

## FILOZOFIA POKOJU ŚW. AUGUSTYNA

**Słowa kluczowe:** augustiańska filozofia pokoju, założenia metodologiczne, dialektyka wojny i pokoju, pokojowa rodzina chrześcijańska, źródła prawa, idea pokojowego rozwoju

**Key words:** St. Augustine's Philosophy of Peace, Metodological assumptions, Dialectics of war and peace, Peaceful Christian Family, The sources of Law, The Idea of peaceful development

**Schlüsselwörter:** agustianische Friedensphilosophie, methodologische Annahmen, Dialektik von Krieg und Frieden, friedliche christliche Familie, Rechtsquellen, die Idee der friedlichen Entwicklung

Pokojowy rozwój człowieka i społeczeństwa w skali indywidualnej, państwowej i światowej, doceniają Kościoły chrześcijańskie przekazując w czasie nabożeństw tzw. znak pokoju. Również papieże rzymscy od II wojny światowej ogłaszają w dniu 1 stycznia specjalne orędzia w obronie pokoju, czyniąc z tego dnia święto pokoju. Warto więc sięgnąć do filozoficznych motywacji obrony pokoju, oznaczającej potępienie agresji i wojny tak w skali rodziny, państwa, jak społeczności międzynarodowej. Tutaj doktryna św. Augustyna, mimo iż sformowana w V w. n.e., wydaje się w dalszym ciągu twórcza, stając się metodologiczną podstawą noworocznych orędzi papieskich.

**Osobowość i metodologia.** Aureliusz Augustyn (354–430) urodził się w północnoafrykańskim mieście Tagasta. Początkowo pozostawał pod wpływem neoplatonizmu i epikureizmu, należąc do sekty manichejczyków. W Tagaście i Kartaginie nauczał gramatyki i retoryki; kontynuując studia udał się do Mediolanu. Tu zbliżył się do gmin chrześcijańskich, poznając i przyjmując ich wiarę i naukę. W 387 r. otrzymał chrzest, po czym powrócił do Afryki, osiadając w Hipponie, gdzie został kapłanem (391), a potem biskupem (396). Obserwował stąd zagrożenie cesarstwa zachodniego wraz z zajęciem w 410 r. Rzymu przez Gotów pod wodzą Alaryka.

---

\* Prof. zw. dr hab. Andrzej Sylwestrzak jest emerytowanym profesorem zwyczajnym prawa. Obecnie pełni funkcję dziekana Wydziału Administracji i Nauk Społecznych EUHE (Elbląg). Do przejścia na emeryturę pracował na WPiA UG i WPiA UWM, wykładając prawo konstytucyjne, historię doktryn politycznych i prawnych oraz ustroj Unii Europejskiej.

To wstrząsające dla ówczesnych wydarzenie dowodziło rychłego załamania się potęgi stabilizującej imperialny porządek, stając się przyczyną ataków na chrześcijan oskarżanych o osłabianie Rzymu. Rozważając te obawy, Augustyn napisał w latach 410–428 dwudziestodwutomowy traktat o charakterze historiozoficzno-teologicznym *O państwie Bożym (De civitate Dei)*, będący wykładem dialektyki rozwoju świata<sup>1</sup>. Zaznaczyć warto, iż pisarstwo Augustyna okazuje się wyjątkowo bogate zarówno w formy, jak problemy<sup>2</sup>. Stąd poważne trudności związane z jednoznacznym odczytaniem jego fundamentalnych idei, budzących znaczne rozbieżności interpretacyjne. Z punktu widzenia doktryn politycznych postać św. Augustyna przedstawia się jako swoiste podsumowanie nie tylko myśli wczesnochrześcijańskiej, lecz także filozofii politycznej starożytności, otwierając perspektywy związane z formowaniem epoki wczesnofeudalnej<sup>3</sup>, w szczególności opierającej się na założeniu powszechnej wolności<sup>4</sup>.

Metodologia św. Augustyna sprowadza się do stwierdzenia, iż reprezentuje on, z jednej strony, postawę teocentryczną, ujmującą personalistycznie istotę Boga, w nieskończoności upatrującą jego najwyższy przymiot. Z drugiej, jest to dialektyka zmian<sup>5</sup>. Człowiek, mając w duszy zaszczerpione poczucie prawdy, szuka jej w trakcie swego postępowania. Poznając rzeczywistość, poznaje Boga, ponieważ świat nas otaczający jest dziełem boskim, stąd św. Augustyn nie odróżniał filozofii od teologii, traktując je w jedności wiedzy prowadzącej do Boga. Całość zachowań ludzkich przebiega w konfrontacji dobra ze złem. Filozofia pokoju jest tego znakomitym przykładem. Otóż o ile pokój jest prawem Bożym, o tyle wojna jest tego odwrotnością, natomiast nie istnieje sytuacja stabilna, wszystko przebiega w atmosferze walki jednego z drugim a więc powinno być pojmowane w kategoriach swoistej dialektyki<sup>6</sup>.

Tak samo w dziedzinie etyki, zrywając z greckim intelektualizmem, św. Augustyn stanął na stanowisku woluntaryzmu głoszącego, iż człowiek kształtuje swe postępowanie w rezultacie świadomie i swobodnie podejmowanych aktów woli. Pojęcie wolności ujmował w dwóch znaczeniach: 1) wolności formalnej i 2) wolności moralnej. Wolność formalna oznacza możliwość wyboru przez jednostkę między dobrem i złem, będąc szansą na swobodne postępowanie. Wolność moralna posiada – z etycznego punktu widzenia – znaczenie zasadnicze, sprowadzając się do wewnętrznej dyspozycji unikania zła, a czynienia dobra. Jest to podstawowy rodzaj wolności, pozwalający na konstruktywny rozwój człowieka, będący zasadą postępu społecznego, moralnego czy politycznego. Wolność moralna prowadzi do obcowania człowieka z Bogiem, do ciągłego zbliżania się do Boga jako ostatecznego celu ludzkiego życia. Człowiek w najwyższym niejako stopniu

<sup>1</sup> Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przełożył ks. W. Kubicki, Kęty 1998, patrz także: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1989, s. 344–357, patrz P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993.

<sup>2</sup> W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1968.

<sup>3</sup> Patrz P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993, s. 225–265.

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1989.

<sup>5</sup> A. Kasia, *Święty Augustyn*, Warszawa 1974.

<sup>6</sup> Por. Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1982, s. 217–222.

pogłębiania tej wolności może zbliżyć się do poznania „niemożności grzeszenia” (*non posse peccare*). Św. Augustyn nie reprezentował jednak optymistycznej wizji coraz bardziej doskonalącego się świata. Wręcz odwrotnie, jest to wizja pesymistyczna, pozwalająca dostrzec, jak wiele zła nadal istnieje w stosunkach ludzkich. Cnota wolności moralnej, przy oświecającym wpływie „łask boskich”, tylko wybrańców prowadzi do poznania dobra. Reszta przypomina środowisko „drapieżnych zwierząt”. Ten fatalizm wyprowadzony został z pesymistycznych ocen możliwości przetrwania imperium rzymskiego i rysującej się dramatycznej wizji załamania ówczesnego porządku wraz z przewidywanym mitycznym końcem świata.

Metodologia dwóch państw staje się zasadą swoistej dialektyki św. Augustyna. Zdobycie w 410 roku Wiecznego Miasta przez wojska Alaryka, szerzenie się poglądu, iż jest to rezultat odejścia od wiary przodków, stawianie za przykład pozostałych jeszcze w pamięci rządów Juliana Apostaty, urastało do rangi generalnego oskarżenia chrześcijaństwa. Augustyn podjął tę problematykę w ocenie przeszłości dającej także szansę spojrzenia w przyszłość. Rozważaniom tym poświęcił swe wspomniane najwybitniejsze dzieło *De civitate Dei*, gdzie zasadą tłumaczenia biegu wypadków staje się walka między „państwem Bożym” (*civitas Dei*) a „państwem ziemskim” (*civitas terrena*). „Państwo Boże” to symbol dobroci, przebaczenia i miłości jako wartości pojmowanych w świetle etyki chrześcijańskiej. Przeciwnieństwem pozostaje „państwo ziemskie” – zwane niekiedy „państwem szatana” – będące siedliskiem grzechu, zła i nienawiści, słowem szeroko pojętej destrukcji. „Państwo Boże”, realizując pokój, rozwija się pod przywództwem Chrystusa, natomiast „państwo ziemskie” należy do szatana, czego wyrazem jest wojna jako największe zło. Bieg historii to ciągła i totalna dialektyka między tymi państwami, dotychczasowy zaś rozwój historyczny przedstawia św. Augustyn w stadialnych epokach, gdzie układ sił przybierał różne postacie, by w przyszłości doprowadzić do ostatecznego zwycięstwa państwa Chrystusowego, a więc tryumfu dobra nad złem, tym samym tryumfu pokoju nad wojną.

Oczywiście nie można identyfikować „Państwa Bożego” czy „państwa ziemskiego” z jakimkolwiek konkretnym państwem, są to jedynie symbole wspólnoty społecznej stosującej sprawiedliwość chrześcijańską, w przeciwieństwie do ludzi złych spod znaku grzechu. „Państwo Boże” istnieje zatem w każdym społeczeństwie, istnieje nawet we wspólnocie wiernych, ponieważ Kościół jest tylko mistycznym drogowskazem do tego celu. Gmina wiernych jest przecież wymieszana, składając się z ludzi dobrych i złych, zatem państwo boskie jest niewidzialną wspólnotą ludzi czyniących dobro i krzewiących chrześcijańską miłość. W ten mniej więcej sposób przedstawiają się założenia „państwa szatana”, znajdującego siedlisko w każdej wspólnocie. „Państwo Boże” nie powstało z chwilą przyjścia Chrystusa jako Mesjasza, trwało od początku istnienia człowieka i pozostanie do końca, tak samo zresztą jak „państwo szatana”. Pełną postać „Państwa Bożego” możemy sobie jedynie uświadomić w wyobrażeniach o akcie zbawienia.

**Kształtowanie osobowości człowieka.** Chrześcijański pokój opiera się na filozofii pracy i jest kontynuacją dorobku wczesnego chrześcijaństwa, wskazując nowe perspektywy myślenia średniowiecznego. Św. Augustyn wyróżnia trzy postawy człowieka wobec życia: 1) pasywną, 2) aktywną, 3) kontemplacyjną. Postawa „pasywna” – związana z lenistwem – nie jest po prostu godna człowieka, a przede

wszystkim chrześcijanina. Postawa „aktywna” to praca wzbogacona kontemplacją, sprowadzającą się do refleksji nad wielkością dzieła Bożego w stworzeniu świata. Tą drogą fenomen pracy łączy człowieka z Bogiem, rozpatrując jednostkę w kilku płaszczyznach: w odniesieniu do potrzeb własnych, do państwa i do Boga. W tym sensie praca daje podstawę uformowania filozofii, etyki oraz estetyki pracy, rzutując w dalszej kolejności na jej organizację i wydajność. Konsekwencją tego jest uznanie przez św. Augustyna idei powszechnego obowiązku pracy, wyprowadzonego ze znanego sformułowania św. Pawła: „Kto nie chce pracować, niech nie je” (Tes. 3, 10). Tą drogą św. Augustyn zrywał z dotychczasowym podziałem na pracę niewolników oraz zajęcia godne człowieka wolnego. W jego interpretacji praca niewolnicza (*opera servilia*) to zajęcia wykonywane w złej intencji, prowadzące do moralnej i intelektualnej degradacji człowieka. Praca wolna (*opera salutis*) oznacza działalność człowieka służącą kreacji nowych wartości wzbogacających jego osobowość, rodzinę czy społeczeństwo. Akceptując wprowadzić wszystkie pożyteczne zajęcia, św. Augustyn dość krytycznie wyrażał się o profesji gladiatorów, aktorów czy ludzi żyjących ze zbrojstwa. Do najbardziej etycznie wartościowych zaliczał rolnictwo, rzemiosło, budownictwo, uprawę winnic, pasterstwo, miernictwo i handel.

**Sprawiedliwość podstawą rozwoju**<sup>7</sup>. Zasada pokoju opiera się na życiu cnotliwym. Idąc śladem Platona i Cyserona, wyróżnił św. Augustyn wiele cnót, a wśród nich cztery kardynalne: 1) sprawiedliwość, 2) roztropność, 3) męstwo, i 4) umiarkowanie. Zgodnie z filozofią chrześcijańską traktował je łącznie, jako pochodne „miłości” i będące jej częściami czy szczególniejszymi objawami. Otóż sprawiedliwość jest miłością służącą wyłącznie rozstrzygnięciu spraw konfliktowych. Roztropność okazuje się miłością w umiejętności rozwiązywania problemów polegających na niesieniu pomocy. Męstwo, to miłość przezwyciężania piętrzących się trudności. Wreszcie umiarkowanie jest miłością oddawania się celowi miłości wraz z umiejętnością ponoszenia wyrzeczeń. Tak więc chrześcijańsko pojęta miłość (*caritas christiana*) staje się przyczyną doskonalenia człowieka, stanowiąc konieczną przesłankę jego rozwoju.

Pokój oznacza możliwość działania sprawiedliwego tak w zakresie życia jednostki, jak zbiorowości. Wojna jest zaprzeczeniem jakiegokolwiek sprawiedliwości, będąc wielką niesprawiedliwością. Stąd sprawiedliwość, będąc jedną z cnót kardynalnych, wysuwa się na czoło – obok miłości – ontologicznych atrybutów moralnej postawy jednostki. Zdaniem św. Augustyna sprawiedliwość występuje w kilku znaczeniach:

a) sprawiedliwość boska, b) sprawiedliwość aksjologiczna, c) sprawiedliwość społeczna d) sprawiedliwość prawna. Najogólniej mówiąc, sprawiedliwość okazuje się „sprawnością”, czyli rodzajem wyższej kultury człowieka. Sprowadza się zasadniczo do poczucia oddania każdemu tego, co słusznie mu się należy – jest więc postawą świadczenia i korzystania w jedność. Sprawiedliwość winna być wsparta miłością, inaczej degraduje się. W tym sensie jest formą świadomości człowieka, aczkolwiek wzorcem pozostaje sprawiedliwość boska, również oparta na miłości jako idealnej harmonii dostępnej tylko w drodze spekulacji filozoficznych. „*Deus caritas est*” („Bóg jest miłością”), a z tego wynikają dla człowieka inne postacie

<sup>7</sup> Św. Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, Pelplin 1982.

doskonałości, w tym sprawiedliwość. Zarówno w sensie metodologicznym, jak ontologicznym „sprawiedliwość Boża” jest wiedzą najwyższą (*summa sapientia*) i powszechną (*summa universalis*). Pojęcia te św. Augustyn wyprowadził z filozofii stoicko-cycerońskiej, napełnił jednak treściami chrześcijańskimi, uzyskując rezultat boskiej sprawiedliwości. Metodologicznie zatem „bezwzględność” sprawiedliwości boskiej czyni pozostałe stopnie „względny”, tak samo jak jej doskonałość pozwała w innych wypadkach traktować jedynie o stopniach niedoskonałości. Ten platoński idealizm podbudowany zostaje dialektyką sprawiedliwości jako treściowego kryterium „państwa Bożego”, w przeciwieństwie do niesprawiedliwości „państwa ziemskiego”.

Dialektyka tych pojęć, również w filozofii państwa, wyznacza drogi postępu i humanizacji rozwoju cywilizacji. Metodologiczne ujęcie sprawiedliwości opiera się z jednej strony – na dialektycznej jej interpretacji w konfrontacji z różnymi postaciami niesprawiedliwości, z drugiej – na transcendentnym pojmowaniu zjawiska „sprawiedliwości bezwzględnej”, wyznaczając tymi drogami kryteria najwyższej doskonałości. To szczególnie dla augustianizmu stanowisko wskazuje kryteria treściowego poznania sprawiedliwości, dając szansę systematyzacji dalszych pojęć, hierarchicznie układających się w rezultacie obiektywności „sprawiedliwości boskiej”. Sprawiedliwość w sensie „aksjologicznym” bierze za przedmiot katalog wspomnianych cnót fundamentalnych wyznaczających zasady i cele postępowania człowieka (roztropność, męstwo, umiarkowanie i w tym także sensie sprawiedliwość). Poszczególne definicje tych cnót mają sens przy założeniu ich zdynamizowania przez „miłość chrześcijańską”, prowadzącą do finalnego połączenia z Bogiem. W innych wypadkach aksjologia ta staje się jedynie „doczesnym” i „względny” systemem wartości. Chodzi bowiem o podkreślenie, w perspektywie filozofii chrześcijańskiej, wyższych społecznie cech przyjętej aksjologii. Bez tego kryterium „cnoty” społeczne, czy polityczne, mogą funkcjonować w świecie pogańskim, jak miało to miejsce w starożytnych Atenach czy Rzymie. Filozofia chrześcijańska nadaje przyjętej aksjologii postać mistyczną, w najdalszych celach zbliżając ją do Boga. „Społeczne” znaczenie sprawiedliwości sprowadza się do umiejętności harmonijnego kształtowania zachowań zintegrowanych jednostek, zmierzających do wspólnych celów. Chodzi o „dobro powszechne” a sprawiedliwość znajduje wyraz w konstruktywnym korzystaniu z wolności, pokoju i pracy. Zasadą św. Augustyna jest wyznaczenie podstawowych celów zbiorowości przy założeniu, że składa się ona z jednostek uformowanych na podstawie przyjętej aksjologii. Punktem wyjścia tej odmiany sprawiedliwości jest oczywiście pokój i wolność. Stanowi ona wprawdzie osobny problem, lecz nie ulega wątpliwości, iż pokój i wolność pozostają zasadą urzeczywistniania powszechnej sprawiedliwości. Otóż wolność zarówno w sensie politycznym, jak moralnym, jest podstawą do sensownego traktowania wszystkich aspektów sprawiedliwości społecznej. Warto przytoczyć znane zdanie z *De civitate Dei*: „Stąd człowiek prawy, chociażby był niewolnikiem, jest wolny; niegodziwiec zaś, choćby znajdował się na tronie, jest niewolnikiem, i to nie jednego człowieka, lecz – co gorsza – tyłu panów, ile ma w sobie wad” (t. II, ks. IV)<sup>8</sup>. Jedynie człowiek wolny i moralnie odpowiedzialny za swą wolność może być sprawiedliwy. Bez tej konstrukcji nie jest

<sup>8</sup> Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przełożył ks. W. Kubicki, Kęty 1998.

możliwe harmonijne bytowanie jednostki. „Co prawda, jeśli się lepiej zastanowić, tylko człowiek szczęśliwy żyje tak, jak chce, a nikt nie jest szczęśliwy, jeśli nie jest sprawiedliwy” (t. II, ks. XVI, 24, 2)<sup>9</sup>. Rozumne – czyli pokojowe – korzystanie z wolności, przez podbudowanie jej treściami bezpośrednio wynikającymi z przyjętej aksjologii, wyznacza podstawowe granice i sens sprawiedliwości społecznej.

Sprawiedliwość w sensie „prawnym” leży u źródeł wspólnego porządku, państwo zaś będąc związkiem ludu (*res populi*) ustanawia zasady społecznej i władczej organizacji, czego wyrazem jest prawo. Podstawą takiej organizacji musi być sprawiedliwość (*iustitia*), ponieważ bez niej „związek ludzi” przypomina raczej „barbarzyńską hordeę”. Pełniejszą definicję państwa przytacza św. Augustyn w *De civitate Dei*, twierdząc, iż „lud jest wielką rozumną gromadą, zespoloną przez zgodną jedność w umiłowanych przez się sprawach” (t. II, ks. XIX, 25, 2)<sup>10</sup>. Sprawiedliwość, będąc przede wszystkim wartością etyczną, pozostaje w bezpośrednich związkach z innymi cnotami, w zasadniczy sposób kształtując moralny rozwój człowieka i państwa. To ostatnie, będąc zrzeszeniem rozsądnie działających jednostek, urzeczywistniać powinno zadania, finalnie odpowiadające dobru jednostki. Zdaje sobie sprawę, iż w praktyce bywa inaczej, co oznacza pogwałcenie harmonizującej całość idei sprawiedliwości. Gwarantowany przez państwo porządek okazuje się pokojem, a ten daje wyraz sprawiedliwości w organizacji życia zarówno jednostki, jak państwa i społeczności międzynarodowej. Idea „spokoju porządku” (*tranquillitas ordinis*), wyłożona na kartach *De civitate Dei*, sprowadza się do uzasadnienia konieczności ustanowienia racjonalnych wzorców, odpowiadających boskiemu posłannictwu człowieka, w tym sensie dając wyraz sprawiedliwości prawnej jako sprawiedliwości ludzkiej.

**Teoria państwa**, mająca za przedmiot funkcjonowanie różnych systemów politycznych, nabiera u św. Augustyna cech zupełnie szczególnych. Wychodzi z tradycyjnego założenia rozdziału funkcji cesarskich i kościelnych oraz odpowiadających im powinności obywatelskich. Państwo zapewnia wewnętrzny porządek i poczucie bezpieczeństwa, co w szczególnie sposób dotyczy ludzi kroczących drogą występków, ponieważ tych należy siłą podporządkować prawu. Chrześcijanin szanuje nakazy państwa z jednym wyjątkiem – gdyby okazały się sprzeczne z prawem Bożym, wówczas bezwzględnie stosuje to ostatnie. Rzymskie pojęcie „*respublica*”, odpowiadające greckiej „*polis*”, traktuje św. Augustyn w trzech znaczeniach – jako: 1) zespół obywateli stanowiących organizację polityczną, 2) organizację samej wspólnoty ustanowionej na podstawie uznanych zasad, 3) partycypację we wspólnocie społeczno-politycznej, czego wyrazem jest posiadanie obywatelstwa. W pojmowaniu samego państwa przejął św. Augustyn definicję Cyncerona, iż jest ono zespołem ludzi uznających prawa i korzystających ze wspólnego pożytku bytowania. Poczucie dobra ogólnego oraz respektowanie zasad przeżywanej emocjonalnie sprawiedliwości, stać się powinny zasadami spajającymi i nadającymi państwu sens funkcjonowania. Zaprzeczenie sprawiedliwości powoduje w społeczeństwie destrukcyjne skutki. Zatem sprawiedliwość rządzących i roztropność rządzonych, okazują się gwarancjami harmonijnego i pokojowego funkcjonowania całości.

<sup>9</sup> Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przełożył ks. W. Kubicki, Kęty 1998.

<sup>10</sup> Tamże.

W pracy *De Trinitate* św. Augustyn piętnuje pogwałcenie tych właśnie wskazań: „Zły duch wskutek swej przewrotności rozmiłował się we władzy, odchodząc od sprawiedliwości i uciskając ją. Ludzie tym bardziej naśladowają go, im bardziej, poniechawszy lub wręcz nienawidząc sprawiedliwości, pożądamy władzy, ciesząc się jej posiadaniem, albo pałają żądzą jej zagarnięcia”<sup>11</sup>. Pełna mądrości sprawiedliwość władców powinna spotkać się z roztropnością, czyli lojalnością poddanych. Głównymi celami państwa okazują się porządek i pokój, przy czym oba te chrześcijańskie pojęcia opierają się na miłości, jako poczuciu sprawiedliwości. Zatem porządek oraz odpowiadające mu pokojowe stosunki w państwie i na świecie, zakotwiczone zostały w określonej aksjologii, nie będąc celami samymi dla siebie, funkcjonującymi niezależnie od społeczeństwa i jego odczuć<sup>12</sup>.

Państwo nie musi legitymować się poczuciem sprawiedliwości. Czasami rządy bywają po prostu niesprawiedliwe; państwo staje się wówczas „biczem Bożym”, a chrześcijanin powinien w miarę możliwości spokojnie i z pewną wyrozumiałością to znosić, zdając sobie sprawę z korzyści płynących ze strony państwa. Otóż karząc złoczyńców, państwo kieruje ich na lepszą drogę, sprzyjając celom przyświecającym państwu Bożemu, co staje się okolicznością określającą stosunek chrześcijaństwa do cesarstwa. W tym sensie ustroj państwa nie jest kwestią najważniejszą, chodzi bowiem o to, by spełniało ono swe podstawowe funkcje. Dla „pielgrzymującego” chrześcijanina jest sprawą drugorzędną, czy żyje w imperium, cesarstwie, republice lub monarchii. Nie oznacza to jednak zupełnego zatracenia z pola widzenia kwestii ustrojowych, ponieważ św. Augustyn odwołuje się do bardziej idealnych wyobrażeń dobrego władcy, będącego szczęściem dla poddanych, chociaż w praktyce są to nieczęste sytuacje. Nawet najlepsza władza, dążąca do pieczołowitego i prawego wymierzania sprawiedliwości, pozostaje państwową. Jej sprawiedliwość jest bardziej zewnętrzna. Taka władza, choćby i przejściowa, w wyższym stopniu sprzyja rozszerzaniu zdobyczy państwa Bożego. Uprawnienia państwa względem jednostki sprowadzają się do dwóch postaci władztwa: opieki i tyranii zwanej despotią. Władztwo „opieki” przebiega w granicach rozsądku i praw naturalnych. Władztwo „tyrańskie” budzi zdecydowany sprzeciw jeśli narusza prawa boskie. Bliższe rozsądku jest – oczywiście – władztwo opiekuńcze; państwo zabezpiecza sprawy najbardziej podstawowe, a przede wszystkim pokój. W tych warunkach jednostka uzyskuje sferę autonomii niezbędnej do uprawiania cnót godziwego życia, co stało się u św. Augustyna zarysem teorii praw jednostki oraz podstawą średniowiecznych koncepcji „prawa oporu”.

**Państwo a Kościół.** Rozważając gwarancje powszechnego pokoju, doszedł św. Augustyn do zasady współdziałania państwa i Kościoła. Przeszedł tutaj znaczną ewolucję, szczególnie na tle zwalczania herezji ortodoksyjnie nastawionych donatystów. Wychodząc z początkowych założeń rozdziału państwa i Kościoła, był przekonany, iż państwo spełnia swe zadania wówczas, jeśli zabezpiecza minimum porządku i pokoju. Natomiast do urzeczywistniania celów wyższych, a przede wszystkim prowadzenia człowieka do Boga, powołany jest Kościół. Państwo i Kościół różnią się w wielu podstawowych kwestiach, a przede wszystkim swą naturą, celami czy

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Poznań 1976, s. 325.

<sup>12</sup> Tenże, *Rozum i wiara*, Warszawa 1993.

trwałością instytucji i aksjologii. Zakładając, iż człowiek składa się z ciała i duszy, odpowiednio państwo odnosi się do spraw materialnych, a Kościół duchowych. Państwo reprezentuje siłę fizyczną i militarną, podczas gdy Kościół wartości niematerialne. Państwo interesuje się zewnętrznymi przejawami postępowania człowieka, Kościół jego życiem wewnętrznym, czyli sumieniem. Stabilność Kościoła, opartego w swej nauce na prawach wiary, kontrastuje z labilnością państwa, zmieniającego ustroje czy cele oraz motywacje polityczne. Kościół jest powszechny i zmierza do objęcia całej ludzkości oraz istnieje wszędzie tam, gdzie pojawia się człowiek ze swą wiarą, podczas gdy państwo istnieje w określonych granicach terytorialnych i obywatelskich. Z różnic tych wynikają oczywiste wnioski dotyczące autonomii obu tych instytucji, ponieważ w nieingerencji upatrywać należy wspólne korzyści. Z chwilą wkroczenia państwa w sprawy Kościoła lub odwrotnie – „Kościół zyskuje męczenników, a państwo traci honor”. Autonomia nie oznacza izolacji czy nawet opozycji. Wręcz odwrotnie, Kościół może wspomagać państwo przede wszystkim w pogłębianiu pokoju, kształtowaniu sprawiedliwości i miłości społecznej.

Kościół okazuje się pomocny w dziele formowania postaw moralnych czy formowaniu katalogu wartości etycznych, użytecznych w życiu jednostki i zbiorowości. Św. Augustyn dowodzi, iż Kościół obejmuje swym wpływem zarówno poddanych, jak rządzących, a przez to sprzyja ogólniejszej harmonizacji stosunków społecznych i politycznych. Kościół oddziałuje głównie na społeczeństwo, państwo zaś niejako pośrednio znajduje się w zakresie jego zainteresowań. Wykład ten prowadził do uformowania tzw. augustianizmu politycznego. Z czasem jednak – szczególnie na tle walki z herezją – św. Augustyn doszedł do przekonania, iż należałoby wykorzystać władzę do skuteczniejszych kroków w zwalczaniu herezji. Tę funkcję państwa określił jako „*cogite intrare*” („zmuście ich”), co stanowiło wyraźne ukierunkowanie doktryny chrześcijańskiej, uświadamiając możliwości tkwiące w wykorzystaniu siły państwa do tłumienia herezji.

W podsumowaniu dochodzi św. Augustyn do konkluzji, iż idea pokoju okazuje się fundamentalną zasadą organizacji państwa tak w stosunkach wewnętrznych, jak polityce zagranicznej. W polityce wewnętrznej państwo powinno urzeczywistniać trzy cele podstawowe: a) porządek, b) jedność, c) pokój. Pokój wewnętrzny promieniuje na zewnątrz, aczkolwiek elementarną częścią pokoju okazuje się osobowość człowieka. Należy ustanowić pokój we własnym sumieniu, a więc „zabić wojnę” (*morte bella*) w świecie indywidualnej osobowości, by tym skuteczniej mówić o pokoju wewnętrznym i zewnętrznym w polityce państwowej. W rezultacie różnych form degradacji, demoralizacji i odczłowieczenia wybuchają jednak wojny, co skłoniło św. Augustyna do podjęcia problematyki ich podziału na sprawiedliwe i niesprawiedliwe (*bella iusta et iniusta*). Do sprawiedliwych należą przede wszystkim wojny obronne, oparte na dochodzeniu praw czy wyrównywaniu krzywd, z czego wynika konieczność utrzymywania armii. Odrzucając argumentację manichejską, potępiających jakąkolwiek armię i oręż, św. Augustyn potwierdził konieczność utrzymywania wojska do celów jedynie wojny sprawiedliwej<sup>13</sup>.

**Teoria prawa** św. Augustyna opiera się na założeniu konieczności posiadania przez państwo instrumentów umożliwiających osiągnięcie stojących przed nim za-

<sup>13</sup> Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953.



dań. Podstawowe okazuje się prawo pisane. Za nim stoi władza państwowa, mogąca zmusić do poszanowania nakazów prawnych. Chodzi o to, by pełniej uświadomić sobie, iż fundamentalną racją leżącą u podstaw prawa jest sprawiedliwość, traktowana jako rzymska cnota. Sprawiedliwość urzeczywistniana przez prawo stać się powinna ostoją jedności, pokoju i harmonii w rozwoju jednostki i zbiorowości. Ludzkie pojmowanie sprawiedliwości jest jednak wysoce niedoskonałe w porównaniu z najwyższą sprawiedliwością boską. Św. Augustyn zatem dochodzi do teorii źródeł prawa pisanego, znajdującego swe podstawy w prawie boskim, wyróżniając dalej prawo naturalne oraz prawo doczesne. Taka jest właśnie hierarchia źródeł prawa, gdzie fundamentalną rolę spełnia „Prawo Boskie” (*lex aeterna, lex Dei, lex divina*), do którego zasad nawiązuje „prawo naturalne” (*lex naturalis*), a dopiero na trzecim miejscu plasuje się „prawo doczesne”, czyli ustanowione przez państwo (*lex temporalis*).

Prawo Boże charakteryzuje się ponadczasowością i oznacza doskonałość. „Jest to prawo, według którego sprawiedliwość jest równoznaczna z powszechnym panowaniem idealnego ładu”<sup>14</sup>. Zawiera ono najwyższą wiedzę (*summa sapientia*) i powszechną mądrość (*sapientia universalis*). Człowiek rozsądny, pogłębiający cnoty chrześcijańskie, stosuje w praktyce tylko zasady Prawa Bożego, a te w zupełności wystarczają do prowadzenia życia pokojowego, godziwego i pojednania z Bogiem. Prawo natury zajmuje drugie miejsce w tej hierarchii, zostało bowiem wpisane przez Opatrzność w duszę ludzką. Człowiek z chwilą osiągnięcia wieku rozumnego, odkrywa w swej jaźni katalog praw podstawowych, dążąc do ich urzeczywistnienia. Są to prawa niezbędne do życia pokojowego i rozumnego. Prawo natury jest wspólne dla wszystkich narodów, a jego wzorcem pozostaje w zarysie rzymskie *ius gentium*, nawiązujące do moralnych nakazów *Starego Testamentu*. Ustanowione prawo doczesne (*lex temporalis*) zbliża się do rzymskiego pojęcia *iuris civilis*, nie zawierając zasad idealnej sprawiedliwości; zmienia się często. Z punktu widzenia mocy obowiązującej jest zlokalizowane miejscowo i czasowo oraz charakteryzuje się gwarancjami przymusu państwowego. Prawo Boże i prawo natury nie posiadają takich sankcji i stosowane są dobrowolnie; służąc sprawiedliwości wyższej, prowadzą człowieka do zbawienia. Prawo doczesne opiera się na zewnętrznych ocenach postępowania człowieka, stanowiących o jego niedoskonałości, podczas gdy Prawo Boskie i prawo natury odwołują się do wartości duchowych opartych na rozwoju moralnym jednostki, świadcząc o ich niesłabnącej przewadze nad prawem doczesnym. W tym zakresie św. Augustyn przygotował prerenesansową teorię św. Tomasa z Akwinu, wyraźnie uświadamiając granice między prawem a moralnością.

Z hierarchicznego pojmowania źródeł prawa św. Augustyn wyprowadził wnioski nader dalekie. Należy stosować prawo doczesne, ponieważ jest gwarancją pokoju i bezpieczeństwa, chociaż w wypadku sprzeczności między normą prawa doczesnego a Prawem Boskim, bezwzględnie należy podporządkować się Prawu Boskiemu. Teoria ta podbudowuje średniowieczne pojęcie „prawa oporu”, chociaż myśl św. Augustyna pokonuje wyraźne stadium rozwojowe, skłaniając się w kierunku teorii określanych później jako indywidualistyczne. Prawo Boże i prawo natury zawierają katalog zasad nie tyle oceny sensowności istnienia danej formacji, lecz przede

<sup>14</sup> Św. Augustyn, *Rozum i wiara*, Warszawa 1993.

wszystkim obrony jednostki i gwarancji jej bezpieczeństwa – a w konsekwencji bezpieczeństwa i pokojowego funkcjonowania zbiorowości.

**W rezultacie nauka społeczna św. Augustyna** opiera się na poszanowaniu godności i równości człowieka, stanowiących fundamentalne wartości w organizacji państwa<sup>15</sup>. Z tego punktu widzenia rozwijał koncepcję własności i wspólnoty, wolności i równości, potępienia niewolnictwa czy roli pracy i użyteczności zawodów. Głosząc miłość i chrześcijańsko pojętą pokorę – św. Augustyn był zasadniczo zwolennikiem wspólnoty dóbr na wzór organizacji pierwszych gmin chrześcijańskich. Własność prywatna rozbudza indywidualne pragnienia bogactwa i luksusu, tłumiąc najważniejsze wartości duszy ludzkiej, zaciemniając kryteria podstawowych kierunków aktywności człowieka. Dążąc do powiększenia własności, człowiek może wyrządzić wiele złego, a przy tym utracić z pola widzenia cel podstawowy, którym jest zjednoczenie z Bogiem. Ideałem byłoby wyrzeczenie się własności i – podobnie jak pierwsi chrześcijanie – wspólne produkowanie i konsumowanie dóbr, zwłaszcza, że własność nie wynika z Prawa Bożego, lecz z doczesnego. Zdaje jednak sobie sprawę, iż w rezultacie ułomności natury ludzkiej, własność porządkuje stosunki społeczne i zasługuje na utrzymanie, jednak mając na uwadze postulat możliwie szerokiego społecznego jej wykorzystania.

Idea równości prowadzi do uznania powszechności pracy, wiążącej się z potępieniem nieróbstwa i wyzysku pracy cudzej, w szczególności niewolniczej. Zaleca także zrównanie pracy umysłowej i fizycznej w tym sensie, że wszyscy powinni po części uprawiać jedną i drugą. Praca dowodzi godności i przydatności człowieka, bogactwo zaś nie zwalnia z obowiązku pracy, zachęcając raczej do większego wysiłku. Ustalenia te przenosi św. Augustyn na potępienie niewolnictwa będącego zaprzeczeniem zarówno godności, równości, jak i powszechności pracy. Zdecydowanie odrzuca arystotelesowski pogląd, iż niewolnictwo stworzyła sama natura. Wręcz odwrotnie, natura uczyniła wszystkich wolnymi i równymi, a grzech, ułomność i zaślepienie w zdobywaniu bogactw i kultywowaniu egoizmu poniżyły człowieka, sprowadzając do roli niewolnika. Niewolnictwo zrodziło się bowiem z grzechu i należy do „państwa szatana”. Grzeszny jest człowiek, lecz przez niewolnictwo godność ludzka doznaje upokorzenia i poniżenia. Niewolnictwo to swoista wojna między ludźmi, natomiast wolność sprzyja pokojowi. Zdając sobie sprawę, iż zniesienie niewolnictwa nie było naówczas możliwe, postulował odwołanie się przynajmniej do minimum środków – jak wyzwalanie, ludzkie traktowanie czy przyjmowanie niewolników do rodzin. Człowiek zawsze powinien pamiętać, iż niewolnictwo symbolizuje jego własną niewolę w okowach grzechu, nienawiści, fałszu i obłudy.

**Filozofia rodziny.** Podstawową komórką – zdaniem św. Augustyna – jest połączona i spojona silnymi więzami emocjonalnymi rodzina, w strukturze nawiązująca do starotestamentowego patriarchalizmu<sup>16</sup>. Odpowiada ona prawu natury oraz Prawu Bożemu, stanowiąc podstawę dalszych form organizacji politycznej. Władza państwowa opiera się na rodzinie, znajduje zatem w najdalszych przyczynach podstawę swego istnienia w Prawie Bożym. Podobnie jak władza ojca – w praźródłach – opiera się na Woli Bożej, tak samo wszelka władza państwowa nawiązuje do tego

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

<sup>16</sup> Tenże, *Wartości małżeństwa*, przetłumaczył i opracował ks. W. Eborowicz, Pelplin 1980.

źródła. Stąd św. Augustyn przyjmuje formułę zaczerpniętą od św. Pawła z Tarsu – „*non est potestas nisi a Deo*”.

Ta nowoczesna naówczas augustiańska antropologia pozwalała traktować człowieka, społeczeństwo i państwo jako pozostające w ciągłym ruchu, a więc w dynamice narastających zmian, przedstawiając propozycje celów godnych osiągnięcia<sup>17</sup>. Człowiek, będąc dramatycznie uwikłany w sprzeczne dążenia, krzyżujące jego aktywność między prawdą a fałszem, dobrem a złem czy miłością a nienawiścią, powinien znajdować wyraźne wskazania. Tymi wyznacznikami okazują się u św. Augustyna prawdy chrześcijańskie, wyprowadzone z poznania Boga, wskazujące konieczność walki o wolność, godność, powszechność i humanizację pracy oraz prawdę<sup>18</sup>.

**Konkluzje całości.** Augustiańska antropologia głosiła zwycięstwo nowego systemu wartości i mimo nader wzniosłych filozoficznie wywodów przemawiała do ówczesnego człowieka. Kształtowała praktykę dnia codziennego, wskazując cele wyższe, pojmowane nie zawsze w formie całkowitej abstrakcji czy bytu pojęciowego na wzór platońskich idei, lecz jako możliwości potencjalnie tkwiących w świadomości człowieka. Był to więc system dynamicznej interpretacji świata, a augustiańska antropologia wyrażała optymizm upatrujący przyszłość w ostatecznym zwycięstwie „Państwa Bożego” głoszącego idee pokoju potępiając agresję i wojnę. Tą drogą św. Augustyn starał się formować osobowość jednostki, a następnie definiował zasady organizacji społeczeństwa i państwa. Augustiański antropocentryzm staje się wyrazem odkrywczego naówczas humanizmu, przygotowującego człowieka do przejścia poprzez barierę oddzielającą starą formację od nowej, przy czym optymizm biskupa z Hippony dodawać miał sił w poszukiwaniu przyszłych wzorców oraz likwidacji starego i skompromitowanego niewolnictwa<sup>19</sup>.

Postać św. Augustyna zamyka okres starożytności, przede wszystkim w sensie otwarcia nowych perspektyw rozumowania w zakresie zasad organizacji społeczeństwa i państwa<sup>20</sup>. Kategoryczne potępienie niewolnictwa staje się symbolem przeżycia tej formacji i poszukiwania dróg rozwoju, zdecydowanie nawiązujących do pracy człowieka, poszanowania jego godności i wartości. Tymi drogami św. Augustyn zamyka niewolniczą cywilizację starożytności, wyznaczając nowe kierunki myślenia oparte na gwarancjach niepodważalnej wolności człowieka. Myśl św. Augustyna – podsumowując dorobek licznych pisarzy w szczególności wczesnego chrześcijaństwa, jak również późnego stoicyzmu czy platonizmu i neoplatonizmu – formowała problemy nadchodzącej epoki przez krytyczne podejście do wielkich systemów starożytności, tym samym torując drogę nowym wzorcom organizacyjnym, politycznym i prawnym.

<sup>17</sup> W. Eborowicz, *Wstęp do Wartości małżeństwa*, Pelplin 1980.

<sup>18</sup> P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk 1993.

<sup>19</sup> Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1985, s. 111–156.

<sup>20</sup> Tamże, s. 334–329.

## **FILOZOFIA POKOJU ŚW. AUGUSTYNA**

### **STRESZCZENIE**

Artykuł przedstawia analizę idei pokoju w nawiązaniu do podstawowych założeń metodologicznych św. Augustyna. W szczególności chodzi o dialektykę pokoju i wojny, zasadę racjonalnego funkcjonowania człowieka i społeczeństwa, zasadę pokojowej rodziny chrześcijańskiej oraz zasadę sprawiedliwości opartej na pokoju. Także teorię hierarchii źródeł prawa oparto na pokojowym rozwoju państwa i społeczeństwa. W konkluzjach przedstawiono pokojową ideę wolności będącą potępieniem niewolnictwa, oznaczającą naówczas przejście do nowej formacji ustrojowej opierającej się na powszechnej wolności.

## **ST. AUGUSTINE'S PHILOSOPHY OF PEACE**

### **SUMMARY**

The article introduces the analysis of the idea of peace in connection with the basic methodological assumptions of St. Augustine. It considers such aspects as the dialectics of war and peace, the principle of rational activity of human being and the society, the principle of peaceful Christian family and the principle of justice based on peace. The theory of hierarchy of the sources of law has been based on the the idea of peaceful development of the state and its society. The conclusions bring the discussion of the peaceful idea of freedom which is a condemnation of slavery and marks a passage to a new political formation based on universal freedom.

## **ST. AUGUSTINUS' PHILOSOPHIE DES FRIEDENS**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Der Artikel präsentiert eine Analyse des Friedensgedankens in Bezug auf die grundlegenden methodologischen Annahmen des hl. Augustinus. Es geht insbesondere um die Dialektik von Krieg und Frieden, den Grundsatz des rationalen Funktionierens von Mensch und Gesellschaft, den Grundsatz der friedlichen christlichen Familie und um das Prinzip der Gerechtigkeit, das sich auf den Frieden stützt. Auch die Theorie der Rechtsquellenhierarchie wurde auf der friedlichen Entwicklung von Staat und Gesellschaft gelehnt. In den Schlussfolgerungen wurde eine friedliche Idee der Freiheit dargestellt, die die Sklaverei verurteilt, was damals den Übergang zu einer neuen Staatsform bedeutete, die auf einer universellen Freiheit basiert.

**BIBLIOGRAFIA****Źródła:**

Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przełożył ks. W. Kubicki, Kęty 1998.

Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1989.

Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, przetłumaczył i opracował ks. W. Eborowicz, Pelplin 1980.

Św. Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, Pelplin 1982.

Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

Św. Augustyn, *Rozum i wiara*, Warszawa 1993.

Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953.

**Literatura:**

P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993.

H. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1969

W. Eborowicz, *Wstęp do „Wartości małżeństwa”*, Pelplin 1980.

E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1985.

P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk, 1993.

A. Kasia, *Święty Augustyn*, Warszawa 1974.

W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1968.

Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1982.