się bardzo jasno na ten temat:

wszystkiego wysłuchawszy i wszystko rozważywszy, nie chcę się wdawać w spory o słowa. [...] Czyż może mi przynieść szkodę to, że tamtym słowom z Księgi Rodzaju można nadać parę różnych interpretacji, z których każda może być prawdziwa? Jakąż – powtarzam – może mi to przynieść szkodę, że inaczej niż ktoś inny rozumiem myśl owego męża, który tamte słowa zapisał? Wszyscy, którzy je czytamy, staramy się je przeniknąć, usiłujemy zrozumieć, co chciał wyrazić autor. Skoro wierzymy, że pisał prawdę, nie będziemy tak lekkomyślni, żeby uznać, jakoby powiedział cokolwiek, o czym wiemy albo mniemamy, że jest fałszem. Póki więc każdy z nas się stara, jak może, o to, aby odczytać w Piśmie Świętym taki sens, jaki zamierzył w każdym przypadku autor, cóż w tym może być złego, jeśli ktokolwiek z nas takie żywi mniemanie, jakie

82 Idem, *De magistro* 10, s. 33-34. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *O nauczycielu*, przeł. J. Mordejewski, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 473-474.

83 *Ibidem*, 11, 38, s. 477.

Ty, Światło wszystkich rzetelnych umysłów, ukazujesz mu jako prawdziwe – choćby nawet nie taką treść w tym miejscu chciał wyrazić sam autor, który jednak również dał wyraz prawdzie<sup>84</sup>.

W myśli Augustyna słowo „litera” może przyjąć znaczenia mniej neutralne niż w użyciu potocznym, gdy np. przeciwstawienie między literą i duchem nakłada się na antytezę ciała i ducha, którą wprowadził św. Paweł. Słowo „ciało” zostaje w tym przypadku połączone z pojęciem zła lub grzechu łącznie z dziedziną mocy przeciwstawionej Bogu, po którego stronie znajduje się duch jako zasada życia. Wziąć jakąś rzecz „dosłownie” oznacza wówczas rozumieć ją według ciała, a rozumie ją według ciała człowiek cielesny. Dla potomka i dziedzica Adama Bóg i Jego prawda są obce, mówią do niego z zewnątrz, a on sam uważa się za źródło swego życia. Augustyn rozwinął tę ideę w traktacie *De spiritu et littera* z 398 r., stanowiącym streszczenie jego doktryny na temat łaski<sup>85</sup>. W przypadku jej braku, a przecież jest źródłem miłości w sercu ludzkim, znajomość prawa nikogo nie może „usprawiedliwić”. Rozumienie duchowe osiąga swój właściwy wymiar wewnętrznego przyjęcia prawdy wtedy, gdy Duch Święty rozlewa w sercu miłość Bożą – miłość człowieka do Boga. Widać w tym ujęciu bezpośrednio nawiązanie do Listu do Rzymian św. Pawła, w którym ten ostatni pisze: „Nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża została rozlana w sercach naszych” (Rz 5,5). Do tego nawiązuje Augustyn w *De magistro*, podejmując zagadnienie „człowieka wewnętrznego”.

Augustyn szeroko rozwijał zagadnienie rozeznania i poznania prawdy. Odnosi się wrażenie, że stale odwołuje się on do paraliel pojęciowych: litera i duch, ciało i duch, wewnętrzne i zewnętrzne, wiara i rozumienie (*fides et intellectus*). W *De doctrina christiana* wyjaśnia:

przede wszystkim strzec się trzeba, żeby wyrażen metaforycznych nie rozumieć dosłownie. [...] Bo skoro wyrażenie metaforyczne bierze się tak, jakby ono było dosłowne, to rozumiemy kategoriami cielesnymi (*carnaliter*). Nic też nie nazywa się słuszniej śmiercią duszy niżeli dosłowny sposób rozumowania, gdyż przez niego inteligencję, którą przewyższamy zwierzęta, podporządkowujemy ciału. Kto tekst pojmuje literalnie, ten terminy przenośne bierze za dosłowne, a ich sensu nie stosuje do znaczenia innego. [...] A zatem brać znaki za same rzeczy i nie potrafić wznieść oczu duszy ponad stworzenia cielesne dla zdobycia światła wiekuistego, to nędzna niewola umysłu<sup>86</sup>.

Rozumowanie Augustyna sytuuje się między wiarą i rozumieniem, między *fides* i *intellectus*; innymi słowy, przechodzi ono od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne. Mówiąc ściślej, od podniesienia do prawdy dokonanego przez władzę zewnętrzną – nieskończoność znaków zawartych w Piśmie Świętym – zmierza do

84 Idem, *Confessiones* 12, 18, s. 397-398.

85 Idem, *De spiritu et littera*. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Duch a litera*, przeł. W. Eborowicz, Warszawa 1977 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 19/3).

86 Idem, *De doctrina christiana* 3, 5, 9, s. 127-129.

prawdy przyjętej, czyli wziętej w osobiste posiadanie przez wewnętrzne oświecenie ze strony Mądrości Bożej. Mamy tutaj zatem przejście od litery do ducha, wyjście ze świata „ciała” i wejście do świata „ducha”. To przejście domaga się jeszcze innego czynnika, który Augustyn nazywa „dobrą wolą”, a w niej rozbrzmiewa wewnętrzne nauczanie Mądrości Bożej. Miłość Boga jest niemierzalną miarą i normą orędzia Pisma Świętego. Od niego i od jego prawdy uzależnia on rozumienie i przyjęcie wewnętrzne.

Według Augustyna, „dobra wola” nie może być osiągnięta na drodze ascezy, która oczyszcza ducha, jak twierdził Plotyn. Wewnętrzne nauczanie Mądrości Bożej może zostać uchwycone w jednej chwili, w swojej pełni, przez człowieka, dla którego Bóg *a priori* jest obcy, ale łaskawie mu się udziela, aby prowadzić go do prawdy. Pismo Święte czytane i interpretowane ma na celu budowanie wspólnoty – komunii z Bogiem, a to dokonuje się przez stymulowanie rozumienia wewnętrznego za pośrednictwem interpretacji znaków dawanych z zewnątrz. W swojej doskonałej formie ten cel zostanie osiągnięty dopiero w ostatecznej przyszłości człowieka, to znaczy ma charakter eschatologiczny. W międzyczasie miłość, od której ten cel zależy, w upadłej ludzkości, podlega różnym ograniczeniom, zwracając się do świata poddanego skończoności. Rozum jest jeszcze bardziej ograniczony, z czego ma go wyzwolić zewnętrznie pośrednictwo litery Pisma Świętego, a wewnątrz miłość Boża, którą Duch Święty napędza serce człowieka. Krótko mówiąc, człowiek potrzebuje łaski Bożej, która stopniowo przywraca w nim prawdę i miłość.

Z wypowiedzi Augustyna wynika, że nawet wprawny czytelnik Pisma Świętego nie jest natchniony przez Ducha Świętego. Zamieszkały przez łaskę i pouczany przez mądrość Bożą, rozumie i przenika literę Pisma, aby podnieść ją na poziom ducha, a więc aż do Ducha Świętego. To podniesienie jest w gruncie rzeczy interioryzacją. Biskup Hippony rozumie i wyraża natchnienie Pisma Świętego w świetle swojego doświadczenia jako jego interpretatora, wprowadzając konieczne dopowiedzenia. W tym przypadku dokonuje więc odwrócenia zależności między czytelnikiem i Pismem Świętym. Natchnienie pochodzi od Ducha Świętego i dokonuje się dzięki Jego pośrednictwu, podczas gdy interpretacja postępuje w kierunku przeciwnym – zmierza w kierunku Ducha, w którym interpretator przechodzi od litery do ducha, od czytelnej zewnętrzności do jasności wewnętrznej, a więc kieruje się do Boga. Dokonuje się to na drodze wędrówki osobistej lub za pośrednictwem innych – tych, którzy spełniają misję interpretatorów. Taka jest reguła łaski.

### **Ewolucja myśli Augustyńskiej wobec Pisma Świętego**

Dzieło Augustyna wyznacza decydujący etap w procesie dowartościowania retorycznej wymowy tekstów świętych. *De doctrina christiana* odegrało w tym względzie pierwszorzędą rolę. Zobaczyliśmy, że wrażliwość estetyczna przyszłego Biskupa



Hippony, zawodowego retora, nie została usatysfakcjonowana w czasie pierwszego spotkania z Pismem Świętym. Wychodząc od rozróżniania między formą i treścią doszedł on jednak w swoich poszukiwaniach etycznych do postawienia na orędzie, a nie na styl, na sens, a nie na formę, w czym okazał się uczniem św. Pawła Apostoła. W końcu nadeszła także chwila, kiedy to przyznał Pismu Świętemu nadrzędną wartość. W pierwszym kontakcie z pismami chrześcijańskimi Augustyna uderzyły idee św. Ambrożego z Mediolanu. Manichejczycy uwrażliwili go na „sprzeczności” obecne w Piśmie Świętym, na jego antropomorfizmy i na problemy moralne stawiane przez niektóre opowiadania, jak o tym wspomina w *Wyznaniach*, uściślając, że potrzebował w tym względzie interpretacji duchowej Ambrożego, aby stawić czoło podnoszonej krytyce. W traktacie *De utilitate credendi* wyznał:

już wtedy niemało poruszały mię pewne rozprawy (*disputationes*) biskupa Mediolanu, iż nie bez pewnej nadziei zapragnąłem postawić wiele pytań odnośnie do Starego Testamentu, którym [...] gardziliśmy, gdyż nam go źle tłumaczono<sup>87</sup>.

Augustyn odkrył wówczas tajemniczą głębię tam, gdzie wcześniej dostrzegał jedynie mrok. W liście do Justusa z 381 r. Ambroży zwracał uwagę na piękno świętych stronic, przy czym podkreślał, że trzeba go szukać na innym poziomie. Nie kwestionował, że nie odpowiadają one klasycznym „zasadom sztuki literackiej”, ale stwierdzał, że zostały napisane *secundum gratiam* („zgodnie z łaską”), a w ten sposób sięgnęły szczytu sztuki, tym bardziej że święci autorzy „pisali tak, jak im Duch pozwalał mówić”<sup>88</sup>. Ambroży dochodzi do stwierdzenia, że Pismo Święte służyło za źródło i za natchnienie dla retorów jego czasu i porównywał je do manny, niebieskiego pokarmu. Pisał: „to jest Słowo Boże, które ‘nakazał wam Pan’ albo ustanowił, którym karmi się i rozkoszuje dusza ludzi mądrych, które jest jasne i słodkie, oświecające blaskiem prawdy i pieszczące słodczą cnót dusze słuchających je”<sup>89</sup>. Jest prawdopodobne, że trzy lata później Augustyn słuchał podobnych słów z ust Ambrożego lub duchownych w Mediolanie i został nimi naznaczony na zawsze.

Na końcu IV w., za pomocą argumentów mało literackich (*secundum gratiam*), Ambroży zdawał się zatem domagać uznania Pisma Świętego za dzieło literackie w pełnym znaczeniu tego słowa. Augustyn jeszcze do tego nie doszedł w pierwszych księgach *De doctrina christiana*. Fragmentaryczny tekst *Vetus Latina* był wówczas jego jedyną „Biblią”, jedyną podstawą jego ocen literackich. Całkowicie różna była sytuacja Hieronima, znawcy tekstu hebrajskiego i wszystkich wersji greckich Starego Testamentu, nie mówiąc już o oryginale greckim Nowego Testamentu. Wiadomo, że od początku

87 Idem, *De utilitate credendi* 8, 20, s. 50.

88 Ambroży, *Epistula* 55, 1 [List 8 według wydania Migne’a: PL 16, 912A-913C]. Tłumaczenie polskie: Ambroży z Mediolanu, *Listy* (36-69), t. 2, przeł. P. Nowak, Kraków 2003, s. 66 (Biblioteka Ojców Kościoła, 20).

89 *Ibidem*, 55, 7, s. 67.

przyszły Biskup Hippony dostrzegął słabość językową i zauważał niejasności obecne w wersji łacińskiej, której na co dzień używał, wskazując liczne przykłady tego faktu, ale stwierdzał zarazem, że nie ma to większego znaczenia praktycznego. Po szerokim omówieniu zasad tłumaczenia dosłownego, które z przekonaniem zaleca, kończy takim stwierdzeniem:

tak zwany solecyzm bowiem to nic innego, jak połączenie słów niezgodne z zasadą, według której łączyli je nasi poprzednicy, ciesząc się autorytetem. Bo czy powie się „między ludźmi” (*inter homines*) czy „między ludziami” (*inter hominibus*), to dla poznającego sens nie ma znaczenia. [...] Bo i czym jest czystość mowy, jak nie zachowaniem zwyczaju innych mówiących, potwierdzonego autorytetem dawnych znanych autorów<sup>90</sup>.

Niedługo potem, bo ok. 400 r., przywołując autentyczne zasady retoryki chrześcijańskiej wyłożonej już przez św. Pawła, Augustyn określa postawę gramatyków i retorów nawróconych na chrześcijaństwo w dziele *De catechizandis rudibus*, w którym znajduje się znacząca wypowiedź.

Z tej racji, gdy ci, którzy zdają się przewyższać sztuką wymowy innych ludzi, przybywają do ciebie, aby stać się chrześcijanami, powinniśmy im udzielić z większym naciskiem niż osobom niepiśmiennym, gorącego napomnienia, aby przyobleczeni w chrześcijańską pokorę, nauczyli się nie lekceważyć tych, których widzieli, że bardziej unikają błędów życiowych niż błędów językowych, a także aby nie wazyli się przyrównywać czystości serca do sprawności języka, którą przywykli wyżej cenić. Ponadto konieczne jest nauczenie ich takiego rozumienia Pism Świętych, by nie lekceważyli ich zasadniczej wymowy pod pretekstem, że nie zawierają wzniosłych wypowiedzi, ani by nie sądzili, że słowa i czyny ludzi, o których mówią święte księgi, owinięte i zakryte szatą cielesną, nie mogą być wyjaśniane i interpretowane w celu ich rozumienia, ale należy rozumieć je w sensie dosłownym<sup>91</sup>.

Augustyn kontynuuje, zauważając, że „myśli należy stawiać nad słowami, jak duszę należy stawiać nad ciałem”, „prawdziwe pouczenie nad wymową”, „przyjaciół mądrych nad przyjaciółmi pięknymi”. Mądrość Pisma Świętego zawiera wszelką mądrość, a nawet ją przekracza. Stąd inna konkluzja zapisana w *De doctrina christiana*.

O ile mniej warte było złoto, srebro i szaty, jakie naród ten zabrał z Egiptu, w porównaniu z bogactwami, jakie następnie posiadał w Jerozolimie. [...] Małą też jest cała, jakkolwiek pożyteczna, wiedza zabrana z ksiąg pogan w porównaniu z nauką ksiąg świętych. [...] Skoro zaś tu każdy znajdzie wszystko, co z pożytkiem zdobył gdzie indziej, to tym obficiej znajdzie to, czego gdzie indziej nie ma, zaś wyuczyć się tego można jedynie w owej cudownej wzniosłości (*altitudo*) i w przedziwnej pokorze (*humilitas*)<sup>92</sup>.

Obraz pozbawienia Egipcjan kosztownych skarbów jest obecny także u innych ojców Kościoła. Wskazuje on, że dobra ducha, filozoficzne, retoryczne i inne, które posiadli

90 Augustyn, *De doctrina christiana* 2, 13, 19, s. 69.

91 Idem, *De catechizandis rudibus* 9, 13; PL 40, s. 320.

92 Idem, *De doctrina christiana* 2, 42, 63, s. 117.

poganie (*gentiles*), chrześcijanie mogą „rewindykować [...] na swój pożytek”<sup>93</sup>. „Sztuki wyzwolone”, których oni nauczają, mogą być „dobrze przystosowane ku pożytkowi prawdy”<sup>94</sup>. Ich pisma zawierają „jakąś prawdę” także na temat Boga, ale wszystkie te dobra „wolno im zabrać i przeznaczyć na pożytek chrześcijański”. Augustyn tak to uzasadnia:

poganie nie wynaleźli tych prawd sami, lecz niejako wydobyli z niektórych metali dostarczonych przez Opatrzność Bożą. Są one powszechnie dostępne, oni zaś nadużywają ich w sposób niewłaściwy i przewrotny dla oddawania czci demonom. Otóż, kiedy człowiek dzięki rozumieniu odchodzi od ich nędznej społeczności, stawszy się już chrześcijaninem, powinien odebrać im te prawdy i poświęcić je na sprawiedliwą służbę głoszenia Ewangelii<sup>95</sup>.

Augustyn uznaje wartość chrześcijańską wymowy klasycznej, tej samej, którą opowiadał w młodości i której nie przestanie pochwalać, jakby była naturalnym produktem danym przez Boga do dyspozycji wszystkim i z której trzeba dobrze korzystać. Zaczyna on swój wielki podręcznik interpretacji ksiąg świętych *De doctrina christiana* od rozróżniania traktatów retoryki na *inventio* i *elocutio* – na „inwencję”, „wynajdowanie”, czyli zbieranie materiału, i na „elocucję”, czyli ubranie w słowa, stylistyczne opracowanie treści: „wszelki wykład Pisma (*tractatio Scripturarum*) opiera się na dwóch podstawach: jedną jest wynajdywanie tego, co trzeba dokładnie zrozumieć (*modus inveniendi*), drugą jest przedstawianie tego, co zostało zrozumiane”<sup>96</sup>. Pod koniec dzieła Augustyn, powołując się na Cyserona, stwierdza o nim: „należy mu [...] przyznać rację”, gdy pisze: „do obowiązków mówcy należy: »uczyć (*ut doceat*), zachwycać (*ut delectet*) i wzruszać (*ut flectat*)«”, dodając: „uczyć – obowiązek; zachwycać – przyjemność; wzruszać – osiągnięcie”<sup>97</sup>. Augustyn uściśla te idee i wyjaśnia:

kto więc ośmieli się twierdzić, że prawda powinna zostawić bezbronnymi swoich obrońców w obliczu kłamstwa? Jakże to? Tamci mówcy, wysilający się, żeby wmówić fałsz, potrafią zaraz na wstępie zdobyć życzliwość (*benevolum*), uwagę (*intentum*) i uległość (*docilem*) słuchaczy, gdy, przeciwnie, obrońcy prawdy mieliby temu nie podołać? [...] Skoro zatem sztuka wymowy (*facultas eloquii*) sprawia dwojaki skutek i posiada tak wielką moc przekonywania zarówno o czymś złym, jak i o dobrym, dla czegoż by ludzie uczciwi nie mieli dołożyć starań dla zdobycia tej sztuki celem spożytkowania jej w służbie prawdy, gdy przewrotni posługują się nią w służbie niesprawiedliwości i błędu, mając na oku osiągnięcie zwycięstwa w sprawie przewrotnej i kłamliwej<sup>98</sup>.

Odwołując się do przymiotników: *benevolus*, *intentus* i *docilis*, Augustyn dokonał afirmacji trzech funkcji retoryki klasycznej; wyznaczają one niejako bieg czwartej księgi *De doctrina christiana*. Nieco dalej dodaje, że nawet jeśli wcześniej był nauczycielem retoryki, to nie zamierza wysłać do szkoły dorosłych, których ma obowiązek nauczać

93 *Ibidem*, 2, 40, 60, s. 113.

94 *Ibidem*.

95 *Ibidem*.

96 *Ibidem*, 1, 1, 1, s. 11.

97 *Ibidem*, 4, 12, 27, s. 211. W tłumaczeniu polskim wprowadzono uzupełnienia.

98 *Ibidem*, 4, 2, 3, s. 181-183.

i do których się zwraca<sup>99</sup>. Tej umiejętności trzeba uczyć się w innym miejscu i do tego zachęca<sup>100</sup>.

Według Biskupa Hippony, mądrość nie tylko może, ale powinna sprzymierzyć się z wymową. Wymaga to jednak postępowania zgodnie z zasadami chrześcijańskimi, wykraczającymi poza retorykę Cyserona, ponieważ chodzi o prawdziwą mądrość, do której dochodzi się za pośrednictwem oświeconego poznania Pisma Świętego. Tylko w nim znajduje się doskonała odpowiedniość między mądrością i wymową, tak jak tylko w nim wymowność pozostaje w służbie prawdy, zachowując swoje prerogatywy. Na tym polega dobre użycie retoryki. Owszem, pod koniec życia Augustyn zachęcał duchownych studiujących lub nauczających Pisma Świętego, aby pilnie się kształcili, stawiając w ten sposób decydujący krok w kierunku pojednania chrześcijaństwa z ówczesną kulturą<sup>101</sup>. Trzydzieści lat wcześniej Augustyn zachęcał tylko do poznania języków: hebrajskiego i greckiego, pozwalających na lepsze poznanie i rozumienie Pisma Świętego<sup>102</sup>. Pozostawało mu jeszcze do pokazania piękno formalne licznych kart ksiąg świętych, aby móc w ten sposób oprzeć swoją argumentację nie tylko na estetyce Pisma Świętego, jak robił Ambroży, ale na ich wartości retorycznej. Jest jednak nieodzowne, aby ta wartość odpowiadała najwyższej jakości rzeczy wypowiedzianych. Na pierwszym miejscu sytuuje się więc orędzie, prymat należy się mądrości i prawdzie. W tym miejscu trzeba sięgnąć do *De doctrina christiana*, w którym Augustyn komentuje biblijne dzieje Józefa (Rdz 37-47):

z pewnością w samym tym urywku, który przytoczyliśmy jako przykład, można znaleźć więcej upiększeń, o jakich mówią zasady krasomówstwa. Jednak dobrego słuchacza nie tyle nauczy taka dogłębna analiza, niezależnie od tego, jaką by ona była, ile rozпали go żarliwa lektura na głos. Zasady te nie zostały ustanowione ludzkim przemyśleniem, lecz mądrze i skutecznie wlane przez Boga umysł, nie mądrością uwikłaną w mowie, lecz wymową nie odstępującą od mądrości. To, czego dowiadujemy się z retoryki, a co potrafili dostrzec i pokazać niektórzy ludzie bardzo biegli i przenikliwi, nie zostałyby zauważone, a następnie ujęte w słowa i nie powstałaby z tego nauka, gdyby już przedtem nie znalazło się w umysłach oratorów. Cóż dziwnego zatem, że zasady te odkrywa się u pisarza zesłanego przez Stwórcę, który użycza rozumu? Przyznajmy zatem, że nasi autorzy i kanoniczni doktorzy istotnie są nie tylko ludźmi mądrymi, ale także i elokwentnymi, i że odznaczają się wymową rzeczywiście charakterystyczną dla ich osobowości<sup>103</sup>.

W Piśmie Świętym, jak i w innych pismach chrześcijańskich, można więc znaleźć to, co może zostać wykorzystane do kształtowania wymowy, przy czym tylko Pismo Święte jest „natchnione” przez Ducha Świętego. Chodzi w rzeczywistości o natural-

99 Por. *ibidem*, 4, 7, 20, s. 205.

100 Por. *ibidem*, 4, 1, 2, s. 181.

101 Por. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958.

102 Por. Augustyn, *De doctrina christiana*, 2, 10, 16, s. 65.

103 *Ibidem*, 4, 7, 21, s. 205.

ne dobro dane do dyspozycji chrześcijanom. Augustyn przestrzega jednak, że istotą przepowiadania chrześcijańskiego jest znajomość Pisma Świętego, a nie odwoływanie się do retoryki.

Tak tedy dla mówcy zobowiązanego do głoszenia mądrości, nawet dla tego, który nie ma daru wymowy, zachodzi bezwzględna konieczność, żeby pamiętał słowa Pisma Świętego. Im bardziej dostrzega ubóstwo słów własnych, tym bardziej powinien sięgać po tamte. Chodzi bowiem o to, żeby własne wypowiedzi był w stanie poprzeć tamtymi, a im mniejszy zdaje się sam w sobie, tym większy żebyś był dzięki wielkości słów Pisma Świętego<sup>104</sup>.

Dla Biskupa Hippony wymowność autorów świętych jest zdrowa i zrównoważona, prosta i istotna. Jeśli wymowa klasyczna jest „złotym kluczem”, to wymowa chrześcijańska jest raczej „kluczem drewnianym”, będącym jednak w stanie „otwierać” tak samo, jak każdy inny klucz. Pozostaje ona więc wzorem, o którym tak pisze:

potrafiłbym przecież wykazać, gdybym na to znalazł czas, że w ich czcigodnych pismach, które Opatrzność Boża przekazała dla naszej nauki i oderwania nas od zwodniczego świata ku innemu, szczęśliwemu, występują wszystkie zalety oraz ozdoby retoryczne, jakimi szczyć się ci, którzy ponad język naszych autorów stawiają własny, nie ze względu na siłę tego drugiego, lecz ze względu na jego napuszość. Ale też nie cieszą mnie ponad miarę zalety wspólne im i mówcom pogańskim. Bardziej uderza mnie i zdumieniem napęła sztuka, dzięki której nasi autorzy posługiwali się właściwą sobie wymową, do tego stopnia odmienną od tamtej, że ani jej nie uchybiali, ani też nie udoskonalali<sup>105</sup>.

Na następnych stronach *De doctrina christiana* Augustyn podkreśla bezdyskusyjne i liczne cechy retoryczne Listów św. Pawła, którego nazywa „*noster iste eloquens* – nasz mówca”<sup>106</sup>. Warto przytoczyć niektóre wypowiedzi Augustyna:

w przypadku tym, gdyby jakiś, że się tak wyrażę, głupi mędrak utrzymywał, że Apostoł stosował zasady sztuki krasomówczej, zostałby wyśmiany przez chrześcijan zarówno uczonych, jak i prostaczków. A jednak występuje tu figura zwana po grecku *klimax* (drabina), co niektórzy oddają słowem łacińskim *gradatio* (stopniowanie), nie chcąc określać terminem *scala* (drabina). Jest to trop, w którym słowa, podobnie jak myśli, wzajemnie się zająbiają szczebel po szczeblu. [...] Dostrzega się tu także inną ozdobność. [...]

W swoim Drugim Liście do Koryntian [...] zmuszony do mówienia o sobie i przypisując sobie głupotę, z jakąż to mądrością i z jaką elokwencją (*quamque eloquenter*) wypowiada się! Socjusz Mądrości (*comes sapientiae*), a jednocześnie książę elokwencji, idąc w ślady pierwszej, a poprzedzając drugą, i nie wzbraniając jej postępować za sobą, woła: [cytat: 2 Kor 11,16-30]. Świadomi wyraźnie dostrzegają, z jaką mądrością zostało to wypowiedziane. Nawet ospali dostrzegają ów strumień wymowy, jakim toczą się powyższe słowa<sup>107</sup>.

104 *Ibidem*, 4, 5, 8, s. 189.

105 *Ibidem*, 4, 6, 20, s. 191.

106 *Ibidem*, 4, 15, 32, s. 216-217.

107 *Ibidem*, 4, 7, 11-12, s. 193-195.

## Zakończenie

Augustyn dostarcza przekonującego, chrześcijańskiego rozwiązania starożytnego problemu relacji między pismami chrześcijańskimi i kulturą klasyczną<sup>108</sup>. W centrum życia społecznego znajduje się Chrystus ze swoim pierwszorzędnym świadectwem, którym jest Ewangelia, a która wraz z całością pism Starego i Nowego Testamentu zyskała optymalną miarę. Odnowienie cesarstwa rzymskiego w znacznej mierze już chrześcijańskiego ułatwiało bieg rzeczy. Jeśli życie społeczne oznacza także życie kulturowe, to wraz z Pismem Świętym tłumaczonym, czytany i interpretowany pisma chrześcijańskie znalazły się w samym centrum cywilizacji, kształtując jej nowe oblicze i wyznaczając kierunek nowej misji. Pod względem formy tak zwana retoryka pogańska stawała się coraz bliższa autorom chrześcijańskim; była dla nich naturalnym narzędziem, którym się posługiwali, kształtowała ich wypowiedzi, a pod pewnym względem formowała także ich ducha. Nie tylko nie można było jej odrzucić, ale trzeba było przypisać jej nowe funkcje. Nie chodziło już o to, czy wybrać Ateny lub Jerozolimę, Homera bądź Mojżesza. Stawiano na głoszenie Chrystusa i przepowiadanie Ewangelii zgodnie z zasadami nabytej kultury. W swoim traktacie *De officiis ministeriorum* Ambroży nie wahał się sięgnąć do stoickiego *De officiis* Cycerona. Wiadomo, że Augustyn naśladował go w przywołanym tutaj traktacie *De doctrina christiana*, często sięgając do *De oratore*<sup>109</sup>. Jak zaznaczyliśmy już wyżej, w uzasadnieniu tego postępowania sięgano do wydarzenia biblijnego, które przekazuje, że Żydzi wychodzący z Egiptu zabrali ze sobą egipskie złoto i kosztowności. Hieronim posłużył się podobnym argumentem, odpowiadając jednemu ze swoich korespondentów, który pytał go, dlaczego tak często powołuje się na przykłady zaczerpnięte z literatury świeckiej (*saeculares litterae*). Przywołując konkretne przykłady i łącząc je z przekazami biblijnymi, Hieronim pisze:

cóż więc dziwnego, że i ja pragnę mądrość świecką ze służebnicy i kobiety podnieść do godności Izraelitki dla jej mowy pełnej wdzięku i dla pięknej postaci, i że obcinam lub gołę to, co w niej jest umarłego, co ma związek z bałwochwalstwem, z miłowaniem rozkoszy, błędu lub pożądlivością, lub że z czystego jej ciała rodzą domowników Panu Zastępów? Praca moja wychodzi na użytek społeczności Chrystusa, związek z obcą powiększa liczbę sług<sup>110</sup>.

Augustyn mówi to samo, chociaż w inny sposób, co nie przeszkadza mu głosić, że wymowa może być nauczana na podstawie pism uznanych przez Kościół za kanoniczne. Nie zgadza się w tym z Laktancjuszem (ok. 250-330), nawet jeśli zgadza się z nim, gdy stwierdza, że wyrażenia doktrynalne wiary Kościoła nie mogą abstrahować od wymowy

108 Por. R. Spiazzi, *Cristianesimo e cultura dai Padri della Chiesa a S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1990, s. 125-128.

109 Por. B. Stock, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Mass., Harvard University Press 1996; B. Kursawe, *Docere – delectare – movere. De officia oratoris bei Augustinus in Rethorik und Gnadenlehre*, Paderborn 2000.

110 Hieronim, *Epistula* 70, 2, [w:] *Listy II*, s. 165\*.

i jej zasad. Niekiedy odnosi się wrażenie, że Augustyn chce zastąpić wzory zaczerpnięte z literatury pogańskiej wzorami czerpanymi z Pisma Świętego lub w ogóle z tekstów chrześcijańskich. Czy zamierzał wówczas zastąpić kulturę klasyczną kulturą chrześcijańską? Nawet jeśli nie poszedł tak daleko, to na pewno przyczynił się do wyprostowania drogi, która mogła potem do tego prowadzić i przynieść bogate owoce w Kościele i dla Kościoła. Augustyn zaangażował się w działania mające na celu zachowanie centralnej funkcji retoryki w nowej *paidei*. Kultura grecko-rzymska nie zanikała, ale otworzyła się przed nią perspektywa przetrwania w literaturze chrześcijańskiej. W tym kontekście, między IV i V w., uznany za kanoniczny korpus ksiąg chrześcijańskich wszedł do kultury główną bramą. Trzeba było już tylko czekać na to, by został nazwany „Biblią”<sup>111</sup>. Augustyn był głównym, a właściwie niezrównanym sprawcą tego nieodwracalnego faktu dzięki swemu geniuszowi pisarza chrześcijańskiego. Wypracował on także pierwszą chrześcijańską filozofię kultury, a równocześnie jego aktywność myśliciela w Kościele i w państwie świeckim doprowadziła go do zbudowania pierwszej chrześcijańskiej filozofii państwa.

\* \* \*

Święty Augustyn pokazał swoim dziełem, jakie znaczenie może mieć Pismo Święte dla osobistej wędrówki wiary, dla życia Kościoła i dla całej cywilizacji. Wysilek, jaki w to włożył, musi budzić zarówno podziw, jak i głęboki respekt. Ten przykład warty jest przypomnienia dzisiaj zwłaszcza z doktrynalnego punktu widzenia, gdy mnożą się propozycje budowania nowych doktryn i nowych systemów, opieranych najczęściej na emocjach i na pseudo-doświadczeniach. W ten sposób i na tym gruncie nie da się zbudować niczego trwałego. Goulden Madec, wybitny francuski znawca Augustyna, napisał bardzo trafnie:

tajemnica wielkości św. Augustyna jako interpretatora Biblii polega konkretnie na tym, że podporządkował jej całkowicie swój wzniosły geniusz, którego miał zapewne świadomość, ale który poddał wznioślejszemu autorytetowi. *Retractationes* [*Sprostowania*] pokazują, że nigdy nie był zmęczony uzgadniać swoją doktrynę, także w najmniejszych szczegółach, z wyrażeniem, które znalazł w świętych pismach<sup>112</sup>.

Święty Augustyn jednak poczuł w końcu zmęczenie swoją rozległą aktywnością i w 426 r. wskazał na Herakliusza jako swojego następcę, na pewno będąc świadomy dzieła, którego udało mu się dokonać, ale i jego niedostatków. Wobec czasu życia, który mu jeszcze pozostawał do dyspozycji i na który liczył, wyrażał jeszcze jedno pragnienie:

111 Por. A. Paul, *Les diverses dénominations de la Bible*, „Recherches de Science Religieuse” 1995 (83), s. 373-402.

112 G. Madec, *Introduzione Generale*, [w:] Agostino, *Le Ritrattazioni*, Roma 1994, s. LXXXIII (Nuova Biblioteca Agostiniana, 2).

poświęcić się dalszemu i głębszemu studium Pisma Świętego<sup>113</sup>. Nie było wcale proste dla Augustyna przejście na zasłużoną „emeryturę”, bo ciągle miał wiele do zrobienia w Kościele i ciągle go do czegoś angażowano. W każdym jednak razie, jak od studium Pisma Świętego zaczynał swoją posługę, najpierw kapłańską, a potem biskupią, tak na takim samym studium ją zakończył, stale czując się pokornym uczniem w tej wielkiej szkole, którą jest Biblia.

## LITERATURA CYTOWANA

**Źródła starożytne**

- Ambroży, *Epistula 55*. Tłumaczenie polskie: Ambroży z Mediolanu, *Listy (36-69)*, t. 2, przeł. P. Nowak, Kraków 2003, s. 66-70 (Biblioteka Ojców Kościoła, 20).
- Augustyn, *De civitate Dei*: PL 41. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kor-natowski, t. 2, Warszawa 1977.
- Augustyn, *Contra Cresconium*: PL 43.
- Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum*. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księ-gi I-XXI*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1991 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 55).
- Augustyn, *De catechizandis rudibus*: PL 40.
- Augustyn, *De consensu Evangelistarum*. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 50).
- Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstęp i komentarz J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Augustyn, *De fide rerum quae non videntur*: PL 40.
- Augustyn, *In Epistolam I Ioannis ad Parthos tractatus*. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, cz. 2, przeł. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 15).
- Augustyn, *De spiritu et littera*. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Duch a litera*, przeł. W. Eborowicz, Warszawa 1977 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 19/3).
- Augustyn, *De utilitate credendi*. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *O pożytku wiary*, [w:] Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1990, s. 33-65 (Pisma Starochrze-ścijańskich Pisarzy, 54).
- Augustyn, *Confessiones*. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Wyznania*, przeł. H. Kubiak, Warszawa 1992.
- Augustyn, *De magistro* 10, 33-34. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *O nauczycielu*, przeł. J. Modrze-jewski, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*. Tłumaczenie polskie: Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103-123*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1986 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 41).
- Augustyn, *Epistula 1*: PL 33.
- Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 124-150*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1986 (Pisma Starochrze-ścijańskich Pisarzy, 42).
- Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*: PL 34.
- Filon z Aleksandrii, *De vita Mosis*, [w:] Filone di Alessandria, *La vita di Mosè*. Testo greco a fronte, Milano 1999.
- Hieronim, *Commentariorum in Osee prophetam libri tres*: PL 25.
- Hieronim, *Listy II (51-79)*, oprac. na podstawie tłumaczenia J. Czujka M. Ożóg, tekst łaciński przygo-tował H. Pietras, Kraków 2011 (*Źródła Myśli Teologicznej*, t. 55).

113 Augustyn, *Epistula 213*, 6. Tłumaczenie polskie: *Synody i kolekcje praw*, s. 301-301\*.



Innocenty I, *List Consulenti tibi ad Exsuperium* (20 lutego 405 r.), [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura*. Edizione bilingue, Bologna 1993, nr 21-22.  
*Synody i kolekcje praw*, t. 4: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010 (Źródła Myśli Teologicznej, 52).

### Literatura pomocnicza

- Barton J., *The Old Testament Canon*, [w:] *The New Cambridge History of the Bible*, t. 1: *From the Beginnings to 600*, red. J.C. Paget, J. Chaper, Cambridge 2013.
- Benedykt XV, Encyklika *Spiritus Paraclitus* (15 września 1920 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 1920 (12).
- Benedykt XVI, *Augustyn I-V*, „L'Osservatore Romano” 2008 (29) nr 3, nr 4.
- Benoit P., *Exégèse et Théologie*, t. 3, Paris 1968.
- Bochet I., *Le firmament de Dieu. L'herméneutique augustienne*, Paris 2005.
- Bonnardièrre A.-M. La, *Le canon des divines Écritures*, [w:] *Saint Augustin et la Bible*, red. A.-M. La Bonnardière, Paris 1986 (Bible de Tous les Temps, 3).
- Bonner G., *Augustine as Biblical Scholar*, [w:] *The Cambridge History of the Bible*, t. 1: *From the Beginning to Jerome*, red. P.R. Ackroyd, C.E. Evans, Cambridge 1970.
- Bordoni M., *Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione*, [w:] *La Sacra Scrittura anima della teologia*, red. M. Tàbet, Città del Vaticano 1999.
- Boucher I., Madec G., *La doctrine chrétienne*, Paris 1997 (Oeuvres de saint Augustin, 11/2).
- Brown P., *Augustyn z Hippony*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1993.
- Bruns J.P., *The development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980.
- Cardini F., *Contro Ambrogio. Una sublime, tormentosa grandezza*, Roma 2016.
- Chadwick H., *Augustyn*, przeł. T. Szafranski, Warszawa 2000.
- Czuj J., *Św. Augustyn w opinii potomnych*, Poznań 1930.
- Czuj J., *Spór św. Augustyna ze św. Hieronimem. Studium biblijno-patrystyczne*, Poznań 1934.
- Czuj J., *Żywoł św. Augustyna*, wyd. 2, Warszawa 1952.
- Dassmann E., *Augustinus. Heiliger und Kirchenvater*, Stuttgart 1993.
- Dorival G., *L'apport des Pères de l'Eglise à la question de la clôture du canon de l'Ancien Testament*, [w:] *The Biblical Canon*, red. J.-M. Auvers, H.J. De Jonge, Leuven 2003.
- Eckman A., *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987.
- Feretti G., *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, Faenza 1951.
- Fürst A., *Veritas latina. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibel übersetzungen*, „Revue des Études Augustiniennes” 1994 (40).
- Gargano G.I., *Sant'Agostino e la Bibbia. Un vescovo legge, studia, vive e spiega le Scritture*, Cinisello Balsamo 2011.
- Gasti F., *Dispute epistolari fra dott. Agostino e Girolamo*, „Humanitas” 2019 (74).
- Giovanni A. Di, *Verità, parola e immortalità in S. Agostino*, Palermo 1979.
- Hennings R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Canon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*, Leiden 1996.
- Jackson B.D., *The Theory of Signs in St. Augustin's „De doctrina christiana”*, „Revue des Études Augustiniennes et Patristiques” 1969 (15).
- Jaśkiewicz S., *Święty Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- Królikowski J., *Geneza kanonu Pisma Świętego*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 2021 (7).
- Kursawe B., *Docere – delectare – movere. De officia oratoris bei Augustinus in Rethorik und Gnadenlehre*, Paderborn 2000.
- Lettieri G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del „De doctrina christiana”*, Brescia 2001.
- Liotard J.-F., *La Confession d'Augustin*, Paris 1998.

- Madec G., *Introduzione Generale*, [w:] Agostino, *Le Ritrattazioni*, Roma 1994 (Nuova Biblioteca Agostiniana, t. 2).
- Madec G., *Le Dieu d'Augustin*, Paris 1998.
- Margerie B. de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 3: *Saint Augustin*, Paris 1983.
- Marrou H.-I., *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1953.
- Marrou H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958.
- Miscioscia S., *Paolo VI cita sant'Agostino. Appunti di papa Montini (1953-1978)*, Canterano 2018.
- Ohlig K.-H., *Canon Scripturarum*, [w:] *Augustinus-Lexikon*, red. C.P. Mayer, E. Feldmann, t. 1, Basel-Stuttgart 1992.
- Paul A., *Les diverses dénominations de la Bible*, „Recherches de Science Religieuse” 1995 (83).
- Paulot M., *Lexégèse de s. Augustin prédicateur*, Paris 1944.
- Przywara E., *Augustinisch Ur-Haltung des Geistes*, Einsiedeln 1970.
- Rousseau P., *Augustine and Ambrose. The Loyalty and Single Mindedness of Disciple*, „Augustiniana” 1977 (27).
- Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005)*, red. G. Nauroy, M.-A. Vannier, Bern etc. 2008 (Recherches en littérature et spiritualité, 15).
- Savon H., *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris 1997.
- Sartorelli A., *Testimoni della nostra iniquità. La Chiesa e gli ebrei*, Firenze 2019.
- Sciacca M.F., *Sant'Agostino*, Milano 2021.
- Spiazzi R., *Cristianesimo e cultura dai Padri della Chiesa a S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1990.
- Stock B., *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Mass., Harvard University Press 1996.
- Testard M., *Saint Augustin et Cicéron*, t. 1: *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1958.
- Trapè A., *Święty Augustyn – człowiek, duszpasterz, mistyk*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1987.
- Trapè A., *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, t. 1-2, Roma 1987.
- Trudel J.-P., *Saint Augustin, humaniste. Etudes sur la place de Saint Augustin dans l'histoire de la culture antique*, Québec 1954.
- White C., *The Correspondence (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo*, New York 1990.
- Wright D.F., *Augustine. His Exegesis*, [w:] *Hebrew Bible / Old Testament*, t. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Part 1: *Antiquity*, red. C. Breckelmanns, M. Haran, M. Saebø, Tübingen 1996.

### Święty Augustyn i tekst Pisma Świętego

STRESZCZENIE: Święty Augustyn jest kluczową postacią Kościoła i kultury zachodniej, którego wpływ widać także w podejściu do Pisma Świętego i Jego interpretacji. Całość swojego spojrzenia na Biblię opisał w dziele *De doctrina christiana*, które nadal zasługuje na uwagę i na uwzględnienie jej we współczesnych interpretacjach biblijnych. Wśród tematów dotyczących tekstu biblijnego, które podejmuje Augustyn, pierwszorzędne miejsce odgrywają zagadnienia prawdy i autorytetu Septuaginty, kanonu Pism Świętych, natchnienia biblijnego i duchowej interpretacji tekstów biblijnych oraz przymiotów mówcy chrześcijańskiego. Szerokie uwzględnienie tych zagadnień i ich twórcze rozwinięcie, także przy wykorzystaniu tradycji retorycznej zaczerpniętej z myślicieli rzymskich, przede wszystkim Cicerona, przyczyniło się do nawiązania twórczego dialogu Kościoła z kulturą klasyczną, a także stało się modelem do jego kontynuowania w późniejszych epokach. W swoim podejściu do tekstu biblijnego Augustyn pozostaje nadal twórczym inspiratorem, pokazującym żywotność tradycji biblijnej oraz jej znaczenie kulturowe.

SŁOWA KLUCZOWE: Augustyn – Pismo Święte – Septuaginta – kanon biblijny – natchnienie biblijne – interpretacja duchowa – mówca chrześcijański – kultura klasyczna – retoryka

**Saint Augustine and the Bible text**

**SUMMARY:** Saint Augustine, whose influence is visible in terms of his approach to the Bible and Its interpretation, is a key figure of the Church and Western culture. He described his entire perspective on the Bible in his work *De doctrina christiana*, which still deserves attention and a place among the contemporary interpretations of the Bible. Among the topics dealing with the text of the Bible, which Augustine discusses, the most significant are the questions of the truth and authority of the Septuagint, the canon of the Holy Scriptures, biblical inspiration and the spiritual interpretation of biblical texts as well as the qualities of Christian orator. Augustine's extensive consideration of these issues and his creative development of them, also making use of the rhetorical tradition drawn from Roman thinkers, above all Cicero, helped to establish a creative dialogue between the Church and classical culture becoming a model for its continuation in later eras. In his approach to the biblical text, Augustine remains a creative influencer, demonstrating the vitality of the biblical tradition and its cultural significance.

**KEYWORDS:** Augustine – Bible – Septuagint – biblical canon – biblical inspiration – spiritual interpretation – Christian orator – classical culture – rhetoric