

Z dziejów egzegezy perykopy o Marii i Marcie (Łk 10, 38-42), czyli jak św. Tomasz z Akwinu rozumiał św. Augustyna. Przyczyunki do teologii kontemplacji i życia czynnego

Stosunkowo niewiele jest w dziejach myśli ludzkiej wydarzeń, których interpretacja wpłynęłaby równie mocno na kulturę chrześcijańską, jak egzegeza zupełnie nieznacznego epizodu, jakim była wizyta Jezusa z uczniami w Betanii u Jego przyjaciół: Marii, Marty i Łazarza. Wspomina o niej jedynie św. Łukasz (Łk 10, 38-42). Ten krótki opis doczekał się jednak pokaźniej literatury usiłującej zrozumieć głębszy sens tego, co stało się w Betanii, a zwłaszcza słów samego Chrystusa o „lepszej częstce” Marii oraz niepokoju i troskach Marty. Od początku egzegezy tej perykopy wydobywano z niej sens ponaddosłowny, ukazujący obie siostry jako symbole najpierw życia kontemplatywnego, któremu przypisano udział w owej „lepszej częstce”, a następnie życia czynnego, zatroskanego i zaangażowanego w sprawę świata¹. Z czasem Marię

Ks. MARIUSZ TERKA – dr teologii w zakresie patrologii, wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie oraz w Sekcji Licencjackiej UPJPII w Częstochowie, członek International Association of Patristic Studies i Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Konferencji Episkopatu Polski. ORCID 0000-0002-2376-579X

¹ P.C. BOSAK, *Maria z Betanii*, w: *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, 1030-1031; TENŻE, *Marta*, w: *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, 1030-1031. J. Kudasiewicz (*Marta i Maria (Łk 10, 38-42)*), w: *Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, Lublin 1984, 25) słusznie zauważa: „Teksty te były inspiracją dla teoretycznej i praktycznej postawy chrześcijańskiej. Rzuciły zawsze jasne światło na trudny problem wyboru między słuchaniem słowa Bożego a służbą dnia powszedniego; między czynem a modlitwą, kontemplacją a działalnością i ciągle aktualnym w Kościele napięciem między służbą Bogu a diakonią człowiekowi. Opierając się na tych tekstach, wyciągano nieraz płytkie, a nawet błędne wnioski. Przytaczano je często jako koronny dowód za wyższością życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym. Na tę peryko-

i Martę, początkowo rozumiane w łączności ze sobą, zaczęto rozdzielać. Życie kontemplatywne interpretowano jako domenę ludzi poświęcających się całkowicie służbie Bożej, których następnie zaczęto utożsamiać z mnichami, zaś życie czynne przypisywano wszystkim innym. Proces rozdzielania siostr z Betanii sprawił jednak, że pierwsi popadali w pokusę uważania swojego sposobu życia za lepszy od innych, zaś drudzy z kolei, angażując się w sprawy świata, głębszą duchowość pozostawiali mnichom, czy też szerzej pojętym duchownym. Powiększający się pomiędzy tymi obiema grupami rozdzźwięk spowodował jednak jakiegoś rodzaju wzajemne wyobcowanie. W dziejach Kościoła echa tego podziału można odnaleźć we wszelkich i przybierających rozmaite formy sporach tego, co przynależne do spraw duchowych, z tym, co świeckie².

W dziejach interpretacji tej perykopy wykształciły się jednak dwa podstawowe nurty, które zupełnie inaczej rozumiały nie tyle symbole postaci Marii i Marty, ile ich wzajemne relacje. Obie linie egzegetyczne mają jednak swój początek w myśli Orygenes³, gdyż w jego nauczaniu można spotkać najstarszą wersję interpretacyjną tej perykopy, rozwijaną następnie przez kolejnych pisarzy chrześcijańskich. Główna tradycja egzegetyczna wiedzie zatem od Orygenes³ poprzez Ojców Kościoła, znajdując swój punkt kulminacyjny w pismach św. Tomasza z Akwinu, zaś drugą reprezentuje św. Augustyn. Choć są one różne od siebie, to jednak posiadają pewne punkty styeczne, w których możliwe jest ich wzajemne spotkanie. Akwinata bowiem czerpie z dorobku biskupa Hippony i odwołuje się do jego pism, traktując je jako argument dla swoich analiz.

Ten fakt otwiera perspektywę, która zostanie przyjęta w poniższych rozważaniach. Rzeczą interesującą jest bowiem pytanie o to, w jaki sposób św. Tomasz rozumie myśl św. Augustyna i na czym w zasadzie polega różnica pomiędzy tymi chrześcijańskimi myślicielami. W celu wyjaśnienia tego problemu należy w niniejszych rozważaniach podjąć

pę powoływali się kwietyści i aktywiści, zwolennicy całkowitego zaangażowania się w sprawy świata i propagatorzy życia ascetycznego, prowadzonego w oderwaniu od świata”.

² T. ŠPIDLIK, *Theoria i praxis. Kontemplacja i działanie. Szlakiem Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Kontemplacja i działanie*, tłum. J.S. Gajek, red. W. Słomka, Lublin 1984, 54; W. SŁOMKA, *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, 85.

³ D. MIETH, *Martha und Maria*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, hg. W. Kasper, Freiburg im Breisgau 2009, 1420-1421; J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, w: J. RATZINGER, *Opera omnia*, t. 1: *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, tłum. W. Szymona, Lublin 2014, 458; L.C. SEELBACH, *Maria et Martha*, AugL vol. 3, Basel 2004-2010, 1169.

analizę sposobu egzegezy perykopy o Marii i Marcie obecną w koncepcji obu tych pisarzy oraz spojrzeć na ich punkt wyjścia, który stanowi interpretacja Orygenesusa. To bowiem pozwoli zarówno na wyraźniejsze uwypuklenie tekstów biskupa Hippony, które wykorzystuje Akwinata w swoich rozważaniach, jak i na analizę sposobu, w jaki on je rozumie. Dzięki temu z kolei możliwe stanie się porównanie wydobytej wcześniej myśli św. Augustyna z jej tomistyczną interpretacją, a tym samym odsłonięcie różnicy w podjętej przez obu pisarzy egzegezie.

Bazą źródłową niniejszego opracowania będą więc teksty Orygenesusa, św. Augustyna i św. Tomasza odnoszące się bezpośrednio do wydarzenia w Betanii, a także, pomocniczo, inne fragmenty traktujące o ich koncepcjach kontemplacji i życia czynnego. Ze względu na obfitość źródeł i obszerność podjętej tematyki rozważania niniejsze nie zawierają oczywiście pełnego rozwiązania podjętego w nich problemu, ani tym bardziej nie stanowią jego całościowego opracowania. Ich celem jest bowiem ukazanie istotnych dla egzegezy perykopy o Marii i Marcie oraz dla kwestii kontemplacji i życia czynnego punktów oraz zaproszenie do szczegółowego zbadania drogi, jaka do nich prowadzi, a jednocześnie je od siebie oddziela.

1. Maria i Marta w interpretacji Orygenesusa – wyznaczenie perspektywy

Orygenes zwraca najpierw uwagę na to, że ojczyzną Marty, Marii i Łazarza jest Betania, którą to nazwę tłumaczy jako „dom posłuszeństwa”. Dopiero bowiem w posłuszeństwie możliwe jest zasluchanie w słowa Chrystusa i wybór „najlepszej części” przez Marię, właściwe ugoszczenie Chrystusa przez Martę oraz przyjaźń z Chrystusem ich brata Łazarza⁴. Ta alegoryczna interpretacja umieszcza zatem egzegezę tej perykopy na gruncie duchowym i staje się poprzez to opisem pewnego procesu rozwoju życia wewnętrznego chrześcijanina.

Staje się on najbardziej widoczny w jego komentarzu do opisu czwartego dnia stworzenia świata według relacji Księgi Rodzaju. Orygenes stwierdza bowiem, że słońce, księżyc i gwiazdy, które Bóg wówczas powołał do istnienia, aby oddzielały dzień od nocy, symbolizują odpo-

⁴ ORIGENES, *Fragmenta in Iohannem* 80, GCS 10, 547, ORYGENES, *Fragmenty*, w: ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, PSP 28/2, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, 228; TENŻE, *Commentari in Iohannem* VI, 24, PG 14, 269, ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, PSP 28/1, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, 199.

wiednio Chrystusa, Kościół oraz świętych, którzy podobają się Bogu. Chrystus i Kościół oświetlają ludzkie umysły, zaś blask gwiazd przyjmujących od nich światło jest zależny od ich wielkości, czyli od otwarcia ludzkich umysłów na światło Boże. Orygenes zauważa bowiem: „Każdy bywa oświecany w takim stopniu, w jakim potrafi przyjąć potęgę światłości. Również oczy naszego ciała niejednakowo oświeca słońce: im wyżej się ktoś wzniesie, z im wyższego miejsca oglądać będzie jego wschód, tym więcej otrzyma jego blasku i ciepła. Tak samo i nasz umysł: im wyżej i wznioślej wzniesie się do Chrystusa, im się bliżej znajdzie blasku Jego światła, tym wspanialej i jaśniej zostanie oświecony Jego światłością”⁵.

Każdy zostaje więc oświecony przez Chrystusa na miarę swoich możliwości przyjęcia Jego światła. Ten poziom otwarcia wyznacza zaś stopnie i sposoby przychodzenia do Chrystusa. Jedni zatem przybywają do Niego, stanowiąc tłum, który On pokrzepia, by nie zasłabł w drodze, inni z kolei siedzą u stóp Mistrza zasluchani w Jego słowa, nie troszcząc się o nic innego, lecz wybierając ową „najlepszą część” (*optima pars*), której nie będą pozbawieni, a jeszcze inni wreszcie nie oddalają się od Niego jak Apostołowie i trwają z Nim we wszelkich przeciwnościach, otrzymując od niego więcej światła, bo to im Chrystus wyjaśnia wszystko na osobności. Wreszcie są i tacy, którzy razem z Jezusem wchodzą na wysoką górę, jak Piotr, Jan oraz Jakub, i nie tylko zostają oświeceni światłem Chrystusa, ale mogą także usłyszeć głos Ojca⁶. Każdy z tych stopni charakteryzuje się udziałem w większym świetle i większym otwarciem na to światło, czyli bliższą relacją z Chrystusem.

Powyższy schemat wyraźnie wskazuje na stopień otwarcia na światło Boże, jakim odznacza się Maria, wyznaczając jej miejsce. Ona bowiem jest wśród tych, którzy pozostają zasluchani w słowo Chrystusa. Kiedy jednak uwzględni się również inne wypowiedzi Orygenesusa o Marii z Betanii, to okazuje się, że ów zarysowany wyżej układ wcale nie

⁵ TENZE, *Homiliae in Genesis* I, 7, PG 12, 151: „Verum non aequaliter omnes qui vident illuminantur a Christo, sed singuli secundum eam mensuram illuminantur qua vim luminis recipere valent. Et sicut non aequaliter oculi corporis nostri illuminantur a sole, des quanto quis in locaaltiora conscenderit et ortum eius editoris speculae intuition fuerit contemplates, tanto amplius et splendoris eius vim percipient et caloris; ita etiam mens nostra quanto Altius et excelsius appropinquaverit Christo, ac se viciniorum splendori lucis eius obiecerit, tanto magnificentius et clarius eius lumine radiabitur”, ORYGENES, *Homilie o Księdze Rodzaju*, ŻMT 64, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2012, 28.

⁶ TENZE, *Homiliae in Genesis* I, 7, PG 12, 152, ŻMT 64, 28.

jest czymś statycznym, lecz stanowi pełen dynamiki proces, w którym możliwy jest rozwój i przejście pomiędzy kolejnymi etapami. Oto bowiem Orygenes utożsamia Marię z ową kobietą, która niegdyś prowadziła grzeszne życie jako jawno grzesznica, ale potem przyszła do Jezusa i namaściła mu stopy wonnym olejkiem (Łk 7, 38). Skoro zatem Maria mogła zmienić swoje życie, to jest to źródłem nadziei dla każdego grzesznika, który nie poddając się rozpaczyci z powodu swych grzechów, może przyjść do stóp Chrystusa i uczyć się od Niego⁷. Stąd też Maria jest dla Orygenesesa symbolem Kościoła złożonego z pogan, który przyjmuje „częstkę duchową”. W ten sposób Maria staje się symbolem tych, którzy wybierają wprawdzie niewielką częśćkę (ὀλίγων) z Prawa nadanego Żydom, ale za to tę najważniejszą, która jest miłością Boga i bliźniego⁸. Dlatego też ona siedzi u stóp Chrystusa „szukając tego, co w górze, a nie tego, co na ziemi” (Kol 3, 1-2) oraz słucha i rozumie Go duchowo (Μαρίαν δὲ τῆ θεωρίας νόμῃ καὶ τοῖς πνευματικοῖς προσανέχουσαν)⁹.

Nie jest jednak nadal jasne to, gdzie znajduje się miejsce właściwe dla Marty. Tekst wydaje się sugerować, że należy ona do owego tłumu przychodzącego do Chrystusa po pokrzepienie. Zastanawiając się nad postacią Marty i właściwą dla niej symboliką, Orygenes zauważa, że kiedy Jezus zwraca się do niej, mówiąc, że troszczy się ona o wiele, a potrzeba jej tylko jednego, to w tych słowach chodzi o przepisy prawa Mojżeszowego, bo do zbawienia nie potrzeba wielu przykazań, ale tylko miłości, na której opiera się Prawo i Prorocy. Stąd też Marta może symbolizować Synagogę, która służy literze Prawa i zachowuje zwyczaje żydowskie¹⁰.

Zachowanie prawa to bliskość z Chrystusem wyrażona za pomocą uczynków i podejmowanych przez człowieka wysiłków. To właśnie wyraża ugoszczenie Jezusa. Wobec tego Marta staje się symbolem życia praktycznego (πρακτικός), a Maria oznacza życie kontemplacyjne (θεωρητικός βίος). Jednocześnie jednak Orygenes zaznacza, że Marta przyjęła Słowo w sposób bardziej cielesny (σωματικώτερα), zaś Maria

⁷ TENŻE, *Fragmenta in Iohannem* 78, GCS 10, 544-545, PSP 28/2, 225.

⁸ TENŻE, *Scholia in Lucam* 10, 5, 42, PG 17, 353, PSP 36, 170. Por. J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 458-459; A.M. ERNST, *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, 216-217.

⁹ ORIGENES, *Scholia in Lucam* 10, 5, 42, PG 17, 353, PSP 36, 170.

¹⁰ TENŻE, *Fragmenta in Iohannem* 78, GCS 10, 545, PSP 28/2, 225-226; TENŻE, *Scholia in Lucam* 10, 5, 42, PG 17, 353, PSP 36, 170. Por. L.C. SEELBACH, *Maria et Martha*, AugL 3 (2004-2010), 1169.

oddaje się kontemplacji i sprawom duchowym, gdyż słucha Chrystusa w sposób duchowy (ἡ δὲ Μαρία πνευματικῶς ἤκουεν)¹¹.

Określenie miejsca Marty prowadzi zatem do uwypuklenia różnicy pomiędzy nią a jej siostrą. Wydaje się zatem, że właśnie w tej różnicy kryje się zarówno istota ich postaw, jak i właściwa myśl egzegetyczna Orygenesusa. W jego tekstach pojawiają się bowiem następujące rozróżnienia: kontemplacja – praktyka, zrozumienie duchowe – zrozumienie cielesne, miłość – zachowanie przykazań. Pierwsze z nich jest zawsze przypisywane Marii i utożsamiane z poznawaniem Boga (θεωρητικὸς βίος), zaś drugie przysługuje wyłącznie Marcie i odsłania praktyczną stronę życia z Bogiem (πρακτικὸς)¹². Dla zrozumienia ich natury rzeczą konieczną jest określenie ich wzajemnych relacji.

Orygenes podkreśla, że jeden sposób życia nie może istnieć bez drugiego, a oba te rodzaje przenika miłość¹³. Zachodzi więc pomiędzy nimi specyficzna więź, którą opisuje Aleksandryczyk poprzez porównanie do wiedzy teoretycznej (θεωρία) i praktyki w sztuce medycznej. Lekarz zdobywa określoną wiedzę po to, by potrafił ją zastosować w praktyce i pomóc pacjentom, lecząc konkretne choroby. Wiedza bez tej praktyki pozostaje bezużyteczna, bo nikogo nie jest w stanie wyleczyć. Wobec tego Orygenes zauważa, że podobny związek zachodzi pomiędzy znajomością Słowa a służbą dla Niego, gdyż również na tym polu pozna-

¹¹ ORIGENES, *Scholia in Lucam* 10, 5, 42, PG 17, 353, PSP 36, 170; TENZE, *Fragmenta in Lucam* 39, w: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg2042.tlg017.opp-grc1:39/>, [20.05.2019]. Por. D. MIETH, *Martha und Maria*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, 1420; R. RADLBECK-OSSMAN, *Maria von Bet (h)anien*, LTK 2009, 1343; L.C. SEELBACH, *Maria et Martha*, AugL 3, (2004-2010), 1169; A.M. ERNST, *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Supplements to „Vigiliae Christianae”, vol. 98, Leiden – Boston 2009, 215.

¹² Więcej o *theoria* i *praxis* w filozofii greckiej i myśli chrześcijańskiej zob. T. ŠPIDLIK, *Theoria i praxis. Kontemplacja i działanie*, w: *Kontemplacja i działanie*, 45-56; H. WÓJTOWICZ, *Kontemplacja i działanie u Ojców Kościoła. Aspekt filologiczny*, w: *Kontemplacja i działanie*, 68-78; W. SŁOMKA, *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, 79-93; A.M. Ernst (*Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, 215) zauważa: „For Origen θεωρία is synonymous with γνῶσις and denotes an insight gained not through rational means, but by revelation. Πρᾶξις is virtuous living in service of others – in this instance πρᾶξις denotes teaching and preaching”.

¹³ ORIGENES, *Fragmenta in Lucam* 39, w: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg2042.tlg017.opp-grc1:39/>, [20.05.2019]; TENZE, *Fragmenta in Iohannem* 78, GCS 10, 545, TENZE, *Scholia in Lucam* 10, 5, 42, PG 17, 353, PSP 36, 170. Por. T. ŠPIDLIK, *Theoria i praxis*, w: *Kontemplacja i działanie*, 45.

nie Boga musi się przełożyć na praktykę życia, która jest służbą Jemu¹⁴. Oznacza to jednak tyle, że praktyka życia nie musi sprzeciwiać się kontemplacji, a nawet powinna być z nią związana jako ze swym źródłem. Dlatego też Orygenes mówi nawet o „praktycznej wiedzy istot zbawionych (πρακτικὴ τῶν σωζομένων), które wędrują „w mądrości” (ἢ ἐν σοφίᾳ πορείᾳ) drogami prawdy oraz prawdziwej sprawiedliwości i w ten sposób pozostają złączeni z Chrystusem – Droga¹⁵. Związek ów opisuje Aleksandryczyk następującymi słowami: „Drogę Pańską prostuje się w dwojaki sposób: albo wedle kontemplacji, która objawia się w prawdzie bez domieszki fałszu, albo wedle działania praktycznego, kiedy po trafnym rozważeniu stosownej czynności, która powinna zostać spełniona, czynność ta staje się zgodna ze zdrowym sensem dotyczącym tego, co wykonać należy”¹⁶.

Te słowa utrzymując wzajemną relację, wskazują jednak również na pewnego rodzaju rozdział kontemplacji i praktyki. Widać to jeszcze wyraźniej w jego egzegezie ewangelicznej sceny, w której Chrystusa przychodzącego do grobu swego przyjaciela Łazarza wita wybiegająca naprzeciw Niego Marta, gdy tymczasem Maria pozostaje w domu i wychodzi z niego nieco później. Orygenes interpretuje to wydarzenie następująco: „Jeśli zaś Maria jest symbolem życia kontemplacyjnego, Marta zaś życia praktycznego, a Łazarz symbolem życia, które po otrzymaniu wiary popadło w grzech, to słusznie Maria i Marta oplakują Łazarza, a oplakując potrzebują pociechy po bracie, której chcą im udzielić Żydzi. Są to słowa przed pełnią czasu, a Żydzi powątpiewają, aby siostra zmarłego mogła zaprzestać lamentu nad zmarłym. Marta wydaje się teraz bardziej gorliwa aniżeli Maria: Marta pobiegła przeciw do Jezusa, Maria zaś pozostała, siedząc w domu. Istnieją jednak tacy, którzy, jak

¹⁴ ORIGENES, *Homiliae in Lucam* 1, 5, PL 26, 222-223, ORYGENES, *Homilie o Ewangeliu św. Łukasza*, PSP 36, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, 35.

¹⁵ TENŻE, *Commentari in Iohannem* I, 26, PG 14, 73, PSP 28/1, 81. Stąd też Orygenes podkreśla, że kontemplacja i życie czynne są ściśle związane ze sobą (οὐτε γὰρ πρῶξις οὐτε θεωρία ἄνευ θατέρου – ORIGENES, *Fragmenta in Lucam* 39, w: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg2042.tlg017.opp-grc1:39/>, [20.06.2019]) i to w taki sposób, że zaangażowanie w świat może być drogą prowadzącą do kontemplacji. Por. T. ŠPIDLIK, *Theoria i praxis*, w: *Kontemplacja i działanie*, 45; H. WÓJTOWICZ, *Kontemplacja i działanie u Ojców Kościoła. Aspekt filologiczny*, w: *Kontemplacja i działanie*, 77.

¹⁶ ORIGENES, *Commentari in Iohannem* VI, 11, PG 14, 232-233: „Διχῶς δὲ ἡ ὁδὸς Κυρίου εὐθύνεται, κατὰ τε τὸ θεωρητικόν, τρανούμενον ἐν ἀληθείᾳ ἀπαραμίκτως τοῦ ψεύδους, καὶ κατὰ τὸ πρακτικόν, μετὰ τὴν ὑγιῆ θεωρίαν τοῦ πρακτέου, ἀρμοδίου πράξεως ἀποδιδομένης τῷ περὶ τῶν πρακτέων ὑγιεῖ λόγῳ”, PSP 28/1, 178.

setnik, nie są zdolni, by przyjąć Jezusa, inni znów, jak przełożony synagogi, są godni tego, by Go przyjąć. Marta zatem jako słabsza, pobiegła do Jezusa, Maria natomiast, jako zdolna do przyjęcia wizyty Jezusa, została w domu, aby tam go przyjąć¹⁷.

Skoro więc Orygenes określa Martę jako „słabszą” (ὕποδεεστέρα) od Marii, to oznacza to, że i tak traktować należy to wszystko, co obie siostry reprezentują. Kontemplacja i praktyka pozostają zatem ze sobą w pewnym związku, w którym jednak wiodącą rolę odgrywa droga *theoria*, bo to ona jest gwarantem właściwej *praxis*. Życie kontemplacyjne okazuje się również być czymś „mocniejszym” i bardziej otwartym na przyjęcie Chrystusa, a tym samym czymś lepszym i bardziej wartościowym dla chrześcijańskiej duchowości od praktyki uczynków. Jednocześnie jednak to *praxis* jako działanie chrześcijańskie będące naśladowaniem Chrystusa prowadzi do kontemplacji¹⁸. Wobec tego, patrząc z tej właśnie perspektywy, to *vita activa* byłoby pierwsze i umożliwiałoby wejście w górę, ku kontemplacji Boga. Jest to zaś możliwe wyłącznie dzięki wcieleniu Słowa Bożego, które pozwala się oglądać w swym uniżeniu¹⁹.

Z wypowiedzi Orygenes – jak się wydaje – nie można do końca wywnioskować na czym ostatecznie polega to rozróżnienie oraz jaka jest ostatecznie relacja zachodząca pomiędzy życiem praktycznym a życiem kontemplacyjnym. Odpowiedzi na to pytanie nie daje nawet widoczne

¹⁷ TENZE, *Fragmenta in Iohannem* 80, GCS 10, 547-548: „[...] εἴπερ δὲ σύμβολόν ἐστι Μαρία μὲν τοῦ θεωρητικοῦ βίου, Μάρθα δὲ τοῦ πρακτικοῦ. Λάζαρος δὲ τοῦ μετὰ τὴν πίστιν ἐν ἀμαρτίαις γενομένου, εἰκότως Μαρία καὶ Μάρθα πενθοῦσι τὸν Λάζαρον. καὶ πενθοῦσαι δέονται τῆς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ παραμυθίας, ἣν βούλονται μὲν προσάγειν αὐταῖς Ἰουδαῖοι. πρὸ τοῦ πληρώματος τοῦ χρόνου λόγοι, ἀπογινώσκουσι [δὲ] τοῦ δύνασθαι παῦσαι τοῦ ἐπὶ τῷ νεκρῷ κλαυθμοῦ τὴν ἀδελφὴν τοῦ τεθνεώτος. δοκεῖ δὲ Μάρθα νῦν σπουδαιότερα εἶναι τῆς Μαρίας, εἴ γε Μάρθα μὲν ἔδραμε πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Μαρία δὲ οἴκοι ἔμμενε καθεζομένη. [...] ὅθεν Μάρθα ὡς ὑποδεεστέρα ἔδραμε πρὸς τὸν Ἰησοῦν, ἡ δὲ Μαρία ἀναμένει οἴκοι αὐτὸν ὑποδέξασθαι. ὡς χωρητικὴ τῆς αὐτοῦ ἐπιδημίας”, PSP 38/2, 228. Por. A.M. ERNST, *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, 50.

¹⁸ H. WÓJTOWICZ, *Kontemplacja i działanie u Ojców Kościoła. Aspekt filologiczny*, w: *Kontemplacja i działanie*, 77-78.

¹⁹ ORIGENES, *Commentari in Matthaeum* 16, 7, PG 13, 1388. Por. H. WÓJTOWICZ, *Kontemplacja i działanie u Ojców Kościoła. Aspekt filologiczny*, w: *Kontemplacja i działanie*, 77; W. SŁOMKA, *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, 84. Jest to myśl podobna do tej, którą sformułuje później św. Augustyn. Więcej o owym duchowym wchodzeniu w górę ku kontemplacji Boga zob. H. CROUZEL, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 171-175.

w myśli Aleksandryczyka podkreślenie wyższości kontemplacji nad praktyką życia. Problem ten otwiera bowiem ważne dla chrześcijaństwa pytanie o to, czy możliwe jest bycie duchowym w praktyce życia, a także czy te rodzaje życia dla Boga są etapami na drodze i czy mogą występować równocześnie, np. jako czas na kontemplację i czas na praktykę, czy też są dwoma zupełnie różnymi sposobami życia, których nie sposób pogodzić w chrześcijańskiej codzienności. To z kolei każe postawić pytanie o to, czy w Marcie może istnieć Maria, a w Marii Marta, czy też obie siostry muszą pozostać osobno, choć zawsze obok siebie i w służbie temu samemu Chrystusowi. W dziejach myśli chrześcijańskiej odpowiedzi na to pytanie udziela wielu myślicieli, bowiem za wyznaczoną przez Orygenesę perspektywą spojrzenia na postać Marii i Marty podąża myślenie Ojców Kościoła oraz całej późniejszej tradycji. Ich koncepcje można zebrać w dwie zasadnicze grupy, których najwybitniejszymi przedstawicielami są św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. Odpowiedzi te w swej warstwie zewnętrznej podobne do siebie, są jednak całkiem różne. Stanowisko Akwinaty jest bardziej powszechne i to ono przyjęło się w tradycji duchowej Kościoła, ale koncepcja biskupa Hippony wydaje się bardziej oryginalna. Obie jednak odgrywają istotną rolę w zrozumieniu życia chrześcijańskiego.

2. Maria i Marta w interpretacji św. Augustyna – od doczesności do wieczności

Myśl biskupa Hippony dotycząca interpretacji postaci Marii i Marty zasadniczo trzyma się w ścieżki wyznaczonej przez Orygenesę. Pozostają one symbolami odpowiednio życia kontemplatywnego oraz życia czynnego. Niemniej jednak Hipponczyk w sposób oryginalny i sobie właściwy pojmuje zarówno samą kontemplację, jak i jej relację do życia czynnego. W jego myśli obie siostry stają się sobie bliższe niż kiedykolwiek i gdziekolwiek. Z tego też względu warto przyrzeć się jej bliżej, bo wciąż wydaje się być szansą na wniesienie czegoś nowego do duchowości chrześcijańskiej.

2.1. Spotkanie w Betanii – odsłonięcie dwóch światów

Św. Augustyn odnosi się do wydarzenia z Betanii przede wszystkim w swych kazaniach oraz sporadycznie przywołuje postaci Marty i Marii przy okazji tematów podejmowanych w innych dziełach. Dla zrozumie-

nia jego egzegezy tego fragmentu Ewangelii należy zwrócić uwagę już na jego opis prezentowany przez biskupa Hippony. Zauważa on najpierw, że Betania jest domem gościnnym, który przyjmuje Jezusa – pielgrzyma, ale nie jak zwykłego przyjaciela, lecz jako Pana, Zbawiciela i Stwórcę. Chrystus natomiast przyjmuje gościnę, przychodząc do swych przyjaciół jako sługa, w którym Bóstwo jest zasłonięte przyjętym ciałem – człowieczeństwem. Chociaż w swym uniżeniu pozwala się nakarmić, to jednak jego obecność w Betanii jest wejściem do tych, którzy są Jego własnością, a ponieważ zostaje przez nich przyjęty, toteż daje im moc, by mogli stać się dziećmi Bożymi (J 1, 11-12) i czyni ich swymi braćmi²⁰.

Ten podwójny wymiar ugoszczonego w Betanii Chrystusa jest istotny dla Augustyńskiej interpretacji tego wydarzenia. Z jednej strony bowiem jest ono podkreśleniem wejścia Boga w świat i zamieszkania w nim, co stanowi istotny horyzont hermeneutyczny opisywanego zdarzenia, zaś z drugiej strony domaga się ono podwójnej odpowiedzi, która potrafi zarówno uczcić Bóstwo w Chrystusie, jak i docenić w pełni zjednoczone z Nim człowieczeństwo. Ta dwukierunkowa gościna przyjmuje postać dwóch siostr – Marty i Marii.

Opisując fenomen spotkania w Betanii św. Augustyn podkreśla, że Marta troszczy się i niepokoi o wiele (*circa multum ministerium occupabatur*), by nakarmić swego Gościa, natomiast Maria chce tylko, by to Chrystus ją nasycił i dlatego, pozostawiając siostrę, siada u stóp swego Mistrza i słucha Jego słów²¹. Hipponczyk zauważa wobec tego, że Marta pracuje i jest pochłonięta wieloma sprawami, natomiast Maria odpoczywa (*vacabat*) i nie tylko nie pomaga swej siostrze, ale nawet nie zwraca uwagi na jej skargi i niezadowolenie. Marta więc jest napełniona troską o nakarmienie Chrystusa, zaś Maria jest karmiona przez Pana w najgłębszej sferze swego serca²². Wobec tego to sam Jezus staje się obrońcą (*advocatus*) tej, która zupełnie pochłonięta Jego słowami, wydaje się nieobecną dla swej siostry. Odpowiedź, jakiej udziela Chrystus, jest dla św. Augustyna kluczem do wyjaśnienia tego wydarzenia i odkrycia jego duchowego znaczenia. Wskazuje ona bowiem na to, że Martę zajmuje wiele rzeczy (*multa*), a potrzebne jej jest tylko jedno (*unum autem opus est; id est unum necessarium est*). I owo konieczne jedno (*unum necessarium*) wybiera właśnie Maria²³.

²⁰ AUGUSTINUS, *Sermo* 103, 1, 2, NBA 30/2, ed. L. Carrozzi, Roma 1983, 260-262.

²¹ Tamże, *Sermo* 103, 2, 3, NBA 30/2, 262.

²² Tamże 104, 1, NBA 30/2, 268.

²³ Tamże 103, 2, 3, NBA 30/2, 262.

W tych postawach siostr z Betanii oraz w słowach Chrystusa biskup Hippony dostrzega istotny dla swej interpretacji aspekt. Patrząc bowiem w świetle odpowiedzi Mistrza z Nazaretu na Martę i Marię i podkreślając fakt, iż jedna siostra pochłonięta jest rozmaitymi zajęciami, natomiast druga jedynie odpoczywa i słucha (*vacans audiebant verbum eius*), św. Augustyn pisze: *Illa turbabatur, ista epulabatur: illa multa disponebat, ista unum aspiciebat*²⁴. Widoczne jest w tych słowach podwójne przeciwstawienie: jedno to zestawienie niepokoju i działania z radosnym biesiadowaniem i oglądaniem, natomiast drugie wskazuje na parę *multa – unum*, która nadaje znaczenie pierwszemu i determinuje horyzont jego rozumienia. Ono bowiem jest ową lepszą częścią, która nie zostanie odebrana ani nigdy nie przeminie (*quae non auferetur ad ea*). Wydaje się zatem, że kluczem do zrozumienia Augustyńskiej egzegezy postaci siostr z Betanii jest para *multa – unum*, czyli to, co je obie zajmuje i czemu poświęcają całą uwagę. Warto przyrzeć się temu bliżej.

Św. Augustyn podkreśla, że rzeczy, o które troszczy się Marta, są wielością, a co za tym idzie, są różnorodne, cielesne, a w związku z tym również czasowe (*multa sunt, diversa sunt, quia carnalia sunt, quia temporalia sunt*). Chciaż nie są one przecież złe same w sobie, a nawet są dobre – co podkreśla Hipponczyk – to jednak są przemijające, tymczasowe²⁵. *Multum* oznacza zatem rzeczy, które się stają (*multa sunt, quae facta sunt*), jak np. niebo, ziemia, morze i wszystko, co w nich się znajduje, natomiast jednym jest Ten, kto je wszystkie uczynił (*unus, qui fecit*), czyli Bóg²⁶.

Zatroskane działanie Marty, zmierzające do nakarmienia Chrystusa i Jego uczniów, jest symbolem tego, co św. Augustyn nazywa pracą nad wielością (*labor multitudinis*), ukazując ją w perspektywie miłości jako posługę miłosierdzia wobec głodnych, łaknących, nagich, chorych, więźniów i wszystkich potrzebujących pomocy²⁷. Hipponczyk podkreśla jednak, że pozostaje ona zawsze służbą Chrystusowi najpierw ze względu na to, że dotyczy posługi wobec wcielonego Pana, czyli jest służbą Panu w ciele, a następnie miłosierdziem okazywanym człowiekowi

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże 103, 4, 5, NBA 30/2, 264.

²⁶ Tamże 104, 3, NBA 30/2, 270.

²⁷ Tamże 104, 3, NBA 30/2, 270-272. Por. J. GRZYWACZEWSKI, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016, 304-305; N.J. TORCHIA, *Contemplatione e azione*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico* (ADE), ed. A. Fitzgerald, ed. itailana: L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 464.

w jego potrzebach cielesnych²⁸. W jednym i drugim przypadku Marta służy Chrystusowi zgodnie z Jego słowami: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40)²⁹.

Skoro jednak posługa Marty jest zajmowaniem się owym przemijającym *multum*, to oznacza to, że i przedmiot jej troski przemienie. Nie będzie przecież zawsze służyła świętym w wymiarze cielesnym, bo nadejdzie czas, kiedy nie będzie już głodnych, spragnionych, chorych, śmiertelnych, przybyszów, więźniów, bowiem przemienie to, co zniszczalne, a wraz z nim również konieczność uczynków miłosierdzia. Pozostanie natomiast jedynie zapłata za nie. Marta otrzyma więc nagrodę od Chrystusa³⁰.

Właśnie ze względu na ten zmienny i przemijający ostatecznie charakter posługi Marty, jej troska i praca nad wielością jest wprawdzie dobrą częścią, ale nie jest ową lepszą, która została wybrana przez Marię. Kiedy bowiem Marta służy „Słowu, które stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14), jej siostra zwraca się do Słowa, „które było na początku u Boga” i było Bogiem (1 J, 1-2). Maria nie oznacza więc przemijalnej posługi Chrystusowi w człowieku, lecz trwanie przy Bogu i zasłuchanie się w Jego Słowo³¹. Św. Augustyn podkreśla bowiem, że uczestniczy ona w zupełnie innej uczcie, jaką sam Pan przygotował tym, którzy Go miłują. Ona bowiem syci się nie tyle chlebem, ile sprawiedliwością i prawdą, bo słucha tego, który jest Prawdą³² oraz delektuje się światłem prawdy i Bożej mądrości³³. Częstka, którą wybiera Maria, jest zatem uczestnictwem w wiecznej słodczy prawdy (*aeterna est dulcedo veritatis*)³⁴ i pozostaje miłością jedności (*caritas unitatis*)³⁵. Dotyczy ona spraw duchowych i jako taka jest udziałem w kontemplacji Słowa Bożego, czyli zwróceniem się ku Bogu i trwaniem przy Nim. Z tego właśnie względu jest ona nazwana lepszą (*meliora*) albo nawet najlepszą (*opti-*

²⁸ AUGUSTINUS, *Sermo* 104, 3, NBA 30/2, 272. Por. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 250.

²⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 179, 3, PL 38, 967-968. Więcej o interpretacji posługi Marty i jej diakonii w tradycji interpretacji Ewangelii św. Łukasza zob. A.M. ERNST, *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, 177-223.

³⁰ AUGUSTINUS, *Sermo* 179, 4, PL 38, 968.

³¹ Tamże 104, 3, NBA 30/2, 272. Por. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 249.

³² AUGUSTINUS, *Sermo* 179, 5, PL 38, 968-969.

³³ Tamże 179, 6, PL 38, 969. Por. A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972, 103-104.

³⁴ AUGUSTINUS, *Sermo* 103, 4, 5, NBA 30/2, 266.

³⁵ Tamże 104, 3, NBA 30/2, 272.

ma) częstką. Stąd też św. Augustyn stwierdza, że jest ona lepsza i większa od tego, co jest udziałem Marty, tak jak większą rzeczą jest umysł od brzucha (*maior est mentis quam ventris*)³⁶.

Wydaje się zatem, że Marta i Maria w interpretacji Hipponczyka są figurami życia zaangażowanego i kontemplatywnego, czynów miłosierdzia i zasluchania się w Słowo Boże. Takie rozumienie nie wyczerpuje jednak pełni sensu zawartego w parze *multa – unum*. Skoro bowiem zawiera ona w sobie przemijalną działalność i troskę o wiele spraw doczesnych oraz jedność, która jest trwaniem przy Bogu i kontemplacją spraw wiecznych, to oznacza to, że św. Augustyn zarysowuje pomiędzy Martą a Marią linię dzielącą nie tyle dwa sposoby życia chrześcijańskiego, ile dwa światy – doczesny i wieczny, ludzki i Boski. Do tych światów należy bowiem odpowiednio *multa* oraz *unum*. Z tego właśnie powodu częstka Marii nie przemija, bo należy do tego, co wieczne.

Dla biskupa Hippony Maria i Marta są więc figurami dwóch dróg życia: obecnego, wypełnionego trudem i zanurzonego w czasowości, oraz przyszłego, które zawiera w sobie pełnię odpoczynku trwającego wiecznie. Pierwsza droga jest więc wypełniona pracą, trudnościami, chłostana lękami, niepokoiona pokusami, ale – jak podkreśla Hipponczyk – pozbawiona zła, nieprawości oraz rozpusty. Brak grzechu jest bowiem warunkiem obecności Chrystusa. Natomiast druga to droga odpoczynku, ale nie beczynna, bo wypełniona wpatrywaniem się w Boga. Marta jest więc w interpretacji Hipponczyka figurą życia obecnego, zaś Maria przyszłego, którego tu na ziemi dopiero się spodziewamy, a które polega nie tylko na braku jakiegokolwiek zmęczenia czy trosk, ale także na posiadaniu pełni (*plena*)³⁷. Stąd też św. Augustyn stwierdza, że Marta jest drogą, a Maria portem, do którego się podróżuje (*tu navigas, illa iam in portu est*)³⁸. Marta jest drogą, a jeszcze nie ojczyzną (*agebat rem*

³⁶ Tamże 104, 1, NBA 30/2, 268. Por. N.J. TORCHIA, *Contemplatione e azione*, ADE, 464.

³⁷ AUGUSTINUS, *Sermo* 104, 4, NBA 30/2, 274. Por. M. LA BONNARDIÈRE, *Les deux vies. Marthe et Marie (Luc 10, 38, 42) in Saint Augustin et la Bible*, „Études augustiniennes”, Paris 1986, 411-425.

³⁸ AUGUSTINUS, *Sermo* 104, 3, 272, NBA 30/2, 272; TENŻE, *Homiliae in Ioannem Evangelium tractatus CXXIV* 124, 5, CCL 36, ed. D.R. Willems, Turnholti 1954, 685, Św. AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List Św. Jana*, PSP 15/2, tłum. W. Szoldrski – W. Kania, Warszawa 1977, 375. Por. L.C. SEELBACH, *Maria et Martha*, AugL 3 (2004-2010), 1169; A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 97-99; Por. N.J. TORCHIA, *Contemplatione e azione*, ADE, 464.

viae, nondum patriae). Stąd też, choć niewątpliwie wielkie jest dzieło Marty, to jednak posiada ono swój kres, który przyjdzie wówczas, gdy nie będzie już potrzebna wiara, bo nastąpi widzenie³⁹. Wiele rzeczy, którymi zajmuje się Marta nie będą wówczas konieczne, a pozostanie tylko prawdziwe jedno (*unum verum*).

Skoro Marta oznacza drogę, to tym, co umożliwiałoby podróżowanie do celu, który wyznacza Maria, jest dla Hippończyka nadzieja, a zwłaszcza nadzieja na zbawienie. Ona to karmi i umacnia podróżujących wyznaczoną przez nią drogą oraz pociesza w trudach życia i pozwala już na ziemi śpiewać Bogu „Alleluja”. Choć więc w drodze dokucza głód, to siły do wędrowania daje spodziewane nasycenie chwałą Pana, które nastąpi w ojczyźnie. To właśnie życie z Chrystusem wybrała Maria⁴⁰. Jednocześnie jednak, chociaż sens wędrowce nadaje cel, ku któremu ona dąży, to jednak, dopóki go nie osiągnie, zawsze pozostaje jedynie zmierzaniem ku niemu. Dlatego też św. Augustyn zaznacza, że nawet Maria w swym domu w Betanii widziała Pana w ciele i poprzez ciało, czyli przez zasłonę (Hbr 10, 20), słuchała Go, a dopiero wówczas, kiedy opadnie zasłona, będzie mogła poznać Go twarzą w twarz⁴¹. Słusznie więc zauważa J. Ratzinger, komentując to kazanie biskupa Hippony: „Sytuacja tego wielkanocnego kazania mogłaby wyjaśniać, że Augustyn mówi tu mniej o teraźniejszej posłudze i o jej nieuniknionym *labor*; wyraźny jest tutaj również eschatologiczny charakter *unum*: Maria nie przedstawia

³⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 255, 2, 2, PL 38, 1186. Por. L.C. SEELBACH, *Maria et Martha*, AugL 3 (2004-2010), 1170; D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pastorska troska o wiernych w świetle Sermones św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013, 399. R.J. DeSimone (*Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino. Da Tertulliano ad Agostino*, Roma 1995, 89-90) przypomina: „Era opinione comune nella tradizione platonica (*Repubblica* VII) che il sapiente può giungere alla vision del Bene in questa vita. Nelle sue primeopere Agostino pensava, come I platonici, che l'uomo può giungere alla vision di Dio in questa vita. Questo è evidente nei dialoghi di Cassiciaco. [...] Ora, nella sua opera matura sulla Trinità, Agostino insiste sul fatto che noi dobbiamo aderire al Bene nell'amore, che possiamo gioire della sua presenza. Tuttavia, «camminiamo nella fede e non nella visione» (2 Cor 5, 7). Se non lo amiamo ora, non lo ameremo più. Ma chi può amare ciò che non vede ancora? Nessuno ama Dio prima di conoscerlo. E che cos'è conoscere Dio, se non percepirlo fermamente con il nostro spirito? Egli non è un corpo perché lo si cerchi con occhi di carne, ma prima di essere capaci di vedere ed attingere Dio, per quanto può essere visto e attinto (*sicut conspici et percipi potest*, privilegio riservato ai cuori puri: beati i puri di cuore perché vedranno Dio), Egli deve essere amato per fede”. Por. N.J. TORCHIA, *Contemplazione e azione*, ADE, 464.

⁴⁰ AUGUSTINUS, *Sermo* 255, 5, 5, PL 38, 1188. Por. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 227-228.

⁴¹ AUGUSTINUS, *Sermo* 255, 6, 6, PL 38, 1188-1189.

tego, co jest teraz, lecz to, co nadejdzie, i dlatego teraz jest dostępne tylko jako przedsmak. [...] Los chrześcijanina na tym świecie, to los Marty usługującej Panu, który w swoich maluczkich ciągle jeszcze potrzebuje posługi człowieka”⁴².

Skoro zatem Maria symbolizuje to życie, którego jeszcze nie posiada, a które ku niej nadchodzi⁴³, to oznacza to, chrześcijanie, będąc w drodze do *unum*, potrzebują *multa* – wielu. Dążenie do niego, czyli ukierunkowanie na to, co nadchodzi, jest więc istotną cechą życia chrześcijańskiego na ziemi. Wyjaśniając je, Hipponczyk odwołuje się do św. Pawła Apostoła, który pisze o sobie: „zapominam o tym co za mną, a dążę do tego, co przede mną” (Flp 3, 13). Dlatego też bycie na ziemi dzieje się jako dążenie do jednego. Wielość rozciąga, jedność każe dążyć do celu, patrzeć w przyszłość (*adhuc sequor*). Przyszłość zaś chrześcijan to Maria⁴⁴. Stąd też wydaje się, że klucz do głębszego zrozumienia myśli egzegetycznej biskupa Hippony znajduje się w jego rozumieniu natury owej najlepszej części, czyli owego *unum*, które jest naprawdę konieczne.

2.2. Istota *unum* – „najlepsza częśćka” w dwóch światach

Przepelnione nadzieją zdążanie do tego, co nadchodzi, jest zdeterminowane przez ów cel – *unum*. Z tej perspektywy otwiera się również pełniejszy obraz rozumienia tego, czym owo *unum* jest w swej istocie. J. Ratzinger dostrzega w tej idei dążenia do jednego platońską inspirację, które zawiera w sobie przeciwstawienie wielości i jedności oraz opisany w filozofii Plotyna proces dążenia do Jednego (εἷν), który jest możliwy jedynie poprzez oderwanie się od tego, co zmysłowe, aż po ekstatyczne zjednoczenie z Jednym – Dobrem⁴⁵. J. Ratzinger podkreśla jednak przy

⁴² J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 455. Por. D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 400.

⁴³ AUGUSTINUS, *Sermo 255*, 6, 6, PL 38, 1189.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ PLOTYN, *Enneady VI*, 9, 6-7, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, 832-835, tamże VI, 7, 34, tłum. A. Krokiewicz, 786-787; tamże I, 6, 6, tłum. A. Krokiewicz, 136-137. Por. J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 472-474; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. M. Podbielski, t. IV, Lublin 1999, 591-603. Innym wyznacznikiem odejścia od tradycji platońskiej jest podkreślenie przez św. Augustyna konieczności łaski Bożej do oczyszczenia serca i upodobnienia się do Boga. Jest to bowiem myśl zupełnie obca filozofii, która głosi ideę samodoskonalenia się mędrca.

tym, że myśl św. Augustyna nadaje temu skierowaniu ku Jednemu wymiar chrześcijański, wprowadzając jednocześnie w jego wnętrze nieznaną filozofii antycznej zawartość treściową⁴⁶.

Definiując owo *unum* biskup Hippony ujmuje go w następujących słowach: „Quia unum est necessarium, unum illud supernum, unum ubi Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum. Videte nobis commendari unitatem. Certe Trinitas est Deus noster. Pater non est Filius, Filius non est Pater, Spiritus Sanctus nec Pater est, nec Filius, sed amborum Spiritus: et tamen ista tria non tres dii, non tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens, ipsa Trinitas unus Deus: quia unum necessarium est”⁴⁷.

Unum opisuje więc relacje w Trójcy Świętej i nie jest jakąś nieokreśloną Jednią, ale wspólnotą osób, jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego, czyli samym Bogiem. W tak rozumianym *unum* można zatem zauważyć dwa istotne dla niego i przynależne do siebie elementy: jedność Bóstwa oraz różnicująca ją wspólnota osób. Oznacza to, że *unum* nie jest monolityczną całością pozbawioną jakichkolwiek rys, lecz wydaje się raczej rzeczywistością dialogiczną i relacyjną, która zakłada jakąś zjednoczoną ze sobą wielość. Choć bowiem – jak tłumaczy św. Augustyn – Trzej są Jednym, to przecież Ojciec nie jest Synem ani też Syn Ojcem, a Duch Święty, różny od Ojca i Syna, jest Duchem miłości spajającym w jedno (*unum*) Trójcę⁴⁸.

Takie rozumienie *unum*, które jest Bogiem Trójjedynym, determinuje Augustyńskie rozumienie postaci Marii i Marty. Skoro bowiem owo *unum*, które stanowi ostateczny cel każdego człowieka i umożliwia jego pełne bycie sobą, jest nie czym innym jak tylko Boską Wspólnotą, to oznacza to, że sensem najlepszej części, jaką wybiera Maria, jest zjednoczenie z Bogiem, a kontemplacja niewidzialnej prawdy odsłania się jako najgłębsze spotkanie człowieka z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a tym zaś, co je umożliwia i łączy jest miłość, a właściwie udzielający się człowiekowi Duch miłości.

Wspomniana wyżej, a charakterystyczna dla „najlepszej części” miłość jedności (*caritas unitatis*) okazuje się więc być miłością, która wszystko zespała w jedność. Dzięki temu wspólnotowemu charakterowi

Por. N.J. TORCHIA, *Contemplatione e azione*, ADE, 466.

⁴⁶ J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 451-452; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, 603.

⁴⁷ AUGUSTINUS, *Sermo* 103, 3, 4, NBA 30/2, 264. Por. L.C. SEELBACH, *Maria et Martha*, AugL 3 (2004-2010), 1169; A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 200-202.

⁴⁸ A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 161-163.

jedności ugruntowanej na miłości, jaka odsłania naturę *unum*, wyraźniej ukazuje się nie tylko cel drogi (Maria), lecz także sama droga do niego (Marta). Skoro bowiem *unum* objawia się jako zjednoczona Wspólnota Osób, a wybór owej „najlepszej części”, która nigdy nie przeminie, jest możliwy już w doczesności, choć zawsze i wyłącznie jako „przedsmak” i nieustanne zdążanie do obranego celu, to oznacza to, że droga do niego również musi być wyznaczone przez *unum*, czyli realizować się jako zjednoczona miłością wspólnota. Stąd też św. Augustyn w tym samym kazaniu, w którym charakteryzuje ową jedność, kontynuując swą myśl, pisze: „[...] quia unum necessarium est. Ad hoc unum non nos perducit, nisi multi habeamus cor unum”⁴⁹. Oznacza to, że *unum* odnajduje się jakoś w *multitudo* i jego doczesności, a właściwa mu wspólnota osób przybiera postać jedności serca⁵⁰. Stąd też biskup Hippony odnosi pojęcie *unum* i związaną z nim *unitas* również do tej wspólnoty, jaką tworzą wszyscy należący do Chrystusa w ramach Kościoła, choć jednocześnie zachowuje i podkreśla różnicę pomiędzy nim a wspólnotą Trójcy Świętej. Opisując więc wzajemną relację Chrystusa i Kościoła, stwierdza: „Już zatem posłuchajmy, jak modli się głowa i ciało, Oblubieniec i Oblubienica, Chrystus i Kościół, oboje jako jeden (*unus*): jednak Słowo i ciało nie są oboje jednym (*unum*). Ojciec i Słowo są obaj jednym (*unum*); Chrystus i Kościół są oboje jako jeden (*unus*), jeden (*unus*) bowiem mąż doskonały w postaci własnej pełni”⁵¹.

Chociaż więc *unum* we właściwym sensie oznacza naturę Boską i dlatego Ojciec i Syn mogą być *unum*, choć przecież nie są *unus* – jedną osobą, zaś Chrystus i Kościół stanowią *unus* – ponieważ są jedną osobą (*una persona*), ale przecież nie posiadają tej samej natury (*unum*), gdyż

⁴⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 103, 3, 4, NBA 30/2, 264: „[...] ponieważ jedno jest konieczne. Do tego jednego nas nie doprowadzi, chyba, że liczni będziemy mieli jedno serce”, tłum. własne. Stąd też słusznie zauważa A.M. Ernst (*Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, 217): „Finally Augustine sees in the ‘one thing necessary’ the unity of heart and mind of Christians with each other and with God”. Więcej o roli miłości braterskiej w kontemplacji Boga zob. A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 80-82.

⁵⁰ A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 59-61.

⁵¹ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 101 (1), 2, CCL 40, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, Turnholti 1956, 1427: „Iam ergo audiamus quid oret caput et corpus, sponsus et sponsa, Christus et Ecclesia, utrumque unum: sed Verbum et caro non utrumque unum; Pater et Verbum utrumque unum; Christus et Ecclesia utrumque unus, unus quidam vir perfectus in forma plenitudinis suae”, tłum. własne. Por. TERTULLIANUS, *Adversus Praxeam* 22, 11, PL 2, 183c/184a; A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 71-72; A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant’Agostino*, 151-152.

Kościół nie jest Boski⁵², to jednak zjednoczenie Chrystusa z Kościołem sprawia, że choć składa się on z wielu członków, wszystkie one stanowią jedno ciało (*unum corpus*)⁵³. Więzią spajającą w jedno cały organizm Kościoła jest zaś nic innego, jak nade wszystko miłość (*caritas*) rozlana w sercach przez Ducha Świętego. Stąd też św. Augustyn, pisząc o Kościele, często odwołuje się do wydarzenia Zesłania Ducha Świętego na zgromadzonych w Wieczerniku Apostołów i przypomina, że to wówczas właśnie została stworzona wspólnota, w której wszyscy mieli jedno serce i jednego ducha, a nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał, lecz wszystko mieli w wspólne (Dz 2, 44; 4, 32)⁵⁴. Ową jedność oddaje św. Augustyn następująco: „[...] ponieważ wszystkie ludy w jednym jedno stanowią, oto jest jedność. Podobnie jak Kościół i kościoły, owe kościoły, które są Kościołem, tak ów naród, który stanowią narody [...]. Dlaczego jeden naród? Ponieważ jedna wiara, jedna nadzieja, jedna miłość, ponieważ jedno oczekiwanie”⁵⁵.

Kościół to zatem wspólnota serc zjednoczonych miłością z Bogiem oraz ze sobą nawzajem. Obecne w niej *unum* realizuje się w ramach *multitudo*, skutkując *unitas cordis* chrześcijan. W owej jedności zawiera się zarówno owa jedność serc, jak i – patrząc od strony wyznaczonych jej granic – brak jakichkolwiek rozłamów w postaci schizm

⁵² J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1998, 203-210. Por. E.J. CARNEY, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, Washington 1945, 58-62; M. REVEILLAUD, *Le Christ – Homme, tête de l'Église. Étude d'ecclésiologie selon les Enarrationes in Psalmos d'Augustin*, RechAug 5 (1968), 71-76; P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la predication de saint Augustin*, Paris 1972, 218-224. To sformułowanie otwiera szeroki problem rozumienia pojęcia „osoby” przez samego św. Augustyna, jak i przez św. Tomasza. Pojęcie to zdefiniowane zostało przecież przez Boecjusza i zajmowało scholastyków. Temat ten jednak przekracza ramy niniejszego artykułu. Więcej o wpływie św. Augustyna na scholastykę w tym zakresie zob. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 175-176.

⁵³ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 48 (2), 5, CCL 38, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, Turnholt 1956, 569. Św. AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 38, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 238. Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, Pelpelin 2008, 54-57; A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 63-65.

⁵⁴ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 66, 9, CCL 39, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, Turnholt 1956, 866, PSP 39, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 151. Por. A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 59-60.

⁵⁵ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 85, 14, CCL 39, 1188: „[...] quia omnes gentes in uno una; ipsa est unitas. Quomodo enim Ecclesia et Ecclesiae, illae Ecclesiae, quae Ecclesia; sic illa gens quae gentes [...]. Quare una gens? Quia una fides, quia una spes, quia una caritas, quia una exspectatio”, PSP 40, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 100. Por. G.G. WILLIS, *St. Augustine and the Donatist Controversy*, London 1952, 113-114.

i herezji. O tych właśnie elementach obecnej w Kościele jedności pisze J. Ratzinger, charakteryzując je w następujących słowach: „W tej podniosłej dwuznaczności występujących słów *multitudo* i *unitas* można uchwycić modyfikację filozoficznego pojęcia jedności. Obydwa te słowa są używane jednocześnie jako *abstracta* i *concreto*. Zatem «miłość jedności» oznacza raz akceptowanie podstawowej rzeczywistości, jaką stanowi «jedność», którą kaznodzieja i pasterz Augustyn, jako spośród wszystkich dóbr najbardziej katolickie, niestrudzenie przeciwstawiał donatystycznemu faktowi podziału. Kiedy indziej jednak «miłość jedności» oznacza również ową wyrastającą z takiej postawy realną jedność, oznacza wspólnotę wiernych złączonych ze sobą przez miłość eucharystyczną. Ta jedność «trwa». To oznacza, że realna, trzeźwa miłość do Kościoła, włączenie się w katolicką *communio*, to przymuszające nas często do pokory włączenie się w sieć, w której są ryby dobre i złe – ta miłość «trwa» w swej istocie. Jest ona aktualna już terażniejszością «jedności», która przewycięża wielość. Wielości nie przewycięża się przez odosobnienie jednostki i przez jej prywatne wznoszenie się ku «Jedni», lecz odwrotnie: przez włączenie jej w jedność powstającą z wielu przez to, że w Kościele stają się oni jednym tylko z Chrystusem”⁵⁶.

Maria nie jest zatem symbolem myśliciela lub ascety, który odsuwa się od innych ludzi, by w samotności i na drodze wewnętrznego samodoskonalenia wznosić się do poznawania niewidzialnej prawdy, lecz stanowi wzór chrześcijanina zjednoczonego w miłości z Chrystusem i kontemplującego Jego tajemnicę. Z kolei Marta również nie oznacza człowieka żyjącego sprawami świata i prowadzącego wyłącznie życie czynne, lecz członka Kościoła, zaangażowanego na rzecz wspólnoty oraz złączonego z nią więzami miłości Boga i bliźniego. Ponieważ jednak ciągle zachowuje ważność podstawowa dla św. Augustyna perspektywa myślenia, w świetle której obie siostry z Betanii oznaczają odpowiednio świat doczesny i wieczny, to musi ona rozciągać się również na rozumienie *unum* jako *unitas cordis*. Wobec tego biskup Hippony podkreśla, że Marta otwierająca swój dom dla Chrystusa oznacza „Kościół, który tutaj jest” (*Martha [...] significat Ecclesiam quae nunc est*) udzielający gościny swemu Panu we własnym sercu, zaś Maria, zasłuchana w słowa Zbawiciela, jest symbolem Kościoła przyszłego wieku (*significat eandem Ecclesiam, sed in futuro saeculo*), który nie musi już troszczyć się

⁵⁶ J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 452. Por. A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 60-69; A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 234.

o wiele spraw tego świata, bo otrzymuje „najlepszą częśćkę”, której już nigdy nie straci⁵⁷. Stąd też J. Ratzinger, komentując Augustyńską egzegezę wydarzenia w Betanii, słusznie zauważa: „W tamtym domu były więc obydwaj życia i jego samo źródło: w Marcie obraz terażniejszości, w Marii – tego, co nadejdzie. Tym, co czyniła Marta, jesteśmy my tutaj; a tego, co czyniła Maria, oczekujemy. Oznacza to, że według Augustyna Maria i Marta nie oznaczają dwóch możliwości tego życia, lecz oznaczają cel i drogę, niebo i ziemię. Obrazem życia na tym świecie jest Marta – dla wszystkich. Maria zaś o tyle tylko ma «najlepszą częśćkę», o ile jest typem tego, co trwa, czego już «nie będzie pozbawiona» – wiecznego zaspokojenia głodu przez Słowo w nowym świecie. Przez swą wykładnię typu Marii Augustyn wyraźnie odrzuca więc platońską ideę oddania się wyłącznie kontemplacji i zamiast tego wysuwa wymóg chrześcijańskiej służby, a więc pobożności związanej z Kościołem, dającej w większym lub mniejszym stopniu przedsmak radości kontemplacji, przedsmak «tego, co nie przemija», tego, co w swej niezmaconej czystości jest przeznaczone dla innego wieku”⁵⁸.

Owo związanie z Kościołem, a tym samym w pewnym stopniu zakorzenienie życia chrześcijańskiego w świecie, posiada swoją jeszcze głębszą podstawę, którą Hipponczyk odnajduje w Chrystusie – Słowie Wcielonym. W Nim bowiem najbliżej spotykają się ze sobą Bóstwo i człowieczeństwo, to, co wieczne, z tym, co przemijające i doczesne, to, co najbardziej wzniosłe z tym, co całkiem przyziemne, a ostatecznie także to, co jest przedmiotem życia kontemplatywnego z życiem aktywnym. Rozpoznawanie owego Bóstwa ukrytego w człowieku jest bowiem dla św. Augustyna prawdziwą mądrością należącą do dziedziny kontemplacji spraw wiecznych, natomiast to wszystko, co Boskie Słowo uczyniło i wycierpiało, wstępując w ludzki czas i przestrzeń, należy do dziedziny

⁵⁷ AUGUSTINUS, *Quaestiones evangeliorum* 2, 20, PL 35, 1341. Por. L.C. SEELBACH, *Maria et Martha*, AugL 3 (2004-2010), 1169; A.M. ERNST, *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, 217; A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 249; N.J. TORCHIA, *Contemplazione e azione*, ADE, 466.

⁵⁸ J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 453-454. Podobnie pisze L.C. Seelbach (*Maria et Martha*, AugL 3 (2004-2010), 1170): „Die «vita laboriosa» verhält sich zur «vita otiosa» wie der Weg zum Ziel. Der Weg, der unter anderem in der Linderung irdischer Not besteht, ist endlich; das Ziel ist ewig und gleicht dem Brot des Lebens, das nicht weniger wird, wenn jemand von ihm lebt. Deshalb kann Maria ihren Teil auch nicht verlieren”. Por. A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 95-96; A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 251; N.J. TORCHIA, *Contemplazione e azione*, ADE, 466.

spraw ludzkich i ludzkiego sposobu zaangażowania w świecie. Stąd też biskup Hippony pisze: „Otóż ten sam, który jest Jednorodzonym Synem Ojca pełnym łaski i prawdy, dzięki Wcieleniu działał także dla nas także i w rzeczywistości doczesnej, ażebyśmy – oczyszczeni przez wiarę w Niego – mogli na zawsze oglądać Go w rzeczywistości wiecznej”⁵⁹.

W tym zdaniu obecne są wszystkie zasadnicze myśli odnoszące się do relacji kontemplacji i życia czynnego, Marii i Marty. Jest tu bowiem mowa zarówno o oglądaniu Boga, które będzie udziałem chrześcijanina w niebiańskiej rzeczywistości, jak i o działaniu w świecie Boga i wierzącego w Niego człowieka. Wszystko to jednak zespała ze sobą Wcielone Słowo, w którym dwa światy symbolizowane przez Marię i Martę mogą się ze sobą spotkać. Dla oddania specyfiki myśli św. Augustyna należy jednak podkreślić, że fundamentem tego spotkania jest wcielenie, czyli wejście Słowa Bożego w ludzki świat. Oznacza to, że chrześcijanin może kontemplować sprawy Boskie i cieszyć się już na ziemi łaską Bożą nie w oderwaniu od świata, lecz właśnie w nim. W celu spotkania z tym, co Boskie nie musi on już odtąd poszukiwać jakiejś ekstazy w neoplatońskim sensie tego słowa lub czystej kontemplacji wiecznych idei, jaką proponuje Platon, ale wystarczy jedynie, że będzie potrafił rozpoznać to, co Boskie w ludzkim świecie, wpatrując się w Chrystusa – Słowo Wcielone, ponieważ to przez Niego Bóg wszedł w rzeczywistość doczesną⁶⁰. Okazuje się zatem, że Boga można kontemplować w historii Jego działań, a nie wyłącznie w metafizycznym rozważaniu. Dlatego też Hipponczyk podkreśla, że próba kontemplacji rzeczywistości Boskiej

⁵⁹ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII, 19, 24, NBA 4, ed. A. Trapè – M.F. Sciacca – G. Beschin, Roma 2003, 552: „Quod vero idem ipse est *Unigenitus a Patre plenus gratiae et veritatis* (J 1, 14), id actum est ut idem ipse sit in rebus pro nobis temporaliter gestis, cui per eandem fidem mundamur, ut eum stabiliter contemplemur in rebus aeternis”, Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, POK 25, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, 375. Por. A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 104-105; D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 399; R.J. DESIMONE, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino*, 86-87.

⁶⁰ W tym kontekście warto przytoczyć myśl św. Grzegorza z Nazjanzu (*Oratio* 20, 12, PG 35, 1080), który stwierdza, że to praktyka życia jest drogą prowadzącą do oglądania Boga. Taką drogę wybrał bowiem Chrystus, wchodząc w ludzki świat, oraz Apostołowie, którzy nauczali bardziej naśladowania Chrystusa niż czystej doktryny. Por. T. ŚPIDLIK, *Theoria i praxis*, w: *Kontemplacja i działanie*, 48-49. Niemniej jednak warto pamiętać i o tym, że troska o właściwą doktrynę, czyli o prawdziwość wiary w Chrystusa, przebija mocno już w listach św. Pawła i św. Jana, który podkreślają odpowiednio prymat i darmowość łaski koniecznej do usprawiedliwienia oraz realność ciała przyjętego przez Słowo.

dokonywana bez Pośrednika, którym jest Chrystus, musi być skazana na niebezpieczeństwo błędu i ostatecznie zagubienia Boga. Przykładem tego są dla biskupa Hippony pogańscy filozofowie, którzy, choć „doszli do kontemplacji niewidzialnych doskonałości Boga” (*qui invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspicerere potuerunt*), to jednak nie uwierzyli w Niego, a nie przyjmując także świadectwa proroków i Apostołów, zamknęli się na rzeczywistość przekraczającą ich zdolności poznawcze i w konsekwencji „posiadali swoją prawdę w nieprawości” (*veritatem detinuerunt [...] in iniquitate* – Rz 1, 18)⁶¹.

Chociaż więc życie kontemplatywne i czynne, Maria i Marta są rozdzielone linią wyznaczającą granicę nie tyle pomiędzy dwoma sposobami bycia, ile pomiędzy dwoma światami, to jednak można zauważyć, że owo rozdzielenie wydaje się w istocie podziałem pozornym czy też tymczasowym. Siostry z Betanii są bowiem nie tylko zjednoczone jedną miłością, ale także pozostają związane ze sobą istotnie i nierozdzielnie na podobieństwo drogi i celu, do którego ona prowadzi, trudu uczynków miłosierdzia i ich zwieńczenia, jakim jest odpoczynek w Panu⁶². Cel ten nie jest wprawdzie zupełnie dostępny podczas drogi, ale można do niego dotrzeć tylko będąc posłusznym kierunkowi, poprzez który ona zmierza do jego osiągnięcia. Wobec tego zarówno cel określa sens drogi oraz nadaje jej wartość jako jej zwieńczenie, jak i droga umożliwia odślonięcie celu, stanowiąc zaproszenie do jego osiągnięcia. I chociaż wymaga ona wiele trudu oraz znoszenia rozmaitych przeciwności, to jednak ma ona swoją wartość właśnie dzięki owej nagrodzie odpoczynku, która oczekuje u jej kresu. Ona to jest niewątpliwie ową najlepszą częstką, jakiej nie można już utracić, ale szlak do owej cichej przystani wiedzie przez burzliwe szlaki codzienności.

⁶¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII, 19, 24, NBA 4, 552, POK 25, 375-376. Por. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 190-195.

⁶² L.C. SEELBACH, *Maria et Martha*, AugL 3 (2004-2010), 1169-1170; A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 101. A. Trapè (*Introduzione generale a Sant'Agostino*, 250) podsumowując niejako myśl biskupa Hippony dotyczącą kontemplacji oraz podkreślając jej związek, ale i wyższość nad życiem aktywnym, zauważa: „Il discorso agostiniano sul primato della contemplazione si reduce: a) al primato dell'amore della verità, che è il primato dell'amore di Dio vivo e vero; b) all'eternità della vita contemplativa a differenza di quella attiva, che dura soloin questa vita, dove ci sono i miseri che hanno bisogno di misericordia; c) all'altezza dei doni che l'accompagnano: è infatti legata al dono della sapienza, che il più alto dei doni dello Spirito Santo, e alla beatitudine della pace, la più alta tra le beatitudini”.

Ta koncepcja św. Augustyna niestety nie została przyjęta w Kościele tak powszechnie, jak na to zasługuje. Myśl chrześcijańska podąża bowiem nieco inną drogą, narzucając również własną interpretację na teologię biskupa Hippony. Wydaje się, że swój punkt kulminacyjny osiąga ona w myśli św. Tomasza z Akwinu i jego teorii życia kontemplatywnego i życia czynnego. W niej odsłania się najbardziej wszystkie podobieństwa i różnice, jakie zachodzą w dziejach egzegezy postaci Marii i Marty.

3. Marta i Maria w myśli św. Tomasza z Akwinu

Św. Tomasz z Akwinu przejmując utrwaloną już tradycję⁶³ interpretującą postać Marty jako symbolu życia aktywnego, zaś Marii jako symbolu życia kontemplacyjnego⁶⁴. Analizując perykopę o uczcie w ich domu w Betanii, tłumaczy alegorycznie występujące w niej postaci oraz samo miejsce, w którym rozgrywa się to wydarzenie. I tak Betania oznacza „dom posłuszeństwa”, co wskazuje zarówno na przyczynę męki Chrystusa, który był posłuszny aż do śmierci (Flp 2, 8), jak i na jej owoc udzielany wszystkim posłusznym Bogu na wzór Mistrza z Nazaretu (Hbr 5, 9)⁶⁵. Dalej św. Tomasz zauważa, że w tym to domu posłuszeństwa urządzono ucztę, którą odczytuje on jako wydarzenie nade wszystko duchowe, nabierające właściwego znaczenia w świetle słów Pisma Świętego: „Jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy wejść do niego i będę z nim wieszerał, a on ze Mną” (Ap 3, 20)⁶⁶. Marta podejmująca swych gości oznacza przełożonych, którzy posługują w Kościele zgodnie ze słowami Apostoła: „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za

⁶³ J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 458.

⁶⁴ THOMA DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* III, d. 35 q 1 a. 3 qc 3 s.c. 2, w: <http://www.corpusthomisticum.org/snp3034.html>, [20.06.2019]: „Praeterea beata virgo fuit in utraque vita; et ideo secundum Anselmum in assumptione eius legitur Evangelium de Martha et Maria, quae significant vitam activam et contemplativam”. Por. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 249. W niniejszym artykule nie chodzi o dogłębną i całościową analizę idei kontemplacji i jej relacji do życia aktywnego, obecnej w myśli św. Tomasza z Akwinu, lecz jedynie porównanie jej do koncepcji św. Augustyna, szczególnie w kontekście ich interpretacji perykopy o Marii i Marcie. Stąd też struktura kontemplacji Akwinaty zostanie ukazana jedynie w tych jej zrębach, które mają istotne znaczenie dla podjętej tutaj problematyki.

⁶⁵ THOMA DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura* XII, 1, 2, 1592, w: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>, [20.06.2019], Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, 740.

⁶⁶ Tamże XII, 1, 3, 1594, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 741.

szafarzy tajemnic Bożych” (1 Kor 4, 1), Łazarz obrazuje podwładnych przyprowadzonych do sprawiedliwości przez posługę przełożonych, zaś Maria symbolizuje kontemplację⁶⁷. Ostatecznie jednak św. Tomasz poświęca swą uwagę Marii i Marcie, dostrzegając w jednej siostrze obraz życia kontemplacyjnego, zaś w drugiej życie aktywne. Obie natomiast odczytuje w kluczu chrystologicznym i duchowym. Widoczne jest to zwłaszcza w jego szerszej interpretacji, uwzględniającej jeszcze inne wydarzenie z udziałem sióstr z Betanii, a mianowicie wskrzeszenie Łazarza. Św. Tomasz podkreśla wówczas, że Marta pierwsza wybiega na spotkanie przychodzącego Chrystusa, bo to ona była ową zatroskaną niewiastą, która później usłyszy od Pana: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele”⁶⁸. Niemniej jednak poprzez tę troskę jest ona podobna do Chrystusa, który obmywa nogi uczniów, pokazując poprzez to pokorę i uniżenie sługi⁶⁹.

Postać Marii i Marty tłumaczy św. Tomasz również poprzez analogię do Apostołów Piotra i Jana. Piotr milczy, gdy podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus wspomina o swoim zdrajcy, a zwraca się do Chrystusa za pośrednictwem Jana. Akwinata widzi w tym fakcie rację natury mistycznej, wedle której Piotr oznacza życie czynne, a Jan życie kontemplacyjne. Dlatego też Piotr za pośrednictwem Jana jest pouczany przez Chrystusa, gdyż życie czynne czerpie swą mądrość z kontemplacji⁷⁰. Z tego samego powodu to właśnie Jan wszedł na dziedziniec arcykapłana, podczas gdy Piotr pozostał na zewnątrz, ponieważ życie kontemplacyjne jest bliższe Jezusowi, a życie czynne troszczy się o rzeczy zewnętrzne. Tak też jest w historii Marty i Marii⁷¹. Ponadto Jan, według zapowiedzi Chrystusa, miał pozostać aż do Jego powtórnego przyjścia, natomiast Piotrowi Jezus przepowiedział śmierć męczeńską. Św. Tomasz przyjmuje za św. Augustynem rozumienie owego „trwał” jako „wytrwał” albo „oczekiwał” i tłumaczy to, stwierdzając, że życie kontemplacyjne na tym świecie nie osiąga swojej pełni, ale musi z konieczności trwać i oczekiwać na

⁶⁷ Tamże XII, 1, 4, 1595, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 741-742. Por. J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 457.

⁶⁸ THOMA DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura* XI, 4, 3, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 699.

⁶⁹ Tamże XIII, 2, 1, 1596, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 816-817.

⁷⁰ Tamże XIII, 4, 4, 1806, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 842.

⁷¹ Tamże XVIII, 3, 4, 2305, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 1067-1068.

przyjście Chrystusa. Natomiast życie czynne osiąga swoją pełnię wówczas, gdy biorąc przykład z męki Chrystusa dla Niego podejmuje trudy i cierpienia⁷².

Z tego rodzaju interpretacji św. Tomasz wyciąga wnioski dotyczące opisu kontemplacji oraz cech życia czynnego i ich wzajemnych powiązań. U ich podstaw znajdują się jednak istotne założenia, które wyznaczają podstawową perspektywę dla zrozumienia zarówno Tomaszowej egzegezy, jak i wynikających z niej praktycznych konkluzji. Chociaż Akwinata dla poparcia swoich tez powołuje się na argumenty patrystyczne, w tym również na św. Augustyna, to jednak jego interpretacja postaci Marii i Marty rozwija się już na zupełnie innej płaszczyźnie myślenia. W celu uchwycenia tej różnicy należy choćby ogólnie spojrzeć na wnioski, które wysnuwa św. Tomasz z ewangelicznej historii, jaka miała miejsce w Betanii.

3.1. Życie kontemplacyjne i życie czynne

Podział na dwie formy, odmiany życia (*duae vitae, formae*) opiera się na symbolice biblijnych postaci Marty i Marii, Lei i Racheli, Piotra i Jana, obecnej już w pismach wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich⁷³. Św. Tomasz wyciąga z treściowej zawartości tych symboli ostateczne konsekwencje, ustawiając wyraźną granicę pomiędzy kontemplacją a działaniem i zaangażowaniem w sprawę świata. Chociaż nie jest to zupełny rozdział tych dwóch sfer życia, to jednak na uwagę zasługuje obecne w jego koncepcji podkreślenie owego podziału, jaki zachodzi pomiędzy Marią a Martą. Wyływa on w sposób naturalny z ludzkiej skłonności, bowiem jedni ludzie znajdują przyjemność w działaniu, a inni z kolei w kontemplacji prawdy⁷⁴. Stąd też Akwinata podkreśla, że podział ten należy do sfery umysłu⁷⁵ i ma swe źródło w celu myśli, którym może być albo wysiłek poznawania prawdy i wgłębiania się

⁷² Tamże XXI, 6, 3, 2648, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 1204.

⁷³ J. PALUCKI, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, 144-158.

⁷⁴ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 179, a. 1, w: <https://aquinas.cc/76/78/~4884>, [20.05.2019], Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty, szczególne dary i powołania w Kościele*, tłum. P. Belch, Londyn 1980, 132. Por. J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 460.

⁷⁵ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 179, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 133.

w nią (*vero studia quae ordinantur ad considerationem veritatis*), co jest cechą umysłu kontemplatywnego, albo też działalność zewnętrzna, służąca zaspokojeniu potrzeb życia doczesnego (*ad necessitatem praesentis vitae*)⁷⁶, charakterystyczna dla umysłu praktycznego. Różnicę pomiędzy życiem kontemplatywnym a czynnym wyznaczają zajęcia, które ludzi pochłaniają, oraz cele, ku którym oni dążą.

Charakter tego podziału staje się bardziej widoczny wówczas, gdy w opisie zakreślonej przez św. Tomasza granicy uwzględni się niezwykle istotny dla niej wymiar aksjologiczny. Kontemplacja i działanie nie są bowiem tylko dwiema stronami życia, lecz pozostają związane z określonymi wartościami, które układają je na hierarchicznej drabinie. Akwinata podkreśla zatem, że życie kontemplatywne jest wyższe i lepsze od czynnego, bo przecież mówi o tym sam Chrystus, stwierdzając, że Maria wybrała najlepszą część (*optima pars*), której nie będzie pozbawiona. Chociaż częśćka Marty – jak podkreśla św. Tomasz za biskupem Hippony – nie jest złą częścią, to jednak ta wybrana przez Marię jest lepsza, gdyż jej właśnie nie będzie ona nigdy pozbawiona, zaś dla Marty przyjdzie kiedyś czas, kiedy zostanie ona uwolniona od doczesnego „ciężaru konieczności” (*onus necessitatis*). Akwinata tłumaczy to jednak nie w aspekcie eschatologicznym, lecz ziemskim, bo życie kontemplatywne zwalnia człowieka od ciężaru działań zewnętrznych⁷⁷.

Życie kontemplatywne jest więc lepsze niż życie czynne (*melior est quam activa*). Ono bowiem odpowiada temu, co w człowieku jest najlepsze (*quod est optimum in ipso*), bo realizuje się w sferze umysłu (*secundum intellectum*) zajmującego się najwyższą prawdą (*secundum intelligibilem*), natomiast życie czynne poprzestaje na zajmowaniu się rzeczami zewnętrznymi (*exteriora*), w którym zaangażowane są również niższe, zmysłowe władze człowieka. Dalej św. Tomasz podkreśla, że życie kontemplatywne trwa dłużej, bo Maria siedziała stale u stóp Pana. Sprawia ono także większą radość, bo podczas gdy „Maria ucztowała, Marta troszczyła się” (*Martha turbabatur, Maria epulabatur*). Ponadto w życiu kontemplatywnym człowiek mniej potrzebuje i jest dlatego „bardziej samowystarczalny” (*magis sibi sufficiens*), co oznacza, że nie musi troszczyć się o wszystko tak, jak Marta. Życie kontemplatywne jest więc celem samym w sobie (*magis propter se diligitur*), przynosi ze sobą jakiś spokój i odpoczynek (*consistit in quadam vacatione et quiete*), podczas gdy życie czynne ma swój cel poza sobą, bo zawsze do czegoś dąży

⁷⁶ Tamże II-II, q. 179, a. 2, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 134-135.

⁷⁷ Tamże II-II, q. 182, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 167.

i coś chce osiągnąć. Życie kontemplatywne dotyka rzeczy Bożych (*secundum divina*), jest słuchaniem Słowa Bożego, a czynne angażuje się jedynie w sprawy ludzkie (*secundum humana*) i przy nich pozostaje⁷⁸. Dlatego też św. Tomasz konkluduje, że życie kontemplatywne polega na „wolności ducha”, bo jest wyzwolone z trosk doczesnych i wpatruje się w wieczność⁷⁹, zaś życie czynne pozostaje zamknięte w doczesności i o nią zatroskane.

W tym opisie granicy podkreślającej istniejący podział św. Tomasz zarysował już naturę kontemplacji oraz istotę życia aktywnego. Podział ten wypływa z natury kontemplacji, ale ma swoje korzenie głębiej i wydaje się być już założony. Akwinata pisze o kontemplacji następująco: „Kontemplacja polega na spokoju i na odcięciu się od zewnętrznej działalności, tj. ruchów. Niemniej jednak i samo kontemplowanie jest jakimś ruchem myśli w tym znaczeniu, w jakim każde działanie zwie się ruchem, a więc tak, jak Filozof mówi, mianowicie że również czucie i myślenie są jakimiś ruchami, a przez ruch rozumie «ziszczanie się bytu doskonałego»”⁸⁰.

Kontemplacja jest więc sprawą umysłu i – jak podkreśla Autor *Sumy* – odpowiada ona rozumnej naturze człowieka⁸¹. W życiu kontemplatywnym chodzi więc o „niezłożony ogląd prawdy” (*simplex intuitus veritatis*), do którego prowadzi rozmyślanie (*meditatio*) i rozważanie (*consideratio*)⁸², zaś Prawda, która w taki sposób otwiera się przed umysłem, jest w swej najwyższej postaci Prawdą Bożą. Stąd też ostatecznie kontemplacja polega na wpatrywaniu się w nią (*contemplatio divinae veritatis*). W pełni jest ona jednak dostępna dla człowieka dopiero w wieczności, zaś w doczesności jedynie w sposób niedoskonały, gdyż poznawać ją

⁷⁸ Tamże II-II, q. 182, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 166-167. Ciekawie w tym kontekście brzmią słowa J. Kudasiewicza (*Marta i Maria (Łk 10, 38-42)*, w: *Kontemplacja i działanie*, 25), który pisze: „Opierając się na tych tekstach wyciągano nieraz płytkie, a nawet błędne wnioski. Przytaczano je często jako koronny dowód za wyższością życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym”.

⁷⁹ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 168.

⁸⁰ Tamże II-II, q. 179, a. 1: „Contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus; secundum quod philosophus dicit in III de anima, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti”, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 133.

⁸¹ Tamże II-II, q. 180, a. 6, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 152-153.

⁸² Tamże II-II, q. 180, a. 3, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 140-142. Por. W. SŁOMKA, *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, 80-81.

można oglądając ją wyłącznie „w zwierciadle, niejasno” (*per speculum et in aenigmate*)⁸³. Dlatego też w ziemskim życiu możliwa jest ona dopiero w stanie „zachwycenia i porwania” (*sicut accidit in raptu*), który św. Tomasz nazywa stanem pośrednim pomiędzy życiem obecnym i przyszłym⁸⁴.

Tak rozumiana kontemplacja jest przede wszystkim darem Boga, a jej osiągnięcie wykracza poza naturalne możliwości człowieka. Stąd też św. Tomasz podkreśla, że warunkiem koniecznym do jej osiągnięcia jest modlitwa oraz – szczególnie w odniesieniu do prawdy przekazywanej przez drugiego człowieka – słuchanie na wzór Marii z Betanii⁸⁵.

Niemniej jednak, skoro jest ona również czynnością właściwą rozumnej naturze ludzkiej, to musi być także dostępna dla naturalnych władz rozumu. Dlatego też Akwinata wyróżnia czynniki składowe kontemplacji: „cnoty obyczajowe, inne działania umysłowe poza kontemplacją, kontemplacja dzieł Bożych, samo zwieńczenie: kontemplacja Bożej Prawdy”⁸⁶. Droga do niej prowadzi jednak poprzez różne stopnie, do których św. Tomasz zalicza: poznanie zmysłowe, poznanie umysłowe, ocena rzeczy zmysłowo postrzegalnych w świetle prawd umysłowych, rozważanie prawd umysłowych, kontemplacja prawd umysłowych poznawalnych jedynie rozumem, rozważanie prawd umysłowych niedostępnych dla rozumu, czyli właśnie kontemplacja Bożej Prawdy⁸⁷.

⁸³ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 4, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 143.

⁸⁴ Tamże II-II, q. 180, a. 5, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 146.

⁸⁵ Tamże II-II, q. 180 a. 3, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 140-142. W. Słomka (*Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, 80-81) opisując koncepcję kontemplacji w myśli św. Tomasza, podkreśla: „Określając kontemplację jako *simplex intuitus veritatis ex charitate consecutus* Akwinata wskazał na strukturę aktu kontemplacji w ogóle i aktu kontemplacji chrześcijańskiej w szczególności. *Simplex intuitus veritatis* może być osiągnięta zdolnością umysłu lub zdolnością mającą swej źródło w darach Ducha Świętego. W pierwszym wypadku będziemy mieli kontemplację nabytą, zaś w drugim kontemplację wlaną. Kontemplacja nabyta może być filozoficzna i teologiczna, w zależności od przedmiotu kontemplacji i od uzdolnień umysłu. Doskonałość kontemplacji chrześcijańskiej sprowadza się jednak do kontemplacji wlanej, czyli do kontemplacji mistycznej, która jest wiedzą wlaną przez Ducha Świętego, wiedzą osiąganą przez swoistą *connaturalitas* podmiotu z przedmiotem kontemplacji. Bóg pociąga nas przez miłość i w tym zjednoczeniu pozwala nam postrzegać swą tajemnicę”.

⁸⁶ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 4, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 144.

⁸⁷ Tamże.

Chociaż kontemplacja należy do sfery umysłu, bo polega na oglądaniu prawdy, to jednak wymaga ona również jako swego warunku możliwości jakiegoś poruszenia do wykonywania właściwych sobie czynności. To zaś dokonuje się wyłącznie dzięki działaniu wolitywnemu. To bowiem wola porusza umysł do wpatrywania się w coś „z miłości do rzeczy oglądanej” (*propter amorem rei visae*) lub „z miłości do samego poznania nabytego wskutek wpatrywania się” (*propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur*). Dlatego też kontemplacja polega w swej istocie na miłości Boga, bo budzi ona w człowieku pragnienie oglądania Go. Z kolei wpatrywanie się w przedmiot miłości sprawia, że kocha się go jeszcze bardziej. Stąd też św. Tomasz zauważa, że kontemplacja prowadzi do „natężenia miłości” (*amor intenditur*). Dzięki temu kontemplowana prawda „nabiera cech dobra pożądanego godnego miłości oraz przynoszącego rozkosz” (*habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis*). Oznacza to, że do kontemplacji pociąga miłość Boga⁸⁸.

Wprowadzenie do życia kontemplatywnego aspektu wolitywnego otwiera je także na oddziaływanie cnót moralnych, które, choć nie należą do istoty kontemplacji, to jednak ją umożliwiają. Dzieje się tak wówczas, gdy człowiek doznaje rozmaitych przeszkód ze strony „gwałtownych namiętności, przez które uwaga duszy odwraca się od dziedziny umysłowej, a zwraca się ku sprawom zmysłowym” (*per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia*) oraz z powodu „natłoku zewnętrznych zajęć” (*per tumultus exteriores*). Cnoty działają wówczas tak, że „powściągają gwałtowność namiętności i wprowadzają ład w natłok zewnętrznych zajęć” (*impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus*)⁸⁹. Najbardziej zatem uzdalnia człowieka do kontemplacji czystość serca, czyli świętość, która jest owocem cnót⁹⁰.

⁸⁸ Tamże II-II, q. 180, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 23, 136-137; tamże II-II, q. 180, a. 7, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 23, 153. W. Słomka (*Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, 81) zauważa: „Miłość pełni tu rolę środka poznania przez to, że porusza umysł do uważnego badania przedmiotu kontemplacji”. Por. G. GRANDI, *Eredità agostiniane in Tommaso d'Aquino. L'antropologia della Summa Theologiae e il primato dell'interiorità*, w: *Memoria e senso della vita. A partire da Agostino*, ed. A. Pieretti, Roma 2013, 230-231.

⁸⁹ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 2, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 138.

⁹⁰ Tamże II-II, q. 180 a. 2, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 139.

W świetle tych słów św. Tomasza oznacza to również, że kontemplacja wymaga jakiejś wolności od zewnętrznych zajęć⁹¹, a zaangażowanie w sprawy świata okazują się być ważną przeszkodą utrudniającą skupienie umysłu na oglądaniu odwiecznej Prawdy. Dlatego też Akwinata powtarza za św. Grzegorzem Wielkim, że życie czynne mało widzi, dokładnie tak jak biblijna Lea – kobieta o przygaszonych oczach (Rdz 29, 16)⁹². Jednocześnie jednak duże poczucie realizmu każe mu dostrzec prosty fakt, że kontemplacja doskonała pod względem otwartości na Boga oraz długości czasu tego rodzaju trwania przy Nim jest w zasadzie możliwa jedynie w wieczności, zaś w doczesności dłużej trwa życie czynne niż stany kontemplacji. Wynika to bowiem ze słabości ludzkiej i ociążałości ciała⁹³. Nie jest to jednak wniosek pesymistyczny, bowiem św. Tomasz dostrzega pewien pomost pomiędzy kontemplacją a aktywnością zewnętrzną, który otwiera szansę na spotkanie ich obu. Życie czynne bowiem, związane z działaniem, wyświadczając dobro innym lub prowadząc ich ku temu, co dobre, nie musi być przecież tylko celem samym w sobie, lecz także może być przygotowaniem do kontemplacji⁹⁴. Dlatego też wszelkie czynności zewnętrzne, które zmierzają do osiągnięcia „spokoju kontemplacji” (*quies contemplationis*), niewątpliwie należą do życia kontemplatywnego. Z kolei kiedy rozmyślanie nad odkrytą prawdą służy nie tylko rozkoszowaniu się nią samą, lecz przekłada się na postępowanie zewnętrzne, to wtedy należy ono do życia czynnego i nadaje wpływającemu z niego działaniu głębszy sens⁹⁵.

Tego rodzaju życie aktywne, otwarte jednak na chwile kontemplacji, św. Tomasz dostrzega w Kościele przede wszystkim w tych, którzy pełnią w nim rolę kierowniczą. Oni bowiem wydają innym rozkazy i zarządzają życiem kontemplacyjnym⁹⁶, a jednocześnie są tymi, którzy prowadząc życie aktywne, zostali „oderwani od stanu życia kontemplacyjnego” (*abs-*

⁹¹ Tamże II-II, q. 180, a. 6, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 149.

⁹² Tamże II-II, q. 181, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 159.

⁹³ Tamże II-II, q. 181, a. 4, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 163-165.

⁹⁴ Tamże II-II, q. 181, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 157-158.

Jednocześnie Św. Tomasz (*Summa Theologiae* II-II, q. 181, a. 3, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 23, 161-162) wyróżnia w życiu aktywnym, oprócz czynów miłosierdzia, także nauczanie i głoszenie słowa. Ten rodzaj działalności jest ściślej niż inne związany z kontemplacją. Nie jest ona zatem daleko od *vita activa*. Por. J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 457.

⁹⁵ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 181, a. 3, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 163.

⁹⁶ Tamże II-II, q. 182, a. 1, 1-2, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 165-166.

trahuntur a statu vitae contemplativae) i zanurzeni w „wir życia czynnego” (*occupantur circa vitam activam*)⁹⁷. Stąd też św. Tomasz podkreśla, że przełożeni nie powinni porzucać życia kontemplatywnego, ale łączyć je z życiem czynnym. Życie aktywne nie może bowiem wydawać rozkazów i kierować życiem kontemplatywnym, bo jest mniej wartościowe, a jako uwikłane w sprawy cielesne, również mniej wolne. Wobec tego musi się do niego przystosowywać. W ten sposób życie kontemplatywne może przenosić się nauczynki i je regulować, zaś życie czynne może służyć kontemplacji. Dlatego też Akwinata podkreśla, że konieczność zaangażowania się sprawy zewnętrzne nie powinna więc szkodzić człowiekowi wezwanemu do służby życia aktywnego ani też odrywać go zupełnie od kontemplacji, ale winno mu pomagać i ją wzbogacać⁹⁸. Wobec tego św. Tomasz stwierdza, że zarówno życie czynne, jak i kontemplatywne zawiera pewne elementy ich obu, choć w różnym natężeniu. Dlatego też Akwinata pisze: „Wszystkie postacie ludzkiej działalności, jeśli zgodnie ze zdrowym rozumem służą zaspokojeniu potrzeb życia doczesnego, należą do życia czynnego; jego to zadaniem jest właśnie zaopatrywanie tychże potrzeb. Jeśli natomiast działalność ludzka służy zaspokajaniu którejkolwiek z pożytkowości, wówczas należy do życia w rozkoszach, a to nie zalicza się do życia czynnego. Natomiast wysiłki ludzkiego umysłu mające na celu wgłębianie się w prawdę, należą do życia kontemplatywnego”⁹⁹. Życie czynne nie jest więc wszelką działalnością zajmującą się światem, ale jedynie tą, która służy życiu prawdziwie ludzkiemu. Służba pożytkowości zbliża bowiem człowieka do wymiaru zwierzęcego, które nie zalicza się już do czysto ludzkiej działalności.

W świetle powyższych uwag łatwo zauważyć różnicę w rozumieniu kontemplacji i życia aktywnego, jaka istnieje w myśli św. Augustyna i św. Tomasza. Obie te koncepcje wypływają jednak w tego samego źródła, którym jest interpretacja postaci Marii i Marty rozumianych jako symbole

⁹⁷ Tamże II-II, q. 182, a. 1, 3, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 166.

⁹⁸ Tamże II-II, q. 182, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 168. Por. W. SŁOMKA, *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, 85; J. RATZINGER, *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, 457.

⁹⁹ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 179, a. 2: „Omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quae per ordinatas actiones consulit necessitati vitae praesentis. Si autem deserviant concupiscentiae cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quae non continetur sub vita active. Humana vero studia quae ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam”, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 134-135.

życia kontemplatywnego i zaangażowanego w świecie. Co więcej, Akwinata wielokrotnie powołuje się w swoich rozważaniach na teksty biskupa Hippony, nie polemizując z nimi, lecz traktując je jako argumenty w dyskusji, do których pozytywnie się odnosi. W związku z tym wydaje się rzeczą słuszną, by spojrzeć na to, jakie myśli Hippończyka są przywoływane przez św. Tomasza oraz w jaki sposób on je rozumie. Przy uwzględnieniu kontekstu, w którym znajdują się te odwołania do św. Augustyna i jego oryginalnej koncepcji, możliwe będzie nieco bliższe zrozumienie różnicy, jaka powstała pomiędzy tymi dwoma wielkimi myślicielami Kościoła.

3.2. Argument z Ojców – jak św. Tomasz rozumie św. Augustyna – porównanie

Św. Tomasz w stosowanym w swoich rozważaniach dowodzeniu odnoszącym się do kontemplacji i życia aktywnego powołuje się przede wszystkim na Pismo Święte oraz na filozoficzne analizy Arystotelesa. Niemniej jednak poczesne miejsce zajmuje w jego tekstach również odwołanie do argumentu z Ojców Kościoła i Tradycji¹⁰⁰. Stąd też w przedstawionych wyżej wywodach Akwinaty znaleźć można odniesienia do pism Dionizego Pseudo-Areopagity¹⁰¹, św. Grzegorza Wielkiego¹⁰², św. Augustyna¹⁰³, św. Ambrożego¹⁰⁴, Ryszarda od św. Wiktora¹⁰⁵, św. Bernarda¹⁰⁶, św. Izydora¹⁰⁷, Boecju-

¹⁰⁰ J. WAWRYKOW, *Tommaso d'Aquino*, ADE, 1386-1387. Więcej o wpływie Ojców Kościoła na nauczanie św. Tomasza z Akwinu zob. L. ELDERS, *Thomas Aquinas and the Fathers of the Church*, w: *The Reception of the Church Fathers in the West*, ed. I. Backus, Leiden 1997, 337-366.

¹⁰¹ *De Divinis Nominibus*, PG 3, 585-996; *Epistola ad Caium Monachum*, PG 3, 1065-1072; *De coelesti hierarchia*, PG 3, 119-370.

¹⁰² *Homiliarum in Ezechielem Prophetam*, PL 76, 781-1072; *Moralia*, PL 76, 10-782; *Dialogorum libri quatuor*, PL 77, 149-430; *Regula pastoralis*, PL 77, 13-128.

¹⁰³ *De civitate Dei*, CCL 47, 1-314, CCL 48, 321-866; *Solliloquia*, NBA 3/1, 382-487; *De Trinitate*, NBA 4, 2-719; *De vera religione*, NBA 6/1, 16-157; *De Genesi ad litteram*, NBA 9/2, 12-727; *Confessionum*, PL 32, 659-868; *In Ioannis evangelium tractatus CXXIV*, CCL 36, 1-688; *Sermones* 86-116, NBA 30/2, ed. L. Carrozzi, Roma 1983, PL 38, 23-1484, PL 39, 1493-1638. Więcej o wpływie myśli św. Augustyna na św. Tomasza zob. J. WAWRYKOW, *Tommaso d'Aquino*, ADE, 1387-1390.

¹⁰⁴ *De officiis ministrorum*, PL 16, 23-184.

¹⁰⁵ *De gratia contemplationis*, PL 196, 63-202.

¹⁰⁶ *De consideratione*, PL 182, 727-898.

¹⁰⁷ *De summo bono*, PL 83, 537-738.

sza¹⁰⁸ oraz św. Jana Chryzostoma¹⁰⁹, Piotra Lombardi¹¹⁰. Wykorzystywane są one we wszystkich częściach struktury wykładu, jaką przyjmuje św. Tomasz, zwłaszcza w swej *Summie*. Dla podjętych w niniejszym artykule analiz ważne będzie jednak spojrzenie na sposób, w jaki rozumie on przytoczone przez siebie teksty św. Augustyna odnoszące się nade wszystko do problematyki kontemplacji i jej relacji z życiem aktywnym¹¹¹.

Rozpoczynając swoje rozważania o życiu kontemplatywnym i czynnym od uzasadnienia takiego podziału, św. Tomasz przytacza tezę św. Augustyna o tym, że istnieją trzy rodzaje życia: „«spokojne», które przynależy do kontemplacji, «ruchliwe», które przynależy do życia czynnego, oraz trzecie: «złożone z jednego i drugiego»”¹¹². Hipponczyk wspomina o tym podziale w kontekście prezentacji poglądów Warrona dotyczących różnych sposobów pojmowania tego, co jest kresem dobra i zła. Jednak życie spokojne, które św. Tomasz utożsamia z kontemplacyjnym, w przytoczonym przez niego tekście św. Augustyna oznacza „spokojne rozważanie lub badanie prawdy”, a z kolei życie czynne związane jest z zaangażowaniem w sprawy ludzkie i troską o dobro bliźniego. Biskup Hippony podkreśla również, że w każdym z tych rodzajów chodzi nade wszystko o miłość, która raz jest miłością prawdy, a innym razem znów miłością bliźniego. Zaznacza on jednak przy tym, że w praktyce życia codziennego nigdy nie jest tak, by ktoś poświęcający się poszukiwaniu prawdy nie myślał zupełnie o pożytku innych ludzi, a z kolei człowiek zaangażowany w sprawy świata był na tyle w nich pogrążony, by nie potrzebował chwil na samotne rozmyślanie o Bogu. Stąd też przykładem życia czynnego jest dla św. Augustyna rola, jaką pełnią w Kościele przełożeni, a zwłaszcza biskupi, których zadaniem jest być pożytecznym dla innych, a nie rozkoszować się własnym stanowiskiem, natomiast życie spokojne wy-

¹⁰⁸ *De consolatione philosophiae*, PL 63, 547-862.

¹⁰⁹ *De compunctione*, PG 47, 393-422.

¹¹⁰ *Collectaneorum in Paulinum*, PL 192, 9-520.

¹¹¹ Jest to niewątpliwie ograniczenie podjętych tutaj rozważań, gdyż z pewnością pełniejszy obraz ukazałby się dzięki analizie wszystkich argumentów patrystycznych zastosowanych przez św. Tomasza. To bowiem pozwoliłoby na dokładniejsze zbadanie nie tylko jego myśli, ale także zmiany w rozumieniu tekstów starożytnych odczytywanych w kulturze Średniowiecza. Niemniej jednak ograniczenia i forma artykułu nie pozwalają na tego rodzaju analizę, która pozostaje przez to otwarta na dalsze i bardziej szczegółowe badania.

¹¹² THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 179, a. 2: „[...] scilicet otiosum, quod pertinent ad contemplationem; actuosum, quod pertinent ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum”, ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 133.

raza najlepiej „praca naukowa nad poszukiwaniem prawdy (*studio cognoscendae veritatis*)”¹¹³. Chociaż więc praca umysłu jest niewątpliwie ważna dla rozmyślania nad sprawami Bożymi, a także dla kontemplacji, to jednak uwzględnienie szerszego kontekstu słów biskupa Hippony oraz pamięć o dotychczasowych ustaleniach odnoszących się do jego egzegezy perykopy o Marii i Marcie pozwala znów odsłonić różnicę w rozumieniu kontemplacji przez obu myślicieli chrześcijańskich.

Mówiąc o złożonym procesie kontemplacji, św. Tomasz przywołuje św. Pawła Apostoła, który stwierdza, że chwałę Pańską odbijamy jakby w zwierciadle na naszych twarzach (2 Kor 3, 18), tłumacząc je z kolei poprzez odwołanie do św. Augustyna i jego koncepcji poznawania „jakby w zwierciadle”. Akwinata zauważa zatem, że oznacza ono „widzenie przyczyny w skutku” (*videre causam per effectum*) i sprowadza owo odbijanie się w zwierciadle do procesu rozmyślania¹¹⁴. Św. Tomasz podkreśla, że owo rozmyślanie polega na dochodzeniu do Boga poprzez poznawanie Jego dzieł. Stąd też kładzie on nacisk na konieczność szukania w świecie śladów Boga i wznoszenia się w ten sposób swoim umysłem od tego, co doczesne, do tego, co wieczne¹¹⁵. Nie jest to jednak kontemplacja w ścisłym sensie, bo ona polega w gruncie rzeczy na kontemplacji Bożej Prawdy, niemniej jednak do niej prowadzi. Autor *Sumy* powołuje się przy tym na opinię św. Augustyna, który pisząc o kontemplacji Boga stwierdza, iż „jest nam ona obiecana jako kres i uwieńczenie wszystkich naszych poczynań i jako wieczne wypełnienie szczęścia”¹¹⁶. Akwinata wysnuwa z tych słów wniosek, w którym stwierdza, że pełna i doskonała kontemplacja będzie dla ludzi dostępna dopiero w wieczności, natomiast w czasie życia ziemskiego mogą oglądać Prawdę Bożą jedynie „w zwierciadle, niejasno”¹¹⁷. Obecna kontemplacja byłaby więc jakimś początkiem tego, co będzie dopełnione w niebie.

¹¹³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIX, 1-3, CCL 48, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholti 1955, 657-664, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, 756-763; tamże XIX, 19, CCL 48, 686-687, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 787.

¹¹⁴ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 3, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. 23, 140-141.

¹¹⁵ AUGUSTINUS, *De vera religione* 15, 29, NBA 6/1, ed. A. Pieretti, Roma 1994, 54, Św. AUGUSTYN, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, w: Św. AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 754. Por. THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 4, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 145.

¹¹⁶ AUGUSTINUS, *De Trinitate* I, 8, 17, NBA 4, 32: „Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum”, POK 25, 96.

¹¹⁷ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* 180, a 4, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 143.

Dla św. Augustyna widzenie nie wprost, lecz w zwierciadle, jest odkrywaniem obrazu Bożego w ludzkiej duszy i próbą dostrzeżenia w nim samego Boga. Cechą charakterystyczną tego rodzaju widzenia jest zamknięcie w doczesności, zaś elementem niezbędnym do zobaczenia czegokolwiek poza sobą jest dla oczyszczająca serce wiara. Stąd też biskup Hippony pisze: „Kiedy więc nastanie obiecane widzenie «twarzą w twarz», będziemy ją oglądać o wiele jaśniej i pewniej niż widzimy obecnie ten obraz, którym sami jesteśmy. Widzący w tym zwierciadle i w zagadce, jak nam jest dane w tym życiu, to nie są ci, którzy w duszy swojej oglądają to, cośmy analizowali i podkreśliliśmy. To są ci, którzy mogą odnieść to, co widzieli w jakiś sposób do Tego, którego obrazem jest ich dusza. Czynią to w taki sposób, że patrząc w obraz, wyczuwają Tego, którego jeszcze nie mogą widzieć «twarzą w twarz». Apostoł bowiem nie powiedział, że widzimy obecnie zwierciadło, ale że widzimy w zwierciadle. [...] A widzieć można Go tylko w sposób niedokładny i przelotnie aż do czasu, kiedy oczyściwszy serca wiarą, prawdziwie będzie można oglądać Go «twarzą w twarz»¹¹⁸. Do tego jednak prowadzi droga wiary i oczyszczenia serca, a nie rozmyślania¹¹⁹.

Św. Augustyn poszukując w rozumnej duszy ludzkiej Bożego obrazu, porównuje jej władze do relacji męża i żony, pisząc w związku z tym: „Tak więc jak mąż i żona stanowią jedno ciało, tak samo myśl nasza i działanie, namysł i wykonanie, rozum i rozumna wola oraz inne podobne rzeczy, może lepiej to wyrażające, są z sobą złączone w jednej duchowej naturze. [...] Są dwoje w jednej duszy”¹²⁰. W tym kontekście Hipponczyk pisze o kontemplacji rzeczywistości wiecznych (*contem-*

¹¹⁸ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 23, 44 – 24, 44, NBA 4, 700: „[...] cum venerit visio quae facie ad faciem nobis promittitur, multo clarius certiusque videbimus, quam nunc eius imaginem quod nos sumus: per quod tamen speculum et in quo aenigmate qui vident, sicut in hac vita videre concessum est, non illi sunt qui ea quae digessimus et commendavimus in sua mente conspiciunt; sed illi qui eam tamquam imaginem vident, ut possint ad eum cuius imago est, quomodocumque referre quod vident, et per imaginem quam conspiciendo vident, etiam illud videre conciendo, quoniam nondum possunt facie ad faciem. Non enim ait Apostolus: «Videmus nunc speculum»; sed: «Videmus nunc per speculum». [...] interim videndum esse sentirent, fide non ficta corda mundante, ut facie ad faciem possit videri, qui per speculum nunc videtur,” POK 25, 449-450. Por. tamże XV, 8, 14 – 9, 15, NBA 4, 640-644, POK 25, 420-421.

¹¹⁹ R.J. DESIMONE, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino*, 86-87.

¹²⁰ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XII, 3, 3, NBA 4, 466: „Et sicut una caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et executionem, vel rationem et appetitum rationalem, vel si quo alio modo significatius dici possunt, una mentis natura complectitur; «Duo in mente una»”, POK 25, 330.

platio aeternorum) oraz o kontemplacji prawdy jako o tej sferze ludzkiej duszy, w której najbardziej odślania się obraz Boży. Im bardziej bowiem człowiek kieruje się na to, co wieczne i niezmienne, tym wierniejszym staje się obrazem Boga. Stąd też wszelkie zaangażowanie w sprawy świata muszą być „rozumnym zabieganiem” (*rationali actioni quae in rebus corporalibus temporalibusque versatur*), czyli działaniem kierowanym wyższą władzą duszy, by mogło ono być podporządkowane Boskim prawom¹²¹. Biskup Hippony wyjaśnia to w następujących słowach: „[...] kiedy żyjemy według Boga, wówczas dusza nasza, cała zwrócona ku Jego niewidzialnym doskonałościom, winna stopniowo przyjmować w siebie Jego formę, kształtując się na wzór Jego wieczności, prawdy i miłości. Częściowo jednak uwaga naszego rozumu, to jest duszy, musi kierować się ku używaniu rzeczy zmiennych i materialnych, bez których nie można żyć na ziemi. Nie znaczy to bynajmniej, by świat miał być dla nas wzorem (Rz 12, 2), byśmy mieli takie dobra uważać za cel i zwracać ku nim właściwe nam pragnienie szczęścia. O nie. Chodzi tu o to, byśmy – cokolwiek czynić będziemy – czynili to z rozeznaniem dóbr doczesnych, byśmy zajmując się nimi, nie odchodzili przez to od kontemplacji rzeczywistości wiecznych i poprzez pierwsze przechodząc, wiązali się z tymi drugimi”¹²².

Św. Tomasz ten opisany stosunek rozumu kontemplacyjnego do rozumu praktycznego (*rationale coniugum contemplationis et actionis*)¹²³ traktuje jako argument ukazujący pierwszeństwo życia kontemplatywnego nad czynnym, prezentując go jako relację rozumu wyższego, zdolnego do kontemplacji, do rozumu niższego, odpowiadającego za ludzkie działanie¹²⁴. Wydaje się zatem, że właśnie w tym miejscu znajduje się

¹²¹ Tamże XII, 4, 4 – 7, 12, NBA 4, 466-480, POK 25, 330-337.

¹²² Tamże XII, 13, 21, NBA4, 490: „[...] cum secundum Deum vivimus, mentem nostram in invisibilia eius intentam, ex eius aeternitate, veritate, caritate, proficenter debere formari; quiddam vero rationalis intentionis nostrae, hoc est eiusdem mentis, in usum mutabilium corporaliumque rerum sine quo haec vita non agitur, dirigendum; non ut conformetur *huic saeculo*, finem constituendo in bonis talibus, et in ea detorquendo beatitudinis appetitum; sed ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, aeternorum adipiscendorum contemplatione faciamus, per ista transeuntes, illis inhaerentes”, POK 25, 343. A. Trapè (*Introduzione generale a Sant’Agostino*, 225-232) podkreśla, że sam św. Augustyn był człowiekiem modlitwy i kontemplacji. Więcej o modlitwie w życiu i nauczaniu św. Augustyna zob. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant’Agostino*, 242-246.

¹²³ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XII, 12, 19, NBA 4, 488, POK 25, 341.

¹²⁴ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 4, ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 174.

punkt wspólny myśli Hippończyka i Akwinaty. Kontemplacja rzeczy wiecznych, zwrócenie się ku Bogu jest bowiem dla jednego przedsmakiem prawdziwego poznania Boga, zaś dla drugiego najwyższym możliwym na tym świecie oglądaniem prawd Bożych, obaj natomiast uznają możliwość kontemplacji w świecie doczesnym. Ta zbieżność jednak jeszcze bardziej uwydatnia istniejącą pomiędzy tymi myślicielami różnicę. Znaleźć ją można w ich rozumieniu kontemplacji. Św. Augustyn kontemplację dóbr wiecznych (*quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt*) określa mianem mądrości (*sapientia*), zaś działanie realizowane zgodnie z nią nazywa wiedzą (*scientia*). Do tych wiecznych i niezmiennych spraw zalicza św. Augustyn idee, byty umysłowe i niematerialne (*intelligibiles incorporalesque rationes*)¹²⁵, dostępne myśleniu filozoficznemu, ale nade wszystko Boga, ku któremu skierowana jest dusza ludzka. Wobec tego staje się ona mądra jedynie wówczas, kiedy pamięta, rozumie i kocha Boga, co Hippończyk utożsamia z oddawaniem Stwórcy prawdziwego kultu. W konsekwencji kontemplacja, która dzieje się w mądrości, jest w zasadzie uczestnictwem w Boskiej światłości, a udział w niej zapewnia wieczne szczęście¹²⁶. Tak rozumiana kontemplacja jest w pełni możliwa jedynie w niebie, gdyż pozostaje ona uczestnictwem w Bogu. Hippończyk bowiem za Pismem Świętym powtarza, że na poznaniu Boga i doskonałym widzeniu Go (J 17, 3) polega istota życia wiecznego. I to właśnie oglądanie chwały Pańskiej (Iz 26, 10) określa on mianem mądrości kontemplacyjnej (*contemplativa sapientia*)¹²⁷, natomiast drogę do niej wiodącą nazywa za św. Pawłem Apostołem procesem odnawiania umysłu ku głębszemu poznaniu Boga (2 Kor 4, 16). Komentując słowa Apostoła, Hippończyk pisze: „A więc ten, kto odnawia się z dniem każdym postępując w poznaniu Boga, w sprawiedliwości i świętości prawdziwej, ten swoją miłość przenosi z rzeczy doczesnych na wieczne, z widzialnych

¹²⁵ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XII, 14, 23, NBA 4, 492-494, POK 25, 344. Por. A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 105; N.J. TORCHIA, *Contemplazione e azione*, ADE, 465.

¹²⁶ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 12, 15, NBA 4, 590-592, POK 25, 395. Por. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 234. Więcej o koncepcji mądrości i wiedzy w myśli św. Augustyna zob. N. CIPRIANI, *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma 2015, 54-94; M. TERKA, *Objawienie Logosu w nauczaniu św. Augustyna*, w: *Wczesne chrześcijaństwo i religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 522-536.

¹²⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 19, 25-26, NBA 4, 610-612, POK 25, 405. Więcej o mądrości kontemplacyjnej zob. A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, 103-107.

na umysłowe, z cielesnych na duchowe. I pilnie przykłada się do tego, ażeby powściągnąć i umniejszyć w sobie pożądliwość pierwszych dóbr, a świętą miłością przywiązać się do dóbr duchowych. Tyle jednak może uczynić, na ile Bóg mu dopomaga¹²⁸.

Sam św. Tomasz podkreśla, że życie kontemplatywne „ma jednak więcej znamienia nagrody” (*plus habet de ratione praemii*) w porównaniu do życia czynnego, które byłoby czasem zasługi na niebo. Przywołuje przy tym św. Augustyna, który interpretując rozmowę Zmartwychwstałego z Piotrem i Janem oraz zapowiedź dotyczącą Jana, mówi o zapoczątkowanej przyszłej szczęśliwości (*quaedam inchoatio futurae felicitatis*)¹²⁹. Niemniej jednak nagroda kontemplacji w myśl słów biskupa Hippony należy dopiero do rzeczywistości życia wiecznego. W tym kontekście stwierdza on bowiem: „Zna tedy Kościół dwie drogi sobie zapowiedziane i zlecone, z których jednak polega na wierze, druga na widzeniu; jedna w czasie pielgrzymowania, druga w wiecznym mieszkaniu; jedna w pracy, druga w wypoczynku; jedna w drodze, druga w ojczyźnie, jedna w polu działalności, druga w nagrodzie kontemplacji”¹³⁰.

Św. Tomasz wykorzystuje również sąd Hippończyka, w którym stwierdza on, że warunkiem zobaczenia Boga w kontemplacji jest śmierć obecnego życia, która może mieć miejsce wówczas, kiedy dusza opuszcza ciało albo gdy zawieszono są cielesne zmysły człowieka, czego przykład dostrzega w życiu Mojżesza oraz św. Pawła Apostoła. Ten drugi przypadek zachodzi – jak zauważa Akwinata – w przypadku mistycznego zachwycenia i porwania¹³¹. Píše o nich również św. Augustyn, kiedy

¹²⁸ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 17, 23, NBA 4, 606: „In agnitione igitur Dei, iustitiae et sanctitatis veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se caritate alligare diligenter insistit. Tantum autem facit, quantum divinitus adiuvatur”, POK 25, 403.

¹²⁹ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 2, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 169. Por. AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium traktatus CXXIV* 124, 5, CCL 36, 685-686, PSP 15/2, 375-376.

¹³⁰ AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium traktatus CXXIV* 124, 5, CCL 36, 685: „Duae itaque vitas sibi divinitus praedicatas et commendatas novit Ecclesia, quarum est una in fide, altera in specie; una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in via, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis”, PSP 15/2, 375.

¹³¹ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 5, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 146. Por. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* XII, 27, NBA 9/2, ed. L. Carrozzì, Roma 1989, 702-706, Św. AUGUSTYN, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. AUGUSTYN, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25,

wspomina własne doświadczenie jakichś głębokich doznań duchowych, podkreślając, że są to tylko krótkie chwile, po których szybko wraca on do codzienności ściągnięty z tych wyżyn przez rozmaite troski¹³². Te wspomnienia są na kartach *Sumy* rozważane jako argument w dyskusji o długości trwania życia kontemplacyjnego¹³³.

Św. Tomasz przytacza również zalecenia natury praktycznej, jakich udziela św. Augustyn, stwierdzając, że szukając świętego spokoju (*otium sanctum*), należy przede wszystkim poddać się miłości prawdy (*caritas veritatis*). Jednocześnie jednak ta sama miłość prowadzi kierującego się nią człowieka do bliźniego potrzebującego pomocy. Stąd też biskup Hippony zaleca, by jeśli tylko nikt nie nakłada na danego chrześcijanina takiego obowiązku, zajmował się on zgłębianiem prawdy (*percipiendae atque intuendae veritati*), natomiast kiedy otrzyma obowiązek wobec braci (*propter caritatis necessitatem*), to niech w wypełnianiu ich nie zapomina zupełnie o rozkoszowaniu się prawdą (*delectatio veritatis*), by nie przygniótł go zbytnio ciężar konieczności (*necessitas*), któremu poświęca swój czas¹³⁴. Hipponczyk podkreśla jednak w tych słowach istotny zarówno dla spokojnego, jak i czynnego życia, fundament, którym jest miłość, a nade wszystko miłość prawdy. Chociaż więc pada tutaj takie określenie jak „rozkoszowanie się prawdą”, to wydaje się jednak, że nie chodzi w nim o kontemplację w sensie ścisłym, lecz o rozumowe poszukiwanie prawdy. Świadczy o tym również kontekst tej wypowiedzi

tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, 373-374.

¹³² AUGUSTINUS, *Confessionum* X, 40, PL 32, 806-807, Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1996, 252-253. Por. A. TRAPÈ, *Introduzione generale a Sant'Agostino*, 252; D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 401.

¹³³ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 8, Św. TOMASZ z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 23, 155-156.

¹³⁴ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIX, 19, CCL 48, 686-687, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 787. Por. THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 1, Św. TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 168. Por. N.J. TORCHIA, *Contemplatione e azione*, ADE, 465. A. Trapè (*Introduzione generale a Sant'Agostino*, 229) wskazując na jedność i harmonię, jaka winna zachodzić pomiędzy życiem kontemplatywnym a zaangażowaniem chrześcijanina w sprawy świata, i jaka miała rzeczywiście miejsce w życiu biskupa Hippony, stwierdza: „Non v'è dubio, dunque, che il vescovo d'Ippona fu un uomo contemplativo; contemplativo, dico, in mezzo alle indefesse attività dell'apostolato. Aveva raggiunto una bella sintesi, anche se non priva di tensioni, tra l'*otium sanctum* (vita contemplativa) e il *negotium iustum* (apostolato) o, che è lo stesso, tra la *caritas veritatis* (amore della verità) e la *necessitas caritatis* (esigenza dell'amore), sintesi che ha il suo epicentro non tanto nella preghiera di petizione quanto nella *veritatis delectatio* (godimento della verità), che vuol dire ricerca do Dio, adorazione, lode, ringraziamento, amore; un amore non ancora fruente ma sempre siziente, insaziabilmente siziente”.

Hippończyka, w której mówi on o przyjemności poszukiwania prawdy i zadaniach życia aktywnego właściwych dla przełożonych kościelnych, czyli biskupów. Dlatego też Hippończyk pisze: „W życiu spokojnym ma nam sprawiać przyjemność nie gnuśna wolność od wszelkiego zajęcia, lecz albo badanie, albo wynalezienie prawdy, by każdy w niej postępował i do czego dojdzie trzymał, a innemu nie zazdrościł. W czynnym zaś życiu nie trzeba się uganiać za chlubą w tym życiu albo za władzą, bo wszystko pod słońcem próżne jest, ale za samym czynem, który się osiąga przez tę chlubę lub władzę, jeśli tylko uczciwie a z pożytkiem się osiąga”¹³⁵. *Delectatio veritatis* nie musi więc oznaczać kontemplacji, lecz przyjemność ze znajdowania prawdy i rozmyślania o niej. To wprawdzie odpowiada czynności kontemplacji w ujęciu św. Tomasza, ale raczej nie mieści się w koncepcji „świętego spokoju” charakterystycznej dla biskupa Hippony¹³⁶.

Św. Tomasz wyjaśniając czym jest owa „najlepsza częśćka”, przywołuje słowa św. Augustyna, który twierdzi, że częśćka Marii jest lepsza tylko dlatego, iż jest związana z kosztowaniem „wiecznej słodczy prawdy” (*aeterna est dulcedo veritatis*), natomiast częśćka Marty przemienie, kiedy tylko przyjdzie czas na odłożenie ciężaru życia doczesnego¹³⁷. Akwinata używa tej interpretacji jedynie jako argumentu wykazującego wyższość życia kontemplatywnego nad czynnym¹³⁸.

Powołując się nawet na egzegezę perykopy o Marii i Marcie dokonaną przez św. Augustyna, pomija św. Tomasz przyjętą przez Hippończyka perspektywę dwóch światów, a utożsamia „lepszą częśćkę” z życiem kontemplatywnym jako takim. Brak czasowego oddzielenia sprawia jednak, że kontemplację, o której pisze biskup Hippony jako o sposobie przyszłego życia w niebie, należy praktykować już w docze-

¹³⁵ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIX, 19, CCL 48, 686: „In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invidet. In actione vero non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole sed opus ipsum, quod per eundem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit”, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 787.

¹³⁶ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 2, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 170. Por. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIX, 19, CCL 48, 687, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 787.

¹³⁷ AUGUSTINUS, *Sermo* 103, 4, NBA 30/2, 264-266.

¹³⁸ THOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 1, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 167.

sności. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek rozważający prawdy Boże już na ziemi doznaje przyjemności z ich poznawania¹³⁹.

Sposób rozumienia przez św. Tomasza przytaczanych argumentów z pism św. Augustyna świadczy o istniejącej pomiędzy tymi myślicielami chrześcijańskimi głębokiej różnicy, która staje się jednak widoczna dopiero przy bliższym spojrzeniu na nie. Nie tkwi ona w jakiejś wrogości, jaka ewentualnie miałyby między nimi istnieć, ani też nie znajduje swych źródeł w polemice, która przecież w tym badanym aspekcie nie występuje. Św. Tomasz nie tylko nie podejmuje próby zwalczania poglądów swego wielkiego poprzednika, ale wręcz używa ich jako argumentów potwierdzających jego własne rozważania. Jednocześnie jednak jego koncepcja życia kontemplacyjnego i czynnego oraz ich wzajemne relacje są nieprzystające do poglądów biskupa Hippony. Możliwe więc, że należałoby przyznać rację J. Ratzingerowi, który pisząc o wpływie, jaki na całe Średniowiecze również w kwestii interpretacji badanej perykopy mieli św. Grzegorz Wielki i św. Izydor z Sewilli¹⁴⁰, stwierdza: „Średniowiecze, jak widać, swoje rozumienie tego zagadnienia odnosiło nie do Augustyna, lecz do Grzegorza i Izydora. Wprawdzie cytuje teksty Augustyna, które łączą Marię z *contemplatio*, a Martę z *actio*, jednak nie przyjmuje jego końcowej opinii, do której wszystko to się u niego sprowadza: że odzwierciedlają się w tym nie po prostu dwie formy życia na tym świecie, lecz życie teraźniejsze i przyszłe. Formułując to dobitniej, można powiedzieć, że przejęto od Augustyna teksty, ale nie jego poglądy”¹⁴¹.

¹³⁹ Tamże II-II, q. 181, a. 3, Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23, 162. Por. AUGUSTINUS, *Sermo* 104, 1, NBA 30/2, 268.

¹⁴⁰ Więcej o nauczaniu św. Grzegorza Wielkiego o kontemplacji zob. P. GWIAZDA, *Życie kontemplacyjne według św. Grzegorza Wielkiego*, Warszawa 2001, natomiast św. Izydor z Sewilli nawiązuje koncepcji zarówno św. Grzegorza Wielkiego, jak i św. Augustyna, szczególnie w swoim dziele *Sententiarum*, PL 83, 537-738. Por. W. FURMANN, *Wpływ Św. Grzegorza na św. Tomasza z Akwinu w doktrynie o darach Ducha Św.*, Lublin 1961; G. GRANDI, *Eredità agostiniane in Tommaso d'Aquino*, 227-228.

¹⁴¹ J. RATZINGER, *Kościół w pobożności św. Augustyna*, 461. Por. W. SŁOMKA, *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, 85.

Zakończenie

Przedstawione wyżej rozważania ukazują, że istotna różnica pomiędzy egzegezą św. Augustyna i św. Tomasza kryje się w sposobie rozumienia przez nich samej kontemplacji, a odsłania się ona nade wszystko w miejscu, w którym obaj teolodzy umieszczają granicę pomiędzy kontemplowaniem spraw wiecznych a zaangażowaniem w świat. Przyczyn zaistnienia tej różnicy nie należy jednak szukać we wzajemnym przeciwstawieniu Hipponczyka i Akwinaty, lecz raczej w różnych sposobach interpretacji myśli Augustyńskiej i zupełnie różnej kulturze umysłowej epok, w których przyszło im żyć. Dla św. Augustyna granicą istotną dla kontemplacji i życia aktywnego jest linia oddzielająca dwa światy – wieczny i doczesny, zaś dla św. Tomasza są nim dwa sposoby bycia chrześcijaninem. Paradoksalnie okazuje się jednak, że rzeczywistość wieczna i doczesna nie muszą być zupełnie od siebie odseparowane, a mogą harmonijnie się ze sobą łączyć. W koncepcji biskupa Hippony obie siostry, Maria i Marta znajdują się blisko siebie, ponieważ stanowią w zasadzie jedną osobę w jej doczesności i w wieczności, natomiast w interpretacji Akwinaty, choć żyją one na tym samym świecie, to jednak różnią się coraz bardziej. Dwa sposoby bycia mogą bowiem stworzyć dwa nieprzystające do siebie światy, zaś życie teraźniejsze i przyszłe mogą być złączone tą samą nadzieją i miłością.

From the History of Biblical Exegesis of Pericope about Mary and Martha (Luke 10: 38-42), that is how St. Tomas Aquinas understood St. Augustine. The Reasons for Theology of Contemplation and Active Life Summary

The history of Biblical exegesis of pericopes about Mary and Martha is began by Origen, who identifies Mary with the consecrated life and Martha with the active one. The unified western interpretative tradition went the way appointed by him. Then it found its peak in the thought of St. Tomas Aquinas. The exegesis of St Augustine went the another way. Mary is for him the model of Christian united in love with Christ and contemplating His mystery. When Martha indicates the member of

the Church involved in the community life and connected with it by the bonds of love to God and a fellow human being.

Mary and Martha indicate two worlds – eternal and temporal, Mary symbolizes the aim of life and Martha the way leading to it. Martha is the picture of Christian life in the world, devoted to love of fellow expressed in the works of mercy and the service in The Church. Mary has chosen “what is better”, because symbolizes the future life of Christian contemplating the God’s Word in eternity. For St. Thomas Aquinas Mary and Martha indicate two ways of being a Christian. Mary has chosen “what is better” because contemplational life is better and more important than active life, because represents what is the best in human and is realized in the sphere of mind engaging the highest truth, but active life concerns the external things. The contemplative life is the watching of Divine Truth, so the contemplation and meditation lead to it. The active life is not an activity dealing with the world, but only this one which serves the human life.

An example of such life are church superiors, who join prayer with the care of The Church needs. The contemplation concerns temporal life, but it is not fully possible in it. St. Thomas uses a patristic argument in his philosophy, including also the texts of St. Augustine.

Słowa kluczowe: argument patrystyczny, doczesność, egzegeza, kontemplacja, Kościół, Maria, Marta, najlepsza częśćka, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, wieczność, życie czynne.

Keywords: a patristic argument, temporality, exegesis, contemplation. The Church, Mary, Martha, “what is better”, St. Augustine, St. Thomas Aquinas, eternity, active life.

Bibliografia

I. Źródła

Ambrosius, *De officiis ministrorum*, PL 16, 23-184.

Augustinus, *Confessionum*, PL 32, 659-868, Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1996.

Augustinus, *De civitate Dei*, CCL 47, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholti 1955, 1-314, CCL 48, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholti 1955, 321-866, Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.

Augustinus, *De Genesi ad litteram*, NBA 9/2, ed. L. Carrozzi, Roma 1989, 12-727, Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, 113-382.

- Augustinus, *De Trinitate*, NBA 4, ed. ed. A. Trapè – M.F. Sciacca – G. Beschin, Roma 2003, Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, POK 25, Poznań – Warszawa – Lublin 1962.
- Augustinus, *De vera religione*, NBA 6/1, ed. A. Pieretti, Roma 1994, 16-157, Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 733-818.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, CCL 38-40, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, 1-616, Turnholti 1956, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, oprac. E. Stanula, tłum. J. Sulowski, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus, *Quaestiones evangeliorum*, PL 35, 1321-1364.
- Augustinus, *Sermones* 86-116, NBA 30/2, ed. L. Carrozzi, Roma 1983.
- Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-1484, PL 39, 1493-1638.
- Augustinus, *Solliloquia*, NBA 3/1, 382-487.
- Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, CCL 36, ed. D.R. Willems, Turnholti 1954, 1-688, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/1-2, tłum. W. Szoldrski – W. Kania, Warszawa 1977.
- Bernardus, *De consideratione*, PL 182, 727-898.
- Boetius, *De consolatione philosophiae*, PL 63, 547-862.
- Gregorius Magnus, *Dialogorum libri quatuor*, PL 77, 149-430.
- Gregorius Magnus, *Homiliarum in Ezechielem Prophetam*, PL 76, 781-1072.
- Gregorius Magnus, *Moralia*, PL 76; 10-782.
- Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*, PL 77, 13-128.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, PG 35, 395-1252.
- Iohannes Chrysostomus, *De compunctione*, PG 47, 393-422.
- Isidorus Hispalensis, *De summo bono*, PL 83, 537-738.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiarum*, PL 83, 537-738.
- Origenes, *Commentari in Iohannem*, PG 14, 21-830, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, PSP 28/1-2, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981.
- Origenes, *Commentari in Matthaeum*, PG 13, 836-1600.
- Origenes, *Fragmenta in Iohannem*, GCS 10, 483-574, Orygenes, *Fragmety*, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, PSP 28/2, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, 179-247.
- Origenes, *Fragmenta in Lucam*, w: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg2042.tlg017.opp-grc1:39/>, [20.05.2019].
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, PG 12, 145-262, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, ŻMT 64, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2012, 21-165.
- Origenes, *Homiliae in Lucam*, PL 26, 219-306, Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, 31-145.
- Origenes, *Scholia in Lucam*, PG 17, 311-370.

- P. Lombardi, *Collectaneorum in Paulinum*, PL 192, 9-520.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.
- Pseudo-Dionysius Aeropagita, *De coelesti hierarchia*, PG 3, 119-370.
- Pseudo-Dionysius Aeropagita, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 585-996.
- Pseudo-Dionysius Aeropagita, *Epistola ad Caium Monachum*, PG 3, 1065-1072.
- Richardus a Sancto Victore, *De gratia contemplationis*, PL 196, 63-202.
- Tertullianus, *Adversus Praxeam*, PL 2, 153-196.
- Thoma de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, w: <http://www.corpusthomicum.org/snp3034.html>, [20.06.2019].
- Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, w: <https://aquinas.cc/76/78/~4884>, [20.05.2019],
Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty, szczególne dary i powołania w Kościele*, tłum. P. Belch, Londyn 1980.
- Thoma de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, w: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>, [20.06.2019].

II. Opracowania

- Augustinus-Lexicon*, hrsg. C. Mayer et al., red. K.H. Chelius – A.E.J. Grote, Basel – Stuttgart, vol I 1-2, 1986: A-Ani; 3, 1988: An-Asi; 4, 1990: As-Be; 5-6, 1992: Be-Ciu; 7-8, 1994: Ciu-Con; vol. II 1-2, 1996: Cor-De; 3-4, 1999: De-Do; 5-6, 2001, Do-Ep; 7-8, 2002: Ep-Fi; vol. III 1-2, 2004: Fi-Hie; 3-4, 2006: Hie-Inst.
- Bonnardièrre La M., *Les deux vies. Marthe et Marie (Luc 10, 38, 42) in Saint Augustin et la Bible*, Études augustiniennes, Paris 1986, 411-425.
- Borgomeo P., *L'Église de ce temps dans la predication de saint Augustin*, Paris 1972,
- Bosak, P.C., *Maria z Betani*, w: *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, 1030-1031.
- Bosak, P.C., *Marta*, w: *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, 1032.
- Carney E.J., *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, Washington 1945, 58-62.
- Cipriani N., *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma 2015.
- Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.
- DeSimone R.J., *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino. Da Tertulliano ad Agostino*, Roma 1995.
- Drączkowski F., *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, Pelplin 2008, 54-57.
- Elders L., *Thomas Aquinas and the Fathers of the Church*, w: *The Reception of the Church Fathers in the West*, ed. I. Backus, Leiden 1997, 337-366.
- Ernst A.M., *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 98, Leiden – Boston 2009.
- Furmann W., *Wpływ Św. Grzegorza na św. Tomasza z Akwinu w doktrynie o darach Ducha Św.*, Lublin 1961.

- Grandi G., *Eredità agostiniane in Tommaso d'Aquino. L'antropologia della Summa Theologiae e il primato dell'interiorità*, w: *Memoria e senso della vita. A partire da Agostino*, ed. A. Pieretti, Roma 2013, 219-243.
- Grzywaczewski J., *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1998.
- Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, Lublin 1984.
- Kudasiewicz J., *Marta i Maria (Łk 10, 38-42)*, w: *Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, Lublin 1984, 25-43.
- Mieth D., *Martha und Maria*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, hg. W. Kasper, Freiburg im Breisgau 2009, 1420-1421.
- Pałucki J., *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007.
- Radlbeck-Ossman R., *Maria von Bet(h)anien*, LTK 2009, 1343.
- Ratzinger J., *Kościół w pobożności świętego Augustyna*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 1: *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, tłum. W. Szymona, Lublin 2014, 449-476.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. M. Podbielski, t. I-IV, Lublin 1999.
- Reveillaud M., *Le Christ – Homme, tête de l'Église. Étude d'ecclésiologie selon les Enarrationes in Psalmos d'Augustin*, RechAug 5 (1968), 67-94. 71-76.
- Sage A., *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972.
- Seelbach L.C., *Maria et Martha*, AugL, vol. 3, Basel 2004-2010, 1169-1171.
- Słomka W., *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, w: *Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, Lublin 1984, 79-93.
- Słownik łacińsko-polski*, t. I-V, red. M. Plezia, Warszawa 1998.
- Śpidlik T., *Theoria i praxis. Kontemplacja i działanie. Szlakiem Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Kontemplacja i działanie*, tłum. J.S. Gajek, red. W. Słomka, Lublin 1984, 45-57.
- Terka M., *Objawienie Logosu w nauczaniu św. Augustyna*, w: *Wczesne chrześcijaństwo i religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 499-538.
- Torchia N.J., *Contemplatione e azione*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. Itailana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 464-467.
- Trapè A., *Introduzione generale a Sant'Agostino*, Roma 2006.
- Wawrykow J., *Tommaso d'Aquino*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. Itailana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 1385-1390.
- Willis G.G., *St. Augustine and the Donatist Controversy*, London 1952.
- Wójtowicz H., *Kontemplacja i działanie u Ojców Kościoła. Aspekt filologiczny*, w: *Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, Lublin 1984, 59-78.
- Zagórski D., *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pastorska troska o wiernych w świetle Sermones św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013.