

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

TEOCENTRYZM HIERARCHII DÓBR W NAUCE ŚW. AUGUSTYNA

Św. Augustyn, ogniskując swą uwagę na Bogu i człowieku, wzajemną ich relację często ujmował na płaszczyźnie aksjologicznej. Jego teoria wartości zawiera wątek filozoficzny i teologiczny. Na ich przecięciu znajduje się zagadnienie hierarchii dóbr, gdzie spotykamy się z teocentryzmem. U Biskupa Hippony można wyróżnić trojaki teocentryzm: ontologiczny, aksjologiczny i finalistyczny; wzajemnie się one dopełniają i wyjaśniają.

1. TEOCENTRYZM ONTOLOGICZNY

Augustyn wielokrotnie stwierdzał, iż wszystkie stworzenia partycypują — w różnym stopniu — w Bogu jako Summum Bonum¹. Doskonałość bytu stworzonego zależy od stopnia upodobnienia względem Dobra pierwotnego². Minerale są „podobne” do Boga przez fakt istnienia, organizmy — przez posiadanie życia, ludzie — dzięki posiadaniu rozumu i woli. Teocentryzm ontologiczny św. Augustyna jest związany z teorią przyczynowości sprawczo-wzorczej, dobrze ilustruje to, w odniesieniu do teorii wartości, następująca wypowiedź: „Czy istnieje coś, co by stosownie do swego stopnia i według swej miary nie nosiło na sobie jakiegoś podobieństwa z Bogiem, z tej racji, że »wszystkie dzieła Pańskie są dobre«, bo On jest Dobrem Najwyższym. Tak więc w tej mierze, w jakiej wszystko jest dobre, każda rzecz posiada pewne, choć bardzo dalekie

¹ *De mor. Man.* 2, 4, 6 PL 32, 1347. Por. F. von Rintelen. *Deus bonum omnis boni*. W: *Aurelius Augustinus*. Köln 1930 s. 203-224; S. Conolly. *The Platonisme of Augustine's „ascent” to God*. „Irish Ecclesiastical Record” R. 78: 1952 s. 44-53.

² „Nemo enim dubitat quod sit ipse primitus bonus. Multis enim modis dici res possunt similes Deo: aliae secundum virtutem et sapientiam factae, [...] aliae in quantum solum vivunt, quia ille summe et primitus vivit, aliae in quantum sunt, quia ille summe et primitus est” (*De div. quaest.* tr. 51, 2 PL 40, 32).

podobieństwo z Najwyższym Dobrem. Będąc naturalnym, podobieństwo to jest dobre i jest w porządku; lecz jeśli jest wypaczone, staje się złe”³.

Podstawą ontycznego dobra — sugeruje Augustyn — jest fakt odwzorowania doskonałości Boga w naturze stworzeń. Każda rzecz jest w jakimś stopniu do Niego podobna, ale jest to podobieństwo niedoskonałe i wycinkowe. Bytowe i aksjologiczne zróżnicowanie stworzeń jest wielkie, lecz każde z nich jest odbiciem Dobra istotnego i absolutnego. Starochrześcijański myśliciel, wyjaśniając fakt partycypacji w Dobru Najwyższym, używa terminologii nawiązującej do platońskiej teorii odbicia (μίμησις)⁴. Również Plotyn korelację Pradobra (Jedni) i widzialnego świata najczęściej wyjaśniał przy pomocy pojęć: wzór-odbitki⁵. W kontekście tych filiacji należy odczytać stwierdzenie, iż stworzenia są podobne do Boga.

Platonizujący charakter teorii partycypacji ujawnia się również przy omawianiu ludzkiej osoby. Najwyższą wartością, na terenie widzialnego świata, jest człowiek. Posiada on elementy psychiczno-duchowe, które sprawiają, iż jest najdoskonalszym obrazem Boga ze wszystkich stworzeń⁶. Temat człowieka jako imago Dei omawia ex professo traktat *De Trinitate*⁷. Ujęcie problematyki nawiązuje tak do Biblii (Gen. 1, 27), jak i do *Ennead* Plotyna⁸.

Teocentryczne spojrzenie na wartości posiada więc podwójną genezę: teologiczną (objawienie) i filozoficzną (wpływ platonizmu). Platon autentyczne dobro widział w dobru idealnym, względem którego rzeczy widzialne były tylko „odbitką” lub „cieniem” Św. Augustyn odszedł od skrajnego platonizmu i opowiedział się za powszechnym charakterem dobra. W *Wyznaniach* pisze: „Przeto wszystko, co istnieje, jest dobrem, a owo zło, którego przyczyny szukałem, nie jest substancją, albowiem gdyby nią było, byłoby dobrem”⁹. Manichejskiemu dualizmowi, przenikniętemu pesymizmem, przeciwstawił więc aksjologiczny optymizm. Dobro preferuje nad złem swym zasięgiem oraz naturą. Dobro jest uniwersalne,

³ *Trin.* 9, 5, 8 PL 42, 991. Tłum. M. Stokowska. *O Trójcy Świętej*. Warszawa 1963 s. 319.

⁴ Platon. *Timaios* 29a; *Rzeczpospolita* VI, 508c-509b; D. Ross. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951 s. 221-224.

⁵ *Enneady* III, 5, 1; I, 7, 1; V, 3, 13.

⁶ „Inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est” (*C. Faust. Man.* 22, 27 PL 42, 418).

⁷ M. Schmaus. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münster 1927 passim; L. A. Krupa. *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*. Lublin 1948.

⁸ Plotyn. *En.* VI, 9, 11.

⁹ *Confes.* 7, 12, 18 PL 32, 743. Tłum. J. Czuj. *Wyznania*. Kraków 1949 s. 193.

zło nie. Dobro jest rzeczywistością pozytywną, zło tylko brakiem należnego dobra. Dobrem bytowym są żywioły przyrody (ogień, woda, klimat), minerały, rośliny, zwierzęta i ludzie¹⁰. Każda natura stworzona stanowi jakieś dobro. Zło także jest realne, ale nie jest pozytywne ani autonomiczne. Jest ono jedynie „zepsuciem” dobra należnego określone mu gatunkowi¹¹. Prywatywna natura zła domaga się podłoża, ponieważ zło „umniejsza w niej [rzeczy] to, co jest dobre”¹². Dlatego trzeba paradoksalnie stwierdzić, że warunkiem istnienia zła jest dobro — oczywiście dobro przygodne.

Augustyn, uznając powszechność bytowego dobra, akcentuje równocześnie zależność wszelkich dóbr od Boga jako ich przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej. „Istnieje dobro proste, Dobro samo w sobie, dzięki któremu wszystko jest dobrem i od którego pochodzi dobro”¹³. Dobra stworzone „o tyle są dobre, o ile przyjmują, aby takimi były”¹⁴. Bóg jest dobrem istotnym, „dzięki któremu wszystkie [rzeczy] są dobre. [...] Wszystkie rzeczy zmienne nie są bowiem dobre ze swej natury”¹⁵. Wypowiedzi te wyrażają teocentryczną interpretację natury dobra. Augustyn nie kwestionuje realności dobra stworzonego, tym niemniej — jako neoplatonik — istotę jego widzi w relacji zgodności względem dobra wzorcowego, czyli Boga.

Każde dobro posiada dwa istotne elementy składowe: realne istnienie — „wszystko, co istnieje, jest dobrem”¹⁶, oraz określoną gatunkowo istotę — „wszelka natura, jako natura, jest dobra”¹⁷. Oba integralne elementy dobra — istnienie i natura — pochodzą od Boga, dlatego w obu aspektach dobro stworzone jest podporządkowane Najwyższemu Dobru. Św. Augustyn wyraźnie to stwierdza: „O ile coś istnieje, jest dobre, o ile zaś posiada jakiś brak, pokazuje się, że nie zostało zrodzone z Boga, lecz pochodzi od nicości”¹⁸. „Z pełności tedy dobroci Twej stworzenie istnieje jako dobro”¹⁹. Podstawą dobra bytowego jest realne istnienie, jest ono dane stworzeniu przez Boga. Podobnie jest z drugim współelementem

¹⁰ *C. epist. Man.* 1, 31, 34 PL 42, 197.

¹¹ „Malum nihil aliud quam corruptio esse” (*C. epist. Man.* 1, 35, 39 PL 42, 201). Por. *De civ. Dei* 11, 9 PL 41, 325; R. Jolivet. *Le problème du mal d'après saint Augustin.* Paris 1936.

¹² *De natura boni* 6 PL 42, 554.

¹³ *Enar. in ps.* 26, 8 PL 36, 203.

¹⁴ *Doct. chr.* 1, 32, 35 PL 34, 32.

¹⁵ *Enar. in ps.* 26, 8 PL 36, 203.

¹⁶ *Confes.* 7, 12, 18 PL 32, 743.

¹⁷ *C. epist. Man.* 1, 33, 36 PL 42, 199. Por. F. J. Thonnard. *Notion de la nature chez Augustin.* „Revue des Études Augustiniennes” R. 11: 1965 s. 235-265.

¹⁸ *C. epist. Man.* 1, 25, 27 PL 42, 191.

¹⁹ *Confes.* 13, 2, 2 PL 32, 845.

dobra: „Wszystko to, co zostało uformowane, w jakim stopniu zostało uformowane, i wszystko, co jeszcze nie zostało uformowane, w tym stopniu, w jakim może być uformowane, ma tę zdolność od Boga”²⁰. Ontyczne dobro stworzeń, tak w aspekcie egzystencjalnym, jak esencjalnym, jest więc pochodne. Jest to dobro partycypowane, jego elementem najbardziej istotnym jest fakt zależności i podobieństwa względem Summi Boni. Pewne wypowiedzi Biskupa Hippony zdają się kwestionować realność dobra przygodnego²¹. Należy jednak je interpretować w kontekście optymizmu aksjologicznego, wówczas okaże się, iż chodzi jedynie o teocentryczną interpretację dóbr pochodnych.

2. TEOCENTRYZM AKSJOLOGICZNY

Św. Augustyn dobro stworzeń uważał za dobro pochodne, partycypowane, jakby „odbite”. Jest to teoria ontologicznego teocentryzmu, jej kontynuacją jest teocentryzm aksjologiczny. Polega on na wyróżnieniu hierarchii dóbr nakierowanej ku Bogu jako swemu punktowi odniesienia. Klasycznym tekstem w tym przedmiocie jest wypowiedź z *De Trinitate*: „Dobra jest i ziemia ze swymi wyniosłymi górami, [...] dobry jest dom o harmonijnych proporcjach, obszerny i jasny, dobre są ciała zwierząt, udarowane życiem, dobre jest łagodne i zdrowe powietrze, dobre jest pożywienie smaczne i zdrowe, dobre jest zdrowie bez cierpień i zmęczenia, dobra jest piękna twarz człowieka, [...] dobre jest serce przyjaciela, słodycz przeżywania tych samych uczuć i wierności przyjaźni, dobry jest człowiek sprawiedliwy, [...] dobra jest poezja o pięknym rytmie i pełna głębokich myśli”²². Pokrewną problematykę poruszał Augustyn wielokrotnie²³. Dobro uważał za fenomen powszechny rzeczywistości, ale równocześnie dostrzegał bogactwo jego przejawów i form. Najniższe dobro upatrywał w materii, ale i jej „nie powinno uważać się za zło”²⁴. Wyższymi odmianami dobra są: materia uformowana, żyjąca (rośliny), czująca (zwierzęta) oraz istoty myślące i wolne (ludzie).

Augustyńską aksjologię charakteryzuje profil humanistyczny. Prawdziwy humanizm afirmuje wszystkie wartości umożliwiające wszechstronny rozwój ludzkiej osoby, tj. zarówno jej elementów somatyczno-biologicznych, jak duchowych. Św. Augustyn świadomy był faktu, iż człowiek stoi na pograniczu świata materii i świata ducha. Z tego wzglę-

²⁰ *De vera rel.* 18, 36 PL 34, 137.

²¹ Por. *Confes.* 11, 4, 6 PL 32, 811; *Enar. in ps.* 127, 15 PL 37, 1686.

²² *Trin.* 8, 3-4 PL 42, 949. Tłum. pol. cyt. s. 261.

²³ Por. *Enar. in ps.* 134, 4 PL 37, 1740; *Epist.* 118, 3, 13 PL 33, 438.

²⁴ *De natura boni* 18 PL 42, 556.

du dla harmonijnego rozwoju swej osobowości potrzebuje wartości tak materialnych, jak duchowych. Osoba ludzka jest kryterium oceny poszczególnych dóbr, nie jest natomiast ich źródłem ani punktem szczytowym.

Wśród wartości związanych z człowiekiem Augustyn wyróżnił trzy grupy²⁵. Najniżej ocenił wartości związane zewnętrznym z człowiekiem, np. ziemia, pieniądze, sława i zaszczyty itp. Drugą grupę stanowią dobra związane z pierwiastkiem materialnym człowieka, tj. ciałem (oraz jego władzami). Są to wartości biologiczno-sensytywne: zdrowie, tężyzna biologiczna, kształtność, wrodzona inteligencja, przeżycia zmysłowo-emocjonalne. Tych ostatnich myśliciel chrześcijański nie potępia, ale wskazuje na ich ontyczną jednostronność i czasową przemijalność. Domena przeżyć emocjonalnych ma być kierowana cnotą roztropności i wstrzeźliwości²⁶. Wartości witalne i sensytywne winny być podporządkowane wartościom duchowym, podobnie jak ciało — stanowiąc pars inferior ludzkiej natury — podporządkowane jest dobru osoby.

Najwyższy stopień w hierarchii aksjologicznej zajmują dobra duchowe. Należą do nich wartości estetyczne (piękno twarzy, rytm poezji, struktura budynku), intelektualne (wiedza, mądrość) oraz etyczne (dobroć serca, przyjaźń, etyczne sprawności). Poszczególne wartości duchowe posiadają charakter cząstkowy, dlatego jedne z nich nie zastąpią innych. Tak np. wiedza — ignorująca normy moralne — prowadzi do zarozumiałości²⁷, dlatego musi być dopełniona mądrością dającą człowiekowi specjalne światło, dzięki któremu wznosimy się od rzeczy doczesnych do wiecznych²⁸. Niezbędne są także w życiu ludzkim pozytywne sprawności moralne, czyli cnoty, będące umiejętnościami dobrego życia opartymi na miłości²⁹. Miłość jest naturalnym odruchem ludzkiego serca, a równocześnie jest inspirowana łaską Bożą, dzięki czemu znajduje się na przecięciu sfery naturalnej i nadprzyrodzonej. Ta ostatnia obejmuje takie wartości, jak: wiara, nadzieja, miłość, zbawienie wieczne; są to wartości o charakterze eschatologicznym³⁰. Chrześcijańska skala dóbr uwzględnia strukturę

²⁵ Por. *De civ. Dei* 8, 8 PL 41, 232-233; 19, 3 PL 41, 625 n.; P. Delhaye. *Saint Augustin et les valeurs humaines*. „Mélanges des sciences religieuses” R. 12: 1955 s. 121-138.

²⁶ *Sermo* 51, 13, 21 n. PL 38, 345; *De bono matr.* 19-22 PL 40, 388-392.

²⁷ *Confes.* 10, 23 n. PL 32, 793 n.; *De civ. Dei* 11, 27 PL 41, 823. Por. S. Kowalczyk. *Mądrość a wiedza w świetle wypowiedzi św. Augustyna*. „Roczniki Filozoficzne” R. 15: 1967 z. 1 s. 111-118.

²⁸ *Trin.* 12, 15, 25 PL 42, 1012; *De lib. arb.* 1, 15, 25 PL 32, 1322; 2, 16, 41 PL 32, 1363.

²⁹ „Recta ratio est ipsa virtus” (*De util. cred.* 12, 27 PL 42, 85); *De mor. Eccl.* 15, 25 PL 32, 1322.

³⁰ Por. *De civ. Dei* 19, 4 PL 41, 627.

ludzkiej natury, inne jest bowiem dobro ostateczne zwierzęcia, a inne człowieka³¹. Instynkt nierozumnego zwierzęcia nakierowany jest na zdobycie pokarmu i zachowanie gatunku, a człowiek posiada nadto wyższe aspiracje, zorientowane ku Transcendencji.

Kryterium osądu wartości, w ujęciu św. Augustyna, posiada charakter antropologiczny. Klasyfikując hierarchicznie poszczególne dobra, miał on na uwadze: ich trwałość, bytową autonomię oraz zdolność zaspokajania pragnienia szczęścia. Dobra materialne i zmysłowe są mało trwałe, łączą się z wieloma brakami i dają zadowolenie przelotne. Dobra duchowe — poznawcze, pożądawcze, religijne — są trudniej dostępne i bardziej elitarne, lecz trwalsze. Dobra niższe „cieszą” człowieka, wyższe zaś kształtują go osobowo.

Gradualistyczna struktura wartości wskazuje na istnienie wartości szczytowej, tj. osobowego i najwyższego Dobra. Taka metoda probacji istnienia Boga jest ujęta lapidarnie w *Wyznaniach*, gdzie czytamy: „p o s t o p n i a c h [podkr. — S. K.] wstępując do Tego, który mnie stworzył”³². Hierarchia dóbr zawiera dobra wyższe i niższe, materialne i duchowe, poznawcze i pożądawczo-emocjonalne. Są one zawsze heteronomiczne: niepełne w doskonałości i nietrwałe w istnieniu. Naturalnym uwieńczeniem wartości widzialnych, uporządkowanych hierarchicznie, jest Summum Bonum. Jest ono dobrem bytowo autonomicznym, wyklucza w swej naturze jakikolwiek brak oraz posiada charakter osobowy. Dobro Najwyższe jest „widzialne” poprzez hierarchię dóbr: oczywiście intelektualnie, a nie wizualnie. Gradualizm wartości jest sensowny jedynie przy założeniu istnienia punktu odniesienia, dotyczy to głównie aspektu bytowego. Brak Boga, jako Najwyższego Dobra, uniemożliwia właściwą i uniwersalną ocenę wartości, ich zaszeregowanie staje się utrudnione lub wręcz niemożliwe. W takiej interpretacji domeny dóbr przejawia się teocentryzm aksjologiczny Biskupa Hippony. Jego spojrzenie na problematykę dobra jest humanistyczne i zarazem chrześcijańskie, gdyż interpretuje hierarchię wartości jako swoistą drogę ku Bogu.

3. TEOCENTRYZM FINALISTYCZNY

Bóg jest nie tylko przyczyną stwórczą świata, lecz także jego przyczyną celową. Z tego wynika logiczny wniosek, iż Summum Bonum jest najwyższym szczęściem i ostatecznym celem człowieka. Te trzy pojęcia —

³¹ Tamże 19, 3 PL 41, 625.

³² *Confes.* 10, 8, 12 PL 32, 784. Por. G. Esser. *The Augustinian proof for God's existence and the thomistic fourth way*. „Proceedings of American Catholic Philosophical Association” R. 28: 1954 s. 196—199.

cel, dobro, szczęście — Augustyn używał zwykle zamiennie: celem każdego działania jest dobro, ono zaś daje nam szczęście. Celem jest to, z powodu czego coś czynimy³³. Cel pociąga ku sobie wówczas, gdy stanowi — autentyczne lub pozorne — dobro. Dobro najpierw budzi zainteresowanie, później miłość, a wreszcie skłania do działania w celu jego zdobycia.

Motorem ludzkiego działania najczęściej nie jest ani skrajny egoizm, ani też czysty altruizm, lecz pragnienie szczęścia. Pragnienie to budzi z kolei miłość dobra. Oba zjawiska — poszukiwanie szczęścia i miłość dobra — są tak powszechne, jak powszechne jest człowieczeństwo³⁴. Augustyn w miłości dostrzega decydujący czynnik w życiu wolicjonalno-emocjonalnym człowieka. Inne akty emocjonalne — radość, smutek, zawód — są tylko przejawami miłości. Ona winna dominować również w życiu etyczno-religijnym, stąd maksyma Augustyna: „Dilige et quod vis fac”³⁵. Dokoła miłości winno ześrodkować się całe życie psychiczne. Prymitywna miłość występuje już u zwierząt w formie instynktu, a nawet u roślin i jestestw nieożywionych w formie „miłości naturalnej”, przejawiającej się w pragnieniu zachowania własnego istnienia³⁶.

Wszyscy ludzie pragną szczęścia i kochają dobro. Jedni widzą je w gromadzeniu zasobów materialnych, inni w przyjemnościach witalno-emocjonalnych, inni w życiu aktywnym — służeniu bliźnim, a jeszcze inni w życiu kontemplacyjnym — poszukiwaniu prawdy. Biskup Hippony nie przekreśla wartości przygodnych, nawet materialnych i sensorywnych. Nie zabrania, aby je cenić, a nawet kochać. Istnieje jednak obiektywny *ordo amoris*, który należy zachować. Na większą miłość zasługują te dobra, które są w swej naturze wyższe, w istnieniu bardziej stabilne, bardziej uniwersalne co do zasięgu. Takimi wartościami są dobra umysłowe, etyczne, religijne. Nie ma rzeczy z natury złych, ale może zachodzić „złe używanie dobra”³⁷. Ma ono miejsce wówczas, kiedy człowiek odwraca naturalny porządek, stawiając na miejsce Dobra niezmiennego — Stwórcy, dobra przygodne — stworzenia. Ze swych rozważań Augustyn wyciąga wnioski, że ten człowiek osiąga prawdziwe i pełne szczęście, „który cieszy się Najwyższym Dobrem”³⁸.

³³ *C. Advers.-Leg. et Proph.* 2, 8, 26 PL 42, 653.

³⁴ „Nemo est qui non amat” (*Sermo* 34, 2 PL 38, 210). Por. A. Becker. *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude*. Paris 1967.

³⁵ *In epist. Joan. ad Parth.* 7, 8 PL 35, 2033.

³⁶ Por. *Trin.* 8, 3, 4 PL 42, 949 n.

³⁷ „Malum est male uti bono” (*De natura boni* 36 PL 42, 562). Por. N. Hartmann. *Ordo amoris. Zur Augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen*. „Wissenschaft und Weisheit” R. 18: 1955 s. 1-23.

³⁸ *De lib. arb.* 2, 13, 36 PL 32, 1260. Por. R. Holte. *Béatitude et sagesse. Saint*

Siłą napędową ludzkiego życia jest pragnienie szczęścia. Szczęście osiągalne jest przez dobro. Dobro, budzące miłość, staje się celem naszej aktywności. Augustyn odróżnia dwa rodzaje dóbr (resp. celów): jedne z nich są tylko używane, a inne doskonalą nas. Dobra materialne (odzież, pożywienie, mieszkanie) posiadają charakter konsumpcyjny, natomiast wartości duchowe — szczególnie nadprzyrodzone — kształtują nas wewnątrznie³⁹. Wolno dlatego twierdzić, że stworzenia są jedynie środkiem, natomiast ostatecznym celem ludzkiego życia jest tylko Bóg.

Miłość, dla Augustyna, jest syntezą ludzkiego życia: jego pragnień, przeżyć, działań. „Miłość jako tęsknota za tym, co się miłuje, jest pożądaniem, jako posiadanie tego i rozkoszowanie się tym, jest radością, uciekanie przed tym, co się nienawidzi, jest bojaźnią, odczuwanie obecności tego jest bólem; wszystko to jest złe, jeśli miłość jest zła, dobre, jeśli miłość jest dobra”⁴⁰. Dokoła więc miłości koncentruje się całe życie duchowe człowieka. Spełnia ona rolę istotną tak w życiu jednostki, jak społeczności. Miłość jest bowiem „życiem łączącym dwie istoty albo dążącym do ich zjednoczenia: kochającego i tego, co on kocha”⁴¹. Miłością rządzi prawo komunii, a nawet częściowej identyfikacji. Charakter konkretnego aktu miłości potęguje się lub maleje w zależności od ukochanego przedmiotu. Inna jest miłość dóbr zmiennych, a inna Dobra niezmiennego. Boga należy kochać całym sercem: miarą miłości Boga jest kochanie Go bez miary. Augustyn ten typ miłości nazywa *caritas*, *dilectio*, *amor castus*. O ile Absolut należy kochać dla niego samego, o tyle stworzenia należy kochać ze względu na Boga. Miłość stworzeń niwecząca naturalny *ordo amoris* nie jest prawdziwą *caritas*, lecz tylko *cupiditas*⁴².

Prawdziwe i trwałe szczęście określa św. Augustyn jako „prawdę, w której dostrzeżone i posiadane jest Najwyższe Dobro”⁴³. Bóg, stanowiący *Summum Bonum*, jest dobrem integralnym tak w swej wewnętrznej naturze, jak w relacji do stworzeń rozumnych. Zawiera on pełnię wszystkich wartości duchowych (dlatego Augustyn nieraz nazywa go „sumą” dóbr), a równocześnie stanowi źródło najwyższego szczęścia. Szczęście takie, będące udziałem zbawionych, przerasta wszelkie oczekiwania

Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris 1962 *passim*.

³⁹ *Sermo* 53, 6, 6 PL 38, 366; *De div. quaest.* 69, 7 PL 40, 77; A. di Giovanni. *La dialettica dell'amore: „uti — frui” nelle preconfessioni di sant'Agostino*. Roma 1965.

⁴⁰ *De civ. Dei* 14, 7, 2 PL 41 410. Por. G. Hultgren. *Le commandement d'amour chez Augustin*. Paris 1939; M. Huftier. *La charité dans l'enseignement de saint Augustin*. Paris 1960.

⁴¹ *Trin.* 8, 10, 14 PL 42, 960.

⁴² *Enar. in ps.* 9 PL 36, 124; *De doct. chr.* 3, 10, 16 PL 34, 72.

⁴³ *De lib. arb.* 2, 9, 26 PL 32, 1254.

i pragnienia⁴⁴. Jest to zrozumiałe, skoro miara szczęścia jest pochodna w zależności od ontycznego bogactwa umiłowanego przedmiotu. Dobro ograniczone i nietrwałe daje szczęście cząstkowe, Dobro absolutne i wiekuiste będzie źródłem całkowitego szczęścia.

Problematyka finalistycznego teocentryzmu zawiera jeszcze jedno pytanie: jak Augustyn interpretował naturę wiekuistego szczęścia? Jest ono kontemplacją, dostępną wyłącznie zbawionym. „Życie szczęśliwe jest radością z prawdy [podkr. — S. K.]”⁴⁵. Pełna kontemplacja Boga wymaga więc zarówno intelektualnego poznania, jak upodobania woli. Oba akty są konieczne, ponieważ poznanie warunkuje miłość, a ona z kolei wzbogaca akty poznawcze. W ten sposób Biskup Hippony problem wzajemnego stosunku poznania i miłości w kontemplacyjnym przeżywaniu Dobra Najwyższego rozwiązał z umiarem.

Biskup Hippony był jednak woluntarystą, dlatego wyakcentował silnie rolę miłości w przeżywaniu Boga jako dobra. Uznawał konieczność oraz czasowy prymat aktu poznania, lecz równocześnie sądził, iż dopiero akt miłości pozwala nawiązać wewnętrzny kontakt z dobrem. „Dobro, które nie jest kochane, nie może być doskonale posiadane ani poznane”⁴⁶. Miłość jest więc tym aktem, który daje nam w posiadanie upragnione dobro. O ile intelekt częściowo atomizuje poznawany przedmiot, to miłość ujmuje go w sposób integralny. Poznanie intelektualno-dyskursywne jest pośrednim i abstrakcyjnym ujęciem dobra, natomiast akt miłości angażuje nas bezpośrednio i od wewnątrz w przeżywaniu wartości. Bóg, Dobro Najwyższe, przeżywany jest adekwatnie dopiero w aktach miłości. Św. Augustyn stwierdza to wyraźnie: „Kto nie ma miłości, Boga nie zna, bo Bóg jest miłością”⁴⁷. „Obejmij Boga, który jest miłością, a miłością obejmiesz Go. [...] Czym, jeśli nie Bogiem, przepelniony jest ten, który pełen jest miłości”⁴⁸. Prawdziwe więc przeżycie i poznanie Boga jest uwarunkowane aktami miłości. „Nie możemy należeć do Boga inaczej, jak tylko przez upodobanie, ukochanie, miłość”⁴⁹.

Koncepcja Summi Boni św. Augustyna, choć nie neguje udziału aktów poznawczych, to jednak główny akcent kładzie na element woli i sferę emocjonalną. Nie intelektualne poznanie, ale dopiero ocena i miłość pozwalają na pełny kontakt z Najwyższym Dobrem. Miłość jest rozumiana w tym wypadku jako kontynuacja wiary i chrześcijańskiej nadziei. Bis-

⁴⁴ *De doct. chr.* 1, 8 PL 34, 22; *Enar. in ps.* 26, 8 PL 36, 203.

⁴⁵ *Confes.* 10, 23, 33 PL 32, 793.

⁴⁶ *Die div. quaest.* 35, 1 PL 40, 24. Por. *De civ. Dei* 11, 28 PL 41, 341.

⁴⁷ *Trin.* 15, 17, 31 PL 42, 1082.

⁴⁸ Tamże. 8, 8, 12 PL 42, 958.

⁴⁹ *De mor. Eccl.* 14, 24 PL 32, 1322. Por. A. Maxsein. *Philosophia cordis*. Salzburg 1966.

kup Hippony, nawiązując do Janowego opisu, stwierdza: „Bóg jest miłością, przeto z pewnością Boga kocha ten, kto kocha miłość”⁵⁰. Wniosek ten wypływa logicznie z filozoficznej i teologicznej aksjologii chrześcijańskiego myśliciela. Bóg, będąc pierwszą Przyczyną sprawczo-wzorczą stworzeń, jest zarazem ich najwyższym Dobrem i ostatecznym Celem.

THEOCENTRISME DE LA HIERARCHIE DES BIENS DANS L'ENSEIGNEMENT DE SAINT AUGUSTIN

Résumé

L'article se compose de trois parties qui envisagent respectivement le théocentrisme ontologique, théocentrisme axiologique et théocentrisme finaliste dans la pensée de Saint Augustin. Le théocentrisme ontologique se révèle à l'interprétation de la nature du bien des êtres créés. Ils sont dotés d'une existence réelle et d'une nature définie de façon générique, deux éléments composant le bien de l'être; le rôle principal dans le bien revient cependant au fait de la „ressemblance” à Dieu comme sa cause exemplaire. Le théocentrisme axiologique s'exprime dans une certaine hiérarchie des biens dont le sommet est *Summum Bonum*. Le bien y est interprété comme existence autonome et amour personnel. Dieu — en tant que bien — devient objet de l'amour de l'homme, source de son bonheur et fin finale de sa vie. Dieu est aimé à cause de lui-même, les êtres créés sont aimés par égard à Dieu. Cette dernière considération autorise à parler du théocentrisme finaliste chez Saint Augustin.

⁵⁰ *Trin.* 8, 8, 12 PL 42, 958.