

## **Soteriologia Pelagiusza – poglądy na stan ludzkości przed odkupieniem.**

### **PRZEDMOWA.**

O pelagianizmie i jego twórcach rozprawiano już wiele, zarówno w 5. stuleciu, jak i później, a zwłaszcza w w. 18. i 19.<sup>1)</sup> Przedstawiono szczegółowo historię zewnętrzną pelagianizmu i poddano też analizie oraz ocenie krytycznej doktrynę pelagiańską.

Jednakże rezultaty dotychczasowych badań nie są zadowalające pod każdym względem. Nie posiadamy dotąd zgodnego i pewnego rozstrzygnięcia szeregu ważnych problemów, związanych z pelagianizmem. Tak np. istnieje niepewność i rozbieżność poglądów w kwestii źródeł nauki pelagiańskiej. Nie ma też całkowitej zgodności wśród badaczy, gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, co stanowi najbardziej podstawową ideę pelagianizmu. Zróżnicowane są także zapatrywania co do tego, czy twórcy pelagianizmu przyjmowali prawdziwą łaskę wewnętrzną, czy też mianem łaski określali samą tylko zewnętrzną, nadprzyrodzoną pomoc Bożą (naukę objawioną i przykład Chrystusa) oraz dary czysto naturalne (zwłaszcza dar wolnej woli).

Ale przede wszystkim duże braki i niepewności istnieją, gdy chodzi o naukę samego Pelagiusza oraz stosunek jej do zespołu tez, które zwykle się nazywało pelagianizmem. W tym względzie płacze się nawet w specjalnych i wartościowych skądinąd studiach pelagiańskich niejedno gołosłowne i nieścisle, jak zobaczymy, twierdzenie, wynikłe głównie z bezpodstawnego utożsamiania nauki Pelagiusza z systemem wypracowanym nie tylko przez niego, ale również przez Celestiusza oraz Juliana z Eklanum.

Bo też sprawa ustalenia nauki Pelagiusza napotykała na duże trudności. Do niedawna mieli badacze do dyspozycji właściwie tylko dwa małe, na pewno autentyczne jego pisma, a mianowicie t. zw. „*Libellus fidei*”, t. j. wyznanie wiary, przesłane papieżowi Innocentemu I. w r. 417 (wraz z listem usprawiedliwiającym) oraz list do Demetriady („*Ad Demetriadem*”). W tych zaś pismach nie ma prawie żadnych wypowiedzi autora odnośnie do szeregu ważnych dla pelagianizmu kwestii. Wprawdzie można było czerpać pewne dane o nauce naszego autora z relacji niektórych, współczesnych mu pisarzy, jak: św. Augustyna, św. Hieronima, Mariusza Mercatora, Pawła Orozjusza. Szczególnie biskup Hippony, największy krytyk i przeciwnik pelagianizmu, przytacza w swych dziełach dosyć dużo wypowiedzi Pelagiusza, zaczerpniętych z różnych jego pism i innych miarodajnych dokumentów oraz zasłyszanych od ludzi mających styczność z herezjarchą. Ale dane te, choć niewątpliwie wartościowe, nie są całkiem wystarczające; nie pozwalają na wyrobienie sobie pełnego i niezależnego sądu o jego doktrynie.

W ostatnich czasach otwały się nowe pod tym względem możliwości. Znany patrolog angielski Aleksander Souter wydał po wielu latach żmudnych badań i pracy Komentarz Pelagiusza

do listów św. Pawła w poprawnym, niemal archetypicznym brzmieniu. Komentarz ten, znany dotąd tylko w przeróbce, jako dzieło Pseudo-Hieronimowe (z około 6 tysiącami zniekształceń), zawiera dużo materiału dla ustalenia nauki Pelagiusza; a nie został dotąd należycie wykorzystany do gruntowniejszego studium.<sup>2)</sup>

Ta też okoliczność wpłynęła na powstanie niniejszej rozprawy. W przeświadczeniu mianowicie, iż z udostępnionego, nowego źródła będzie można czerpać obficie dane o poglądach Pelagiusza nie ujawnionych wyraźniej w innych, znanych jego pismach, a dotyczących zagadnień ważnych i charakterystycznych dla systemu pelagiańskiego - zabrał się autor do studiowania Komentarza. A ponieważ napotkał przy tym rychło na wypowiedzi komentatora, zdające się podważać ogólnie w nowszych czasach przyjętą opinię o jego zapatrywaniach na pewne kwestie soteriologiczne oraz skłaniać do rewizji tej opinii, przeto z tym większym zainteresowaniem zajął się owym studium. Problem skonkretyzował się ostatecznie następująco: Jak przedstawia się w świetle Komentarza do listów św. Pawła nauka soteriologiczna Pelagiusza? Czy i o ile pod wpływem analizy Komentarza należałoby zmienić panujący pogląd na ową naukę herezjarchy?

Aby należycie oświetlić i rozstrzygnąć powyższy problem, nie ograniczył się autor oczywiście do dociekań badawczych nad samym Komentarzem; uwzględnił również inne pisma Pelagiusza oraz dane źródłowe, zawarte w dziełach jego przeciwników, a zwłaszcza św. Augustyna.<sup>3)</sup> Przy urabianiu zaś swego sądu o poszczególnych kwestiach i wyrażaniu swego zapatrywania starał się przede wszystkim o oparcie źródłowe i obiektywizm, uniezależniając się od sugestii referentów i krytyków nauki Pelagiusza. Nie podzielił wadliwej metody apriorystycznej, stosowanej przy dociekaniach nad pelagianizmem przez wielu autorów (m.in. także Wörtera i Klasena), którzy głównie na podstawie założenia Pelagiusza o wolności i samodzielności woli ludzkiej starają się ustalić pogląd jego na różne kwestie, nie troszcząc się wiele o odnośne dane pozytywne, zawarte w pismach herezjarchy.

## **WSTĘP. ZARYS PANUJĄCYCH W NOWSZYCH CZASACH ZAPATRYWAŃ NA NAUKĘ SOTERIOLOGICZNĄ PELAGIUSZA.**

Skoro chcemy – jak zaznaczone w przedmowie – rozstrzygnąć problem: czy i o ile należałoby zmienić panujący pogląd na soteriologię Pelagiusza wobec danych zawartych w jego Komentarzu do listów św. Pawła – przeto słuszną jest rzeczą, abysmy na wstępie zdali sobie sprawę, jak przedstawia się ów pogląd. Możemy dowiedzieć się o tym, sięgając już to do specjalnych nowszych studiów pelagiańskich, już też do podręczników historii dogmatów.<sup>1)</sup> Jak w jednych tak i w drugich znajdziemy dość jednolite opinie w naszej sprawie. Pozostają one pod przemożną sugestią antypelagiańskich wywodów św. Augustyna i opierają się przeważnie na założeniu, iż nauka Pelagiusza pokrywa się całkowicie z systemem pelagiańskim w ogólności.

Jeśli chodzi o podstawowe dla soteriologii przesłanki, zauważają autorzy zgodnie, iż Pelagiusz jako zwolennik naturalizmu, względnie intelektualistycznego, czy racjonalistycznego moralizmu – nie przyjmował wyniesienia Adama, a w nim całej ludzkości, przez łaskę do stanu nadprzyrodzonego, czy obdarzenia go jakimikolwiek przywilejami, nie należącymi się naturze; utrzymywał raczej, iż pierwszy człowiek

stworzony został w stanie czystej natury, nie różniącym się zasadniczo od stanu, w jakim rodzą się ludzie późniejsi. <sup>2)</sup> Nie przyjmował też Pelagiusz – wedle powszechnej opinii autorów – dziedziczenia grzechu pierwszego rodzica ani szkodliwego wpływu tego grzechu na naturę ludzką; nie uważał śmierci cielesnej oraz pożądliwości grzesznej (konkupiscencji) za następstwo upadku Adama; a powszechność grzechu u potomków Adamowych – pojętą zresztą przez siebie jako względną tylko – kładł na karb głównie grzesznego przyzwyczajenia. <sup>3)</sup>

Przypisując Pelagiuszowi powyższe zapatrywania, wnoszą z nich krytycy pelagianizmu i w ogóle autorzy piszący o nauce pelagiańskiej, iż herazjarcha nie mógł podzielać w pełni chrześcijańskiej nauki o odkupieniu; nie biorą przy tym pod uwagę albo nie uważają za szczere i miarodajne wypowiedzi Pelagiusza dotyczące wprost dzieła odkupieńczego.

Tak np. Wörter, który uważany jest w nowszych czasach za autorytet, gdy chodzi o znawstwo pelagianizmu i który wywarł silny wpływ na nowszych autorów piszących o pelagianizmie zaznacza, iż swoista idea wolności woli i związane z nią przecenianie natury w nauce Pelagiusza i pelagianizmu w ogóle pozostawia dla odkupienia tylko „przypadkowe znaczenie” (zufällige Bedeutung). <sup>4)</sup> Dla Pelagiusza tłumaczy autor na innych miejscach – było „bonum naturae” całkowicie wystarczającym do etycznego życia, a przez grzech Adama nie nastąpiło żadne pogorszenie natury; kiedy zaś natura doznała spaczenia na skutek rozpanoszenia się grzesznych nawyków, prawo starotestamentowe było w mocy przywrócić jej dawny blask i doprowadzić do zbawienia. <sup>5)</sup> Wobec tego wkroczenie Ewangelii w dzieje ludzkie nie było koniecznością, lecz czymś przypadkowym <sup>6)</sup> „Nauka o odkupieniu ludzkości przez Boga w Chrystusie nie jest więc dla pelagianizmu istotną częścią dogmatyki”. <sup>7)</sup> Wątpliwym jest, czy Pelagiusz bierze na serio swe twierdzenia o przejednawczym charakterze śmierci Chrystusa. Jakże bowiem można pojmować śmierć Chrystusa, jako zadośćuczynienie sprawiedliwości Bożej za dług grzechowy ludzkości, gdy się uważa chrześcijaństwo za coś nie koniecznego lecz przypadkowego, bez czego ludzkość, może też osiągnąć usprawiedliwienie przed Bogiem. <sup>8)</sup> Śmierć Chrystusowa ma według Pelagiusza raczej tylko moralne znaczenie odkupieńcze, mianowicie jako przykład, jako potężne upomnienie ludzkości, aby unikała grzechu dążyła do poprawy życia. W tym sensie jesteśmy, jego zdaniem, odkupieni przez śmierć Chrystusa, nie zaś dlatego, żeby Zbawiciel miał być dać przez nią zadośćuczynienie za nasze grzechy. Odpuszczenia grzechów nie zasadza on na śmierci Chrystusa. <sup>9)</sup> Tak więc zapoznaje Pelagiusz... głębsze znaczenie męki i śmierci Pana... Tak pogrąża się pelagianizm w dowolną teorię co do Pańskiego dzieła odkupieńczego, wedle której ma ono być wyłącznie okazaniem i przykładem Zbawiciela, nie pozostając w związku ze sprawiedliwością Bożą. Chrystus pozbawiony jest charakteru arcykapłana ofiarującego się za grzeszną ludzkość. <sup>10)</sup> „Na miejsce Chrystusa, jako obiektywnej zasady (Princip) nowego narodzenia człowieka, stawia pelagianizm tylko zewnętrzny jego przykład, a co wedle nauki Kościoła sprawia łaska płynąca od Chrystusa, jako Arcykapłana do podmiotu (uświęcenia), to ma dać nawyknienie do dobrego wyrosłe z naśladowania przykładu Chrystusowego”. <sup>11)</sup> Wobec pojmowania wolności woli, jako całkowitej niezależności człowieka oraz wobec hołdowania czystemu naturalizmowi, nie przyjmuje Pelagiusz żadnej łaski wewnętrznej, która oddziaływałaby bezpośrednio na rozum czy wolę i powodowałaby takie czy inne postąpienie. Jeśli zaś mówi

o konieczności łaski, to rozumie przez nią już to naturalny dar wolnej woli, już też, prawo starotestamentowe, już znów naukę ewangeliczną i przykład Chrystusa.<sup>12)</sup> Również odpuszczenie grzechów określa mianem łaski, ale nie dlatego, żeby ono zagwarantowane było zadośćuczynieniem Chrystusowym, lecz ponieważ jest nam ono zabezpieczone miłosierdziem Bożym (uwarunkowanym zresztą wiarą, będącą wyłącznym dziełem woli ludzkiej), wobec tego, że my nie możemy sprawić, aby się odstało to, co się stało.<sup>13)</sup> Z usprawiedliwieniem nie wiąże pelagianizm pozytywnego uświęcenia przez łaskę poświęcającą, jako owoc śmierci zbawczej Chrystusa, lecz zasadza je na samym odpuszczeniu grzechów.<sup>14)</sup>

Podobną jak Wörter opinię o nauce soteriologicznej Pelagiusza wyraża (w zależności zresztą od niego) F. Klasen. Stwierdza on m.in. bez wahania: „Dass der Tod Jesu für uns einen satisfaktorischen Charakter habe, das ist schon bei Pelagius nicht gelehrt... der Tod und die Auferstehung Jesu hat also für uns nur eine forbildliche Bedeutung, keinen realen Erlösungswert”.<sup>15)</sup>

J. Tixeront o tyle różni się w swym sądzie o nauce soteriologicznej Pelagiusza od Wörtera i Klasena, że w przeciwieństwie do tych ostatnich uważa za możliwe, iż herezjarcha przyjmował – oprócz zewnętrznych łask odkupieńczych: nauki objawionej i przykładu Chrystusa – także wewnętrzne łaski oświecenia (graces interieures d'illumination).<sup>16)</sup> Poza tym zapatrywanie francuskiego historyka dogmatów pokrywa się prawie całkowicie z opinią wymienionych wyżej autorów. Zaznacza on mianowicie, iż w systemie Pelagiusza, odrzucającym grzech pierworodny i zaprzeczającym upadku natury ludzkiej w pierwszym rodzicu, odkupienie nie dawało się właściwie pojąć; niepotrzebnym bowiem stawało się zjednoczenie Słowa z ową naturą, aby przez ten kontakt użyć jej świętości i nieśmiertelności. A Chrystus nie występował jako nowy Adam, który naprawia to, co pierwszy popsuł, jako moc dźwigająca dusze i płomień podtrzymujący jej miłość - lecz tylko jako mistrz, którego należy słuchać i wzór, który winno się naśladować. Łaska Chrystusowa nie była czynnikiem wewnętrznym, ożywiającym chrześcijanina umacniającym go od wewnątrz, lecz dosięgającym go tylko zewnątrz. W koncepcji pelagiańskiej, głoszącej samowystarczalność człowieka w czynieniu dobrego i jego emancypację w stosunku do Boga dzięki wolnej woli, nie było żadnego miejsca dla bogactwa odkupienia.<sup>17)</sup>

Zdanie Tixeronta dzielają całkowicie: jego ziomkowie: F. Cayré, R. Hedde i E. Amann. Pierwszy z nich zauważa m.in., iż w pelagianizmie „odkupienie nie jest odrodzeniem ze śmierci do życia, lecz co najwyżej wyniesieniem do życia wyższego (adopcją Bożą); wpływ Chrystusa jest czysto zewnętrzny”.<sup>18)</sup> Hedde zaś i Amann piszą: „Pelagianie mówią bez wątpienia dużo o odkupieniu, ale zachowali tylko wyraz, nie zaś rzecz. Mówią o odpuszczeniu grzechów, opartym na śmierci Chrystusa, lecz ich sposób pojmowania grzechu i skutku grzechu dla człowieka zniewala ich do rozumienia tego odpuszczenia w nominalistycznym sensie nie-poczytania (non-imputation) grzechów popełnionych; jest to więc tylko, zewnętrzne usprawiedliwienie. Pelagiusz mówi, że przez tę łaskę przeszłe grzechy są odpuszczone, a nie mówi, że pozwoli ona uniknąć i przewyciężyć grzechy przyszłe... W ten sposób Chrystus nie jest pierwiastkiem życia (principe vivant), stwórcą i uświęcicielem; jest tylko wzorem zachęcającym nas do doskonalenia się w sprawiedliwości i stawania się lepszymi aniżeli ludzie przed nim żyjący... łaska nie jest czym innym, jak tylko wpływem (influence) wywieranym na

człowieka przez przykład Chrystusa...”<sup>19)</sup>

Również według Józefa Schwane nauka Pelagiusza odejmuje odkupieniu wszelkie istotne znaczenie dla ludzi. Dzieło Chrystusa sprowadza się do ogłoszenia ludzkości ewangelii oraz dania jej przykładu cnót. Wprawdzie Pelagiusz, przyjmuje łaskę odpuszczenia grzechów zawisłą od zasług Chrystusa, ale nie jest ona łaską usprawiedliwienia w sensie biblijno-kościelnym; nie polega bowiem na odrodzeniu i nowym stworzeniu człowieka, na uświęceniu i ożywieniu duszy na nowo przez użyczenie jej nadprzyrodzonego pierwiastka życia, lecz tylko na zewnętrznym wyjaśnieniu ze strony Boga, iż nie chce on już odtąd poczytywać grzechów danej osobie.<sup>20)</sup> Poza tak pojętą łaską odpuszczenia grzechów rozumie Pelagiusz przez łaskę Chrystusową tylko naukę i przykład Zbawiciela oraz pewną wewnętrzną łaskę aktualną; ta ostatnia jednak zasadza się tylko na oświeceniu umysłu nie zaś na umocnieniu woli, i nie jest konieczną człowiekowi ani całkowicie darmową.<sup>21)</sup>

Mocniej jeszcze aniżeli Wörter czy Klasen, Tixerot, Cayré, Hedde - Amann, czy Schwane wyraża się o nauce Pelagiusza A. Harnack. Stwierdza on wprost, iż system Pelagiusza zapoznający nędzę grzechu i zła i będący w swej najgłębszej podstawie bezbożnym (gottlos) – „nie wie nic o odkupieniu i nie chce nic wiedzieć o nim; ...porzuca faktycznie, mimo wszelkich akomodacyj w wyrażaniu się, biegun mistycznej nauki o odkupieniu, którego Kościół trzymał się stale obok nauki o wolności”.<sup>22)</sup> Według ostatnio wymienionego historyka dogmatów, Pelagiusz – przyjmując, wobec wielkości grzesznego przyzwyczajenia ludzi konieczność interwencji Chrystusa – ogranicza rolę Zbawiciela do ogłoszenia Ewangelii oraz użyczenia wzoru postępowania. Pod mianem „gratia Dei per Christum” rozumie zasadniczo oświecenie i naukę.<sup>23)</sup> Zalicza tu wprawdzie także odpuszczenie grzechów, nie mogąc jednak wykazać na czym ono polega, bez popadnięcia w konflikt z ideą wolności woli.<sup>24)</sup>

W łagodniejszej formie niż Harnack, ale w podobnym sensie jak i wymienieni wyżej autorzy wypowiadają się też o soteriologii Pelagiusza tacy pisarze, jak: R. Seeberg,<sup>25)</sup> F. Loafs,<sup>26)</sup> F. Wiegand,<sup>27)</sup> G. N. Bonwetsch,<sup>28)</sup> O. Bardenhewer,<sup>29)</sup> G. de Plinval,<sup>30)</sup> i in.

Natomiast ostrożniejszy nieco sąd wydaje J. Mausbach. Nie podziela on zapatrywania, jakoby o istocie pelagianizmu stanowił zwyczajny naturalizm czy racjonalizm.<sup>31)</sup> Zdaje się też przyznawać, iż Pelagiusz uważa śmierć Chrystusa za obiektywny warunek odpuszczenia grzechów ludzkich. Dodaje jednak, że przyswojenie sobie tego, śmiercią Chrystusa uwarunkowanego odpuszczenia grzechów, zależne jest w systemie pelagiańskim całkowicie od etycznej siły (sittliche Kraft) człowieka,<sup>32)</sup> zresztą posiada ono tam głównie jurydyczny charakter. „Dzieło Chrystusa – mówi Mausbach, ustalając pelagiańską koncepcję odkupienia – nie stanowi otwartego dla całego ludzkiego rodzaju i koniecznego do zbawienia źródła oczyszczenia etycznego, odrodzenia i uświęcenia, lecz jest wspaniałą pobudką moralną przez objawienie dobroci Bożej i przykład cnót Chrystusowych...”<sup>33)</sup> Toteż, „choć pelagianizm nie chciał zaprzeczać chrześcijaństwu z jego nauką i łaską, ani też ogłaszać go za bezpożyteczny, ugodził jednak w jego nerw życiowy i tłumił jego życiową energię oraz siłę przyciągania, atakując uniwersalność i powszechną obowiązkowość chrześcijaństwa. Zapoznając całkowicie panowanie łaski Chrystusowej w czasach przedchrześcijańskich, każąc świętym Starego Testamentu osiągać szczęśliwość przy pomocy natury i prawa – musiał konsekwentnie także ludziom po Chrystusie przyznać możliwość osiągnięcia zbawienia

o własnych siłach. To, co Chrystus mógł dać człowiekowi posiadającemu aspiracje etyczne, było pożądaną pomocą, godną podzięki wywyższeniem doczesnego i przyszłego życia; pozostało jednakże czymś mniej lub więcej dowolnym, czymś *superadditum supererogatorium*”.<sup>34)</sup>

Ostatecznie więc, jak widać, opinia Mausbacha nie odbiega zasadniczo od poglądu autorów wyżej wymienionych. Znać w niej zresztą jakby pewną dwutorowość, skoro autor z jednej strony zdaje się przyznawać, iż Pelagiusz widzi w śmierci Chrystusa obiektywny warunek odpuszczania grzechów (zyskiwanego przy chrzcie), a z drugiej strony stwierdza, że dla pelagianizmu dzieło odkupieńcze to moralna tylko pobudka i pomoc do zbawienia.

Wyraziściej niż u Mausbacha występuje dwutorowość w określaniu soteriologicznych zapatrywań Pelagiusza u Józefa Rivière. Autor ten przedstawia Pelagiuszową naukę o odkupieniu (wykorzystując przy tym jego Komentarz w zniekształconym jeszcze wydaniu) jako zgodną z tradycyjną nauką katolicką.<sup>35)</sup>

Zauważa też, iż pelagianizm, wbrew logice, nie rozwinął swej wirtualności (*virtualité*) w przedmiocie soteriologii.<sup>36)</sup> A natomiast kiedy indziej zaznacza, że owe teksty z Komentarza Pelagiuszowego, w którym podkreślana jest rola łaski odkupieńczej posiadają tylko egzegetyczne znaczenie, a wyzute są z katolickiej treści.<sup>37)</sup>

Bardziej konsekwentną opinię w naszej kwestii aniżeli Mausbach, czy Rivière i dlatego więcej wyodrębnioną zajmuje J. Ernst. Polemizując z Wörterem i Klasenem, broni o dosyć zdecydowanie tezy, iż Pelagiusz przyznawał śmierci krzyżowej Chrystusa nie tylko znaczenie moralne, ale również obiektywny walor odkupieńczy, jako mianowicie aktowi przebłagania Boga i zastępczego spłacenia długu grzechowego za ludzi. Twierdzi też konsekwentnie, że herazjarcha przyjmował pewną obiektywną łaskę odkupieńczą, dzięki której ludzie zyskują odpuszczenie grzechów i uświęcenie.<sup>38)</sup> Co do natury jednak tej łaski nie wypowiada się szczegółowiej.

Stanowisko Ernsta odosobnione w nowszych czasach zdaje się być nawiązaniem w pewnej mierze do opinii szeregu dawniejszych autorów (głównie ze szkoły tomistycznej), jak: Th. de Lemos, D. Alvarez, Joannes a S. Thoma, Jansenius, Petavius, Gonet, Salmanticenses, Billaurt, Semler, Wiggers, i in.<sup>39)</sup>, którzy utrzymywali, że Pelagiusz względnie pelagianizm przyjmował pewien rodzaj właściwej, chrześcijańskiej łaski, jako rezultat odkupienia, już to mianowicie łaskę habitualną, już też pewnego rodzaju łaskę aktualną, względnie jedną i drugą.

Oto w krótkim zarysie stan zapatrywań na soteriologię naszego autora. Zobaczymy – poddając analizie odnośne teksty z Komentarza Pelagiuszowego i zestawiając je z wypowiedziami zawartymi w innych późniejszych jego pismach czy zapatrywania te są słuszne, czy też w imię obiektywizmu naukowego winny ulec pewnej modyfikacji.

## ROZDZIAŁ I. POGLĄD PELAGIUSZA NA STAN LUDZKOŚCI PRZED ODKUPIENIEM.

Należyte ujęcie i zrozumienie soteriologii Pelagiusza wymaga zapoznania się najpierw z jego poglądem na stan duchowo-moralny ludzkości i charakter bożej ekonomii zbawczej przed Chrystusem. Zaczniemy więc od rozważenia odnośnych wypowiedzi naszego autora.

### § 1. Stan pierwotny.

Pelagiusz rozróżnia trojaki okres i stan rodzaju ludzkiego oraz bożej ekonomii zbawczej, a mianowicie okres i stan natury, okres prawa wzgl. obrzezania i okres chrześcijaństwa wzgl. łaski.<sup>1)</sup> Osobnego wyszczególnienia oraz charakterystyki stanu pierwotnego, czyli stanu pierwszych ludzi przed upadkiem, nie znajdujemy u naszego autora. Można jednak wywnioskować nieco o jego poglądzie na tę sprawę z uwag ogólnych o uposażeniu człowieka przez Boga przy stwarzaniu go, oraz z innych wypowiedzi wiążących się z naszym przedmiotem.

Uwagi o wyposażeniu człowieka przez Stwórcę znajdują się głównie w liście do Demetriady. Rozwija tu autor zaraz na wstępie ulubioną, optymistyczną ideę t. zw. dobra natury (*bonum naturae*).<sup>2)</sup> Czyniąc aluzję do opowiadania z księgi rodzaju, (rozd. 1 i 2), zaznacza, iż Bóg uczynił człowieka o wiele doskonalszym od wszystkich innych stworzeń, które dla człowieka właśnie powołał do istnienia, a o których już powiedziano, że uczynione są dobrymi i bardzo dobrymi.<sup>3)</sup> O doskonałości człowieka oraz wielkiej godności jego natury można – zdaniem autora – wnioskować stąd, że Stwórca ujawnił zamiar uczynienia go na obraz i podobieństwo swoje oraz poddał mu wszystkie zwierzęta i uczynił go ich panem bez względu na ich wielkość i siłę.<sup>4)</sup>

Wzmiankując o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo boże, nie tłumaczy jednak Pelagiusz dokładnie, co przez to należy rozumieć. Gdzie indziej zaznacza, iż przez „obraz boży” rozumie stan bezgrzeszności i świętości wzgl. przeznaczenie i uzdatnienie do tego stanu, zauważając m.in., iż zdaniem św. Pawła, stworzenie człowieka „na obraz boży” oznacza stworzenie go na to, aby był sprawiedliwym i świętym

i prawdziwym, jak Bóg.<sup>5)</sup> Tu natomiast wskazuje tylko, iż o wielkiej godności człowieka decyduje jego rozum oraz wolna wola. Rozumem i roztropnością uzbroił Bóg od wewnątrz, bezbronny na zewnątrz w porównaniu ze zwierzętami i w stosunku do nich człowieka. Dzięki rozumowi miał on górować nad innymi stworzeniami i sprawować nad nimi panowanie; rozumem miał uznawać Stwórcę wszystkiego i służyć mu. A ta służba boża, to pełnienie sprawiedliwości miało, wedle woli bożej, być dobrowolne, bez przymusu. Dlatego też oprócz rozumu otrzymał człowiek wolną wolę (*liberum arbitrium*), swobodę, możliwość wyboru między dobrym i złym, między „dwoma stronami” (*utriusque partis libertas* wzgl. *utriusque partis possibilitas*). Owa wolność woli, możliwość wolnego wyboru między dobrym a złym, miała stanowić ozdobę duszy rozumnej człowieka, honor i godność całej jego natury oraz podstawę cnoty i nagrody.<sup>6)</sup>

Przy powyższych uwagach o uposażeniu człowieka przez Stwórcę, dotyczących zarówno pierwszego człowieka, jak i w ogóle wszystkich ludzi, nie czyni Pelagiusz

żadnej wzmianki odnośnie do stopnia doskonałości rozumu i woli u pierwszych rodziców przed ich upadkiem w stosunku do stanu poupadkowego, względnie do stanu późniejszych ludzi. Nie chodzi mu tu bowiem o charakterystykę specjalnie stanu pierwotnego, lecz o wskazanie, iż wszyscy ludzie z natury swej, czyli dzięki uposażeniu, otrzymywanemu od Stwórcy są rozumni i wolni oraz potencjalnie dobrzy, zdolni i skłonni do dobrego; chodzi mu o forsowanie idei dobroci natury ludzkiej w ogóle.

Ale już ów fakt forsowania bez zastrzeżeń tezy o dobroci natury ludzkiej, jak również ostre występowanie w związku z tym przeciwko narzekaniom na słabość natury, <sup>7)</sup> zdaje się wskazywać, iż Pelagiusz nie uznaje różnicy między stanem uposażenia przez Stwórcę pierwszego człowieka, a stanem uposażenia innych ludzi, nie uznaje skażenia natury przez grzech Adama, a konsekwentnie nie przyjmuje też tezy dość powszechnie przez pisarzy chrześcijańskich pierwszych czterech wieków głoszonej, iż mianowicie pierwsi rodzice odznaczali się przed upadkiem nadzwyczajną bystrością rozumu i osobliwą siłą woli, znacznie wyższą niż późniejsi ludzie. Potwierdzenie takiego wniosku znajdujemy w urywkach dzieła „De natura”, gdzie autor występuje wyraźnie przeciwko nauce o odmianie i osłabieniu natury ludzkiej przez grzech Adama, i wprost zaznacza, iż potomkowie pierwszego człowieka nie byli słabszymi od niego, w jego stanie pierwotnym, skoro więcej przykazań wypełnili, gdy on jednego zaniedbał. <sup>8)</sup>

A więc autor nasz nie przyjmuje wyższego, nadzwyczajnego stopnia doskonałości władz duszy, rozumu i woli dla stanu pierwotnego, lecz taki sam, jaki posiadają ludzie po upadku rajskim. Nie przyjmuje też dla tego stanu większej siły i odporności moralnej oraz wolności od pożądlivosti grzesznej, czyli tego, co teologia dzisiejsza nazywa darem nienaruszoności (*donum integritatis*). Natomiast utrzymuje, iż długa praktyka grzechów (*longus usus peccati*), długie przyzwyczajenie grzeszne (*longa consuetudo vitiorum*) spowodowało przyćmienie rozumu oraz słabość woli, a tym samym trudność w czynieniu dobrego. W owym grzesznym przyzwyczajeniu należy dopiero widzieć przyczynę pewnego spaczenia natury. <sup>9)</sup>

A teraz zapytajmy, jak odnosi się Pelagiusz do powszechnie niemal przez poprzednich i współczesnych sobie Ojców głoszonej tezy o przywileju nieskazitelności wzgl. nieśmiertelności cielesnej w stanie pierwotnym. Autorzy studiów o pelagianizmie twierdzą zgodnie (za wyjątkiem G. de Plinval'a), iż nie uznawał on tej tezy; przy czym taki np. Jansenius, czy Garnier uważają za podstawowe założenie Pelagiusza („*capitale dogma*”, „*praecipuum Pelagii dogma*”) twierdzenie, iż Adam umarłby był bez względu na to, czy byłby zgrzeszył, czy też nie. <sup>10)</sup>

Tymczasem rzecz nie jest całkiem jasna. Pewnym jest, że towarzysz Pelagiusza Celestiusz głosił wyraźnie, iż Adam został stworzony śmiertelnym i umarłby był, choćby nie był zgrzeszył. <sup>11)</sup> Natomiast co do opinii Pelagiusza nie ma zupełnie pewnych danych. W pismach jego nie spotykamy nigdzie wyraźnego przyznania się do tezy Celestiuszowej. Chyba, że wzięlibyśmy za autentyczną wypowiedź naszego autora, zdania przytoczone przez Mariusza Mercatora, <sup>12)</sup> których autentyczność jednak budzi silne zastrzeżenia. Św. Augustyn, który głównie w dziele: „*De peccatorum meritis et remissione*” <sup>13)</sup> rozwodzi się nad zarzutami pelagian przeciwko tezie tradycyjnej o przywileju nieśmiertelności w stanie pierwotnym, nie przytacza ani jednego odnośnego cytatu z pism Pelagiusza. W oparciu o ustne tylko informacje pewnych osób (zwłaszcza zaś namiestnika Afryki półn. Marcellusa) przypisuje owe zarzuty ogólnie pelagianom, nie zaznaczając wcale, iż Pelagiusz sam, czy razem z Celestiuszem był ich twórcą względnie



propagatorem. Skądinąd wiadomo, że na synodzie Diospolis wyrzekł się nasz autor zdecydowanie i potępił tezy Celestiusza: „Adam mortalis factus est, qui sive peccaret sive non peccaret moriturus esset, oraz: „Neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moritur”<sup>14)</sup>. Skłania to do zastanowienia... Choć nie ulega wątpliwości, że oświadczenia Pelagiusza w Diospolis nie są całkiem miarodajne. Bo, choćbyśmy nie podzielili w całej rozciągłości opinii św. Augustyna, że herezjarcha zwiódł i okłamał bezczelnie ojców synodalnych,<sup>15)</sup> to jednak mamy wyraźne dowody - jak poniżej się okaże - iż nie był szczerym i zastosował wykrętną taktykę, przy niektórych swoich wypowiedziach, dotyczących stosunku grzechu Adama do losów rodzaju ludzkiego. Możliwe, że nie był też szczerym, gdy chodziło o kwestię przywileju nieśmiertelności względnie kwestię zależności śmierci cielesnej ludzi od grzechu pierwszego rodzica. I jest to bardzo prawdopodobne. Bo już w Komentarzu do listów św. Pawła ujawnia się z jednej strony jakby pewien brak otwartości co do poglądu na ową kwestię, a z drugiej strony raczej negatywne stanowisko wobec tezy o przywileju nieśmiertelności w stanie pierwotnym. Czyniąc za Apostołem częste wzmianki o śmierci wzgl. umieraniu, w związku z uwagami o grzechu Adama (zwłaszcza przy objaśnieniu listu do Rzymian), wypowiada się nasz komentator, jakby umyślnie, niejasno; nie daje bliższego określenia, o jaką śmierć św. Pawłowi wzgl. jemu samemu w danym wypadku chodzi: o cielesną, czy duchowo-moralną, doczesną, czy wieczną.<sup>16)</sup> Na podstawie kontekstu można ustalić, że przeważnie, ma na myśli śmierć duchowo-moralną oraz powinność śmierci wiecznej, czyli potępienia wiecznego w piekle; że grzech pierwszego rodzica uważa za przyczynę (i to - jak wykażemy później - przyczynę moralną tylko) owej duchowo-moralnej i wiecznej śmierci.<sup>17)</sup>

Czasem tylko zdaje się z kontekstu wynikać, że mówi za Apostołem o cielesnej śmierci wzgl. o tej ostatniej łącznie ze śmiercią duchowo-moralną i wieczną. W tych ostatnich wypadkach nie mamy jednak jasnego stwierdzenia, co do tego, czy śmierć cielesna jest następstwem grzechu Adama, czy też nie; choć teksty Pawłowe wołały wprost na komentatora o takie stwierdzenia. - Wskazywałoby to, iż Pelagiusz nie chce oświadczać się za tezę tradycyjną, wedle której śmierć cielesna wszystkich ludzi jest następstwem grzechu pierwszego rodzica. Z drugiej jednak strony nie chce też wyraźnie przeczyć owej tezie, obawiając się widocznie zarzutu nieprawowierności. Charakterystyczną w tym względzie jest np. uwaga naszego komentatora do słów z pierwszego listu do Koryntian r. 15, w. 21. Do wypowiedzi Apostoła o umieraniu wszystkich w Adamie, a zmartwychwstaniu w Chrystusie, dodaje on wyjaśnienie, iż „przez Adama weszła śmierć, ponieważ on pierwszy umarł”.<sup>19)</sup> A zatem, zamiast przyznać, że św. Paweł poucza o zależności przyczynowej śmierci cielesnej ludzi od grzechu pierwszego rodzica (co niedwuznacznie wynika ze słów Apostoła), wskazuje Pelagiusz na pierwszeństwo czasowe śmierci Adama w stosunku do śmierci innych ludzi; i w owym pierwszeństwie czasowym śmierci Adama oraz - jak się to niżej uwidoczni - we fackie dania przez Adama wzoru grzechu pociągającego za sobą śmierć potępienia - widzi tytuł do nazwania go „forma morientium”.

Niemniej charakterystyczną i znaczącą jest też interpretacja słów z listu do Rzymian r. 8, w 10. Dosyć jasne wyrażenie św. Pawła o śmierci cielesnej z powodu grzechu („corpus quidem mortuum est propter peccatum”) tłumaczy Pelagiusz przenośnie o zamieraniu zmysłu cielesnego dla uniknięcia grzechu u ludzi naśladowujących Chrystusa.<sup>20)</sup>

Jak powyższe uwagi naszego komentatora przemawiają raczej za tym, iż nie uznawał on śmierci cielesnej, przynajmniej tej zwyczajnej, wspólnej wszystkim ludziom, za skutek grzechu pierwszego rodzica, tak również za tym przemawiać się zdaje napomnienie o rozkładaniu się ciała z racji natury (*conditio naturae*); <sup>21)</sup> choć oczywiście przyjmowanie tezy o śmierci, jako następstwie grzechu Adama nie domaga się koniecznie unikania tego rodzaju napomnień, bo i wedle tej tezy Adam posiadał tylko przywilej „*posse non mori*”, a z natury swej było ciało jego śmiertelne.

Jeśli w jakich tekstach z Komentarza zdaje się mieścić wskazówka, iż autor uznawał jednak śmierć cielesną ludzi za następstwo grzechu Adama, to przede wszystkim w słowach przyznających, że przez grzech pierwszego człowieka weszła śmierć na świat („...*per illud peccatum mors intravit*”) <sup>22)</sup> oraz, że ów grzech sprowadził wyrok śmierci („*Ex uno (iusto) peccante processit iudicium mortis*”). <sup>23)</sup> Jednakże kontekst owych wypowiedzi oraz inne uwagi naszego komentatora nie pozwalają na rozumienie wyrazu „*mors*” w powyższych wypowiedziach w znaczeniu śmierci cielesnej, przynajmniej tej zwyczajnej, wspólnej wszystkim ludziom. Z kontekstu pierwszej wypowiedzi wynika, iż Pelagiusz ma na myśli raczej śmierć duchową łącznie z powinnością śmierci wiecznej, czyli potępienia w piekle. Zaznacza bowiem, iż owa śmierć nie na wszystkich ludzi przeszła, lecz tylko na tych, którzy grzeszą, jak pierwszy człowiek, względnie którzy żyją po ziemsku, a nie po niebiańsku. <sup>24)</sup> Gdyby miał na myśli śmierć cielesną, to przecież nie mógłby tak mówić, bo wiedział, że i święci umierają cielesnie. Konsekwentnie należy z dużym prawdopodobieństwem sądzić, iż i w uwadze, stanowiącej objaśnienie o cztery tylko wiersze dalszego tekstu Pawłowego, tj. w cytowanych wyżej słowach: „*Ex uno (iusto) peccante processit iudicium mortis*” – nie chodzi komentatorowi o wyrok śmierci cielesnej tej, która jest udziałem wszystkich ludzi, lecz o wyrok śmierci duchowej oraz śmierci wiecznego potępienia na samych tylko grzesznikach, naśladowujących w upadku pierwszego człowieka; a ewentualnie również o wyrok cielesnej śmierci, ale nie tej zwyczajnej, lecz jakiejś osobliwej, karnej, wiążącej się zapewne koniecznie z potępieniem. <sup>25)</sup> Na potwierdzenie tego, iż Pelagiusz nie uważał, że wyrok śmierci spowodowanej grzechem Adama miałyby odnosić się do wszystkich ludzi bez wyjątku, niezależnie od ich grzechów osobistych i że wobec tego miałyby to być wyrok cielesnej, tej zwyczajnej śmierci – zdają się wskazywać dosyć wyraźnie inne wypowiedzi np. iż sprawiedliwemu nie należy się śmierć („*iustus non habet mori*”) <sup>26)</sup> albo, że „pierwszy człowiek nie został ukarany śmiercią, ponieważ później nie zgrzeszył”. <sup>27)</sup>

Można by też inne jeszcze wypowiedzi Pelagiusza przytaczać na dowód, że uznaje on śmierć cielesną za następstwo grzechu Adama, a mianowicie jego objaśnienia do słów św. Pawła z listu do Rzymian r. 3, w. 24, oraz z listu do Galatów r. 3, w. 13. –

W objaśnieniu bowiem do pierwszego tekstu stwierdza komentator, iż Chrystus przejął na siebie niewinnego śmierć, której powinność ciążyła na grzesznikach (jako następstwo grzechu). <sup>28)</sup> A więc wskazuje przez to dosyć wyraźnie, iż powinność cielesnej śmierci ciążyła na grzesznikach; bo przecież Chrystus poddał się śmierci cielesnej (i nie mógł poddać się innej duchowej czy wiecznej). – W objaśnieniu zaś do drugiego z wymienionych wyżej tekstów mówi już nasz autor całkiem wyraźnie, iż powinność śmierci krzyżowej ciążyła na grzesznikach mocą wyroku („*przekleństwa*”) prawa. <sup>29)</sup>

Otóż trzeba przyznać, że z powyższych objaśnień tekstów Pawłowych zdaje się wynikać, iż Pelagiusz uznaje jakąś cielesną śmierć za następstwo grzechu. Ale nie wynika wcale, iż uznaje śmierć cielesną innych ludzi za następstwo Adamowego właśnie grzechu;

ani też że ma na myśli ową zwyczajną śmierć cielesną, wspólną wszystkim ludziom. Owszem z objaśnienia drugiego zwłaszcza tekstu trzeba wnosić, iż chodzi mu o śmierć cielesną jakąś osobliwą, karną, grożącą na mocy wyroku prawa tylko ludziom nie przestrzegającym go, za ich osobne grzechy.

A zatem na podstawie danych z pism Pelagiusza można z prawdopodobieństwem sądzić, że nie przyjmował on, podobnie jak Celestiusz, tezy o przywileju nieśmiertelności cielesnej w stanie pierwotnym. Nie można jednak nabrać całkowitej pewności co do tego. Gdyby zarzuty pelagian przeciwko rzeczony tezie przytoczone przez Św. Augustyna w dziele „De peccatorum meritis et remissione” pochodziły od samego Pelagiusza, to rzecz byłaby całkiem pewnie rozstrzygnięta. Również nie byłoby żadnej wątpliwości gdyby wspomniane wyżej słowa, które Mariusz Mercator przypisuje naszemu autorowi, były istotnie przez niego wypowiedziane. Ale ani co do pierwszego ani co do drugiego nie mamy całkowitej pewności.

Przejdźmy teraz do rozpatrzenia innej jeszcze kwestii, następczącej się przy ustalaniu poglądu naszego autora na stan pierwotny: Czy mianowicie przyjmuje on jakieś nadprzyrodzone uposażenie dla pierwszych rodziców w owym stanie? Jest to problem trudny do rozstrzygnięcia z powodu braku odpowiedniego materiału. Pewnym w każdym razie wydaje się – co warto tu dla orientacji zaznaczyć – iż Pelagiusz, mając dosyć wyraźne pojęcie łaski jako aktualnej pomocy nadprzyrodzonej do dobrego,<sup>30)</sup> nie posiadał jasno skryształizowanego pojęcia stanu nadprzyrodzonego, jako takiego, i nie wyróżniał jasno między darami i właściwościami należnymi naturze człowieka, a takim właśnie stanem nadprzyrodzonym. Pewną dalej jest rzeczą, że autor nasz nie mówi nigdzie wyraźnie o otrzymaniu przez Adama jakiegoś daru nienależnego jego naturze, przewyższającego ją, czy t. p. Jednakże wydaje się, iż co do rzeczy samej przyznaje on pierwszemu człowiekowi przed jego upadkiem stan nadprzyrodzony, nie uświadamiając sobie należycie i nie stwierdzając nadprzyrodzoności owego stanu. Wspomina bowiem, jak już wiemy, o stworzeniu pierwszego człowieka na obraz i podobieństwo Boże, tłumacząc, iż oznacza to stworzenie go, „aby był sprawiedliwym i świętym i prawdziwym jak Bóg”.<sup>31)</sup> Mówi też o Adamie jako o „sprawiedliwym” (przed upadkiem),<sup>32)</sup> zaznaczając kiedy indziej, że ze sprawiedliwością wiąże się przemieszkiwanie Ducha Św. w człowieku, ustające dopiero na skutek grzechu.<sup>33)</sup> Przyznaje dalej Adamowi „życie”, którego się następnie pierwszy człowiek pozbawił przez grzech;<sup>34)</sup> a chodzi mu przy tym na pewno nie o życie cielesne (bo przecież wiedział, że Adam nie zabił się fizycznie przez swój grzech), lecz o życie duchowe, polegające – jak z innych wypowiedzi autora można wnosić – właśnie na sprawiedliwości (a więc stanie, z którym wiąże się, jego zdaniem przemieszkiwanie Ducha św. w człowieku) oraz na prawie czy tytule do żywota wiecznego w chwale niebieskiej.<sup>35)</sup>

Do takich konkluzji o poglądzie Pelagiusza na stan pierwotny dają, podstawę skąpe i niewyraźne dane z jego pism. Reasumując je krótko, należy powiedzieć: 1° Pelagiusz przyznaje pierwszemu człowiekowi w stanie pierwotnym rozum i wolę o takim samym zasadniczo stopniu doskonałości, jaki przypada w udziale późniejszym ludziom; nie przyjmuje dla stanu pierwotnego osobliwszej bystrości rozumu i siły woli. 2° Prawdopodobnie nie przyznaje też przywileju nieśmiertelności cielesnej. 3° O uposażeniu nadprzyrodzonym, jako takim, nie mówi wyraźnie; natomiast przyznaje Adamowi przed jego upadkiem stan, który co do rzeczy wydaje się być nadprzyrodzonym, choć z faktu jego nadprzyrodzoności nie zdawał sobie Pelagiusz

sprawy, nie mając wyraźnie skryształizowanego pojęcia stanu nadprzyrodzonego.

## § 2. Grzech pierwszych rodziców i jego wpływ na losy ludzkości.

Głównym źródłem do poznania nauki Pelagiuszowej o grzechu pierwszych ludzi jest oczywiście jego Komentarz do listów św. Pawła. Wiele tekstów z owych listów, a osobliwie z listu do Rzymian dawało naszemu komentatorowi możliwość i wprost skłaniało go do ujawnienia poglądu na tę sprawę. Poza Komentarzem również fragmenty z dzieł: „De natura” oraz „De libero arbitrio”, znane nam z przytoczeń św. Augustyna, zawierają pewne uwagi w kwestii grzechu pierworodnego. Będziemy starali się wykorzystać wszystkie odnośne dane z owych pism dla dowodnego określenia stanowiska autora co do przedmiotu będącego w mowie.

Najpierw, dla lepszej orientacji, zwróćmy uwagę na ważniejsze momenty nauki Pelagiusza o grzechu w ogólności. Zapytajmy: Co właściwie rozumie on przez grzech? W czym upatruje podstawę i źródło grzechu? Jakie przypisuje mu następstwa?

Otóż przede wszystkim trzeba zaznaczyć, iż dokładnej rzeczowej definicji grzechu nie podaje nasz autor w żadnym ze swych pism. Jednak na podstawie jego wypowiedzi można z pewnością ustalić, iż przez grzech (*peccatum, delictum, vitium, crimen, praevaricatio*) rozumie on dobrowolne przekroczenie, przykazania wzgl. prawa bożego.<sup>36)</sup> W grzechu wyraża się – jego zdaniem – pogarda dla prawa bożego,<sup>37)</sup> pogarda dla Boga.<sup>38)</sup> Przez grzech odwraca się człowiek od Boga,<sup>39)</sup> oddala się od niego, stając się jego nieprzyjacielem.<sup>40)</sup> Grzesznik porzuca Boga, a oddaje się na służbę zepsowanemu stworzeniu;<sup>41)</sup> toteż Bóg opuszcza grzeszących, Duch św., mieszkający w sprawiedliwym, opuszcza duszę, splamioną grzechem.<sup>42)</sup>

Naturę grzechu określa Pelagiusz nieco bliżej, zaznaczając, iż grzech nie jest czymś należącym do natury, lecz przypadłością (*accidens... non naturale*);<sup>43)</sup> nie jest substancją, lecz złym postępkiem (*perperam facti actus*).<sup>44)</sup>

Zapatrując się w ten sposób na grzech (bez czynienia różnicy między grzechem ciężkim a lekkim), zwalcza opinię Manichejczyków odnośnie do kwestii podstawy i źródła grzechu. Występuje mianowicie przeciwko mniemaniu, jakoby grzech był zaszczipiony w naturze ciała.<sup>45)</sup> Grzech nie stanowi – jego zdaniem – konieczności natury. We woli, a nie w naturze ma grzech swe źródło; naturę otrzymał człowiek od Boga taką, że mógłby nie grzeszyć, gdyby chciał.<sup>46)</sup> W ciele człowieka panuje grzech przez posłuszeństwo i zgodę woli.<sup>47)</sup> Samo ciało ludzkie jest dobre; a św. Paweł potępia nie substancję ciała lecz uczynki ciała (*opera carnis*).<sup>48)</sup>

Sprawcą grzechu (*auctor peccati*) jest diabeł, który w Apokalipsie nazwany jest grzechem.<sup>49)</sup> Szatan jednak nie zmusza do grzechu lecz tylko uwodzi do niego.<sup>50)</sup> Grzesznik pełni wolę szatana,<sup>51)</sup> wiedziony jest jego duchem,<sup>52)</sup> poddany jego władztwu.<sup>53)</sup>

Poza szatanem przyczyniają się, do grzechu, wedle naszego autora, pożądlivości cielesne, które stanowią roztropność ciała. (*prudentia carnis*), a sprzeciwiają się sumieniu naturalnemu, względnie prawu bożemu tkwiącemu w umyśle.<sup>54)</sup> Zmysł cielesny (*sensus carnalis*) jest powodem grzechu.<sup>55)</sup> Przyzwyczajenie grzeszne wzgl. cielesne (*consuetudo peccati, consuetudo delictorum, consuetudo mortifera corporalis, carnalis consuetudo*)

sprzeciwia się woli, wywołując pewną konieczność bezwolnego grzeszenia i rozdarcie wewnętrzne w człowieku cielesnym.<sup>56)</sup> Grzeszne przyzwyczajenie stanowi główną przeszkodę w czynieniu dobrego, opanowując tak człowieka, że zdaje się mieć w pewnej mierze siłę natury.<sup>57)</sup>

Następstwem grzechu jest, poza winą (culpa),<sup>58)</sup> śmierć duchowa. Grzech jest strzałą zabijającą dusze: „sagitta mortis peccatum, per quod animae iugulantur”.<sup>59)</sup> Toteż grzesznicy, choć żyjący, nazywani są umarłymi.<sup>60)</sup> Ta śmierć duchowa polega, wedle naszego autora, na utracie życia duchowo-moralnego, czyli sprawiedliwości wzgl. świętości i konsekwentnie przyjaźni z Bogiem oraz osobliwszej obecności Boga (Ducha św.) i wreszcie tytułu do żywota wiecznego w niebie, które to rzeczy wiążą się ze sprawiedliwością i świętością.<sup>61)</sup>

Zdaje się, że ową duchową śmierć, będącą następstwem grzechu, owo wyrzucie duszy z „życia”, ze sprawiedliwości ma autor na myśli, gdy mówi niejednokrotnie o zepsuciu obrazu bożego,<sup>62)</sup> oraz o noszeniu przez grzesznika obrazu Adama;<sup>63)</sup> jak na odwrót znowu zachowanie stanu bezgrzeszności, stanu „życia”, względnie sprawiedliwości, czy świętości uważa za zachowanie obrazu bożego wzgl. Chrystusowego.<sup>64)</sup>

Ale grzech pociąga za sobą, zdaniem Pelagiusza, nie tylko śmierć duchowo-moralną. Sprowadza on też powinność wiecznej, wzgl. wtórej śmierci (mors perpetua, mors secunda), czyli kary potępienia w piekle, a wykluczenia z królestwa niebieskiego.<sup>65)</sup>

Powinność owej wiecznej śmierci ma autor – zdaje się – przede wszystkim na myśli, kiedy stwierdza, że przez grzechy staliśmy się winnymi śmierci,<sup>66)</sup> albo że śmierć jest zapłatą za grzech<sup>67)</sup> i t. p.

Wreszcie autor nasz mówi też, jak już wiemy, iż grzechy sprowadzają na mocy wyroku prawa („przekleństwo prawa”) powinność śmierci cielesnej.<sup>68)</sup> Chodzi przy tym nie o tę zwyczajną śmierć, wspólną wszystkim ludziom, ale o jakąś osobliwszą śmierć karną, należną samym tylko grzesznikom, wiążącą się zapewne ściśle z potępieniem piekielnym.

Grzech dalej poddaje człowieka szatanowi, będącemu sprawcą grzechu, a zarazem sprawcą i władcą śmierci.<sup>69)</sup>

Zgodnie z zapatrywaniem na grzech w ogólności, uważa nasz autor upadek pierwszego człowieka za przekroczenie przykazania bożego,<sup>70)</sup> za nieposłuszeństwo,<sup>71)</sup> odstępstwo od Boga,<sup>72)</sup> a oddanie się na służbę znikomości i zepsuciu.<sup>73)</sup>

Do grzechu pierwszych ludzi przyczynił się wąż (szatan) swym poduszczeniem, podsuwając mianowicie nadzieję zdobycia boskości,<sup>73)</sup> większej wiedzy,<sup>74)</sup> zapewniając kłamliwie, że Bóg tylko dla postrachu zagroził śmiercią, lecz jej nie ześle.<sup>75)</sup>

Następstwem grzechu pierwszych rodziców była – zdaniem Pelagiusza – bardzo surowa kara boża.<sup>76)</sup> Na czym jednak ta kara polegała, tego nie tłumaczy on dokładnie. Czyni tylko napomknienie o wypędzeniu z raju,<sup>77)</sup> oraz o „przekleństwie Ewy”.<sup>78)</sup> Poucza też – co dla nas ważniejsze – o „zabiciu się” Adama przez grzech: „Adam se... interfecit”.<sup>79)</sup> Chodzi tu przede wszystkim – jak wynika z kontekstu – o zadanie sobie przez Adama śmierci duchowo-moralnej, czyli pozbawienie się życia duchowo-moralnego, sprawiedliwości. Konsekwentnie chodzi też o utratę, wiążących się, wedle Pelagiusza,<sup>80)</sup> z życiem wzgl. sprawiedliwością, czy świętością: przyjaźni bożej, obecności Ducha św. oraz prawa do żywota wiecznego, czyli wiecznej chwały niebieskiej. Wreszcie przez zabicie się rozumie tu Pelagiusz niewątpliwie, choć wyraźnie

tego nie wyluszcza, zaciągnięcie powinności śmierci wiecznej (wzgl. wtórej), czyli kary potępienia wiecznego w piekle bo to także, zdaniem naszego autora, jest następstwem grzechu w ogóle i mieści się w pojęciu śmierci grzechowej.<sup>81)</sup> O tej wiecznej śmierci myśli zapewne nasz autor, gdy pisze, iż „pierwszy człowiek nie został ukarany śmiercią ponieważ później nie zgrzeszył.”<sup>82)</sup>

Ale Adam zabił nie tylko siebie lecz również i swych potomnych: „Adam se... et suos posteros interfecit”.<sup>83)</sup> Toteż grzech pierwszego rodzica jest wielkim występkiem: „Grande ergo crimen inoboedientiae est, anod tantos occidit”.<sup>84)</sup>

Uznaje więc Pelagiusz, jak z powyższego widać, zgubny wpływ grzechu Adama także i na potomków. Ale jakiego rodzaju jest ten wpływ? Czy Adam przekazał potomnym w dziedzictwie wraz z naturą swój grzech i zarazem śmierć duchową i wieczną, będącą jego następstwem, czy też, tylko moralnie wpłynął na nich zabójczo, dając zły przykład, wzór grzechu? Co do kwestii tej nie ma żadnej kontrowersji wśród znawców pelagianizmu. Wszyscy za św. Augustynem uznają naszego autora za zdecydowanego przeciwnika nauki o dziedziczeniu grzechu pierwszego rodzica; wszyscy przypisują mu tezę o moralnym tylko wpływie grzechu Adamowego na potomnych. Jako dowody podają jedną czy drugą wypowiedź herezjarchy. Mimo to jednak rzecz zasługuje na gruntowniejsze zbadanie na podstawie niewykorzystanego dotąd dostatecznie owego najważniejszego źródła do poznania nauki Pelagiusza o grzechu pierworodnym, jakim jest Komentarz do listów św. Pawła. Zwłaszcza, że śledzenie poglądu naszego autora na dzieło odkupieńcze Chrystusa domaga się tego, bo nastęrcza pewną wątpliwość co do jego opinii odnośnie do grzechu pierworodnego i jego następstw. A wiadomo też, że Pelagiusz wyparł się na synodzie w Diospolis i potępił m.in. zdania: „peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum”, oraz: „infantes super nati in illo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem”.<sup>85)</sup> Fakt wyparcia się i potępienia owych tez, sformułowanych przez Celestiusza, skłonił nawet zwolenników naszego autora do żądania od niego wytłumaczenia co do swych zapatrywań na grzech pierworodny; a niektórzy z nich grozili, że wyrzekliby się raczej Pelagiusza i potępiliby go niż mieliby odstąpić od zaprzeczenia grzechu dziedzicznego.<sup>86)</sup> Z czego wynikałoby, że jednak stanowisko naszego autora co do tej sprawy nie było nawet dla jego uczniów dosyć jasne i stanowcze.

Otóż w Komentarzu raz tylko mówi Pelagiusz zupełnie wyraźnie o kwestii dziedziczenia grzechu Adama, a mianowicie w uwadze do następujących słów z listu do Rzymian (rozd. 5, w. 15): „Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis; gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit”.<sup>87)</sup> Objaśniając te słowa mówi nasz komentator najpierw, iż sprawiedliwość Chrystusa większą miała wagę w usprawiedliwieniu, aniżeli grzech Adama w zabijaniu, ponieważ Adam siebie tylko oraz swych potomnych zabił, Chrystus zaś wyzwolił i tych, którzy wówczas żyli i potomnych. Następnie zaś przytacza szereg argumentów, którymi przeciwnicy dziedziczenia grzechu Adamowego („qui contra traducem peccati sunt”) usiłują zwalczać tezę o tym dziedziczeniu. Pierwszy z tych argumentów opiewa: jeśli grzech Adama zaszkodził także tym, którzy nie grzeszą, to w takim razie sprawiedliwość Chrystusowa pomocną jest także tym, którzy nie wierzą; bo, wedle Apostoła, podobnie, a nawet bardziej osiągają ludzie zbawienie przez jednego (Chrystusa), aniżeli, znaleźli zgubę przez jednego (Adama). Dalej argumentują, wedle Pelagiusza, przeciwnicy dziedziczenia grzechu Adama następująco: jeśli chrzest oczyszcza z tego starego grzechu, to ci, co narodzili się z dwojga ochrzczonych winni go nie posiadać, bo nie mogli rodzice

przekazać tego, czego sami wcale nie mieli. Trzeci zarzut wychodzi z twierdzenia, że dusza nie pochodzi od rodziców (ex traduce), lecz samo tylko ciało; wobec tego tylko ciało dziedziczy grzech i ono samo zasługuje na karę. Bo niesprawiedliwym byłoby, aby dusza rodząca się obecnie nie z Adama (non ex massa Adae), obciążona była tak starodawnym cudzym grzechem. Nie podobna też żadną miarą przyznać, iżby Bóg, który własne człowiekowi grzechy odpuszcza, miał zaliczać cudze.

Przytoczywszy powyższe argumenty przeciwników dziedziczenia grzechu pierwszego rodzica, nie zajmuje Pelagiusz wobec nich krytycznego stanowiska. Jednak już sam fakt przytoczenia tych argumentów bez jakichkolwiek zastrzeżeń, czy krytyki zdaje się wskazywać, że był nimi żywo zainteresowany i uważał je za przekonujące. Gdyby inaczej było, gdyby zarzuty uważał za niesłuszne, to nie byłby ich przytaczał, wzgl. przytoczywszy, byłby starał się je zbijać. Owszem nie omieszkałby był nawet zaatakować przeciwników nauki o dziedziczności grzechu pierworodnego, gdyby sam ową naukę, uznawał za prawdziwą. Bo tak zwykł był czynić, gdy chodziło o przeciwników tezy, których był wyznawcą. Komentarz roi się przecież od różnych wystąpień przeciwko Arianom, Fotinianom, Manichejczykom, Jowinianom i i.

Jednakże sam fakt zacytowania przez Pelagiusza bez zastrzeżeń argumentów, wytaczanych przeciwko dziedzicznemu grzechowi pierworodnemu, nie jest jeszcze całkowicie wystarczającym dowodem na to, iż i on należał również do zdecydowanych przeciwników tego grzechu, a tylko ze względów oportunistycznych nie zaliczył się wprost do nich. Trzeba mieć inne jeszcze dowody z pism naszego autora uprawniające do takiej konkluzji. Ale oto i one: najpierw w objaśnieniu do tekstu Pawłowego z listu do Rzymian r. 5, w. 12: „Propter ea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors. Et ita in omnes homines (mors) pertransiit, in quo omnes peccaverunt”. Pierwszą część owego tekstu opatruje komentator lakoniczną uwagą: „Exemplo vel forma, quo modo, cum non esset peccatum, per Adam advenit”.<sup>88)</sup> Czyli grzech przyszedł na świat przez jednego człowieka Adama o tyle, że Adam jako pierwszy zgrzeszył i przez to dał przykład wzgl. wzór grzechu. A więc ani słowa o właściwym dziedziczeniu grzechu. Odnośnie do grzechów u potomków Adamowych ma miejsce tylko czysto moralny wpływ pierwszego rodzica. Nie można inaczej interpretować powyższego objaśnienia Pelagiusza. Wprawdzie w uzupełnieniu tego wyjaśnienia zestawia on rolę Adama i jego grzechu w stosunku do grzechów ludzkich i śmierci z rolą Chrystusa i Chrystusowej sprawiedliwości w stosunku do sprawiedliwości i życia duchowo-moralnego ludzkości: „ita etiam cum paene apud nullum iustitia remansisset, per Christum est revocata: et quo modo per illius peccatum mors intravit, ita et per huius iustitiam vita est reparata”.<sup>89)</sup> Zdawałoby się więc, że, posługując się tym zestawieniem, ma komentator na myśli jakąś głębszą, a nie czysto zewnętrzną, moralną tylko przyczynowość Adama i jego upadku w stosunku do grzechu i śmierci duchowej innych ludzi; bo przyczynowość Chrystusa i jego sprawiedliwości co do przywrócenia życia duchowego ludzkości pojmuje on niewątpliwie nieco głębiej – jak to zobaczymy później – a nie wyłącznie tylko jako przyczynowość czysto moralną, na sposób dobrego przykładu.<sup>90)</sup> Jednakowoż tak nie jest. Pelagiuszowi nie chodziło tu, przy posługiwaniu się paralełą Adam – Chrystus, o stwierdzenie zupełnej identyczności stosunku zachodzącego między Adamem i jego grzechem odnośnie do grzechów i śmierci innych ludzi z jednej strony, a Chrystusem i jego sprawiedliwością odnośnie do sprawiedliwości i odzicia duchowego ludzi z drugiej strony. Chciał ogólnie tylko wskazać, jak tego

domagały się względy egzegetyczne – na podobieństwo między przyczynowością w wypadku pierwszym i drugim. Dowodem na to są, dalsze słowa naszego komentatora, w których wyjaśnia, iż Adam dał tylko sam wzór występku, gdy Chrystus uczynił więcej, bo odpuścił darmo grzechy i dał przykład sprawiedliwości: „Adam solam formam fecit delicti, Christus vero (et) gratis peccata remisit et iustitiae dedit exemplum.”<sup>91)</sup>

Również z objaśnienia drugiej części wspomnianego wyżej tekstu św. Pawła w kwestii pierwotnego grzechu (Rzym. 5, 12) jasno wynika, że autor nasz uznaje tylko moralny wpływ Adama i jego upadku na potomnych, a nie przyjmuje dziedziczności samego grzechu pierwszego rodzica. Gdy mianowicie Apostoł stwierdza przechodzenie śmierci od Adama na wszystkich ludzi: „Et ita in omnes homines (mors) pertransiit, in quo omnes peccaverunt” – to komentator (rozumiejąc wyraz „mors” w znaczeniu śmierci duchowej) robi restrykcję: „Dum ita peccant, et similiter moriuntur.”<sup>92)</sup> Chce przez to zaznaczyć, że przechodzenie grzechu i śmierci uzależnione jest od tego, czy dana jednostka popełnia za wzorem Adama osobiste grzechy; jeśli tego nie czyni, to grzech i śmierć nie przechodzą na nią od Adama. Dlatego to – zauważa dalej nasz komentator – na Abrahama, Izaaka i Jakuba śmierć nie przeszła, bo o nich mówi Chrystus, że wszyscy żyją; Apostoł dlatego powiada o śmierci wszystkich, ponieważ wobec mnóstwa grzeszników, nie czyni się wyjątku dla nielicznych sprawiedliwych.<sup>93)</sup> – Nie ma więc – zdaniem Pelagiusza – nie tylko dziedziczenia grzechu i śmierci duchowej, ale także ściśle pojętej ich powszechności u potomków Adamowych.

W świetle tych wyraźnych stwierdzeń należy interpretować niejasną uwagę naszego komentatora do jednego z dalszych wierszy tekstu Pawłowego, wedle której zdaje się on podzielać twierdzenie Apostoła, iż przez grzech Adama panowała śmierć nad wszystkimi ludźmi ku potępieniu.<sup>94)</sup> Nie uważał tu Pelagiusz za konieczne czynić zastrzeżenia co do powszechności panowania śmierci skutkiem występku Adama, skoro co dopiero (przy objaśnianiu nieco wcześniejszych wierszy) wyraźnie zaznaczył, że śmierć przeszła od pierwszego rodzica tylko na tych, którzy za jego wzorem zgrzeszyli. Słusznie mógł mniemać, iż czytelnicy Komentarza wiedzą już, jak jego zdaniem należy pojmować powszechność śmierci grzechowej oraz przyczynowość upadku Adama w stosunku do tej śmierci jego potomków.

Mamy zresztą w Komentarzu i inne jeszcze teksty, ograniczające wyraźnie rolę Adama i jego grzechu w odniesieniu do późniejszych ludzi do wpływu czysto moralnego. Jeden z nich był już powyżej częściowo przytoczony. Chodzi mianowicie o objaśnienie następujących słów św. Pawła: „Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt plurimi, ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi.”<sup>95)</sup> Komentator parafrazuje ów tekst następująco: „sicut exemplo inoboedientiae Adae peccaverunt multi, ita et Christi oboedientia iustificabuntur multi.”<sup>96)</sup> A zatem forsuje znów ideę czysto moralnego wpływu Adama na ludzi, mianowicie wpływu przez danie złego przykładu.

Podobnie ma się rzecz kiedy indziej, gdy Pelagiusz tłumaczy wyrażenie Apostoła „vetus homo noster” słowami: „qui veterem hominem terrenum Adam imitando peccabat.”<sup>97)</sup> Czyli grzeszność człowieka przed chrztem (bo o niej tu mowa) wynikła z naśladowania grzesznego Adama (a nie z dziedziczenia jego grzechu). O tym samym mówią uwagi o naszym odstępcstwie od Boga przez pójście za wzorem Adama („...sequentes Adam discesseramus a deo”),<sup>98)</sup> oraz o umieraniu duchowym skutkiem naśladowania Adama w grzechu („...mortui ergo eram peccatis facientibus, sicut



Adam”).<sup>99)</sup>

Na odrzucenie przez Pelagiusza nauki o dziedziczeniu wraz z naturą grzechu Adama przez jego potomków wskazują dalej liczne jego wypowiedzi, w których dobitnie stwierdza, iż grzech, oddalenie od Boga, nieprzyjaźń z Bogiem nie pochodzą żadną miarą z natury człowieka, lecz są wynikiem jego woli. Należą tu np. znane nam już częściowo uwagi, iż przez naturę („per naturam”) byliśmy bożymi, a oddaliliśmy się od Boga przez nasze grzechy;<sup>100)</sup> albo, że grzesznicy stali się nieprzyjaciółmi bożymi przez własne złe uczynki, a nie przez naturę, bo z natury („naturaliter”) byli ludzie pojednani z Bogiem;<sup>101)</sup> albo też, że grzech jest w człowieku czymś przypadłościowym („accidens”) a nie czymś naturalnym;<sup>102)</sup> albo znów, iż błędne są zapatrywania Manichejczyków, jakoby grzech wszczepiony był w naturę ciała;<sup>103)</sup> lub wreszcie, że Chrystus, nie popełniwszy żadnego grzechu w ciele ludzkim, które przedtem służyło grzechowi, wykazał, iż występki rodzi się z woli, a nie z natury, bo tę ostatnią uczynił Bóg taką, iż mogłaby nie grzeszyć.<sup>104)</sup> – W wszystkie te i tym podobne uwagi skierowane są nie tylko przeciwko Manichejczykom, ale niewątpliwie również – choć bez wyraźnego zaznaczenia tego – przeciwko zwolennikom nauki o dziedzicznym grzechu pierworodnym, zaliczanym przez autora właśnie do zwolenników manicheizmu. Zapalczywy obrońca dobroci natury ludzkiej, „pewnej naturalnej świętości” tkwiącej w duszach ludzkich,<sup>105)</sup> nie mógł pogodzić się z myślą, aby z naturą dziedziczną od Adama przez jego potomków miał być związany nierozłącznie i dziedziczony również grzech. A kiedy wypadnie mu objaśnić słowa Apostoła, że, „z natury byliśmy synami gniewu”, to przyzna tylko, że wydawało się, iż rodzimy się na potępienie, ponieważ owładnęło nami złe przyzwyczajenie przekazane nam tradycją ojcowską.<sup>106)</sup>

Z powyższymi danymi z Komentarza harmonizuje całkowicie nauka zawarta w paru cytowanych przez św. Augustyna zdaniach herezjarchy z jego dzieł późniejszych: „De natura” oraz „De libero arbitrio”. W traktacie „De natura” podana jest prawie taka sama, jak w Komentarzu interpretacja słów św. Pawła z listu do Rzymian r. 5, w. 12. Autor zauważa tu mianowicie, iż Apostoł miał na myśli przechodzenie grzechu z Adama na potomków przez naśladownictwo, a nie przez rodzenie: „quia in Adam peccasse omnes, non propter peccatum nascendi origine attractum, sed propter imitationem dictum est”.<sup>107)</sup> W porównaniu z Komentarzem uderza tu więc tylko większa wyrazistość zaprzeczenia grzechu dziedzicznego. Tam bowiem, mówiąc o moralnym tylko wpływie grzechu Adama, nie dodawał wyraźnego zaprzeczenia co do dziedziczenia grzechu, co do „peccatum nascendi origine attractum”. Podobnie też jak w Komentarzu, również i w dziele „De natura” zwraca Pelagiusz uwagę na to, że wyraz „omnes” w tekstach św. Pawła, mówiących o wpływie grzechu Adama na ludzi ma być rozumiany w znaczeniu względnej tylko powszechności, bo wiadomo, iż i uświęcenie w Chrystusie nie wszyscy bez wyjątku osiągają, lecz tylko ci, którzy są mu posłuszni i przez obmycie chrztu są oczyszczeni.<sup>108)</sup>

Z dzieła „De libero arbitrio” przytacza św. Augustyn ustęp, w którym Pelagiusz, znów podobnie jak w Komentarzu, wskazuje czynność własnej woli człowieka jako jedyne źródło jego występków, czy też cnoty, dodając wprost, że stwarzani jesteśmy bez grzechu („sine vitio”).<sup>109)</sup>

Reasumując powyższe wywody dotyczące nauki Pelagiusza o stosunku Adama i jego grzechu do potomnych, należy ustalić jako pewne, iż: 1° Odrzuca on dziedziczenie wraz z naturą grzechu Adama; w Komentarzu czyni to niezupełnie jeszcze otwarcie, nie

chcąc się przyznać wprost do tego, iż zalicza się do przeciwników tezy o dziedziczności grzechu pierworodnego; w dziełach późniejszych: „De natura” oraz „De libero arbitrio” wyraźnie już i wprost wypowiada się przeciwko grzechowi dziedzicznemu. 2° Odrzucając tezę o dziedziczeniu grzechu Adama, przyjmuje jednak zgubny wpływ moralny tego grzechu na potomków pierwszego rodzica, jako mianowicie złego przykładu i wzoru grzechu.<sup>110)</sup>

Należałoby jeszcze, dla dokładniejszego zorientowania się co do poglądu Pelagiusza na kwestię następstw grzechu Adama dla rodzaju ludzkiego, omówić jego stanowisko wobec nauki prawie powszechnie głoszonej przez pisarzy chrześcijańskich pierwszych czterech wieków, iż mianowicie grzech pierwszego rodzica spowodował skażenie natury ludzkiej oraz konieczność śmierci cielesnej dla rodzaju ludzkiego. Ale właściwie rzecz te omówiliśmy już wyżej.<sup>111)</sup> Wystarczy więc streścić tylko krótko powyższe wywody.

Otóż najpierw pewną jest rzeczą, iż Pelagiusz nie uznawał skażenia natury ludzkiej przez grzech Adama. Stwierdza on wyraźnie, jak już zaznaczyliśmy,<sup>112)</sup> iż grzech pierwszego człowieka nie mógł zmienić ani osłabić natury, ponieważ nie jest substancją; a zresztą byłoby niewłaściwością, aby karą za grzech miało być coś takiego, co przyczyniłoby się do popełniania licznych, nowych grzechów. Toteż, potomkowie Adama nie byli słabszymi od niego, skoro więcej przykazań wypełnili, gdy on jednego zaniedbał.<sup>113)</sup>

Tezę o skażeniu natury, ludzkiej uważał nasz autor za wodę na młyn Manichejczyków i tych gnuśnych chrześcijan, którzy szukali wymówki dla swych wad i występków w słabości natury. Dlatego przeciwstawił się, zdecydowanie owej tezie. Za powinność zaś swoją uważał – jak już wiemy – podkreślanie idei dobroci obecnej natury, jej dużych sił i możliwości. Sądził, że optymistyczne przeświadczenie o własnej naturze, zaufanie do jej sił i zdolności jest podstawowym warunkiem podejmowania wysiłków w celu zdobycia cnoty i doskonałości; a przeciwnie pesymizm w ocenie swych możliwości naturalnych uważał za zasadniczą przeszkodę w tym.<sup>114)</sup>

Czasem jednak, jakby zapominając o ulubionej idei dobroci natury, wspomina Pelagiusz o degeneracji ludzi („degeneraverant a natura”),<sup>115)</sup> o „krzywdach namiętności” psujących ciało („Licet corpus iniuriis passionum corrumpatur, etc.”)<sup>116)</sup> o przeciwieństwie między „roztropnością ciała” czyli jego dążnościami, a aspiracjami duszy rozumnej,<sup>117)</sup> o zaćmieniu rozumu i sparaliżowaniu woli,<sup>118)</sup> o „zepsuciu natury” (corruptio naturae)<sup>119)</sup> itp. Za przyczynę jednak degeneracji ludzi, czy zaćmienia ich rozumu i sparaliżowaniu woli, czy wewnętrznego rozdarcia, spowodowanego przeciwieństwem między dążnościami ciała i aspiracjami duszy, uważa nie grzech Adama, lecz dobrowolne poddanie się występkom przez potomków Adamowych, nabycie przez nich grzesznego usposobienia, „zmysłu cielesnego” („sensus carnalis”), grzesznego wzgl. cielesnego przyzwyczajenia („consuetudo peccati”, „consuetudo delictorum”, „carnalis consuetudo”, „consuetudo mortifera corporalis” itp.).<sup>120)</sup>

Mniej wyraziste aniżeli w kwestii skażenia natury ludzkiej przez grzech Adama jest stanowisko Pelagiusza co do tezy o śmierci cielesnej ludzi, jako następstwie tego grzechu. W pismach herezjarchy nie znajdujemy nigdzie jasnego oświadczenia w tej sprawie. Wprawdzie w Diospolis wypiera się – jak już wiemy – tezy Celestiusza, wedle której Adam byłby umarł, choćby nie był zgrzeszył. Jednakże w pismach swych nie ujawnia nigdzie przeciwnego poglądu. A miał do tego, zwłaszcza w Komentarzu,

niejedną sposobność. Owszem niektóre teksty Pawłowe domagały, się wprost od naszego komentatora stwierdzenia, iż śmierć cielesna potomków Adamowych jest następstwem jego upadku. Fakt więc zaniechania takiego stwierdzenia – mimo następczenia się ku temu sposobności, a nawet niemal konieczności – wskazywałby na to, iż Pelagiusz raczej nie przyjmował tezy tradycyjnej, lecz śmierć cielesną, ową wspólną wszystkim ludziom tak dobrym jak i złym, uważał za niezależną od grzechu pierwszego rodzica. Choć całkowitej pewności co do tego nie można osiągnąć na podstawie danych z pism herezjarchy. Na przeszkodzie stoi zwłaszcza brak sprawdzianów, które pozwoliły by rozsądzić z całą pewnością, w jakim znaczeniu używa on w każdym poszczególnym wypadku wyrazu „mors” (np. w zdaniu zdającym się sprzyjać tezie tradycyjnej: „Ex uno (justo) peccante processit iudicium mortis”).<sup>121)</sup>

Na zakończenie tych wywodów o poglądzie Pelagiusza na grzech pierwszego człowieka oraz następstwa tego grzechu i jego wpływ na ludzkość, zestawmy jeszcze ważniejsze konkluzje przez nas ustalone. Oto one: 1° Adam popełnił wielki występki nieposłuszeństwa wobec Boga; 2° Przez występki ten „zabił się” duchowo, ściągnął na siebie wyrok śmierci – czyli pozbawił się stanu sprawiedliwości i przyjaźni z Bogiem oraz tytułu do żywota wiecznego w chwale niebieskiej, a naraził się na wieczną śmierć potępienia piekielnego; 3° Adam „zabił” też moralnie swych potomnych, nie przekazując im w dziedzictwie wraz z naturą samego grzechu, lecz wpływając na nich zabójczo przez danie przykładu grzeszenia; 4° Grzech pierwszego rodzica nie spowodował osłabienia natury ludzkiej i prawdopodobnie nie stał się przyczyną śmierci cielesnej (tej zwyczajnej, której podlegają wszyscy ludzie).

### **§3. Stan ludzkości od upadku Adama do przyjścia Chrystusa.**

W pismach Pelagiusza znajdujemy tylko nieliczne, luźne uwagi o stanie duchowo-moralnym ludzkości w czasie między upadkiem pierwszego rodzica, a przyjściem Chrystusa. Czas ten dzieli on na dwa okresy: okres natury i prawa.<sup>122)</sup>

W pierwszym okresie pozostawił Bóg ludzi – zdaniem naszego autora – ze samą tylko naturą, bez bodźca prawa (pozytywnego). Uczynił to nie dlatego, aby nie miał troski o swoje stworzenie, lecz ze względu na dobroć „świeżej” jeszcze natury. Wiedział, że „taką uczynił naturę ludzi, aby wystarczyła im do pełnienia sprawiedliwości „zamiast prawa”.<sup>123)</sup> W tym to okresie rozumem poznawało się Stwórcę, a w sercach ludzkich wyciśnięte były normy postępowania nie przez prawo litery lecz natury.<sup>124)</sup> Natura ujawniała prawo w sercu przez świadectwo sumienia.<sup>125)</sup> W okresie natury żyli ludzie święci. Pelagiusz wymienia szereg takich ludzi świętych, aby uzasadnić swoją tezę o dobroci natury i możliwości pozostawiania człowieka w stanie bezgrzesznym.<sup>126)</sup>

Ale namnożyło się też w tym czasie – zdaniem naszego autora – wiele grzechów. Nadmiar tych grzechów, nawyk grzeszenia przytłumił naturę, zaćmił rozum i przez to utrudnił dobre postępowanie.<sup>127)</sup> Ludzie zwyrodnieni, zapominając o prawie natury i wobec trwania przyzwyczajenia nabytego przez powtarzanie grzechu, stali się jakby naturalnie gorzkimi i jałowymi: „naturalem oblitum legem, deg(en)eraverant a natura, et per successiones peccandi, consuetudine permanente, quasi naturaliter amari et infructuosi esse coeperant”.<sup>128)</sup> Dlatego to Bóg, gdy już wyblakła natura (natura iam

decolor) nie wystarczała, dał prawo (pozytywne), aby pod jego wpływem nastąpiło wypolerowanie natury i odzyskanie przez nią pierwotnego blasku.<sup>129)</sup>

Jednakże i prawo nie zdołało utrzymać ludzi w sprawiedliwości oraz zgodzie z Bogiem. Prawo bowiem – zaznacza Pelagiusz za św. Pawłem – dawało tylko poznanie woli bożej i grzechu.<sup>130)</sup> Przez to zaś ujawniało grzechy i sprawiało w konsekwencji, że wielka ich obfitość zaliczała się ludziom.<sup>131)</sup> Przed nadaniem prawa grzechy nie zaliczały się tak obficie, bo świadomość naturalnego prawa była zatarta, a bez świadomości prawa i grzechu nie ma grzechu.<sup>132)</sup> Prawo przyczynia się do życia ale tym tylko, którzy je wypełniają; natomiast grzeszników nie przestrzegających go zabija, potępia.<sup>133)</sup> Kto nie przestrzegał prawa, ten nie tylko nie osiągnął z niego żadnej korzyści, ale owszem, jako wzgardziciel prawa, stał się winnym większego występku.<sup>134)</sup>

W okresie prawa „wszyscy znaleźli się pod grzechem”.<sup>135)</sup> Królestwo grzechu umocniło się przez pogardę prawa.<sup>136)</sup> Nawyk grzeszenia zaczął tak brać górę, że nikt już nie mógł wypełniać prawa.<sup>137)</sup> Tak dalece o władnął ludzi ten nawyk przekazany tradycją ojcowską, że zdawało się, iż wszyscy rodzą się na potępienie.<sup>138)</sup> Gdy Chrystus miał przyjść, ustała już prawie zupełnie sprawiedliwość.<sup>139)</sup> Cały świat był od niej odwrócony.<sup>140)</sup>

Mówiąc w ten sposób za św. Pawłem o powszechności grzechu w okresie prawa możeszowego, nie bierze jednak Pelagiusz tej powszechności w znaczeniu ścisłym. Wyrazy: „wszyscy” wzgl. „cały świat” oznaczają tu u niego bardzo wielką ilość ludzi, a nie wszystkich co do jednego. Przy uzasadnieniu bowiem swej tezy o dobroci natury wskazuje on na świętość szeregu osób z okresu prawa Możeszowego.<sup>141)</sup>

Tak przedstawiał się wedle naszego autora stan duchowo-moralny ludzkości przed przyjściem Odkupiciela. Pierwszy człowiek – żeby jeszcze streścić dotychczasowe wywody – stworzony został, zdaniem Pelagiusza, „na obraz i podobieństwo boże”; czyli na to, „aby był sprawiedliwym i świętym i prawdziwym, jak Bóg”. Otrzymał on mianowicie od Boga dary rozumu i wolnej woli, przy pomocy których miał poznawać Boga, służyć Mu dobrowolnie, pełnić sprawiedliwość, zdobywać cnotę i nagrodę niebieską. W stanie swym pierwotnym pojednany był pierwszy człowiek z Bogiem; posiadał sprawiedliwość (z którą wiąże się przemieszkwanie Ducha św. w duszy), „życie” duchowe oraz prawo do życia wiecznego w chwale niebieskiej. – Jednakże za poduszczeniem szatana dopuścił się Adam wielkiego występku nieposłuszeństwa wobec Boga. Przez to odstąpił od Boga, stając się Jego nieprzyjacielem; „zabił się” duchowo i ściągnął na siebie wyrok śmierci wiecznej czyli potępienia w piekle. Grzechem swoim wpłynął też Adam zabójczo na potomnych. Dał im mianowicie zły przykład, wzór grzeszenia. Jednakże ów grzech pierwszego rodzica nie osłabił natury ludzkiej ani też nie przeszedł w dziedzictwie wraz z naturą na potomków Adamowych, ani wreszcie (co prawdopodobnie tylko można wnosić z pism Pelagiusza) nie spowodował śmierci cielesnej, będącej udziałem wszystkich ludzi. – Potomkowie Adama mieli nadal taką samą, jak on naturę, wystarczającą im do pełnienia sprawiedliwości i ustrzeżenia się grzechu. Bóg też, wiedząc o wystarczalności natury do dobrego życia, zostawił ludzi najpierw ze samą naturą bez nadzwyczajnych pomocy. Niestety zaniechali oni sprawiedliwości i zaczęli popadać w liczne grzechy, nabywając przez to przyzwyczajenia grzesznego. Przyzwyczajenia zaś grzeszne spaczały naturę, zaciemniając rozum i osłabiając wolę oraz utrudniając czynienie dobrego. Wobec tego Bóg nadał ludziom prawo pozytywne, aby przy Jego pomocy mogła ich natura odzyskać utracony blask. – Ta

pomoc prawa okazała się jednak bezskuteczna. Ludzie nie chcieli pełnić prawa i popadali powszechnie w coraz liczniejsze grzechy. Przyzwyczajenia grzeszne owładnęły ich całkowicie.

Omówione dotąd i ustalone zapatrywania Pelagiusza ułatwią nam wniknięcie w sens jego uwag dotyczących Chrystusowego dzieła odkupieńczego oraz jego owoców. Bo wiadomo przecież, że nauka o stanie pierwotnym oraz upadku Adama i jego skutkach jest kluczem do należytego zrozumienia poglądu na tajemnicę odkupienia.

---

---

## PRZYPISY

### Przedmowa

1) Z okresu samej kontrowersji pelagiańskiej w w. 5. pochodzą dokumenty źródłowe, dotyczące pelagianizmu oraz najświeższe oceny krytyczne tego systemu; w wieku zaś 18. i 19. powstają liczne, cenne rozprawy historyczno-krytyczne, z których na pierwszych miejscach wymienić należy podane w wykazie literatury prace: Walch'a, Wiggers'a, Jacobi'ego, Wörter'a, Klasen'a i Ernst'a, -

Z okresu między wiekiem 5. a 18. zasługują na osobliwszą, uwagę studia badawcze Voss'a, de Noris'a, Garnier'a, Petavius'a, a zaś z czasów najnowszych głównie prace: Loofs'a, Zimmer'a, Riggenbach'a, Smith'a, Plinval'a oraz Souter'a.

2) Wielka ilość rozpraw o Komentarzu Pelagiusza, ogłoszonych w ciągu ostatnich 40 lat, dotyczy prawie wyłącznie jego strony zewnętrznej (tekstu) oraz sprawy autorstwa. Jeśli zaś chodzi o treść Komentarza, to – poza dość ogólnym, syntetycznym ujęciem jej przez G. de Plinval'a oraz J. J. Dempsey'a i A. Souter'a – tylko nauka chrystologiczna została dokładniej opracowana (przez ks. M. Michalskiego w studium wymienionym w spisie literatury). – Komentarz wydany został przez Pelagiusza w Rzymie między rokiem 406 a 409. Zawiera on krótkie objaśnienia do poszczególnych wierszy wszystkich listów Apostoła narodów za wyjątkiem listu do Żydów. Już św. Augustyn oraz Mariusz Mercator wspominają o tym Komentarzu, przytaczając z niego, kilka zdań (por. S. August.: *De peccatorum meritis et remissione* l. III. c. 1. – PL 44, 185 ssq., *De gestis Pelagii* c. 16 – PL 44, 343; Mariusz Mercator: *Commonitorium* c. 2 – PL 48, 83 sq.: *Liber subnotationum*, praef. – PL 48, 111 sq). Po potępieniu pelagianizmu przez Kościół zaginął słuch o Komentarzu Pelagiusza, albo raczej Komentarz ten zaczęto podawać za dzieło innych autorów, jak np. papieża Gelazego czy też św. Hieronima. Dokonywano też różnych zmian i poprawek w tekście Komentarza. Wydawca dzieł św. Hieronima Erasmus umieścił w ostatnim tomie tych dzieł (wyd. w Bazylei, r. 1516) komentarz do 13 listów św. Pawła, który w starym rękopisie przypisany był św. Hieronimowi. Zaznaczył jednak sławny wydawca pism Ojców, że niesłusznie przypisano św. Doktorowi to dzieło.

I – choć w późniejszych wydaniach zbiorowych dzieł św. Hieronima zamieszczano dalej ów Komentarz – zdanie Erazma o jego nieautentyczności utrzymywało się stale wśród wydawców i innych uczonych; owszem, zaczęto dopatrywać się jego właściwego autora już to ogólnie wśród zwolenników pelagianizmu, już też konkretnie w osobie samego Pelagiusza... Ostatecznie zdołano stwierdzić z całą pewnością autorstwo tego ostatniego, jak również fakt, iż Pseudo-Hieronimowy Komentarz jest skażonym już dziełem Pelagiusza. Dalsze wreszcie odkrycia rękopiśmienne oraz dociekania i badania wielu uczonych patrologów, jak: H. Zimmer'a, C. H. Turner'a, E. Riggenbach'a, G. Mercati'ego, S. Hellmann'a, G. Morin'a, a zwłaszcza A. Souter'a doprowadziły do ustalenia tekstu Pelagiuszowego Komentarza w autentycznym brzmieniu oraz ogłoszenia go drukiem. (Por. w sprawie historii, metody i wyników badań nad Komentarzem Pelagiusza cały pierwszy tom dzieła Souter'a „Pelagius's exposition of thirteen Epistles of St. Paul: Introduction”, Cambridge, 1922, oraz tego samego autora: „The earliest Latin commentaries on the Epistles of St. Paul”, Oxford, 1927, str. 205-230; a również: G. de Plinval, „Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme”. Lausanne, 1934, str. 128-147).

3) Jednakże autor nie wykorzystał do niniejszego studium wszystkich 22 pism, które G. de Plinval przypisuje Pelagiuszowi (por. jego prace: „Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélage”, w: *Revue de Philologie*, LX (1934), str. 9-42 oraz: „Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme”, Lausanne, 1943 s. 19-46). Opinia bowiem G. de Plinval'a – choć poparta dosyć poważnymi argumentami – nie usuwa jednak wszystkich wątpliwości co do autentyczności szeregu pism przyznawanych przez niego Pelagiuszowi.

### **Wstęp. Zarys panujących w nowszych czasach zapatrywań na naukę soteriologiczną Pelagiusza.**

1) Por.: J. L. Jacobi: *Die Lehre des Pelagius* (Leipzig 1842); F. Wörter: *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre* (Freiburg i. B., 1874); F. Klasen: *Die innere Entwicklung des Pelagianismus* (Freiburg i. B. 1882); J. Ernst: *Pelagianische Studien II. Der Pelagianismus und der Erlösungstod Christi*, w *Der Katholik*, 65/1 (1885/I), str. 251-269; G. de Plinval: *Pélage, ses écrits, sa vie, et sa réforme* (Lausanne 1943), str. 98-251 i 385-409; J. J. Dempsey: *Pelagius's Commentary on St. Paul* (Rome 1937); F. Loofs: *Pelagius*, w *Realencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XV 3 (Leipzig, 1904), str. 747-774; tenże: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Halle, 1906), str. 417-432; A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III 5 (Tübingen, 1932), str. 165-202; R. Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II 3 (Leipzig, 1923), str. 488-496; J. Schwane: *Dogmengeschichte*, t. II 2 (Freiburg i. B. 1895), str. 512-519; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II 9 (Paris, 1931), str. 436-459; F. Cayré: *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 1 4 (Paris, 1945), str. 381 n.; R. Hedde et E. Amann: *Pélagianisme*, w *Dictionnaire de théologie catholique* (wyd. Vacat, Mangenot, Amann), t. XII, cz. 1 (Paris, 1933), kol. 675-715; O. Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Freiburg i. B. 1924, str. 424 n.; B. J. Otten: *A manual of the history of dogmas*, t. I3 (St. Louis Mo. – London, 1922), str. 357-360 i 368n; I. F. de Groot: *Conspectus historiae dogmatum*, t. II (Roma, 1931), str. 11-15; J.

Mausbach: Die Ethik des heiligen Augustinus, t. 11 2 (Freiburg i. B., 1929), str. 11-22.

2) Szczegółowsze uwagi w kwestii poglądu Pelagiusza na stan pierwotny podaje zwłaszcza Wörter (dz. c. 330n. i 338n ), pisząc m.in. o tym poglądzie: „Der ursprüngliche Zustand, in welchem der Mensch von Gott erschaffen worden ist, kann daher nur der sittlichen Indifferenz gewesen sein, aus dem er durch selbsteigenen Gebrauch seines Willens sich erst zur Sittlichkeit erheben sollte. Da in diesem Zustande dem Menschen nur die Kräfte oder Vermögen zukommen, die seine eigenste Natur ausmachen, so ist die Vorstellung von einer ursprünglichen ethischen Indifferenz des selben nur identisch mit der andern, dass Adam in dem die Gnade ausschliessenden Naturzustande erschaffen worden sei... In der That setzt Pelagius das eigentliche bonum naturae humanae in die sittliche Unbestimmtheit der ursprünglichen Menschennatur mit den ihr immanenten sittlichen Kräften...” (str. 339); por. też Klasen, dz. c. 214 nn., 293 n.; Schwane, dz. cyt. II, str. 513; Harnack, dz. cyt. III, 195 n.; Otten, dz. cyt. I, str. 368.

3) Por. Wörter, dz. c. str. 194, 280-285, 310-338; fakt zaprzeczania grzechu dziedzicznego, oraz jego ujemnych dla natury ludzkiej skutków tłumaczy ten autor znów zależnością poglądu Pelagiusza w tej kwestii od jego swoistej idei wolności woli i dobroci natury, dodając zarazem inne jeszcze spostrzeżenia, a mianowicie: „Der eigentliche Grund, warum der Pelagianismus den Übergang der Sünde Adams auf seine Nachkommen leugnet, liegt sonach in seiner nominalistischen Auffassung des ersten Menschen in seinem Verhältniss zu allen andern...” (str. 279). „Die pelagianische Leugnung der Erbsünde... beruht... auf der nominalistischen Vorstellung, dass sich Adam zu sämtlichen Individuen des Geschlechts nicht als Gattungsmensch, sondern lediglich als Individuum verhalte...” (str. 310); por. dalej: Klasen, dz. c. str. 118n., 183-189, 193n., Loofs, Pelagius w Refpht. t. XV 3, str. 751n.; Schwane, dz. cyt. II, str. 513 n.; Tixeront, dz. cyt. II, str. 440 nn.; Harnack, dz. cyt. III, str. 195n.; Seeberg, dz. cyt. II, str. 490-92; Otten, dz. cyt. I, str. 358; G. de Plinval, Pélage... str. 150n., 250, 387, 391; ten ostatni autor utrzymuje, że Pelagiusz uważał początkowo śmierć cielesną ludzi za następstwo grzechu Adama (por. dz. c. str. 150 i 391).

4) dz. c. str. 213, 361.n., 364, 389.

5) tamże, str. 353-361.

6) tamże, str. 361, 389.

7) tamże, str. 382

8) tamże, str. 389

9) tamże, str. 390.

10) tamże, str. 390n.; por. też na str. 388: „Die Verkehrtheit der pelagianischen Rechtfertigungslehre ergibt sich endlich aus den verkehrten Folgen, welche für das Dogma von der Person und dem Werke Christi hat. Wird nämlich die Gnade der Heiligung als Moment in der Rechtfertigung geleugnet und an ihre Stelle das äussere Beispiel Christi gesetzt, so dass die Heiligung in der selbsteigenen Nachahmung des Musterbildes der Tugend seitens des Menschen besteht, so ist das hohepriesterliche Werk des Herrn nach dieser Seite hin geschmälert und bedeutungslos, eben indem die Rechtfertigung ihrer positiven Seite nach nicht mehr auf dem Erlösungstode Christi beruht, und dieser seinen meritorischen Charakter verliert und zu einem blossen Beispiele

herabsinkt. Hiemit wird aber selbst die Göttlichkeit der Person des Erlösers wenigstens per consequentiam in Frage gestellt, wenn es zur Heiligung des Menschen nur seines Beispiels und nicht eines neuen von ihm ausgehenden Lebensprincipes bedarf, nicht göttlicher Natur zu sein braucht...”.

11) tamże, str. 385.

12) tamże, str. 338n., 343n., 351n., 373-79.

13) tamże, str. 389n., 405.

14) tamże. str, 385, 388n.

15) dz. c. str. 283n.; por. też dalsze uwagi autora na str. 283-298.

16) dz. cyt. II, sir. 445; Autor pisze tu: „...les pélagiens admettaient des grâces extérieures d'instruction et d'exemples, peut-être même des grâces intérieures d'illumination”; następnie zaś dodaje: „ils n'admettaient pas la grâce prévenante, intérieure de la volonté: L'activité divine ne pénétrait pas au coeur même de la nôtre pour l'élargir et la transformer”.

17) tamże, str. 448n.; Tixeront widzi w systemie pelagiańskim „surowy i pyszny naturalizm” (naturalisme dur et orgueilleux), w którym zanika nawet sama idea religii (str. 449).

18) dz. c. str. 382; o łasce odkupieńczej w pelagianiźmie wyraża się Cayré prawie zupełnie tak samo jak Tixeront: „Les grâces actuelles ne peuvent être que des grâces extérieures d'instruction et, d'exemple, tut au plus seront-elles des grâces intérieures d'illumination, les pélagiens n'admettaient pas de grâce intérieure agissant sur la volonté”.

19) por. artykuł „Pélagianisme” w Diction. de théol. cath., t. XII, cz. 1. kol, 684.

20) dz. cyt. II, str. 515; zdanie, iż Pelagiusz przyjmuje odpuszczenie grzechów jako zawisłe od zasług Chrystusa, wyróżnia opinię Schwane'go od poglądu Wörtera, czy Klasena.

21) tamże.

22) dz. cyt. III, str. 201: „...man wird doch urtheilen müssen, dass ihre Lehre (t. zn. Pelagiusza i innych twórców pelagianizmu) ...von Erlösung nichts weiss und nichts wissen will... In der Ausdrucksweise, in welcher Pelagius... diese Lehre vorgetragen hat d h mit allen den Accomodationen zu denen er sich verstand, war sie keine Neuerung. Allein ihrem Grundgedanken nach war sie es – oder vielmehr: sie war eine Neuerung, weil sie den Pol der mystischen Erlösungslehre, welche die Kirche stets neben der Freiheitslehre festgehalten hat, trotz aller Accomodationen im Ausdruck, faktisch doch fallen liess.” (podkreślenia autora).

23) tamże, str. 197, 199.

24) tamże, str. 200.

25) dz. cyt. II, str. 493-496; Autor ten pisze m.in. „Bestand die Sünde in der Gewohnheit das Böse zu wählen, so wird die Erlösung die Erleuchtung und Anregung der Vernunft wirken, durch die der Wille zur Wahl des Guten angetrieben wird” (oczywiście zapatrywanie takie przypisuje Pelagiuszowi); por. tamże, str. 494; co do Pelagiuszowego poglądu na łaskę odkupieńczą zauważa: „Augustin hat Recht, wenn er daran festhält, dass ausser der Natur und dem Gesetz nur Christi Lehre und Beispiel bei. Pel. als Gnade in Betracht komme...” (tamże).

26) art. Pelagius w Realencykl. f. prot. Th, t. XV, str. 753-757; Leitfaden z. St d. Dogmengeschichte, str. 419-426.

27) Dogmengeschichte der alten Kirche, Leipzig, 1912, str. 109n.



- 28) Grundriss der Dogmengeschichte<sup>2</sup>, Gütersloh, 1919, str. 120.
- 29) dz. cyt. IV, str. 424n.
- 30) dz. cyt. str. 155n., 237n., 397.
- 31) dz. cyt., str. 14 n.: „Wir dürfen sein (t. zn. pelagianizmu) Wesen nicht einfach als Rationalismus oder Naturalismus kennzeichnen; dafür war die Macht der biblischen und kirchlichen Vorstellungen über das Denken jener Männer (t. j. twórców pelagianizmu) zu gross und ihr tatsächlicher Zusammenhang mit dem Leben der Kirche noch zu stark”:
- 32) tamże, str. 14.
- 33) tamże str. 12.
- 34) tamże, str. 20.
- 35) w dziele: *Le dogme de la Rédemption - essai d'étude historique*,. Paris. 1905, str. 243 n.
- 36) artyk. „Rédemption”, w *Diction. de théol. cath.* t. XIII-I kol. 1916.
- 37) w artyk. „Justification” w *Dict. de théol. cath.* t. VIII-2, kol. 2097: „Il faut donc croire, que les autres (chodzi o teksty z Komentarza Pelagiusza), ou s'affirme le role de la grâce rédemptrice, n'ont qu'une portée exégétique, à moins qu'elles ne puissent passer pour le rappel des formules catholiques dont l'auteur évacuait par ailleurs le contenu...”
- 38) studium cytow. str. 251-269. ,
- 39) odnośniki do dzieł tych autorów można znaleźć np. u: Salmanticenses (*Collegii Salmanticensis*), *Cursus theologicus*, t. IX tract. XIV: *De gratia Dei* (reed. Parisiis, 1878), str. 62-75; *Wörter*, dz. c. str. 372; *Klasen*, dz. c. str. 258; *Scheeben*, *Handbuch der kath. Dogmatik*, t. III (reed. Freiburg i.B., 1925), str. 745n. – Autorzy ze Salamanki powołujący na kilku sławnych tomistów, piszą m.in. w naszej kwestii: „...longe probabilius est, quod Pelagius et pelagiani concesserint gratiam habituaalem internam sanctificantem hominem et remittentem peccata... (l. c., str. 64, nr. 146) ...Quod autem Pelagius concesserit gratiam sanctae cogitationis moraliter excitantis, tangentis et moventis voluntatem., ostenditur ex verbis ipsius Pelagii...” (tamże, str. 67, nr. 154); Petavius znów uważa, iż pelagianie w sześciorakim znaczeniu używali wyrazu „łaska”, przy czym wyjaśnia m.in. „...Quarto gratiam appellabant interiorem mentis illustrationem, qua diaboli insidias reteggit Deus et cordis oculos aperit. Quintum genus est regeneratio et adoptio, qua filii Dei per baptismum fiunt homines: ac status ille, in quo ad regnum coeleste capessendum idonei sunt...” (*De Pelag. et Semipelag. haer.* c. 2, nr. 4); A wybitny, nowszy tomista Billuart stwierdza: Pelagiami admiserunt gratiam habituaalem, gratiam possibilitatis, gratias morales ex parte intellectus, immo probabilius gratiam voluntatis et actionis, sed non gratuita nec necessariam...” (*De gratia*, diss. praeamb. art. I consecraria).

## Rozdz. I POGLĄD PELAGIUSZA NA STAN LUDZKOŚCI PRZED ODKUPIENIEM.

- 1) Por. Expos, in Rom. 4, 9 – Souter 37 (tzn. Pelagi Expositio in Romanos c. 4, v. 9, według wyd.: A. Souter, Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul. II. – Text and apparatus criticus, str. 37; por. też Expos, in Ephes. 1, 10. 20 – Souter 364. 350 oraz a. S. August. (t.j. citatum apud S. Augustinum) in: De gratia Christi et de peccato originali. 1. II. e. 26. nr. 30 – PL 44, 400.
- 2) Ad Demetriadem c. 2-8 – PL, 33, 1100-1105. Przez „naturę” rozumie Pelagiusz prawdopodobnie – jak to było w zwyczaju ówczesnych autorów chrześcijańskich – nie tyle zespół czysto-naturalnych (w sensie filozofii scholastycznej i dzisiejszej teologii) właściwości człowieka, ile raczej ogólnie zespół darów uposażeniowych otrzymanych przez pierwszego człowieka przy stworzeniu; autor nasz jest mniemania, iż potomkowie Adama rodzą się w takim samym stanie uposażeniowym, jak pierwszy rodzic (zob. niżej, str. 39n.).
- 3) Ibid. c. 2 – MI, 33. 1100.
- 4) Ibid.
- 5) Expos. in Ephes. 4, 24 – Souter 369; „...Exposuit quid sit hominem ad imaginem dei esse creatum, ut scilicet iustus (sit) et sanctus (sit) et verax (sit) (sic) deus”; klamry w tekście Komentarza mają według Soutera, wskazywać, iż wyrazów wzgl. liter w nich zamkniętych brak w jednym z dwu kodeksów najważniejszych dla rekonstrukcji tekstu oryginalnego, a mianowicie t, zw. Augiensis CXIX (saec. VIII–IX) lub Baliolensis 157 (saec. XV); por. Expos. in Philip. 2, – Souter 397: „Quia absque peccato erat, ad imaginem scilicet dei”; Expos. in i Corp. 6, 20; 15, 49 – Souter 158 sq. 224; Expos in Rom S. 8, 21- Souter 66, – Przy cytowaniu tekstów z Komentarza ściśle według wydania Soutera, zastosowałem jedno unowocześnienie pisowni łac., zastępując mianowicie – gdzie to należało uczynić. – samogłoskę „u” spółgłoską „v” (np. przy wyrazie „salvare”).
- 6) Ad Demetriadem c. 2 sq – PL 33, 1100 sq.
- 7) O narzekających na naturę mówi Pelagiusz z oburzeniem: „...improbissimi hominum, dum dissimulant id ipsum bene administrare, quod facta sunt, aliter se facturos esse malunt; ut qui vitam suam emendare nolunt, videantur emendare velle naturam: cuius bonum ita generaner cunctis institutum est ut in gentilibus quoque hominibus, qui sine ullo cultu Dei sunt, se nonnuquam ostendat ac proferat”; Ad Demetriadem c. 3 – PL 33, 1101.
- 8) a. S. August. in: „De natura et gratia” c. 19-21, nr. 21-23 – PL 44, 256-258.
- 9) Ad Demetriadem c., 8 – PL 33 1104 sq.: „Neque vero alia nobis causa difficultatem quoque bene faciendi facit, quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corruptit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae...”; Expos. in Rom. 7, 15-20: 11, 24 Souter 58 sq. 90: a S. August. in „De gratia Christi et de peccato orig.” c. 26, nr. 30 – PL 44, 400.
- 10) Por. PL 48, 632 ssqq. 646 649, 663 sq.
- 11) Por. S. August.: De gestis Pelagii c. 11, nr. 23 – PL 44, 333 sq.
- 12) Chodzi tu o następujące zdania z Commonitorium: „Et iterum in alio sermone suo Pelagius: ...Si priorem hominem contigit, causam mortis fuisse; ergo per Christi adventum

mori iam non oportebat. Si per peccatum Adae mors orta esset, nunquam post remissionem peccatorum quam nobis liberator donavit, moreremur. Plus ergo valuit peccatum Adae, omnes omnino homines occidendo, quam Christi gratia in salvando, quae non in omnibus sed tantum credentibus profuit: neque enim omnes, qui nascuntur ex Adam, ii etiam renascuntur in Christo” (por. PL 48, 592 sq ) Zdania te są własnością Celestiusza, jak słusznie zauważa Garnier (por PL 48, 644); przypisanie ich Pelagiuszowi przez Mariusza Mercatora nastąpiło widocznie na podstawie błędnej informacji, względnie na skutek utożsamiania przez niego poglądu Pelagiusza z poglądem Celestiusza.

- 13) Por. zwłaszcza księga I, rozdz. 2-8 i ks. II, r. 30-33 PL 44. 109-114 i 180-184.
- 14) Por. S. August.: De gestis Pelagii c. 11, nr, 23 sq – PL 44, 333 sq.
- 15) Por. De gratia Christi et de peccato originali.. t. II, c. 14, nr. 15 - PL 44, 392 sq.
- 16) Gdy Pelagiusz czyni wzmianki o śmierci nie w łączności ze sprawą grzechu Adama, to daje czasem bliższe określenia np. „mors secunda” lub „mors perpetua”; por.: Expos, in. Rom.. 6, 9, 22 – Souter 50. 53.
- 17) Por. np. Expos. in Rom. 5, 12-16 Souter 45-47.
- 18) np. Expos. in I Cor. 15, 21 – Souter 217.
- 19) „...per Adam mors intravit, quia primus ipse est mortuus” (Souter 217).
- 20) Souter 63.
- 21) Por. Expo. in II Cor. 5, 1 – Souter 256.
- 22) Expos. in Rom. 5, 12 – Souter 45.
- 23) Ibid 5, 16 - Souter 47.
- 24) Ibid. 5, 12 Souter 45: por. Expos in Cor. 2, 14; 6, 10; 15, 56 – Souter 139, 155, 226.
- 25) Por. niżej, str, 38, 44 i 88.
- 26) Expos. in Rom. 5. 7 – Souter 44,
- 27) a. S August. In De natura et gr. c. 23 – PL 44, 256.
- 28) Souter 33: „...omnes enim rei eramus mortis. cui se ille (scil. Christus) indebite tradidit, ut nos suo sanguine liberaret”.
- 29) Souter 320.
- 30) Por. niżej, str. 108 nn.
- 31) Expos. in Ephes. 4, 24 - Souter 369: et Ad Demetr. c. 2 - PL 33. 1100.
- 32) Expos, in Rom. 5, 16 - Souter 47.
- 33) Expos in Ephes. 4, 27. 30 – Souter 370 sq.; Expos in Galat. 3, 5 - Souter 318.
- 34) Expos in Rom. 5, 15 - Souter 46.
- 35) Por. niżej. Str. 95.
- 36) Expos. in Rom. 8, 6 - Souter 62; ibid. 5, 14 – Souter 46; ibid. 8, 3 – Souter 61.
- 37) Expos. in Rom. 5, 21 – Souter 48; ibid. 5, 14 – Souter 46.
- 38) Expos, in Rom. 5, 10 – Souter 44; a. S. August. in: De natura et gratia, c. 29, nr. 33 – PL 44, 263; „...omne peccatum Dei contempus est...”.
- 39) Expos. in II Cor. 5, 18 – Souter 261.
- 40) Expos. in Rom. 3, 24; 5, 10 sq. - Souter 33, 44.
- 41) Expos. in Rom. 2, 8; 8, 19 – Souter 21. 65,
- 42) Expos. in Rom. 1, 31 – Souter 18; Expos. in Ephes. 4, 30 - Souter 371.
- 43) Expos. in Rom. 7 .17 – Souter 59.
- 44) a. S. August. in: De natura et gratia c. 19, nr.. 21 – PL 44, 256.
- 45) Expos. in Rom. 6, 19 – Souter 53.

- 46) Expos. in Rom. 8, 3 - Souter 61. Ad Demetr. c. 7 sq. - PL 33, 1104.
- 47) Expos. in Rom. 6, 12 - Souter 51.
- 48) a. S. August. in De natura et gratia c. 54, nr. 63 - PL 44, 278; Expos. in Rom. 8, 13 - Souter 64.
- 49) Expos. in Rom. 7, 8 - Souter 56; Expos. in Cor. 15, 26 - Souter 218.
- 50) Expos. in Ephes. 2, 2 - Souter 351; Ad Demetr. c. 25 - PL 33, 1117.
- 51) Expos. in Ephes. 2, 2 - Souter 351.
- 52) Expos. in Rom. 8, 14 - Souter 64.
- 53) Expos. in Cor. 1, 24; 15, 24 - Souter 135. 217; Expos. in Ephes. 4, 8 - Souter 364.
- 54) Expos. in Rom. 7, 22 sq. - Souter 59 sq.; Expos. in II Cor. 4, 16 - Souter 255; Ad Demetr. c. 18 - PL 33, 1111.
- 55) Expos. in I Cor. 3, 3 - Souter 141; Expos. in Rom. 8, 7 - Souter 62; mianem zmysłu cielesnego określa autor nasz nie tylko żądę cielesną, ale w ogóle grzeszna usposobienie, zaznaczając kiedy indziej, że zmysł ten staje się u naśladowujących Chrystusa jakby obumarły i nie sprzeciwia się woli. wzgl. dobremu postępowaniu (Expos. in Rom. 8, 10 - Souter 63).
- 56) Expos. in Rom. 7, 18 - 20; 7, 23 - 25 - Souter 59 sq. Tak przynajmniej uczy Pelagiusz w Komentarzu; w dziele późniejszym „De Matura” stara się tłumaczyć, że między ciałem a duszą nie ma sprzeczności (cf. a. S. August. in De datura et gr. c. 54, nr. 63 - PL 44, 278).
- 57) Ad Dellletr. c. 8 - PL 33, 1104; Expos. in Rom. 7, 14-17, 20 - Souter 58 sq.
- 58) Expos. in Rom. 2, 4 - Souter 20; Expos. in I Timoth. 2, 14 sq. - Souter 483.
- 59) Expos. in I Cor. 15, 56 - Souter 226.
- 60) Ibid. 15, 52 - Souter 226.
- 61) Por. np. Expos. in Rom. 3, 24; 5, 10, 12. 14 - 16 - Souter 33, 44-47; w tekstach tych i wielu innych jeszcze, których nie trzeba tu cytować, przeciwstawiane jest życie wzgl. sprawiedliwość, czy świętość, czy pojednanie z Bogiem grzechowi wzgl. śmierci grzechowej. - O osobliwszej obecności Boga wzgl. przemiszkowaniu Ducha św. w duszach ludzi wolnych od grzechu, sprawiedliwych i świętych mówi autor również dosyć często jak np. w: Expos. in II Cor. 5, 19; 6, 16 - Souter 261, 267; Expos. in Rom. 8, 11 - Souter 63; Expos. in Ephes. 4, 6, 27, 30 - Souter 363, 370 sq.
- 62) Expos. in Rom. 8, 21- Souter 66.
- 63) Expos. in I Cor. 15, 49 - Souter 224.
- 64) Ibid. 6, 20 - Souter 158; Expos. in Phil. 2, 6 - Souter 397.
- 65) Expos. in I Cor. 2, 14; 6, 10 - Souter 139, 155; Expos. in Rom. 6, 9; 6, 22 - Souter 50, 53; Expos. in II Cor. 11. 3 - Souter 289 sq.; Expos. in Ephes. 2, 2 - Souter 351.
- 66) Expos. in Rom. 3, 24 - Souter 33.
- 67) Expos. in Rom. 6, 23 - Souter 54.
- 68) Expos. in Galat. 3, 13 - Souter 320; Expos. in Rom. 3, 24 - Souter 33; por. wyżej, str. 37n.
- 69) Expos. in Ephes. 4, 8. 27 - Souter 364, 370; Expos. in I Cor. 15, 24. 26 - Souter 217 sq.; Expos. in Colos. 2, 15 - Souter 461; por. wyżej str. 42.
- 70) Expos. in Rom. 5, 14 - Souter 46.
- 71) Ibid. 5, 19 - Souter 48.
- 72) Ibid. 5, 11 - Souter 45.

- 73) Ibid. 8, 19 – Souter 65.
- 74) Expos. in I Timoth. 6, 21 – Souter 505.
- 75) Expos in II Cor. 11, 3 – Souter 289.
- 76) Expos, in Gal. 6, 7 – Souter 340.
- 77) Ad Demetr. c. 8 – PL 33, 1104.
- 78) Expos. in I Cor. 7, 28 - Souter 167.
- 79) Expos. in Rom. 5, 15 - Souter 46; cf. Ibid. 5, 12, 16, 18, 19 - Souter 45-48.
- 80) Por. wyżej, str. 43 oraz niżej, str. 95 nn.
- 81) Por. wyżej, str. 43 n.
- 82) a. S. August. in: De natura et gratia c. 21, nr. 23 - PL, 44. 258.
- 83) Expos. in Rom. 5, 15 – Souter 46.
- 84) Ibid. 5, 19 – Souter 48.
- 85) a. S. August : De gestis Pelagii c. 11, nr. 23; c. 19, nr. 43 - PL 44, 333 sq, 345 sq.
- 86) S. August.: Epist. 186, nr. 29 – PL 33, 798.
- 87) cf. Souter 46 sq.; tekst biblijny przytaczam wedle brzmienia, jakie ma w Komentarzu Pelagiuszowym; Pelagiusz nie posługuje się tekstem Vulgaty, jak to do niedawna mniemano, lecz innym używanym od dawna w jego kraju ojczystym (por. Souter: The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul, str. 213n.).
- 88) cf. Souter 45.
- 89) Ibid.
- 90) Por. niżej, str. 94.
- 91) Expos. in Rom. 5, 16 – Souter 47.
- 92) Por. Souter 45.
- 93) Ibidem.
- 94) Expos. in Rom. 5, 18 – Souter 48.
- 95) Rom. 5, 19.
- 96) cf. Souter 48.
- 97) Expos. in Rom. 6, 6 - Souter 50.
- 98) Expos. in Rom. 5, 11 – Souter 45.
- 99) Expos. in Ephes. 2, 1 – Souter 351.
- 100) Expos. in Rom. 3, 24 – Souter 33.
- 101) Ibid. 5, 10 – Souter 44.
- 102) Ibid. 7, 17 – Souter 59.
- 103) Ibid. 6, 19 – Souter 53.
- 104) Ibid. 8, 3 - Souter 61.
- 105) Ad Demetr. c. 4 – PL 33, 1101: „Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas, quae velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique indicium”.
- 106) Expos. in Ephes. 2, 3 – Souter 352: „Ita nos paternae traditionis consuetudo possederat, ut omnes ad damnationem nasci videremur”.
- 107) a. S. August. in: De natura et gratia c. 9, nr. 10 – PL 44, 251.
- 108) Ibid, c. 41, nr. 48 – PL 44, 270.
- 109) a. S. August. in: De gratia Christi et de peccato orig. I. II, c. 13, nr. 14 – PL 44. 392.
- 110) Wobec powyższych danych wydaje się pewnym, że Pelagiusz nie był szczerym wobec Ojców synodu w Diospolis, wypierając się i potępiając znane nam już tezy, iż mianowicie „grzech Adama jemu samemu tylko zaszkodził, a nie rodzajowi ludzkiemu”,

oraz, że „dzieci rodzą się w tym stanie, w jakim był Adam przed sprzeniewierzeniem się” Bogu. Nie był szczerym, skoro już na kilka lat przed synodem dał w Komentarzu do listów św. Pawła wyraz nieuznawania przez siebie dziedziczności grzechu Adamowego, a następnie, na krótko przed synodem w dziele „De natura” wyraził grzechu dziedzicznego zaprzeczył, przecząc zarazem skażeniu i osłabieniu natury ludzkiej przez grzech Adama. Wprawdzie herazjarcha tłumaczył się później wobec swych zwolenników, iż dlatego zaprzeczył wspomnianym tezom i potępił je, ponieważ uważa, iż grzech Adama faktycznie nie tylko jemu samemu zaszkodził, lecz również rodzajowi ludzkiemu, tylko nie przez dziedziczenie lecz przez zły przykład („non propagine sed exemplo”); sądzi też, że istnieje różnica między stanem dzieci rodzących się obecnie, a stanem Adama przed przewierstwem, gdyż dzieci nowonarodzone nie mają, jak Adam, użycia rozumu i woli. Ale to tłumaczenie nie dowodzi szczerości postępowania w Diospolis, lecz co najwyżej wskazuje, iż oświadczenie naszego autora nie było wprost „bezczelnym kłamstwem” – jak chce św. Augustyn (por. De gratia Chr. et de pecc. orig. I. II, c. 14, nr. 15 – PL 4, 392) – lecz raczej pewnym, sprytnym wyminięciem prawdy. Pelagiusz przecież dobrze wiedział, że Ojcom synodalnym badającym jego prawowierność chodziło o zajęcie przez nich stanowiska wobec kwestii dziedziczności grzechu Adama. Udał jednak, że tego nie rozumie i dawał wykrętne odpowiedzi, pojmując po swojemu sens formuł przedłożonych sobie do zaopiniowania. Ślady braku otwartości spotykamy właściwie w pewnej mierze już w Komentarzu, a więc ok. 10 lat przed synodem Diospolis. Tam bowiem – jak widzieliśmy – z jednej strony o przeciwnikach grzechu dziedzicznego wyraża się tak, jak gdyby nie należał do nich, a z drugiej strony zdecydowanie, choć pośrednio tylko, występuje przeciw temu grzechowi. Toteż nie można podzielać przypuszczenia Klasen'a, jakoby negatywne stanowisko naszego autora odnośnie do nauki o dziedziczeniu grzechu Adama nie ukształtowało się zdecydowanie w początkach jego pisarskiej działalności, lecz dopiero później. Choć słusznie powątpiewa ten wybitny znawca pelagianizmu w możliwość całkowitego zakłamania i maskowania się Pelagiusza przez długie lata, pisząc: „Es heisst in der Tat ihm viel zutrauen, wenn man annimmt durch volle zehn Jahre habe er seine Schüler, seine Vertrauten ins Feuer geschickt und sich selbst vor unvorsichtigen Äusserungen gehütet. Ein solches Spiel, dessen üben Ausgang, er doch vorhersehen musste, ist fast ungläublich... Hörten wir ja doch ein solches Lob über Pelagius, der noch auf Synode zu Diospolis eine lange Reihe von bischöflichen Empfehlungen vorlesen konnte, dass dieser Betrug vollends ungläublich erscheint...” (por. Klasen dz. c. str. 30 n.)

111) Por. str. 32 nn.

112) Por. str. 32.

113) De natura et gratia c. 21. nr. 23 – PL 44, 258; cf. ibid. c. 19 sq., nr. 21 sq. - PL 256 sq.

114) Por. Ad Demetr. c. 2 sq. - PL 33, 1100 sq.; św. Augustyn czyni pod wpływem lektury Pelagiuszowego dzieła „De natura” następującą uwagę o autorze: „...Vidi hominem zelo ardentissimo accensum adversus eos, qui cum in suis peccatis humanam voluntatem debeant accusare naturam potius accusantes hominum, per illam se excusare conantur. Nimis exarsit adversus hanc pestilentiam... (De natura et gratia c. 1, nr. 1 - PL 44, 247.

115) Expos. in Rom. 11, 24 – Souter

116) Expos. in II Cor. 4, 16 - Souter 255.

- 117) Expos. in Rom. 7, 22 – Souter 59 sq.  
 118) Ibid. 7, 15-18 – Souter 58 sq,  
 119) Expos. in I Cor. 5, 8 – Souter 152: cf. a. S. August. in De gratia Chr. Et de pecc. Orig. I. II. c. 26, nr. 30 – PL 44, 400.  
 120) Expos. in Rom. 7, 14-25 - Souter 58-60; Expos in. Ephes. 2, 3 - Souter 352: Ad Demetr. c. 8 – PL 33, 1104 sq.  
 121) Expos. in Rom. 5, 16 – Souter 47; por. wyżej. Str. 36 n.  
 122) Expos. iu Rom. 4, 9 - Souter 37; Expos. in Ephes. 1, 20 – Souter 350.  
 123) Ad Demetr. c. 8 - PL 33, 1140.  
 124) a. S. August. in De gratia Chr. Et de pecc. orig. I. II. c. 26, nr 30 – PL 44, 400.  
 125) Expos. in Rom. 2, 15 – Souter 23.  
 126) Ibid. 2, 14 – Souter 23; Ad Demetr. c. 4 - PL 33, 1102: „ Hac lege usi sunt omnes, quos inter Adam atque Moysen sancte vixisse atque placuisse Deo scriptura commemorat.”, cf. ibid. c. 5 sq. – PL, 33. 1102 sq.  
 127) Ad Demetr. c. 8 – PL 33, 1104.  
 128) Expos. in Rom. 11, 24 – Souter 90.  
 129) Ad Demetr. c. 8 - PL 33, 1104; a. S. August. in: De gratia Chr. et de pecc. orig. I. II, c. 26, nr. 30 – PL 44, 400.  
 130) Expos. in Rom. 3, 20; 7, 13 – Souter 32, 58.  
 131) Ibid. 4, 15 sq; 5, 20; 7, 8 – Souter 39, 48, 56 sq.  
 132) Ibid.  
 133) Ibid. 4, 16; 7. 10. 12 - Souter 39, 57; Expos. in II Cor. 3, 6 - Souter 246 sq.  
 134) Expos. in Rom. 2, 21; 4, 15 - Souter 25, 39.  
 135) Expos. in Rom. 4, 15 – Souter 39.  
 136) Ibid. 5, 21 – Souter 48.  
 137) Expos. in Galat. 3,10; 4, 4 – Souter 319 i 324.  
 138) Expos. in Ephes. 2, 3 – Souter 352.  
 139) Expos. in Rom. 3, 10; 5, 6; 5. 12 – Souter 30, 43, 45.  
 140) Expos. in Tit. 1, 3 – Souter 526.  
 141) a. S. August. in De natura et gratia c. 36. nr, 42; c. 41. nr. 48 - PL 44. 267, 270 sq.

*Jest to fragment książki: Ks. E. Florkowski,  
 „Soteriologia Pelagiusza. Studium historyczno-dogmatyczne”,  
 Kraków 1949.*

*Oprac. Anna Święcka, KBop*