

Edward Sienkiewicz
Szczecin

Koncepcja państwa według św. Augustyna

Wstęp

Przy tak sformułowanym tytule może się pojawić pytanie: Jaki pożytek niesie ze sobą zajmowanie się dziś, w XXI w., w świecie – jak określa się go w niektórych miejscach – ponowoczesnym, św. Augustynem? Człowiekiem żyjącym na przełomie IV i V w. po Chrystusie. I to jeszcze jego koncepcją państwa, która według wielu zupełnie niewiele ma wspólnego ze współczesnymi, bardzo dobrze zorganizowanymi strukturami społecznymi i politycznymi. Ukształtowanymi przecież przez wielowiekowe doświadczenia oraz powstałe dzięki nim rozwiązania. Na tej drodze – biorąc pod uwagę epokę, w której żył i tworzył św. Augustyn oraz możliwości i umiejętności człowieka tamtego czasu, poziom wiedzy, znajomość świata – w porównaniu z współczesnymi znawcami filozofii politycznej biskup Hippony mógł być, mówiąc obrazowo, raczkującym dzieckiem. Czy aby na pewno? Czy czas jaki dzieli nas od tego człowieka i jego dzieła upoważnia do takich właśnie ocen?

Odpowiedź na tak postawione pytanie, ze zrozumiałych względów, powinna być nieco złożona. Wpisuje się w nią, choć na pewno nie wyczerpuje problemu, nasza refleksja na ten temat. Wypada jednak podkreślić, że w osobie św. Augustyna nie mamy do czynienia z jednym z wielu, nawet jeśli bardzo wyróżniającym się przez swoje dzieło, człowiekiem. Bez tej postaci – jak twierdzą zgodnie znawcy dokonań zachodniego ojca Kościoła – nie tylko myśl chrześcijańska, ale także nasza cywilizacja wyglądałaby nieco inaczej. I chodzi tu o podwaliny tej cywilizacji, z której próba wykluczenia tradycji starogreckiej i biblijnej – judaistycznej, równałaby się z próbą wyjątkowo zuchwałej kontestacji jej samej. W największym z możliwych skrócie w przypadku biskupa Hippony trzeba bowiem mówić o człowieku i dziele, dzięki któremu pojawiła się wyjątkowa płaszczyzna spotkania tych wielkich tradycji. W wyniku tego spotkania doszło nie tylko do dowartościowania systematyzującej się powoli w tamtym czasie myśli chrześcijańskiej, ale również do jej ukształtowania, co

miało swoje konsekwencje w następujących po Augustynie pokoleniach. Choć sam doktor łaski systemu – w rozumieniu scholastycznych mistrzów – po sobie nie pozostawił.

Nieco innym problemem, aczkolwiek bardzo związanym z odpowiedzią na postawione powyżej pytanie, jest aktualność wielu tez na temat państwa, sformułowanych przez myśliciela z Tagasty, co na pewno nie jest bez znaczenia w naszej rzeczywistości. Z jednej strony tak bardzo dumnej ze swoich osiągnięć i przez to często niedoceniającej osiągnięć z przeszłości, z drugiej jednak przeżywającej głębokie kryzysy w związku z tworzeniem i funkcjonowaniem wielu instytucji, w których nowoczesne rozwiązania nie wszystko tłumaczą i nie przed wszystkim chronią. Szczególnie wtedy, kiedy brakuje w nich przestrzegania zasad i zobowiązania wobec obiektywnej prawdy, co tak bardzo istotne było dla św. Augustyna w jego myśleniu o człowieku i wszystkich nawiązywanych przez niego relacjach z innymi, stanowiącymi podstawę struktur społecznych oraz instytucji, w tym przede wszystkim państwa.

1. Życie i dzieło biskupa Hippony

Docieranie do poglądów ludzi żyjących dawno temu, przez wydarzenia z ich życia, zwłaszcza zajmujące historyków i dość powszechnie znane, okazuje się bardzo dobrą i sprawdzoną drogą. Trzeba przyznać że ten sposób postępowania w przypadku św. Augustyna okazuje się wyjątkowo wdzięczny i owocny¹. Oczywiście w ramach tego opracowania trudno będzie przynajmniej wspomnieć ważniejsze i decydujące o rozstrzygnięciach biskupa Hippony, dokonanych wyborach, jego egzystencjalne doświadczenia. Tym niemniej wypada podkreślić, że przez długi okres swojego życia był on człowiekiem

¹ G. Bardy, *Św. Augustyn, człowiek i dzieło*, Warszawa 1985; G. Bonner, *Augustinus (vita)*, [w:] *Augustinus Lexikon*, t. 1, Basel 1994; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, [tłum.] W. Radwański, Warszawa 1993; C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Wiara i rozum*, [tłum.] M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993; W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, Kraków 2005; J. Eska, *Życie i rozwój duchowy św. Augustyna*, [w:] *Św. Augustyn, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953; F. Körner, *Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen*, [w:] *Grundprobleme der grossen Philosophen*, Göttingen 1983; M. Krąpiec, Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski [red.], t. 1, Lublin 1985; J. Salij, *Rozmowy ze Świętym Augustynem*, Warszawa 1985; A. Trapè, *Święty Augustyn*, [tłum.] J. Sulowski, Warszawa 1987; E. Sienkiewicz, *Ateny i Jerozolima*, Szczecin 2012, s. 15-48.

poszukującym², nie tylko daleko od chrześcijańskiej wiary, ale i od zasad uznanych w jego świecie za obowiązujące³. Błądzący manichejczyk⁴, któremu demoniczna siła zła sprawiała problem nie tylko w okresie błądzenia⁵, o czym trochę szerzej na końcu tego artykułu. Niemniej po dojściu do przekonania, że znajduje się na właściwej drodze, nawet jeśli nie kończyło to wciąż ważnego w jego życiu poszukiwania, potrafił być bardzo konsekwentny, wręcz zdeterminowany w pokonywaniu wszystkiego, co mogłoby narazić go na błądzenie⁶.

Aureliusz Augustyn urodził się 13 listopada 354 r. w Północnej Afryce, w miasteczku Tagaste w Numidii. Jego ojciec, Patrycjusz, był poganinem a matka, św. Monika, chrześcijanką. Nie został ochrzczony jako dziecko⁷ i nawrócił się, przyjmując chrzest, dopiero w wieku 33 lat, po długim okresie przemyśleń oraz poszukiwań⁸. Do tego momentu jego życie można określić jako dość burzliwe, z właściwym Augustynowi intelektualnym sceptycyzmem⁹, który później będzie zwalczał z wyjątkowym zaangażowaniem. Podobnie rzecz ma się z jego przynależnością do sekty manichejczyków, przeciw którym skieruje wiele krytycznych i głęboko przemyślanych argumentów¹⁰. Retor oraz znawca licznych, odrębnych dziś sztuk i umiejętności, tudzież dyscyplin (prawo, historia, literatura, filozofia), których nauczał w swoich szkołach w Kartaginie, Rzymie i Mediolanie. Człowiek o bardzo silnym charakterze, konsekwentnie dążący do

² S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, s. 11.

³ Św. Augustyn, *Wyznania*, [tłum.] Z. Kubiak, Warszawa 1982, II, 2; W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, s. 17.

⁴ Manicheizm to perska odmiana gnozy. Jej twórcą był niejaki Manes, urodzony w 215 r. w Babilonii, który po przeżyciu dwóch doświadczeń mistycznych ogłosił się założycielem – jego zdaniem – „jedyną prawdziwą religii”. Jego doktryna opierała się na panteistycznym dualizmie światopoglądowym, stanowiącym wynik pytania o pochodzenie zła w świecie. Według manichejczyków istniały dwa pierwiastki boskie: Duch-Światło, Zło-Ciemność.

⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 3-4; 16.

⁶ Św. Augustyn, *Sprostowania*, [tłum.] J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXII, Warszawa 1979, II, 32 (6).

⁷ Wiele opracowań na ten temat mówi o takim właśnie zwyczaju, któremu uległa także jego matka. J. Misiurek, *Augustyn*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, F. Gryglewicz, R. Łukaszyc, Z. Sułowski [red.], t. 1, Lublin 1985, k. 1088.

⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, IX, 6.

⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, V, 14; tenże, *O życiu szczęśliwym*, [tłum.] A. Świderkówna, [w:] *Dialogi filozoficzne*, I, 4; tenże, *Przeciw akademikom*, [tłum.] K. Augustyniak, [w:] *Dialogi filozoficzne*, III, 20. 43; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, [tłum.] I.E. Zieliński, Lublin 1999, s. 499-508; P. Cary, *Accademici*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Piretti, Roma 2007, s. 109-110.

¹⁰ Dość rozpowszechniona jest opinia, że należy mówić co najwyżej o pewnym epizodzie w związku z manicheizmem. Podobnie ocenia się także poglądy bardzo wczesnego Augustyna na temat sceptycyzmu. Późniejsze jednak jego prace i obecne w nich treści pozwalają mówić o dość wyraźnym śladzie, nawet jeśli zdecydowanie zwalczał manichejczyków i sceptyków.

wyznaczonego sobie celu, niezrażający się niepowodzeniami, a trudności i przeszkody zdawały się tylko go mobilizować¹¹.

Mówiąc o państwie w myśli Augustyna, zakładającym relacje między obywatelami, trzeba wspomnieć między innymi jego decyzję udania się z matką, synem Adeodatem i przyjaciółmi do Cassiciacum, urokliwej miejscowości, położonej niedaleko Mediolanu, gdzie dokonał się bodajże najbardziej radykalny przełom w życiu tego wielkiego indywidualisty¹². O potrzebie życia we wspólnocie był głęboko przekonany również jako biskup zakładający wspólnoty religijne i modlitewne w Tagaście oraz Hipponie¹³, co w jego czasach nie było powszechne. Jak bardzo zajmował go człowiek, nie jako taki, ale w swoich relacjach do drugich, do społeczności, świadczy niewątpliwie jego monumentalne dzieło pt. *De civitate Dei*. Z dziełem tym związany jest inny przełom w życiu Augustyna, bardzo wyraźnie wpływający na jego poglądy. Chodzi o najazd Alaryka i Ostrogotów na Rzym w 410 r., po którym Augustyn podejmuje się napisania wielkiej apologii chrześcijańskiej, w której broni również łacińskiego porządku społecznego¹⁴. Niemniej traktowanie tej pracy myśliciela z Tagasty jako swoistego wyznacznika w jego poglądach na temat państwa może się okazać mylące, co nie znaczy, że wolno je w jakikolwiek sposób deprecjonować, a tym bardziej pomijać, do czego wrócimy w dalszej części tego artykułu. W tym miejscu na pewno warto nadmienić, że chodzi o chrześcijanina, któremu poszukiwanie prawdy zajmowało dosłownie całe jego życie. Kiedy 28 sierpnia 430 r. umierał ten nieprzeciętny indywidualista, choć nie samotnik, niestroniący od przyjaciół i znajomych, Wandalowie wdzierali się do Hippony, a zakonnicy ratowali przed zniszczeniem jego dzieła¹⁵.

2. Źródła państwa

Poglądy św. Augustyna na temat państwa związane są bardzo mocno z jego wizją świata i człowieka. Z wizją, trzeba przyznać, bardzo charakterystyczną,

¹¹ Św. Augustyn, *Homilia na Ewangelię św. Jana*, 63, 1. 2, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XV; tenże *Wyznania*, VII, 10; tenże *Objaśnienie do Psalmu 91*, 6, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XL; A. Genovese, *La ricerca di Dio. Il Cantico dei cantici e le Confessioni*, „Rivista di Vita Spirituale” 55 (2001), s. 694-695.

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, IX, 3; A. Berardino, *Cassiciaco*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, 347-348; S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 49-52.

¹³ C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Wiara i rozum*, s. 147. 158.

¹⁴ Uciekający z Rzymu do chrześcijańskiej wówczas Afryki Północnej zanoszą wiadomość o obwinianiu chrześcijan za złupienie Rzymu, co miało być karą za przyjmowanie chrztu przez coraz większą liczbę Rzymian. J. O'Mear, *City of God*, London 1984.

¹⁵ C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Wiara i rozum*, s. 280-284.

choćby przez swój antropocentryzm. Według jednej z prób jej ujęcia u św. Augustyna, „dosłownie wszystko przechodzi przez człowieka”¹⁶, który był dla niego syntezą całej stworzonej rzeczywistości. Myśliciel z Tagasty zajmował się przede wszystkim jednostką lecz bez pomijania jej relacji do innych. Stąd jego „relacyjna” koncepcja Trójcy Świętej w odróżnieniu od substancjalnej – właściwej tradycji tomistycznej. Obraz Trójcy był – jego zdaniem – wpisany w człowieka¹⁷, jako najważniejszy, pozostawiony przez Boga ślad w Jego dziele stworzenia, co sam Augustyn chciał traktować jako przesadzający argument o zakorzenionym w bycie ludzkim pragnieniu i dążeniu do przebywania z innymi; rozumienia siebie i realizowania w społeczności oraz państwie, przez międzyosobowe relacje.

Dlatego też właśnie człowieka Augustyn stawia na najwyższym stopniu przedstawionej przez siebie hierarchii dóbr, koniecznej we właściwym rozumieniu i funkcjonowaniu każdej struktury społecznej. Przy czym chodzi o człowieka zarówno jako indywiduum jak i w jego wymiarze wspólnotowym. Chodzi jednak nie o dobro jakim jest człowiek sam dla siebie, ale jakim jest dla niego każdy drugi, z którym wchodzimy w relacje. Postawieni na człowieczej drodze życia ludzie, osoby, są wielkim – największym z wszystkich pozostałych dobrem, dzięki któremu człowiek osiąga swoje najwyższe cele, realizuje swoje powołanie, pozwalając realizować się także drugim. Aby to było możliwe człowiek musi zachować ustanowiony przez Boga porządek, uszanować harmonię.

Pierwszym zatem i najważniejszym według Augustyna źródłem państwa jest Bóg, który w taki sposób stwarza człowieka, aby czymś podstawowym w jego egzystencji była potrzeba nawiązania relacji z innymi osobami, co z kolei pozwoli człowiekowi osiągnąć jego najważniejsze cele, wyznaczone mu również przez Boga, o czym bardziej szczegółowo poniżej. Ród ludzki przy stworzeniu otrzymał od Boga predyspozycje do życia społecznego, a więc porządek naturalny, dzięki któremu istniejące państwo ma załóżek w woli Bożej. Następnie, mówiąc o źródłach struktury państwowej i związanej z nią hierarchii dóbr, Augustyn wymienia rodzinę: rodziców, rodzeństwo, krewnych i naturalnie także dzieci. Podstawę, „zarodek” społeczności państwowej Augustyn widział w rodzinie. Państwo – według niego – wywodzi się z rodziny i powstaje dzięki rodzinie jako wyższy etap jej rozwoju, w którym istotną funkcję pełni towarzysko usposobiona jednostka – prospołeczna jej natura, nawiązując relacje z innymi. Podstawa ta pozostaje aktualną nie tylko przy powstawaniu nowej struktury, ale jest taką również w znaczeniu jej jakości, ponieważ dobre, religijne rodziny,

¹⁶ V. Grossi, L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie*, [tłum.] P. Rak, [w:] *Historia dogmatów*, [red.] B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 98.

¹⁷ Św. Augustyn, *O naturze dobra*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, III, IV, VI, XXII.

pozytywnie wpływają na jedność i porządek społeczny większych struktur, tworzonych w celu osiągnięcia przez człowieka konkretnych dóbr. Natomiast rodziny kierujące się egoizmem, w których nie przestrzega się powszechnie uznanych wartości, osłabiają każdą większą społeczność, oddziałując na nią destrukcyjnie¹⁸. W innym odniesieniu do każdego bytu jednostkowego, nieco dalej od niego (zachowując większy dystans), znajdują się przyjaciele, znajomi, aż po ludzi obcych.

Mimo uznawanej przez siebie wyższości dziewictwa i celibatu, małżeństwo określał jako wielkie dobro, którego stwórcą jest Bóg. Opowiadał się za patriarchalną strukturą, powołując się na Stary Testament i społeczeństwo starogreckie oraz rzymskie. Nie przeszkadzało to w dość charakterystycznym dla niego domaganiu się w każdym społeczeństwie i państwie poszanowania równości kobiety i mężczyzny, czego podstawy upatrywał w ludzkiej duszy a nie w cielesnych kształtach. Utrzymując jednocześnie, że niezależnie od tej równości kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie z racji – jak to określał – „większego rozsądku”, mając na uwadze rozsądek mężczyzny.

Drugi jako dobro i jako źródło – podstawa relacji pozwalających człowiekowi rozwinąć się, spełnić, staje się dla Afrykańczyka szczególną korektą dobra jakim człowiek jest sam dla siebie, czyli wyrazem wierności przykazaniu Bożemu, nakazującemu miłować każdego bliźniego jak siebie samego (Mk 12,31). Relacja zatem do bliźniego, do każdego drugiego jako dobra, to szczególna okazja zweryfikowania tego jakim dobrem człowiek jest dla innych, czyli zweryfikowania miłości własnej, która często staje się egoistyczna i jest powodem braku miłości do drugich, wykorzystywania ich w celu wąsko pojętego dobra osobistego¹⁹. Zdaniem Augustyna w relacjach do drugich człowiek znajduje szczęście i radość, ponieważ jest częścią składową państwa, jak litera w mowie. W swojej refleksji na temat państwa Hipponczyk mówi o tak zwanym „pakcie społecznym”, który chce rozumieć jako podstawowy czynnik państwowotwórczy. Nie jest to – jego zdaniem – jakiś sztuczny twór, jedynie zewnętrzna konstrukcja. Przedstawia za to ów pakt jako wynik naturalnych predyspozycji każdego człowieka. W odróżnieniu od starogreckich koncepcji państwa (Platon i Arystoteles z właściwymi im różnicami) Augustyn mówi w tym państwowotwórczym procesie o prawach jednostki, które byłyby trudne do pogodzenia z całkowitym podporządkowaniem państwu, czego domagał się od obywateli na przykład Platon²⁰. Przy czym prawo w tym kontekście Hipponczyk rozumie jako obowiązek, powinność dążenia do doskonałości.

¹⁸ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, [tłum.] W. Kubicki, Kęty 1998, XIX, 16–17.

¹⁹ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, I, 28, 29.

²⁰ P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, [tłum.] P. Domański, Kęty 2008, s. 99-101.

Podsumowując powyższe rozważania na temat źródeł państwa według Augustyna należy podkreślić, że był on w pierwszym rzędzie zainteresowany jednostką, ale społeczną. Człowiek jako jednostka wchodzi w skład rodziny, społeczeństwa, i Kościoła. Wspólnota, rozumiana jako możliwość i zarazem potrzeba bycia z innymi, stanowiła dla Augustyna wielką, niezbywalną wartość. Jako naturalna potrzeba, między innymi w dążeniu do prawd wykraczających poza porządek przyrodzony, ukazana została przez niego jako rzeczywistość o wiele głębsza niż, utylitarnie rozumiany, wygodniejszy od ludzkiej samotności sposób egzystencji. Stąd w procesie państwowotwórczym hierarchia przedstawia się następująco: Podstawową komórką jest rodzina, wyżej stoi społeczeństwo, któremu rodzina winna się podporządkować, następnie państwo, któremu z kolei powinno służyć całe społeczeństwo, a najwyżej stoi Bóg, którego prawa są ponad prawami ziemskimi i których należy bezwzględnie przestrzegać.

3. Podstawowy korelat Augustyńskiej koncepcji państwa

Termin: „państwo Boże” został zaczerpnięty przez Augustyna z Księgi Psalmów. W *De civitate Dei* Augustyn stara się ująć historię społeczności zbawionych i potępionych; dobrych i złych. Relacje między nimi to odwieczny spór, wprost walka, między dobrymi i złymi aniołami, która rozpoczęła się jeszcze przed pojawieniem się człowieka na ziemi, a ludzkość jest niejako w nią wciągnięta. To zmaganie Jeruzalem z Babilonem; królestwa światłości z królestwem ciemności. Tak rozumiane dzieje Augustyn opisuje w 7 okresach, po których nastąpi definitywne zwycięstwo państwa Bożego. Przy czym państwa Bożego nie wolno utożsamiać ze strukturami społecznymi, jakie powoływane są przez człowieka w celu realizowania jego doczesnych potrzeb. Relacje bowiem między państwem niebieskim i ziemskim przebiegają na innym poziomie, który nie może być sprowadzony do poszczególnych narodów, ponieważ dotyczy światów: niebieskiego i ziemskiego; eschatologicznego i doczesnego, co jest tak samo właściwe pojedynczej osobie, jak i całej ludzkości. Nie można tu wskazać na żadne granice terytorialne ani czasowe. Nie ma podstaw, aby jedną z tych rzeczywistości utożsamiać z Kościołem i w ten sposób próbować go idealizować, a drugą z jakimkolwiek państwem, jako tworem społeczno-politycznym, choć obie te społeczności – zdaniem Hipponczyka – istnieją na ziemi przenikając się i splatając wzajemnie²¹, przez co jest on dość niejednoznaczny. Pisząc niemalże do końca życia (ostatnie zdania napisał w r.

²¹ Tamże, XIV, 28; XV, 1. 1.

427) swoje dzieło w obronie chrześcijaństwa, broni w nim porządku rzymskiego, uznanego przez siebie jako dobrze służący doczesnemu pokojowi i rozwojowi cnót chrześcijańskich.

Mimo to dzieło *Państwo Boże* stało się dla Augustyna okazją licznych prób uniwersalizowania znaczeń stosowanych przez niego określeń w refleksji na temat struktur doczesnych – społecznych (*societas, populus, civitas*). Poza tym sprowadzania ich do jednego z nich, a mianowicie *civitas*. Przy czym używając tych terminów mówi o różnych społecznościach i w różnym znaczeniu, zarówno społeczno-politycznym, jak też etyczno-religijnym²². Należy tu wziąć pod uwagę wpływ jaki wywierała na niego terminologia grecko-rzymska. Terminy powyższe (*societas, populus* i *civitas*) oznaczają u niego społeczność zorganizowaną w oparciu o wyznaczenie jej celów społeczno-politycznych. Stanowi ją zespół obywateli, będących członkami organizacji, opartej na ściśle określonych zasadach, wszystkich obowiązujących, przy założeniu tytułu przynależności do takiej grupy, którym to tytułem jest obywatelstwo określonego państwa²³. W takim ujęciu już trudno uznawać je jako tylko niebieskie i nie mające nic wspólnego z ziemskim, doczesnym. I rzeczywiście Augustyn początkowo opowiadał się za całkowitą niezależnością państwa ziemskiego od niebieskiego. Z czasem jednak zauważył, że zarówno władza świecka jak i religijna więcej zyskuje na współpracy, niż na rozdzielaniu ich. Zwłaszcza, że trudno zaprzeczyć przeplataniu się w doczesności wymiaru religijnego i społecznego. Stan taki będzie trwał aż do ich ostatecznego rozdzielania między Boską społeczność ludzi wybranych i diabelskie społeczeństwo odrzuconych przez Boga²⁴.

Państwo Boże nie może być rozumiane jako swoisty wyznacznik nauki o państwie św. Augustyna, ale nie jest też całkowicie z tą nauką niezwiązane. Można to zrozumieć mając świadomość pewnego zwrotu w poglądach tego autora. I nie chodzi tu tylko o ten przełom, który dokonał się po definitywnym zerwaniu doktora łaski z manicheizmem, czego dość naturalną konsekwencją było dowartościowanie przez niego wolności człowieka, przy wyraźnym odróżnieniu jej od woli, co jest bardzo mocno związane z jego koncepcją dobra i zła²⁵. Później – czego *De civitate Dei* jest swoistą cezurą czasową – dokonuje jeszcze

²² S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 186–187.

²³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 21, 31.

²⁴ Tamże, I, 35; XVIII, 49.

²⁵ Tamże, V, 9, 3; XIX, 15; tenże, *Wyznania*, II, 6, 14; IV, 3–4; tenże, *O Trójcy Świętej*, [tłum.] M. Stokowska, Kraków 1996, XV, 27, 50; tenże, *O wolnej woli*, [tłum.] A. Trombala, [w:] *Dialogi filozoficzne*, III, 1, 2–3; XVIII, 53; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 152–153; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1988, s. 272–274; D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 89–96; A. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1985, s. 25–28; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 77–78.

jeden przełom i związane z nim daleko idące przewartościowania. Pokazują to choćby poglądy Augustyna na temat łaski²⁶. Jego świat, którego Rzym w swoim porządku prawnym i społecznym był obrazem, wskutek barbarzyńskiego najazdu zawalił się. Na nieufność do aktów woli człowieka, która musi być nieustannie podtrzymywana łaską, co swego czasu Józef Tischner nazwał „piętą achillesową Augustyna”, jako pozostałość jego związków z manicheizmem²⁷, nakłada się wielkie zwątpienie w kulturowe i cywilizacyjne zdobycze człowieka; ich trwałość i ostateczną wartość, co wyraża pod charakterystycznym dla siebie terminem *massa damnata* lub *massa preditionis*²⁸.

4. Podstawy państwa

Mówiąc o państwie Afrykańczyk poruszał trzy zagadnienia, w jego przekonaniu stanowiące najważniejsze elementy tej struktury społecznej. Chodzi o niezienne i wszystkich obowiązujące zasady, aby państwo wypełniało swoje zadania. W tym kontekście mówił o idei dobra wspólnego, o sprawiedliwości i władzy, bez którego to i dobrze rozwiązane go problemu, jakiegokolwiek zorganizowane i funkcjonujące państwo trudno sobie wyobrazić.

Dobrze funkcjonujące zatem państwo to takie, w którym przestrzega się „dobra wspólnego”, co oznacza uznanie przez wszystkich obywateli wspólnego ich interesu za ważniejszy od osobistych korzyści. Taka postawa wymagać może poświęcenia osobistych dóbr w celu ratowania lub powiększenia dobra wspólnego, co w dłuższej perspektywie przekłada się na wymierną korzyść każdego członka danej społeczności. Poszanowanie dobra wspólnego i odpowiedzialna troska o nie jest dla biskupa Hippony gwarancją rozwoju państwa, jego stabilności. Wszędzie tam, gdzie to dobro wspólne nie jest przestrzegane, państwo słabnie, nie chroni dostatecznie swoich członków i w konsekwencji ich dóbr osobistych, ulegając w końcu całkowitej degradacji oraz rozpadowi²⁹.

Innym czynnikiem, sprzyjającym rozwojowi państwa i poczuciu większego bezpieczeństwa wśród obywateli jest przestrzeganie zasady sprawiedliwości społecznej. Zasada ta stanowi najważniejsze kryterium w tworzeniu i powiększaniu dobra wspólnego, które nie może usprawiedliwiać krzywdy oraz niesprawiedliwości wobec członków państwa. Nie może być również usprawiedliwieniem zbrodni. Dlatego taką społeczność, w której sprawiedliwość

²⁶ G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, [tłum.] W. Szymona, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej*, [red.] W. Beinert, s. 108-113.

²⁷ J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 5 (1992), s. 11.

²⁸ G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, s. 120.

²⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, I, 6.

została podeptana, Augustyn przestaje nazywać państwem, określając ją „zbożecką bandą”³⁰.

I wreszcie bardzo ważny problem w każdym państwie, jakim jest sprawowanie władzy. Dość charakterystyczne dla myśliciela z Tagasty było w tej perspektywie uznanie wszelkiej władzy za pochodzącą od Boga, o czym – jego zdaniem – nie może przesądzać zły lub dobry władca. Warto przy tym pamiętać, że okres jego życia i tym samym czas zainteresowania tymi kwestiami, zbiegał się z przychylnością prawodawstwa rzymskiego wobec chrześcijaństwa; głoszonych przez nie wartości. W 380 r. Teodozjusz Wielki na mocy rozporządzenia nazwanego Edyktem Katalońskim (28 listopada) ogłasza chrześcijaństwo religią państwową³¹. Taka jednak sytuacja nie mogła całkowicie pozbawić naszego autora poczucia realizmu. Zdawał on sobie sprawę, że w każdym państwie i systemie sprawowania władzy mogą się pojawić dobrzy władcy, ale i tyrani. Tych dobrych uznał za narzędzie Chrystusa, a rządy tych złych tłumaczył jako karę za popełnione grzechy³².

Poza tym w każdej społeczności, także w państwie, aby funkcjonowało ono prawidłowo, muszą być spełniane podstawowe obowiązki wobec tej struktury, zarówno przez władców jak i obywateli danego państwa. Mając na myśli tych ostatnich Augustyn wskazywał przede wszystkim na posłuszeństwo wobec władcy, zarówno dobrego jak i złego; chrześcijanina i władcy niewierzącego w Boga. Wymóg ten biskup Hippony argumentował potrzebą troski o dobro wspólne. Trzeba jednak zaznaczyć, że miał na myśli te obowiązki, które wynikają z zasady sprawiedliwości. Władza bowiem nie jest ponad prawem, ale w służbie prawa, a władca musi tego prawa przestrzegać, podobnie jak zwykli obywatele. Od władcy i urzędników państwowych wolno wymagać więcej, ponieważ powinni oni odznaczać się doskonałością moralną i wysoką kulturą intelektualną. W przypadku zatem, kiedy władca żądałby od obywateli spełnienia tego, co jest w jaskrawej sprzeczności z Bożym prawem, chrześcijanin ma prawo, a nawet obowiązek, odmowy i okazania posłuszeństwa przede wszystkim Bogu. Ustanowione bowiem przez Niego prawo i zasady mają charakter wieczny, niezmienny, w przeciwieństwie do wszystkich ustaw i prawa stanowionego przez jakikolwiek trybunał ludzki. Przy czym ten akt nieposłuszeństwa nie może być wrogi, podyktowany nienawiścią do władcy. Podobnie jak chrześcijaństwo nie może być pretekstem do uchylania się od obowiązków wobec państwa, kiedy władza nie jest sprawowana przez chrześcijanina. Hipponczyk w sytuacji nadużycia władzy zalecał bierny opór, który w myśl słów św. Pawła nie

³⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 21, 2.

³¹ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 51-53; M. Goodman, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, [tłum.] O. Sienkiewicz, Warszawa 2007, s. 398.

³² Św. Augustyn, *Państwo Boże*, V, 19, 21.

powinien być uznawany za objaw słabości czy też zwalniania się z odpowiedzialności za dobro wspólne i losy państwa, ale za przejaw prawdziwej mocy duchowej. Niemniej w przypadku kiedy zagrożone byłoby dobro całego narodu, chrześcijański myśliciel dopuszczał także użycie siły militarnej³³.

Powszechnie znane skłonności Augustyna do idealizmu podyktowały mu szczególne wymagania wobec idealnego władcy, który powinien troszczyć się o moralne doskonalenie poddanych, aby wszystkie swoje obowiązki wobec państwa dopełniali miłością bliźniego. Taką bowiem drogą najpewniej wchodzi się na drogę do niebieskiej szczęśliwości. Augustyn twierdził ponadto, że ustrój polityczny często zależy od ludzi, od ich poziomu moralnego. Wnioskował zatem na tej podstawie, że naród ma taki rząd na jaki zasługuje – o niskim lub wysokim poziomie moralnym. Ale w tym pierwszym przypadku każdy naród bardzo szybko traci swoje uprawnienia i swoją możliwość wyboru, jeśli je wcześniej posiadał i był tego świadomy, na rzecz tyra.

5. Zadania państwa

Podstawowym zadaniem państwa – według myśliciela z Tagasty – jest zapewnienie pokoju obywatelom. Nie chodzi jednak o pokój, gwarantujący jedynie bezpieczeństwo, zawarty na mocy układów i kompromisów, które często mają także swoją, niejednokrotnie bardzo wysoką cenę i uzależniają członków jednego społeczeństwa od drugiego. Nie może być bowiem pokoju za wszelką cenę. Chodzi tu o prawdziwy pokój społeczny, osiągnięty dzięki rozwojowi państwa, jego wewnętrznej sile i gwarantujący całkowity dostatek³⁴. Pokój taki możliwy jest przy zachowaniu harmonii między poszczególnymi członkami danej wspólnoty i mniejszymi, wchodzącymi w jej skład grupami.

Doktor łaski, analizę harmonijnego współdziałania i współistnienia w społeczności, rozpoczyna od tej wspólnoty jaką jest rodzina, w której podstawową treścią jest zgodność jej członków co do wykonywanych przez nich zadań i obowiązków. Jak uważa, podobne zasady obowiązują w społeczeństwie szerszym, składającym się z wielu rodzin i większych od nich wspólnot. Poszczególne jednostki oraz grupy osób muszą uzgodnić ze sobą swoje kompetencje i zadania, także prawa jakie posiadają, ponieważ nie jest to oczywiste. Poza tym wiele z nich wynika po prostu z umiejętności oraz zdolności poszczególnych podmiotów, bardziej lub mniej przygotowanych i kompetentnych w wykonywaniu niektórych czynności. Jakiegokolwiek jednak zadania w społeczeństwie pragnącym

³³ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, I, 6, 14; tenże, *Państwo Boże*, VIII, 19.

³⁴ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 12, 1.

pokoju powinny być wykonywane z sumiennnością i rzetelnością, co prowadzi do harmonii społecznej i państwowej, także na forum międzynarodowym.

Hippończyk bardzo sobie cenił pokój, ale wiedział też, że na ziemi nie da się uniknąć wojen. Rozróżniał trzy powody ich wzniesienia: polityczne (pragnienie podbojów, nacjonalizm, przesadna ambicja władcy, próba odwrócenia uwagi od problemów wewnątrzpaństwowych), ekonomiczne (nadmierne pragnienie dóbr materialnych) i moralne (deprawacja moralna społeczności). Przy czym uważał, że pokój należy osiągać drogą rozmów, perswazji i umiejętności dążenia do kompromisu. Wojna zawsze przynosi tylko zniszczenie, nieszczęście i śmierć, dlatego ją potępiał. Mimo to uznawał możliwość istnienia wojny sprawiedliwej – wojny obronnej, a od żołnierzy oczekiwał humanitarnego traktowania wrogów i respektowania zasad moralnych.

Największa odpowiedzialność i zadania w każdym państwie spoczywają – zdaniem Augustyna – na rządzących i kierujących daną społecznością państwem. Przy czym rozróżniał on harmonię na poziomie naturalnym i tym znacznie przekraczającym tylko tę płaszczyznę. Otóż społeczeństwo chrześcijańskie – według Afrykańczyka – w znacznie większym stopniu gwarantuje ład, porządek, sprawiedliwość i harmonię. Podstawą tego jest odniesienie wszystkich członków takiej społeczności do Boga i kształtowanie życia społecznego według Jego prawa. Podstawowym natomiast prawem Boga jest miłość, pozwalająca przewyższać wszelkie podziały i nierówności; wyznaczać zadania oraz prawa. W takiej społeczności wszystko to, co jest wymagane, zalecane i zadane, przepojone jest obecnością Boga. Społeczną harmonię Augustyn odnosi do tej harmonii jaka właściwa jest człowiekowi, jego wewnętrznej i zewnętrznej strukturze, a także strukturze wszechświata³⁵.

Państwo to nie tylko dobrodziejstwo, które zapewnia człowiekowi bezpieczeństwo, możliwość rozwoju i pomnażanie dóbr, zaspakajając wiele jego potrzeb. Państwu trzeba również służyć, uczestnicząc w jego problemach, a nawet identyfikując się z nim. Szczególnego charakteru nabiera ono, przyjmując zgoła inny obraz, dzięki miłości tworzących ją podmiotów do Boga. Autentyczna miłość do Boga jest wartością, która nie daje się sprowadzić tylko do wartości humanistycznych, ludzkich. Dlatego też może ona przewyżżyć wszystko to, co związane jest z ludzką słabością w społeczeństwie; zdolna jest przewyżżyć nienawiść i niechęć³⁶. Afrykańczyk uważa, że wrogość, jaka pojawia się często

³⁵ Tamże, XIX, 13, 1.

³⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, 3, 5, 8; VI, 5, 7; VIII, 3, 8; 7, 11; 8, 12; 10, 14; XV, 3, 5; 17, 31; tenże, *O nauce chrześcijańskiej*, I, 35, 39; 36, 40; D. Dideberg, *Dilectio*, [w:] *Augustinus-Lexikon*, [red.] C. Mayer, Basel 1996-2002, s. 446-449; M.G. Mara, *Amore e amicizia in S. Agostino*, [w:] *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, v. 3, *Amore, carità, misericordia*, Roma 1993, s. 316-320.

między ludźmi jest dowodem na brak miłości Boga przez człowieka; brak przeżywania Jego obecności; doświadczania Jego działania w świecie, ponieważ najbardziej uprzywilejowanym miejscem działania Boga w świecie jest człowiek. Kiedy ludzie zwracają się do Boga, zgłębiają Jego tajemnicę, doświadczają najwyższego Dobra³⁷. Wówczas wzrasta dobro między nimi i w nich. Naczelną bowiem wartością w tym dobru jest miłość bliźniego, zdolna przewyciężyć dzięki Bogu najbardziej radykalne podziały i różnice.

Więź jaka powstaje między Bogiem a człowiekiem rozszerza się na całą społeczność, dowartościowując ją w ten sposób o dobra, które nie są osiągalne na poziomie czysto naturalnym. Fundamentem tych dóbr jest rozlewająca się przez działanie Boże miłość na całe społeczeństwo, uzyskujące przez to charakter uniwersalny, gdyż zawiązującej się dzięki tej miłości strukturze nie mogą stawiać granic różnice państwowe, etniczne i narodowe. W perspektywie tej miłości Augustyn wyróżnił dwa rodzaje społeczeństwa lub dwa jego stopnie. Pierwszy powstaje wówczas, kiedy ludzie jednoczą się ze sobą w oparciu o wartości, które wcześniej nazwał wartościami „starego człowieka”, mając na myśli ich doczesny, przyrodzony charakter. Takie społeczeństwo – powstające i rozwijające się na tym poziomie, choć spełnia wiele funkcji i jest pomocne dla człowieka – nie może ostatecznie pokonać wielu ograniczeń i słabości. Nie daje także tworzącym je podmiotom poczucia prawdziwego szczęścia. Innym, znacznie wyższym i doskonalszym poziomem rozwoju społecznego jest ten, który tworzą ludzie żyjący w miłości Boga. Miłość ta nie domaga się od nich całkowitego zerwania z wartościami materialnymi, doczesnymi, ale właściwie je ukierunkowuje. W takim społeczeństwie wszystko, co zostało powierzone i подарowane człowiekowi przez Stwórcę, służy jego dobru oraz zjednoczeniu osobowemu, nieosiągalnemu bez doświadczenia Boga i Jego miłości³⁸.

Miłość w życiu społecznym Afrykańczyk uznaje za element integrujący i scalający. Im większa jest miłość w społeczeństwie, tym większa jest też jego tożsamość. Tak naprawdę to wiedza o miłości danego społeczeństwa, czyli to do jakich wartości się ono zwraca, do jakich jest przywiązane, co najbardziej kocha, czego pożąda, na czym mu najbardziej zależy, pozwala określić jakie to społeczeństwo jest i jak się w nim żyje poszczególnym, stanowiącym je osobom. Miłość bowiem w jego rozumieniu jest pewną totalnością, ogarniającą całą ludzką osobę, zwracającą ją ku temu, kogo się kocha. Stąd miłość niejako potrafi zawładnąć człowiekiem – stać się przyczyną jego wielkości,

³⁷ Św. Augustyn, *O naturze dobra*, [tłum.] M. Maykowska, [w:] *Dialogi filozoficzne*, I, 1; tenże, *Państwo Boże*, XI, 10; tenże, *Soliloquia*, [tłum.] A. Świderkówna, [w:] *Dialogi filozoficzne*, I, 6; J. Bussanich, *Bene*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, s. 291-292.

³⁸ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [tłum.] J. Ptaszyński, [w:] *Dialogi filozoficzne*, I, 29, 30; tenże, *Państwo Boże*, XIII, 22 i 27, 1; XIII, 14; XIV, 1.

doskonałości. Ale źle ukierunkowana miłość prowadzi do deprecjacji, dekadencji i upadku moralnego, aż do upodlenia włącznie. Wszystko to pozwala Augustynowi przywiązywać do miłości ogromne znaczenie. Szczególnie tej miłości, która jednoczy człowieka z Bogiem, co już w doczesności kształtuje wymiar społeczny na poziomie zbliżonym do doskonałości i wyznacza mu cel w eschatologicznym, ostatecznym dopełnieniu³⁹. O takiej myśląc miłości Augustyn wypowiadał słowa: *ama et fac quod vis!*

6. Cel państwa

Rzeczywistość państwa, jego funkcjonowanie, związane jest nierozdzielnie u biskupa Hippony ze światem wartości. Zorganizowane społeczeństwo tylko potwierdza istniejącą w świecie hierarchię wartości, w której człowiek musi umieć się znaleźć i właściwie wybierać. W związku z tym Augustyn podporządkowuje poszczególne dobra celom, dzieląc je na pierwszo- i drugorzędne. Na najniższym stopniu umieszcza on dobra materialne, wymieniając w tej grupie między innymi pożywienie, ubranie, złoto i srebro. Same w sobie nie są one złe. Podkreślając to chce zaprzeczyć poglądom manichejczyków, właśnie w wymiarze materialnym upatrującym siedlisko i zasadę zła. W przeciwieństwie do wyznawców tej sekty, której sam był zwolennikiem przez ponad dziewięć lat, Afrykańczyk nie przekreśla dobra rzeczy materialnych, ale aby mogło się realizować muszą być one właściwie używane – podporządkowane wyższemu celom, wyznaczonym człowiekowi przez Stwórcę. Poza tym bezpieczne i dobre życie trudno byłoby sobie wyobrazić bez tych dóbr. Zło pojawia się więc wtedy, kiedy człowiek używa ich niezgodnie z naturą, na przykład dla nich samych, z podporządkowaniem im swoich wyższych celów. Największym złem w tym kontekście byłoby postawienie tych dóbr na samym szczycie uznawanej przez człowieka hierarchii wartości i pragnienie ich bardziej niż samego Boga. Ten natomiast stworzył je po to, aby przy właściwym wykorzystaniu mogły pomnażać w człowieku dobra duchowe⁴⁰.

Swoją koncepcję społeczności i najważniejszego jej celu w ramach organizowania się w strukturę państwową Augustyn wyprowadzał przede wszystkim z objawienia Bożego. Dlatego też kluczem do zrozumienia historii świata i człowieka była dla niego, pochodząca z Biblii idea stworzenia i upadku człowieka, postrzegana w perspektywie mądrości Bożej, uchylającej nieco tajemnicę osłaniającą świat i dzieje ludzkie, od ich początków, aż po przyszłość eschatologiczną. Rzeczywistość, tak w swoim wymiarze materialnym – doczesnym, jak

³⁹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 24.

⁴⁰ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 94.

i duchowym – wiecznym, staje się zrozumiała dzięki Bogu przemawiającemu w swoim Słowie i historii. Analizując problemy społeczne biskup Hippony korzysta ze starogreckiej filozofii, pism Plotyna, znanych w przekładzie łacińskim dzieł Platona, ale przede wszystkim z Pisma Świętego, odwołując się szczególnie do św. Pawła i św. Jana. Całą historię człowieka rozumie jako zmierzającą do Państwa Niebieskiego, a za najbardziej fundamentalne prawo na tej drodze uznaje miłość, ponieważ tylko ona gwarantuje harmonię i rozwój różnych elementów, zakorzenionych w różnych wymiarach⁴¹. Przywołując św. Jana Apostoła określa Boga jako Miłość i odwiecznie istniejącą Prawdę (1 J 4,8). Dzięki tej miłości człowiek otwiera się na obecność Boga i Jego działanie, co staje się przyczyną szczególnej więzi między Bogiem a człowiekiem. To wewnętrzne odniesienie nie może być jednak – zdaniem myśliciela z Tagasty – zamknięte i odizolowane od świata innych osób, ponieważ człowiek żyje i realizuje się w społeczeństwie, we wspólnocie. Społecznie zatem realizuje się też miłość Boga, a człowiek zobowiązany jest do świadczenia tej miłości wszystkim ludziom. Przy czym znaczenia miłości nie ogranicza on tylko do łączenia indywidualnego bytu człowieka z społecznym, ale także do wskazania więzi jaka zachodzi między światem doczesnym a eschatologiczną przyszłością⁴². Najważniejsze jest to, aby każde swoje działanie człowiek wyprowadzał z miłości, ponieważ z tego „korzenia” może wyrosnąć tylko dobro. Miłość dyktuje czasami działanie, które wydaje się przykre, surowe, ale jest konieczne, gdyż wynikające z miłości. Nawet róża – powie Augustyn – ma kolce⁴³.

Słowem, wszelki postęp, zarówno w sferze materialnej jak i duchowej; indywidualnej oraz społecznej, zależy od relacji człowieka do Boga. Kiedy człowiek odrywa się od rzeczy doczesnych i kieruje ku Bogu następuje wzrost człowieka i jego rozwój, tudzież wzrost i rozwój społeczeństwa, do którego należy i za które jest odpowiedzialny, właśnie przed Bogiem. Natomiast kiedy dzieje się odwrotnie i człowiek bardziej jest przywiązany oraz zwrócony w swoim działaniu w kierunku doczesności, świata rzeczy materialnych, niż w kierunku Boga, odwracając się wręcz z tego powodu od swojego Stwórcy i myśląc w ten sposób cel ze środkiem, pojawia się wyraźny regres w rozwoju człowieka, przez co cofa się on w życiu wartościami. Przy czym Augustyn mówi o procesie, który trwa przez całe ludzkie życie i może mieć różne zwroty. Duchowy zatem regres może być w każdym momencie zatrzymany, odwrócony, na przykład dzięki specjalnej interwencji Boga w życie człowieka⁴⁴.

⁴¹ Tamże, s. 118–119, 123–124.

⁴² Św. Augustyn, *O wolnej woli*, III, 20, 56.

⁴³ Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, [tłum.] W. Szoltdrski, Warszawa 1977, s. 7, 8.

⁴⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIV, 17, 23.

Zakończenie

Na koniec wróćmy do podstawowego kontekstu Augustyńskiej nauki o państwie. Przy czym kontekst ten jest właściwy także jego rozważaniom na temat innych rzeczywistości oraz procesów. Jednym z niepodważalnych osiągnięć tego myśliciela była koncepcja – rozumienie zła. Jak się wydaje bardziej przemawiająca do ludzkiej wrażliwości i wyobraźni jak ta właściwa św. Tomaszowi z Akwinu. Podobnie trzeba mówić o rozumieniu przez św. Augustyna ludzkiej woli i jej odróżnieniu od wolności, choć tu geniusz Hipponczyka już bardzo rzadko jest podważany⁴⁵. Przedziwnie oba te – trzeba powiedzieć – kapitalne odkrycia krzyżują się w jego poglądach i niestety – jak się okazało – nie tylko przez potomnych nie zostały w pełni wykorzystane. Dotyczy to także samego Augustyna, choć zapewne w innym stopniu, nie wyłączając jego koncepcji państwa, od której tego problemu, w imię rzetelności, nie wolno odrywać.

Skąd, dlaczego i jak możliwa jest właśnie u Augustyna, rzutująca także na jego obraz państwa, aż tak mało optymistyczna wizja ludzkiej wolności, aby nie powiedzieć pesymistyczna? Skąd takie wycofanie się, wręcz paniczny, aby nie powiedzieć magiczny lęk, przed złem, które teoretycznie tak genialnie sam „rozbroił”? Odpowiadając na te pytania musimy wrócić jeszcze raz do tej cezury jaką stanowi najważniejsza przyczyna jego pracy nad dziełem *De civitate Dei*. Otóż patrząc na niszczone wskutek barbarzyńskich najeżdów porządek *Imperium Romanum*, które uznał za przykład oraz podstawę porządku w świecie wznoszonym dzięki coraz bardziej przenikającemu do niego chrześcijaństwu, pozwolił się opanować lękiem przed losem *massa damnata*, co okazało się w jego teorii dziejów (*De civitate Dei*), przesądzającym wyrokiem o losach świata i człowieka⁴⁶. Augustyn pod koniec swojego życia zdaje się poświęcać zbyt wiele uwagi demonicznej sile zła, od której silniejsza jest tylko moc związana z Dobrą Nowiną; jej oddziaływaniem, czego nie można powiedzieć o samym człowieku, choćby najbardziej genialnym i świadomym trudności jakie wiążą się z odwagą bycia wolnym. Jak się okazuje ani genialny umysł, ani będące jego owocem rozstrzygnięcia, nie chronią człowieka przed wątpliwościami związanymi z trudem wolności; przed obawą, może lękiem bycia wolnym, czego historia i doświadczenie Augustyna jest dobrym przykładem. Zwłaszcza w jego wątpieniu (*dubitatio*), tak

⁴⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 5; 9; 10; 11; IX, 1; tenże, *Objaśnienie do Psalmu 134*, 11, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLII, s. 125; tenże, *O wolnej woli*, XIV, 30; M. Djuth, *Volontà*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, s. 1463; V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, s. 71-74.

⁴⁶ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej, tekst łacińsko-polski*, [tłum.] J. Sulowski, Warszawa 1989, II, 18, 28; tenże, *Sprostowania*, [tłum.] J. Sulowski, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXII, Warszawa 1979, II, 27, 1; 32, 6; J. O'Mear, *City of God*, London 1984.

bardzo charakterystycznym (*dubito ergo sum*), że wybór dobra wystarczy aby skutecznie obronić się przed złem i utratą wolności. Czy można nie zatracić jasnego rozeznania; genialnego wprost rozumienia dobra i zła oraz przeświadczenia o konieczności wyboru tego pierwszego, a zarazem pozwolić się opanować wątpliwościom? Można! I przytrafia się to także współczesnemu człowiekowi wszędzie tam, gdzie opanowuje go lęk i gdzie traci on z oczu pokonującą wszelkie zło moc Dobrej Nowiny, ponieważ w osobistym doświadczeniu oddala się od jej Źródła. Nie przestrzega niezmiennych zasad i nie czuje się zobowiązany wobec prawdy, w którą powątpiewa, co przesądza o aktualności również dzisiaj nauczania św. Augustyna na temat państwa.

Streszczenie

Poglądy św. Augustyna na temat państwa wynikają z jego wizji człowieka, który jest dla niego drogą do zrozumienia świata i poznania Boga. Jego bardzo konsekwentny antropocentryzm był podstawą zajmowania się człowiekiem przede wszystkim jako jednostką, ale nie wyizolowaną ze społeczeństwa. Byt ludzki rozwija się i spełnia przez relacje do innych osób, czego źródłem i wzorem są dla Augustyna relacje między Osobami Bożymi. „Psychologiczna koncepcja Trójcy Świętej”, której jest autorem, pozwala mu widzieć w Bogu nie tylko stwórcę człowieka, ale również społeczeństwa, którego zobowiązującym wszystkich jego członków i najwyższym uporządkowaniem jest państwo.

Wypowiadając się na ten temat Augustyn mówi o „pakcie społecznym”, który nie powinien być tylko zewnętrzną konstrukcją. Tak jak zdanie składa się z liter, tak społeczeństwo składa się z jednostek. Tworzenie się państwa i jego rozwój Augustyn postrzega jako proces, posiadający naturalne i etyczne podstawy. Do tych pierwszych zalicza rodzinę oraz inne międzyosobowe relacje, takie jak przyjaźń. Z kolei te drugie to dobro wspólne i sprawiedliwość, rzutujące na problem władzy oraz obowiązków względem niej, zarówno poddanych jak i władcy, ponieważ – zdaniem Augustyna – każda władza ludzka pochodzi od Boga, podobnie jak i państwo. Celem tego ostatniego jest zapewnienie pokoju, choć nie za wszelką cenę. Poza tym przygotowanie człowieka, przez jego relację miłości do innych – co Augustyn uznaje za największą wartość i najskuteczniejszą drogę do szczęścia – aby mógł być obywatelem „państwa Bożego”. Augustyn skrupulatnie rozdzielając wymiar doczesny i wieczny; religię i politykę, nie pozwala ich utożsamiać, ale i separować od siebie. Choć mówi o dwóch różnych poziomach, to wskazuje na różne sposoby przenikania się ich w każdym człowieku i społeczeństwie. Podobnie zatem jak dobre rodziny w społeczeństwie, tak i obecność Bożego prawa w polityce jest najlepszą gwarancją dobrego państwa.

SŁOWA KLUCZOWE: państwo, osoba, dobro wspólne, sprawiedliwość

Summary

The conception of state according to St. Augustine

The views of St. Augustine on the state arise from his vision of man who is for him a way to understand the world and to know God. His very consistent anthropocentrism has been the basis for dealing with man, primarily as an individual but not isolated from society. The human being develops and finds fulfilment through relations to other people, the source and the model of which is for St. Augustine the relation between the God's Persons. The "psychological conception of the Holy Trinity", of which he is the author, allows him to see in God not only a creator of man but also of society, with the state being a binding and the highest arrangement for all its members.

When commenting on this topic, St. Augustine speaks about a "social pact" which should not be an external construction only. Just as a sentence consists of letters, so a society is composed of individuals. The formation of the state and its development are seen by St. Augustine as a process that has natural and ethical foundations. According to him, the former include a family and other interpersonal relations, such as friendship. On the other hand, the latter are common good and justice, affecting the problem of authority and obligations with regard to it, both of the subjects and the ruler, because – according to St. Augustine – all human authority comes from God, like the state. The purpose of the latter is to ensure peace, although not at any price. Apart from this, to prepare man, through his / her love relation to others – which St. Augustine considers the greatest value and the most effective way to happiness – so he / she could be a citizen of the "God's state". St. Augustine, meticulously separating temporal and the eternal dimensions, religion and politics, does not allow them to be equated or to be separated from each other either. Although he speaks about two different levels, he shows different ways they interpenetrate in each man and society. Thus, similarly as good families in society, the presence of the God's law in politics is the best guarantee of good state.

KEYWORDS: state, person, common good, justice

Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1988.
- Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, [tłum.] W. Szoldrski, Warszawa 1977.
- Augustyn, *Homilia na Ewangelię św. Jana*, [tłum.] W. Szoldrski, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XV, Warszawa 1977.
- Augustyn, *Objaśnienie do Psalmu 91*, [tłum.] J. Sulowski, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XL, Warszawa 1986.
- Augustyn, *Objaśnienie do Psalmu 134*, [tłum.] J. Sulowski, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLII, Warszawa 1986.

- Augustyn, *O naturze dobra*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej, tekst łacińsko-polski*, [tłum.] J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [tłum.] J. Ptaszyński, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, [tłum.] M. Stokowska, Kraków 1996.
- Augustyn, *O wolnej woli*, [tłum.] A. Trombala, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, [tłum.] A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *Państwo Boże*, [tłum.] W. Kubicki, Kęty 1998.
- Augustyn, *Przeciw akademikom*, [tłum.] K. Augustyniak, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *Soliloquia*, [tłum.] A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *Sprostowania*, [tłum.] J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXII, Warszawa 1979.
- Augustyn, *Wyznania*, [tłum.] Z. Kubiak, Warszawa 1982.
- Bardy G., *Św. Augustyn, człowiek i dzieło*, Warszawa 1985.
- Berardino A., *Cassiciaco*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007.
- Bonner G., *Augustinus (vita)*, [w:] *Augustinus Lexikon*, t. 1, Basel 1994.
- Brown P., *Augustyn z Hippony*, [tłum.] W. Radwański, Warszawa 1993.
- Bussanich J., *Bene*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007.
- Cary P., *Accademici*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007.
- Cremona C., *Augustyn z Hippony. Wiara i rozum*, [tłum.] M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993.
- Dawidowski W., *Święty Augustyn*, Kraków 2005.
- Dideberg D., *Dilectio*, [w:] *Augustinus-Lexikon*, [red.] C. Mayer, Basel 1996-2002.
- Djuth M., *Volontà*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007.
- Dzidek T., *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998.
- Eska J., *Życie i rozwój duchowy św. Augustyna*, [w:] *Św. Augustyn, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Genovese A., *La ricerca di Dio. Il Cantico dei cantici e le Confessioni*, „Rivista di Vita Spirituale” 55 (2001), s. 685-696.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953.
- Goodman M., *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, [tłum.] O. Zienkiewicz, Warszawa 2007.
- Grossi V., Ladaria L.F., Lécrivain Ph., Sesboüé B., *Człowiek i jego zbawienie*, [tłum.] P. Rak, [w:] *Historia dogmatów*, [red.] B. Sesboüé, Kraków 2001.

- Grossi V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983.
- Jaśkiewicz S., *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- Jonas A., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1985.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- Körner F., *Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen*, [w:] *Grundprobleme der grossen Philosophen*, Göttingen 1983.
- Kraus G., *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, [tłum.] W. Szymona, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej*, [red.] W. Beinert, Kraków 1999.
- Krapiec M., Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1985, k. 1095-1099.
- Mara M.G., *Amore e amicizia in S. Agostino*, [w:] *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, v. 3, *Amore, carità, misericordia*, Roma 1993.
- Misiurek J., *Augustyn*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, [red.] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1985, k. 1087-1115.
- Oko D., *Łaska i wolność*, Kraków 1997.
- O'Mear J., *City of God*, London 1984.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III, [tłum.] I.E. Zieliński, Lublin 1999.
- Salij J., *Rozmowy ze Świętym Augustynem*, Warszawa 1985.
- Sienkiewicz E., *Ateny i Jerozolima*, Szczecin 2012.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Tischner J., *Łaska i wolność czyli spór o podstawy liberalizmu*, „Znak” 5 (1992), s. 4-26.
- Trapè A., *Święty Augustyn*, [tłum.] J. Sulowski, Warszawa 1987.
- Veyne P., *Imperium grecko-rzymskie*, [tłum.] P. Domański, Kęty 2008.