

## RODZINA W ŚWIETLE AUGUSTYŃSKIEGO NAUCZANIA O PORZĄDKU MIŁOŚCI

**Słowa kluczowe:** Augustyn z Hippony, *Kazania do Ludu*, porządek miłości, *ordo amoris*, małżeństwo, rodzina, miłość rodzinna

**Key words:** Augustine of Hippo, *Sermons to the People*, order of love, *ordo amoris*, marriage, family, love of family

**Schlüsselwörter:** Augustinus von Hippo, *Predigten an das Volk*, Liebesordnung, *ordo amoris*, Ehe, Familie, Familienliebe

Na bogate dziedzictwo św. Augustyna z Hippony (†430) składają się zarówno traktaty filozoficzno-teologiczne, bogata korespondencja, ale nade wszystko przepowiadanie do ludu. W niniejszym artykule skoncentrujemy się na tej ostatniej grupie tekstów, w sposób szczególny zaś na *Kazaniach do ludu* (*Sermones ad populum*). Mowy Augustyna zawierają liczne odniesienia do małżeństwa i rodziny. Ich przyczynkiem jest zarówno komentowany tekst biblijny, jak i rzeczywistość społeczna i kondycja moralna wspólnoty chrześcijańskiej północnej Afryki. W kazaniach możemy wyróżnić dwa rodzaje wypowiedzi o tematyce rodzinnej. Pierwszy wpisuje się w przestrzeń augustyńskiego nauczania na temat dóbr małżeństwa, koncentrując się często na dobru potomstwa (*proles*)<sup>1</sup>. Drugi rodzaj wypowiedzi, który też stanowi przedmiot tego artykułu, posiada profil bardziej społeczny i dotyczy znaczenia relacji międzyludzkich. Augustyn wielokrotnie powraca do pytania o sens autentycznej miłości. Nie każda miłość, jak zauważa, jest autentycznie dobra. Co więcej, tracąc jej właściwy horyzont, może stać się miłością chaotyczną i grzeszną. U źródeł zagadnienia znajduje się, z jednej strony, augustyńska interpretacja aktualnej kondy-

---

\* O. Paweł Sambor OFM – franciszkanin, doktor teologii; pracownik naukowy Pontificia Uniwersytetu Antonianum w Rzymie. Obszary badań: sakramentologia, liturgia, patrologia. Adres do korespondencji: pawel\_sambor@wp.pl

<sup>1</sup> Na temat małżeństwa i rodziny w myśli św. Augustyna, zob. W. Eborowicz, *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, „Vox Patrum” 1985, z. 8–9, s. 141–149; zob. także A. Eckmann, *Wprowadzenie: Święty Augustyn o małżeństwie i dziewictwie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 5–49; obszerna bibliografia w temacie, tamże (opr. M. Cieśluk), s. 53–72.

cji człowieka<sup>2</sup>, z drugiej zaś, jego doktryna o porządku miłości. Miłość autentyczna to miłość uporządkowana, która respektuje porządek przedmiotu miłowania.

## FORMY MIŁOŚCI

Augustyn przywołuje różne formy miłości. Jest najpierw miłość ‘niedozwolona’ (*amor illicitus*), która nie znajduje usprawiedliwienia. Jest to miłość tego świata (*mundus*), która pochylając się ku temu co ziemskie, czyni dusze nieczystą (*immundus*)<sup>3</sup>, obciąża ją i unieruchamia, nie pozwalając wznieść się ku temu co ponad nią<sup>4</sup>. Jest to miłość ‘pochylona’ czy wręcz ‘skrzywiona’ jak postać kobiety od osiemnastu lat pochylonej ku ziemi, niezdolnej by się wyprostować (por. Łk 13,11–16)<sup>5</sup>. Jest to miłość, która rozprasza nie tylko dlatego, że jest liczna i chaotyczna jak liczny jest jej przedmiot<sup>6</sup>, ale również dlatego, że nie mogąc prawdziwie odpowiedzieć na pragnienie człowieka, ukoić jego niespokojne serce, rozpała je coraz to nowym pragnieniem i kusi pozorną nadzieją spełnienia<sup>7</sup>. Chciwość nie tyle patrzy na to, czym już dysponuje, ale pożądliwie zwraca się ku temu, czego jeszcze nie posiada<sup>8</sup>. Nie znaczy to jednak, że świat w oczach Augustyna niegodny jest miłości, że kusząc do grzechu, wymaga odrzucenia. Grzechem nie tyle jest ‘samo’ miłowanie świata, ale ‘nieuporządkowana’ miłość świata<sup>9</sup>, miłość która wypacza znaczenie świata i jego przeznaczenie. Świat bowiem jest jak bogactwo dane podróżnikowi, który żyjąc w odległej krainie, pragnie wrócić do domu. Tylko umiłowanie ojczyzny i tęsknota za domem pozwala zachować właściwy stosunek do rzeczy tego świata: pozwala kochać bogactwo nie dlatego, że jest powabne, cenne i wartościowe, ale dlatego, że jest wartością i ceną powrotu<sup>10</sup>. Błędna czy niedozwolona miłość rzeczy tego świata przypomina postawę człowieka, którego przywiązanie do bogactwa, pogoń za posiadaniem, zagłuszają tęsknotę za domem, zatrzymują ‘w odległej krainie’<sup>11</sup>. Przywiązując się do rzeczy nie zauważa, że jego kroczenie nie jest już ‘pielgrzymo-

<sup>2</sup> Zainteresowanego tym zagadnieniem czytelnika odsyłam do mojego studium: *La participation sacramentelle: une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les Sermons au Peuple de saint Augustin*, Münster 2017, s. 33–233.

<sup>3</sup> s. 261,4 (SPM 1, 91); s. *Etaix* 1 (RB 86, 41).

<sup>4</sup> s. 112,6 (RB 76, 50–51); zob. także s. 107,8 (PL 38, 631); s. 255,7 (PL 38, 1189); s. 311,4 (PL 38, 1415). Por. E. A. Eguarte, *El viscum y las alas del alma en san Agustín. Aplicaciones espirituales de una forma rudimentaria de cacería*, „Revista agustiniana” 2011, t. 52, s. 283–303.

<sup>5</sup> s. 110,5 (MA 1, 644); por. s. *Dolbeau* 17,6 (Dolbeau 145).

<sup>6</sup> s. *Etaix* 1 (RB 86, 42); s. 86, 6 (PL 38, 526).

<sup>7</sup> s. 68,12 (MA 1, 365); s. 125,11 (PL 38, 698); por. s. *Lambot* 5 (PLS 2, 773–774); s. 231,4 (SC 116, 252–254). Por. A. Di Giovanni, *Autenticità e falsità dell'uomo. Temi agostiniani nelle „Confessioni”*, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 1965, t. 57, s. 217.

<sup>8</sup> s. 177,6 (SPM 1, 68).

<sup>9</sup> s. 50,5 (CCL 41, 627).

<sup>10</sup> s. *Etaix* 1 (RB 86, 42).

<sup>11</sup> s. *Etaix* 1 (RB 86, 42).

waniem', a staje się 'przemijaniem' jak przemija z natury i odchodzi w zapomnienie wszystko to do czego przylgnęło jego serce<sup>12</sup>.

Jest miłość naturalna 'dozwolona' (*licita*), która wyraża się w przywiązaniu do drugiego człowieka, w pragniu dobra dla niego. Jest to, na przykład, wzajemna miłość małżonków, czy miłość rodzicielska lub synowska, jest to również miłość przyjaciół. Jest to miłość która nie przynosi chluby kochającemu, ale przynosi hańbę temu, który odmawia tej miłości swojemu bliskiemu, kiedy mąż nie kocha żony, ojciec swoich dzieci, czy dzieci swoich rodziców<sup>13</sup>. Jest to miłość, która nie przynosi chluby ponieważ kochający kocha miłością naturalną, niejako instynktowną. Jest to miłość, która polega na emocjonalnym przywiązaniu do drugiego człowieka, przejawia się w pragnieniu bycia w obecności osoby kochanej, w smutku kiedy nie można być razem. Augustyn zauważa, iż tego rodzaju przywiązanie nie jest wyłączną domeną człowieka. Również i zwierzęta, z natury groźne dla innych i samego człowieka, nie tylko troszczą się o swoje młode, ale także przywiązują się do siebie<sup>14</sup>. Dlatego też ojciec lub matka która odmawia miłości swemu dziecku nie tylko pozbawia się człowieczeństwa, staje się 'nieładką', ale również 'upada niżej' od zwierzęcia<sup>15</sup>.

Jest w końcu 'miłość święta' (*diuina dilectio*)<sup>16</sup> czyli uporządkowana, która jest pasją tego co sprawiedliwe i która, w końcu, jest darem nieba.

## STRUKTURA RZECZYWISTOŚCI I PORZĄDEK MIŁOŚCI

Różne formy ludzkiej miłości – czy będzie to miłość małżeńska czy rodzicielska, miłość przyjaźni, czy w końcu relacja do rzeczy tego świata – znajdują swoje uzasadnienie w porządku miłości.

Porządek miłości opiera się na ontologicznej strukturze rzeczywistości<sup>17</sup>. Jest najpierw 'Bycie absolutne' 'Najwyższe Dobro', którym jest Bóg. Rzeczywistość stworzona również tłumaczy się w kategoriach 'bycia' i 'dobra', ale w stopniu nie-

<sup>12</sup> Kochając rzeczy tego świata, człowiek niejako poddaje się strumieniowi tego świata i przemija wraz z tym co ukochał. Jeśli bowiem miłość jest siłą, która łączy i jednoczy miłującego z tym co kocha, kochając dobra tego świata człowiek przemija z przedmiotem swej miłości, por. s. *Dolbeau* 26,43 (*Dolbeau* 399). W tym znaczeniu również miłość małżeńska czy rodzicielska w swym naturalnym wymiarze jest czasowa i ograniczona. Miłość tego, co przemijające, jest miłością zapisaną w czasie, i naznaczoną jej kresem. To co czyni miłość małżeńską czy rodzinną miłością nieprzemijającą, jest jej ugruntowanie w miłości do Boga. Por. *ep. Io. tr.* 2,10 (*PL* 35, 1994); s. 349,7 (*PL* 39, 1532); por. A. Solignac, *L'existentialisme de saint Augustin*, „Nouvelle Revue Théologique” 1948, t. 70, s. 11.

<sup>13</sup> s. 349,2 (*PL* 39, 1530); por. s. *Etaix* 1 (*RB* 86, 47).

<sup>14</sup> s. *Dolbeau* 11,6 (*Dolbeau* 61–62); s. 90,10 (*PL* 38, 566).

<sup>15</sup> s. 349,2 (*PL* 39, 1530).

<sup>16</sup> Por. s. 349,4 (*PL* 39, 1531).

<sup>17</sup> Zob. J.I. Alcorta Echevarría, *El „ordo amoris” y la „aversio a Deo” en la dialéctica de las dos ciudades*, „La Ciudad de Dios” 1954, t. 167 (Estudios sobre la „Ciudad de Dios”), s. 125–150; S. Kowalczyk, *Teocentryzm hierarchii dóbr w nauce św. Augustyna*, *RTK*, 1971, t. 18, s. 35–44; M.M. Campelo, *Los valores de la intimidad: Iniciación a una antropología agustiniana*, „Estudio agustiniano” 1986, t. 21, s. 521–566; D. Natal Álvarez, *El ordo amoris en san Agustín*, „Revista agustiniana” 2008, t. 49, s. 527–551.

doskonałym, niepomernie niższym. Jest to ‘bycie uczestniczące’ na drodze ‘stworzenia’. Bycie stworzenia nie jest bowiem uczestniczeniem w drodze emanacji boskiego bycia, ale w drodze stworzenia ‘z nicości’<sup>18</sup>. Wszystko co istnieje sytuuje się więc w większej lub mniejszej – ontologicznej – odległości do absolutnego fundamentu swego jestestwa. Rzeczywistość duchowa (stworzona) jest najwyżej i niejako ontologicznie najbliżej Boga, rzeczywistość materialna świata jest uczestnictwem w byciu w stopniu najniższym. Specyfika natury ludzkiej sprawia, że człowiek znajduje się niejako ‘pomiędzy’: posiadając ciało należy do świata materialnego, w wymiarze zaś duchowym należy do świata duchowego<sup>19</sup>. Wbrew pozorom, augustyńska wizja człowieka nie jest dualistyczna, przynajmniej z założenia. Należy bowiem rozróżnić między dualizmem historycznym czy egzystencjalnym, który jest skutkiem grzechu Adama, a dualizmem metafizycznym, którego Augustyn nie podziela<sup>20</sup>. Jeśli człowiek doświadcza w sobie podziału, wewnętrznego rozbitcia, nie wynika to z natury jako takiej, ale jest następstwem grzechu nieposłuszeństwa. Odalając się bowiem od Boga, człowiek traci władzę nad tym co w nim jest ‘niższe’: doświadcza nieustannego napięcia i wewnętrznego rozbitcia<sup>21</sup>. Istotą człowieka jest jego hierarchiczna i dynamiczna struktura<sup>22</sup>. Ontologicznym i wyłącznym punktem ciężkości ‘scalającym’ złożoną naturę człowieka jest Bóg.

Przypowieść o marnotrawnym synu jest swego rodzaju ilustracją tego czym ludzkość staje się gdy opuszcza Boga (zob. Łk 15,11–32)<sup>23</sup>. Każdy szczegół przypowieści niesie ze sobą symboliczny sens. Człowiek jest bogaty, ale stróżem tego bogactwa jest sam Bóg ponieważ to On jest jego bogactwem. Podobnie więc jak syn marnotrawny posiada dobra tylko pozostając w domu Ojca, który jest niejako gwarantem jego bogactwa, tak ludzkość jest bogata gdy jej bogactwo chroni sam Bóg<sup>24</sup>. Prawdę tę wyraża fakt, iż marnotrawny syn opuszczając rodzinny dom, nie jest w stanie zachować otrzymanego bogactwa: trwoni majątek Ojca. Augustyn zwraca również uwagę na inny element przypowieści. Marnotrawny syn opuszczając bezpieczne miejsce ‘przy Ojcu’ i poszukując ‘własnego’, nie jest w stanie pozostać

<sup>18</sup> Por. F.-J. Thonnard, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustiniennne*, w: *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*, tom 1, s. 317–327; A. Di Giovanni, *Creazione ed essere nelle „Confessioni” di Sant’Agostino*, „Revue des études augustiniennes” 1974, t. 20, s. 285–312; M.-A. Vannier, „Creatio” et „formatio” dans les „Confessions”, w: *Saint Augustin*, pod red. M. Caron, Paris 2009, s. 195–196.

<sup>19</sup> s. Lambot 9 (PLS 2, 790).

<sup>20</sup> Por. G. Madec, *Lectures Augustiniennes*, Paris 2001, s. 261.

<sup>21</sup> s. 30,4 (CCL 41, 384); s. 152,5 (PL 38, 821); zob. także s. 128,5 (PL 38, 715); s. Dolbeau 21, 5 (Dolbeau 283); R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester (Mass) 1962, s. 246–250.

<sup>22</sup> s. 30,4 (CCL 41, 384); zob. także s. 152,5 (PL 38, 821).

<sup>23</sup> Obraz marnotrawnego syna reasumuje nie tylko historię ludzkości, ale również osobiste błądzenie i poszukiwanie Świętego z Hippony: zob. *conf.* 4, 30 (CCL 27, 55). Por. A.-M. La Bonnardière, *La parabole de l’enfant prodigue dans les Confessions de saint Augustin*, „Annuaire de l’Ecole pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses”, 1965–1966, t. 73, s. 154–155; M. Smalbrugge, *Le fils prodigue vu par Augustin: un pas vers l’exclusivisme de la grâce*, w: *In search of truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, pod red. J.A. van den Berg – A. Kotzé – T. Nicklas... (i inni), Leiden/Boston 2011, s. 176–178.

<sup>24</sup> s. 177,9 (SPM 1,71); por. *ep.* 186,5 (CSEL 57,49).

również ‘w sobie’, zmuszony jest żyć niejako ‘na zewnątrz’ siebie, zanurzony i pochłonięty w rzeczach ziemskich<sup>25</sup>. Innymi słowy, cenę jaką płaci człowiek (w Adamie) za umiłowanie samego siebie w miejsce Boga, jest utrata jego antropologicznego punktu ciężkości, który stanowi o jego najgłębszej, ontologicznej prawdzie, co w konsekwencji prowadzi do wewnętrznego rozproszenia w tym co ziemskie i przemijające<sup>26</sup>. Podobnie więc jak człowiek gubi siebie gubiąc Boga, tak nie może odnaleźć siebie nie powróciwszy do Boga. Konsekwencją grzechu Adama jest więc nie tylko niezdolność miłowania Boga, ale również chaotyczna miłość stworzenia. Podczas gdy miłość Boga jako najwyższe dobro jest fundamentem scalającym i integrującym człowieka, miłość która utraciła swój właściwy horyzont, gubi się w mnogości widzialnego świata i staje się miłością grzeszną, chaotyczną i dezintegrującą.

Porządek miłości odzwierciedla ontologiczną strukturę rzeczywistości. W sensie ogólnym, miłość wynika z umiłowania dobra. Nie każda miłość jest dobra, nawet jeśli jej przedmiotem jest to co dobre. Miłość zakłada porządek, który opiera się na porządku ‘bycia’<sup>27</sup>. Izabel Bochet pisze:

„Hierarchia bytów jest [...] normą relacji jaką człowiek musi mieć w relacji do różnych elementów rzeczywistości. Pożądanie jest złem tylko dlatego, że jest odwróceniem porządku. Błędem nie jest miłość przedmiotu, który sam w sobie jest dobry, ale naruszenie porządku polegające na tym, iż nie daje się pierwszeństwa temu przedmiotowi który jest lepszy”<sup>28</sup>.

Miłość Boga jest wartością nadrzędną, z którą nie może konkurować żadna inna forma miłości. Jeśli dobra tego świata, w pewnym sensie, godne są miłości, nie mogą być one przedmiotem ludzkiego pragnienia i upodobania, czy horyzontem jego nadziei<sup>29</sup>. Właściwy stosunek do świata Augustyn wyraża zatem czasownikiem *uti*: jest to miłość która bardziej polega na właściwym ‘używaniu’ świata aniżeli w nim upodobaniu (*frui*)<sup>30</sup>. Ponieważ miłość Najwyższego Dobra jest absolutna, miłość która stawia w centrum bliźniego jest ze swej natury grzeszna: miłość bliźniego jest zawsze miłością stworzenia, a więc dobra niższego i w tym znaczeniu zawsze relatywna. Miłość bliźniego nie jest ostatecznym horyzontem ludzkiej miłości. Augustyn podkreśla również, że kochając Chrystusa w tej samej mierze jak kocha się bliźniego, również popełnia się grzech. Prawdziwa czy ‘święta’ miłość zakłada więc porządek przedmiotu miłowania:

<sup>25</sup> s. Dolbeau 11, 10 (Dolbeau 64); zob. także s. 330,3 (PL 38, 1457); s. 96,2 (PL 38, 585).

<sup>26</sup> Por. G. Madec, *Petites études augustinienes*, Paris 1994, s. 140.

<sup>27</sup> s. 21,3 (CCL 41, 278–279).

<sup>28</sup> I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, s. 61.

<sup>29</sup> Por. *ep. Io. tr.* 2,11 (PL 35, 1995); s. 21,3 (CCL 41, 278–280); *ciu.* 15,22 (CCL 48, 487–488).

<sup>30</sup> s. 177, 8 (SPM 1, 70); zob. także s. 36,6 (CCL 41, 438). N. Cipriani, *Molti e uno solo in Christo. La spiritualità di Agostino*, Roma, 2009, s. 245: „[...] *frui* è volere una cosa per se stessa (*propter seipsam*), mentre *uti* è volerla in vista di un'altra (*propter aliud*). Sono distinzioni tratte dallo stoicismo, che distingueva ciò che è onesto, la virtù, da ciò che è utile. [...]. Sant'Agostino applica tali nozioni alla concezione cristiana: Dio è l'unico che deve essere amato per se stesso e per godere, mentre tutte le altre cose devono essere trattate (*uti*) in vista di Dio”. Zob. A. Di Giovanni, *La dialettica dell'amore. „Uti-frui” nelle preconfessioni di Sant'Agostino*, Roma 1965.

„W poleceniu miłowania bliźniego, gdy ten nakaz otrzymałeś, nie powiedziano ci [aby kochać go] z całego serca, z całej duszy i z całego umysłu, ale *jak siebie samego*. Boga całym sobą, ponieważ On jest kimś lepszym od ciebie, bliźniego jak siebie, ponieważ jest tym, kim jesteś ty”<sup>31</sup>.

Jeśli z perspektywy egzystencjalnej jest to miłość ‘wznosząca się’ ku wiecznemu dobru, z perspektywy teologicznej jak i ontologicznej, jest to miłość ‘zstępująca’ w tym znaczeniu, że tylko umiłowanie Najwyższego Dobra ponad wszystko udziela prawdziwej wartości wszelkiej innej formie miłości. Miłość uporządkowana odrzuca jakąkolwiek formę miłości, która stawia rzeczy ponad osoby, będąc jaskrawym wyrazem miłości wewnętrznie sprzecznej. Miłość uporządkowana, w końcu, ukierunkowuje na miłość bliźniego ‘w Chrystusie’<sup>32</sup>.

### RODZINA W PERSPEKTYWIE PORZĄDKU MIŁOŚCI

Porządek miłości jest niezbędnym elementem miłości rodzinnej. Miłość małżeńska, czy rodzicielska, miłość ojcowska czy synowska, jakkolwiek są realnym wyrazem miłości, bez jej właściwego, to znaczy ostatecznego odniesienia do Boga, nie jest jeszcze miłością świętą. Porządek hierarchiczny zakłada więc, że nic nie może być kochane, nie tylko ponad, ale również na równi z Chrystusem. Jest to podstawowe założenie hierarchii w miłości, ponieważ to z niej wypływają konsekwencje życia codziennego rodzinnego. Z ideą hierarchii wartości i, w konsekwencji, porządku miłości, związane jest rozróżnienie między tym co ‘zbędne’ a ‘niezbędne’ lub ‘potrzebne’. Chęć posiadania rzeczy ponad to co jest niezbędne jest wyrazem chciwości a więc jest grzeszne. Im większa chciwość i przywiązanie do rzeczy, tym większy grzech człowieka. O wielkości grzechu świadczy więc niejako wielkość chciwości, która zdradza zakres przywiązania do rzeczy tego świata<sup>33</sup>.

Ponad tym co zbędne, znajdują się rzeczy i sprawy niezbędne. Chodzi tutaj o wszystko to, czego człowiek potrzebuje w sposób naturalny do życia i rozwoju. To co jest niezbędne nie wynika z subiektywnej potrzeby człowieka, ale z natury jako takiej<sup>34</sup>. Augustyn wymienia dwa rodzaje potrzeby: zdrowie i przyjaźń. Potrzeba dotycząca zdrowia dotyczy życia indywidualnego człowieka, potrzeba przyjaźni jest potrzebą społeczną. Potrzeba zdrowia wyraża się w tym wszystkim co podtrzymuje lub chroni życie, jak pożywienie, odzież i, w chorobie, lekarstwo. Wszystko to, co podtrzymuje życie jest niezbędne. Niemniej jednak potrzeby naturalne mają swoje granice. Jeśli z jednej strony znajdują uzasadnienie niejako same w sobie, będąc wpisane w naturę człowieka, nie są jednak wartością absolutną. Ponadto,

<sup>31</sup> s. *Wilm.* 2,3 (MA 1, 676): *de proximo enim diligendo cum tibi praeciperetur, non tibi dictum est, ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente; sed tamquam teipsum. deum ex toto te, quia ille est melior te; proximum tamquam te, quia hoc est quod tu.*

<sup>32</sup> Por. s. *Etaix* 1 (RB 86, 43); s. 100,2 (RB 104,81).

<sup>33</sup> s. 90,6 (PL 38, 563). W tym znaczeniu, nie chodzi tutaj o pojedynczy czyn człowieka, ale o wewnętrzne przywiązanie, które jest wynikiem stopniowego i zarazem rosnącego przyłgnięcia do rzeczy tego świata.

<sup>34</sup> Czasami zakres potrzeby zostaje poszerzony siłą pragnienia: s. *Lambot* 4 (PLS 2, 762).

to co ‘naturalnie’ niezbędne może także przybrać formę zbędną kiedy przekracza granice tego co potrzebne a staje się formą nieokiełznanego pragnienia (w jedzeniu, w przepychu, w posiadaniu, itd.)<sup>35</sup>. Również potrzeba przyjaźni wynika z natury człowieka. Jej podstawowym wyrazem jest relacja małżeńska i rodzicielska, ale rozciąga się również na inne osoby<sup>36</sup>. Potrzeba przyjaźni ma także swoje ‘bezdroża’. Człowiek błądzi nie tylko będąc przymuszonym lękiem utraty czegoś cennego, ale również powodowany względami ludzkimi:

„Grzeszysz z powodu twojego przyjaciela, i aby go nie obrazić, zapierasz się Chrystusa. O ja nieszczęsny! Czasami ktoś zapiera się przez to, że się wstydzi. Prześladowca nie sroży się, rabuś nie plądruje, kat cię nie torturuje, tylko dlatego, żeby się przypodobać twojemu przyjacielowi, zapierasz się twojego Pana”<sup>37</sup>.

Szczególnym tutaj przykładem są więzy rodzinne. Augustyn przytacza obraz męczennika, który w przeddzień swego męczeństwa toczy niejako duchową walkę, której ciężar tkwi w więziach rodzinnych<sup>38</sup>. Miłość naturalna – małżeńska czy rodzicielska – chcąc zachować bliskiego ‘przy sobie’ dla krótkiej chwili czy niepewnego ‘jutra’, będzie chciała odciągnąć męczennika od powziętej decyzji, nie zważając na to, że droga chwilowego ocalenia prowadzi do zatracenia. Augustyn przytacza więc słowa ewangelii: *Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien* (Mt 10,37). Kiedy Augustyn przywołuje przykład męczenników, czasy prześladowań należą już do przeszłości. Dlatego przykład ma wymiar przede wszystkim pedagogiczny. Sytuacja graniczna jaką jest niebezpieczeństwo śmierci z powodu Chrystusa podkreśla, że ludzka miłość bez Chrystusa dotyka tutaj swych granic: ludzkie uczucie szuka ocalenia chwilowego, wiara zaś prowadzi do zbawienia wiecznego. Miłość małżeńska czy rodzicielska są podporządkowane miłości Boga. Nie znaczy to jednak, że w porządku miłości, różne formy miłości ludzkiej mają tę samą wartość. Refleksja Augustyna zwraca uwagę na pewną hierarchiczność miłości bliźniego. Jeśli nawet miłość synowska opiera się na bożym nakazie szacunku wobec rodziców, nie stanowi ona horyzontu relacji międzyludzkich. Ponad miłością rodziców znajduje się miłość małżeńska, również oparta na autorytecie Bożego nakazu: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2,24). Nie jest to kwestia wyboru między miłością lub jej brakiem, ale pierwszeństwa w miłości<sup>39</sup>.

Miłość bliźniego – małżeńska czy rodzicielska – nie jest horyzontem prawdziwej miłości, jest jej tylko ważnym wyrazem. Miłość naturalna bliźniego aby się nie zagubić, potrzebuje Boga jako swego horyzontu. Komentując fragment ewangelii mówiący o zgorszeniach, Augustyn wyjaśnia:

<sup>35</sup> Por. s. 51,24 (RB 91, 38); s. Denis 16,3 (MA 1, 77); en. Ps. 147,12 (CCL 40, 2147–2148)

<sup>36</sup> s. Denis 16,1 (MA 1, 75).

<sup>37</sup> s. Denis 16,6 (MA 1, 79): *peccas propter amicum tuum, et, ne illum offendas, negas Christum. heu me miserum. aliquando erubescendo negatur. non saeuit persecutor; non expoliat depraudator; non incumbit tortor; tantum ne displiceas amico tuo, negas dominum tuum.*

<sup>38</sup> Zob. s. Dolbeau 13 (Dolbeau 90–99); s. Etaix 1 (RB 86, 46); por. s. Lambot 7 (PLS 2, 783);

<sup>39</sup> s. Dolbeau 13,9 (Dolbeau 96).

„Będzie więc dla ciebie zgorzeniem ten, kto będzie starał się nakłonić ciebie do jakiegoś zła. I niech dobrze to pojmie wasza Miłość: dzieje się to najczęściej nie tyle z powodu nieżyczliwości, lecz z opacznej życzliwości. Bo widzi cię twój przyjaciel, który cię miłuje, i którego ty wzajemnie darzysz miłością, [lub widzi cię] twój ojciec, twój brat, twój syn, twoja małżonka, widzi cię w utrapieniu, i chce, abyś uczynił jakieś zło. Co znaczy: widzi cię w utrapieniu? Widzi cię w jakimś ucisku. Być może cierpisz ucisk właśnie z powodu sprawiedliwości; dlatego cierpisz ucisk, ponieważ nie chcesz złożyć fałszywego świadectwa. Powiedziałem to dla przykładu. Przykładów jest wiele, ponieważ *biada światu z powodu zgorzeń*. Oto, na przykład ktoś wpływowy, aby ukryć swój rabunek czy swoją grabież, żąda od ciebie, abyś złożył fałszywe świadectwo. Ty odmawiasz: zaprzeczasz kłamstwu, aby nie zaprzeczyć się prawdy. Żeby nie przedłużać: człowiek ów wpada w gniew, jest osobą potężną, naciska na ciebie. Przychodzi przyjaciel, który nie chce cię widzieć w utrapieniu, który nie chce, abyś cierpiał [i przekonuje cię]: proszę cię, uczyni to czego się od ciebie żąda, ‘cóż to takiego’?”<sup>40</sup>.

Przykład, który Augustyn przytacza, ukazuje granice naturalnej miłości. Tylko uporządkowana i święta miłość jest gwarantem autentycznej miłości bliźniego będącą pasją tego co dobre i sprawiedliwe. Gwarancją autentycznej miłości nie tyle jest samo uczucie przywiązania i pragnienie dobra bliźniego, ale uczucie, które będąc najpierw pasją tego co odwiecznie dobre i święte, dobrze i święcie miłuje bliźniego. Komentując ewangeliczny fragment o zaproszonych na ucztę weselną (Mt 22, 1–14), Augustyn zastanawia się nad znaczeniem szaty weselnej: jest ona znakiem miłości (*caritas*). Ewangeliczny obraz stanowi przyczynek do refleksji nad różnicą między miłością (*caritas*) a chciwością (*cupiditas*). Są to dwie różne miłości: jedna ‘uwzniosła’, druga ‘pogrąża’. W tym kontekście pojawia się interesująca refleksja nad formą miłości rodzicielskiej. Czasami miłość ojcowska może przybrać formy, które obce są prawdziwej miłości, jak przekazanie w spadku zgromadzonych dóbr. Augustyn zauważa, że gromadzenie dóbr z myślą o potomstwie, jest często grą pozorów i maskowaniem chciwości: za fasadą szlachetnej troski o bezpieczną przyszłość dziecka, ukrywa się chciwość i skąpstwo człowieka. Augustyn tłumaczy:

„Złą rzeczą jest chciwość. Ludzie chcą ukrywać się pod pozorem miłości rodzicielskiej i wybielać [w oczach innych], aby sądzono, że jakoby zachowują z powodu dzieci to, co zatrzymują z powodu chciwości. Bo jak wam

<sup>40</sup> s. 81,4 (PL 38, 501–502): *scandalum ergo tibi ille erit, qui tibi mali aliquid suadere coeperit. et intendat caritas uestra: fit hoc plerumque, non maleuolentia, sed peruersa beneuolentia. uidet enim te amicus tuus, qui te diligit, uicissimque a te diligitur; pater tuus, frater tuus, filius tuus, coniux tua, uidet te in malo, et uult te facere malum. quid est, uidet te in malo? uidet te in aliqua pressura. Pressuram ipsam propter iustitiam forsitan pateris: ideo pateris pressuram, quia non uis dicere falsum testimonium. uerbi gratia dixerim. abundant exempla, quia uae mundo ab scandalis. ecce, uerbi gratia, potens aliquis quaerit a te, propter praedam suam, propter rapinam suam, ministerium falsi testimonii. negas tu: negas falsum, ne neges uerum. ne multis immerer; ille irascitur, potens est, premit. accedit amicus, qui non uult te esse in pressura, non uult te esse in malo: rogo te, fac quod tibi dicitur; quid magnum est?*



wiadomo, bardzo często zdarza się, iż kiedy pyta się: Dlaczego nie daje jałmużny? [słyszysz się:] Ponieważ zachowuje dla swych dzieci”<sup>41</sup>.

Dlatego miłość małżeńska czy rodzicielska sama w sobie nie jest jeszcze znakiem weselnej szaty:

„Stąd też wielu z was pobudza swoją chciwość tłumacząc, gdyż nabywa dla swych dzieci, dla nich zachowuje dobra. Jednak rozszerzajcie waszą miłość, niech owa miłość wzrasta: otóż kochać dzieci i małżonki, nie jest jeszcze ową godową szatą. Miejcie wiarę w Boga. Najpierw miłujcie Boga. Wnieście się ku Bogu, i tych, których możecie, pociągajcie ku Bogu. Jest to nieprzyjaciel: niech będzie porwany ku Bogu. Jest to syn, żona lub sługa: niech będzie pociągnięty do Boga”<sup>42</sup>.

Autentyczna miłość małżeńska czy rodzicielska nierozzerwalnie związana jest z miłością wobec siebie, ta zaś wynika z miłości do Boga.

### PRZYKAZANIE MIŁOŚCI

Poznanie tego czym jest prawdziwa miłość, która jest horyzontem każdej innej miłości, jest owocem wiary. Ostatecznie bowiem to wiara ukazując sens rzeczywistości i jej wewnętrzną harmonię odkrywa przed człowiekiem porządek miłowania. Prawdziwy sens chrześcijańskiej miłości wyraża przykazanie miłości Boga i bliźniego, gdzie miłość Boga nie tylko jest ‘pierwsza’, ale również absolutna i wyłączna<sup>43</sup>: „miarą miłości Boga jest miłość bez miary”<sup>44</sup>. Miłość Boga ponad wszystko nie tylko jest moralnym wymogiem płynącym z wiary, ale również wymogiem natury ontologicznej. Tylko stawiając Boga ponad wszystko, również ponad własną osobę, człowiek może niejako odnaleźć siebie<sup>45</sup>. Człowiek jest bowiem natury ‘ekstacyjnej’, to znaczy ‘jest na prawdę’ tylko na miarę swego bycia ‘ponad sobą’ dzięki miłości<sup>46</sup>. Wyłączna miłość Boga wedle ewangelicznego przykazania miłości, nie jest więc ogołoceniem człowieka z tego, co posiada, ale jego ostatecznym spełnieniem jako stworzenie. Augustyn podkreśla, że miłość samego siebie oznacza ostatecznie bezgraniczną miłość Boga<sup>47</sup>. Tylko Kochając Boga ponad wszystko, człowiek praw-

<sup>41</sup> s. 9, 20 (CCL 41, 146–147): *mala est auaritia. palliare se uolunt nomine pietatis et dealbare, ut quasi propter filios uideantur seruare homines quod propter auaritiam seruant. nam ut noueritis quia sic plerumque contingit, dicitur de quoquam: quare non facit elemosinam? quia seruat filiis suis.* Por. s. 86,9 (PL 38, 527).

<sup>42</sup> s. 90,10 (PL 38, 566): *hinc etiam multi excitatis auaritiam uestram, quia filiis uestris acquiritis, eisque seruatis. sed extendite dilectionem, crescat ista dilectio: amare autem filios et coniuges, nondum uestis illa nuptialis est. habete fidem ad deum. prius diligite deum. extendite ad deum; et quos poteritis, rapite ad deum. inimicus est: rapiatur ad deum. filius est, uxor est, seruus est: rapiatur ad deum.*

<sup>43</sup> Zob. s. Dolbeau 11,4 (Dolbeau 60); s. 34,8 (CCL 41, 427)

<sup>44</sup> s. Dolbeau 11,9 (Dolbeau 64): *amandi deum modus est sine modo.*

<sup>45</sup> s. 96, 1 (PL 38, 585).

<sup>46</sup> Zob. s. Dolbeau 11,9 (Dolbeau 64); s. Denis 14,3 (MA 1,67); en. Ps. 39,8 (CCL 38, 430). Por. J. Pegueroles, *Notas de antropología agustiniana*, „Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana” 1970, t. 19, s. 48.

<sup>47</sup> s. Dolbeau 11,9 (Dolbeau 64); s. Wilm. 2,4 (MA 1, 676); zob. także ep. 155,15 (CSEL 44, 445).

dziwie kocha siebie, ponieważ wznosi się ku Temu, który nie tylko jest jego najgłębszą prawdą, ale również ostatecznym spełnieniem<sup>48</sup>. Ponieważ tylko wyłączna miłość Boga jest gwarantem prawdziwej miłości siebie, jakakolwiek forma kompromisu w miłości, podważa nie tylko miłość do Boga, ale również do samego siebie. Wyłączna miłość Boga jest więc teologicznym i ontologicznym fundamentem miłości samego siebie, drugiego człowieka i każdego stworzenia.

Przykazanie Boga ponad wszystko nie tylko jest Bożym nakazem, jest również darem łaski. Człowiek o własnych siłach nie jest w stanie wznieść się ponad to co stworzone, to znaczy zmienić kierunek swego pragnienia, nakierować je na to, co niewidzialne<sup>49</sup>. Nie chodzi tutaj bowiem o chwilowe czy doraźne pragnie duchowego dobra, ale o pragnienie które staje się swego rodzaju ‘pożądliwością’ dobra wiecznego. Miłość, która jest w stanie zmienić duchowy horyzont człowieka, i niejako ‘zdez-orientować’ egzystencjalnie, to miłość, która staje się formą duchowej ‘pożądliwości’, która ‘rozpalając’ człowieka, staje się jego pasją<sup>50</sup>. W autentycznej miłości Boga, istotnie, nie tyle chodzi o unikanie zła, co w jakimś sensie o nienawiść wobec zła i nieprawości<sup>51</sup>. Przestrzeganie Bożych przykazań, jakkolwiek niezbędne w drodze do prawdziwej miłości, nie jest jeszcze jej autentycznym wyrazem. Może ono bowiem wypływać z serca nie tyle autentycznie kochającego, co z wnętrza załkniętego przed nieuniknioną karą wobec tego kto postępuje ‘niesprawiedliwie’<sup>52</sup>.

Miłość bliźniego wiąże się, i w jakimś sensie wynika z miłości samego siebie. Co więcej, nie ma prawdziwej miłości bliźniego bez miłości samego siebie, która ze swej strony jest bezwarunkową miłością Boga<sup>53</sup>. Struktura teologiczna i ontologiczna miłości ma swoje przełożenie w wymiarze egzystencjalnym. W miłości bliźniego, podobnie jak w miłości samego siebie, nie chodzi tylko o materialną troskę o bliźniego, ale gdzie prowadzi drugiego człowieka ‘moja miłość bliźniego’. Jeśli człowiek miłuje nieprawość, staje się ‘pasjonatem’ rzeczy tego świata, miłość bliźniego będzie przyciąganiem go ku temu co ‘sam kocham’<sup>54</sup>. Źle kochający siebie człowiek ostatecznie nie

<sup>48</sup> *conf.* 1,1 (CCL 27, 1): [...] *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

<sup>49</sup> W konsekwencji grzechu Adama człowiek nie tylko traci jasność widzenia tego, co istotne i ważne (*ignorantia*), ale również staje się niezdolny do miłowania prawdziwego dobra (*infirmis*); por. *pecc. mer.* 2,26 (CSEL 60, 98–99); s. *Lambot* 21,6 (PLS 2, 820); por. A. Trapè, *Un celebre testo de Sant’Agostino sull’ „ignoranza e la difficoltà”* (Retract., I, 9, 6) e l’., *Opus imperfectum contra Iulianum*”, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954*, tom 2, Paris 1954, s. 795–803.

<sup>50</sup> *conf.* 10,40 (CCL 27, 176); s. 128,4 (PL 38, 715); por. H. Debbasch, *L’homme de désir, icône de Dieu*, Paris 2001, s. 52.

<sup>51</sup> Augustyn często przywołuje dialektykę miłości i nienawiści w relacji do świata: kochać świat znaczy nienawidzić rzeczywistość duchową (Boga): s. 125,11 (PL 38, 698): [...] *dilectio mundi, et amicitia mundi inimicos deo facit*. Miłość świata jest jednocześnie nienawiścią wobec samego siebie; zob. *ep.* 155,15 (CSEL 44, 445). W tle oczywiście nie chodzi o negację ontologicznej dobroci świata, ale o fakt, że miłość przywołuje i zakłada ontologiczny porządek. Miłość zdezorientowana staje się miłością spolaryzowaną: pasją miłości lub nienawiści.

<sup>52</sup> s. *Dolbeau* 11,13 (Dolbeau 66).

<sup>53</sup> s. *Wilm.* 2,4 (MA 1, 677); s. *Denis* 17,6 (MA 1, 86).

<sup>54</sup> s. *Dolbeau* 11,8 (Dolbeau 63); s. 128,5 (PL 38, 715): por. *en. Ps.* 33,2,6 (CCL 38, 286); *en. Ps.* 72,34 (CCL 39, 1003).

tyle źle kocha bliźniego, powie Augustyn, co w ogóle go nie kocha<sup>55</sup>. Miłość bliźniego staje się problematyczna kiedy siłą i kierunkiem pasji człowiek rozpala lub podsyca w sercu bliźniego pragnienie lub przywiązanie do rzeczy tego świata. Miłość naturalna bliźniego nie jest jeszcze spełnieniem bożego przykazania. Jest to zawsze miłość mniej lub bardziej obciążona jej ‘ciążeniem’ ku sprawom tego świata, miłość która patrzy oczami tego świata. Dlatego miłość małżeńska czy rodzicielska nie jest sama w sobie wyrazem prawdziwej miłości bliźniego. Miłość naturalna – małżeńska czy rodzicielska – pozbawiona właściwego horyzontu będzie zawsze uwikłana logiką i poddana presji świata<sup>56</sup>. Naturalna umiejętność miłowania potrzebuje bożej łaski, aby kochać miłością uporządkowaną: człowieka ‘nad’ rzeczami i Chrystusa ‘ponad wszystko’. Bez wiary, nadziei i miłości, ludzka miłość jakkolwiek ‘naturalnie dobra’ i szlachetna, jest miłością mniej lub bardziej wewnętrznie ‘uwikłaną’ pragnieniem tego co światowe i, w tym znaczeniu, niezdolną wyrażać się w sposób autentycznie uporządkowany.

### PODSUMOWANIE

Miłość małżeńska i rodzinna potrzebuje światła wiary, które odślania prawdziwe umocowanie świętej miłości. Odwieczne dobro ukazuje się nie tylko jako kierunek prawdziwej miłości, ku czemu ma zmierzać, ale również skąd czerpie ona swoją ostateczną rację. Prawdziwa miłość to miłość ‘zorientowana’ i ‘uporządkowana’; jest to miłość uporządkowana ponieważ ukierunkowana. Miłość uporządkowana nierozzerwanie związana jest z łaską. Nie ma miłości ‘naturalnie świętej’. Świętość, która jest uczestniczeniem w Dobru, jest dobrem partycypowanym. Święta miłość, czyli miłość uporządkowana, jest to miłość bliźniego ‘w Chrystusie’:

„Kochajcie wasze dzieci, kochajcie wasze małżonki, nawet jeśli miłością tego świata. Ale musicie kochać ze względu na Chrystusa, mianowicie powinniście troszczyć się o nich wedle Boga, kochać w nich wyłącznie Chrystusa, nienawidzić w nich ich niechęć do Chrystusa. Bowiem właśnie to jest owa miłość Boża. Jaki bowiem pożytek przyniesie im wasza przemijająca i śmiertelna miłość? Lecz nawet kiedy po ludzku kochacie, bardziej kochajcie Chrystusa. Nie mówię ci, abyś nie kochał żony, ale abyś bardziej kochał Chrystusa. Nie mówię ci, abyś nie kochał ojca, nie mówię ci, abyś nie kochał dzieci, ale bardziej kochaj Chrystusa”<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> s. Dolbeau 11,13 (Dolbeau 66).

<sup>56</sup> Presja ta wyraża się albo siłą powabu, albo siłą lęku – drogą zastraszenia. Augustyn mówi tutaj o drzwiach pokusy, zob. s. Denis 14,2 (MA 1, 66); s. Dolbeau 15,1 (Dolbeau 196); s. Mai 12,4 (MA 1, 287).

<sup>57</sup> s. 349,7 (PL 39, 1532): *amate filios uestros, amate coniuges uestras, etsi saeculariter. nam secundum Christum amare debetis, ut secundum deum illis consulatis, et non in eis nisi Christum diligatis, et oderitis in uestris si Christum habere noluerint. ipsa enim est caritas illa diuina. nam quid eis proderit transitoria et mortalis caritas uestra? tamen quando et humanitus diligitis, plus Christum amate. non dico ut non diligas uxorem; sed plus dilige Christum. non dico ut non diligas patrem, non dico ut non diligas filios; sed plus dilige Christum.*

## RODZINA W ŚWIETLE AUGUSTYŃSKIEGO NAUCZANIA O PORZĄDKU MIŁOŚCI

### STRESZCZENIE

Artykuł porusza temat rodziny w *Kazaniach do Ludu* świętego Augustyna w perspektywie jego nauczania o ‘porządku miłości’ (*ordo amoris*). Różne formy ludzkiej miłości znajdują swoje uzasadnienie tylko w relacji do Boga jako Najwyższego Dobra. W tej perspektywie, miłość rodzinna, aby się nie zagubić w pozornej lub fałszywej „miłości bliźniego”, potrzebuje Boga jako ostatecznego horyzontu swej miłości.

## THE FAMILY IN THE LIGHT OF THE ORDER OF LOVE OF SAINT AUGUSTINE

### SUMMARY

The article treats of the family in St. Augustine’s *Sermons to the People*, from the perspective of his teaching on ‘the order of love’ (*ordo amoris*). Different forms of human love find their justification in relation to God as Supreme Good. In this perspective, the love of family, lest it be lost in a deceptive or false “love of neighbour,” has need of God as its ultimate horizon.

## DIE FAMILIE IM LICHT DER LIEBESORDNUNG VON SANKT AUGUSTINUS

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel behandelt das Thema der Familie in den *Predigten an das Volk* des heiligen Augustinus in der Perspektive seiner Lehre über die ‘Liebesordnung’ (*ordo amoris*). Verschiedene Formen der menschlichen Liebe finden ihre Begründung in unserem Verhältnis zu Gott als dem höchsten Gut. In dieser Perspektive braucht die Familienliebe Gott als den letzten Horizont seines Liebens, damit man sich nicht in trügerischer oder falscher “Nächstenliebe” verliert.

## BIBLIOGRAFIA

- Alcorta Echevarría J.I., *El „ordo amoris” y la „aversio a Deo” en la dialéctica de las dos ciudades*, „La Ciudad de Dios” 1954, t. 167 (Estudios sobre la „Ciudad de Dios”), s. 125–150.
- Bochet I., *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982.
- Campelo M.M., *Los valores de la intimidad: Iniciación a una antropología agustiniana*, „Estudio agustiniano” 1986, t. 21, s. 521–566.
- Cipriani N., *Molti e uno solo in Christo. La spiritualità di Agostino*, Roma, 2009.
- Debbasch H., *L’homme de désir, icône de Dieu*, Paris 2001.
- Di Giovanni A., *La dialettica dell’amore. „Uti-frui” nelle preconfessioni di Sant’Agostino*, Roma 1965.
- Di Giovanni A., *Autenticità e falsità dell’uomo. Temi agostiniani nelle “Confessioni”*, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 1965, t. 57, s. 206–223.
- Di Giovanni A., *Creazione ed essere nelle “Confessioni” di Sant’Agostino*, „Revue des études agustiniennes” 1974, t. 20, s. 285–312.
- Eborowicz W., *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, „Vox Patrum” 1985, z. 8–9, s. 141–149.
- Eckmann A., *Wprowadzenie: Święty Augustyn o małżeństwie i dziewictwie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 5–49.
- Eguiarte E. A., *El viscum y las alas del alma en san Agustín. Aplicaciones espirituales de una forma rudimentaria de cacería*, „Revista agustiniana” 2011, t. 52, s. 283–303.
- Holte R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester (Mass) 1962.
- Kowalczyk S., *Teocentryzm hierarchii dóbr w nauce św. Augustyna*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 1971, t. 18, s. 35–44.
- La Bonnardière A.-M., *La parabole de l’enfant prodigue dans les Confessions de saint Augustin*, „Annuaire de l’Ecole pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses”, 1965–1966, t. 73, s. 154–255.
- Madec G., *Lectures Augustiniennes*, Paris 2001.
- Madec G., *Petites études agustiniennes*, Paris 1994.
- Natal Álvarez D., *El ordo amoris en san Agustín*, „Revista agustiniana” 2008, t. 49, s. 527–551.
- Pegueroles J., *Notas de antropología agustiniana*, „Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana” 1970, t. 19, s. 37–49.
- Sambor P., *La participation sacramentelle: une entrée dans la dynamique de la vie divine d’après les Sermons au Peuple de saint Augustin*, Münster 2017.
- Smalbrugge M., *Le fils prodigue vu par Augustin: un pas vers l’exclusivisme de la grâce*, w: *‘In search of truth’: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, pod red. J.A. van den Berg – A. Kotzé – T. Nicklas... (i inni), Leiden/Boston 2011, s. 173–188.
- Solignac A., *L’existentialisme de saint Augustin*, „Nouvelle Revue Théologique” 1948, t. 70, s. 3–19.
- Thonnard F.-J., *Caractères platoniciens de l’ontologie agustinienne*, w: *Augustinus Magister. Congrès international agustinien*, tom 1, s. 317–327.
- Trapè A., *Un celebre testo de Sant’Agostino sull’ “ignoranza e la difficoltà”* (Retract., I, 9, 6) e l’*“Opus imperfectum contra Iulianum”*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954*, tom 2, Paris 1954, s. 795–803.
- Vannier M.-A., *“Creatio” et “formatio” dans les “Confessions”*, w: *Saint Augustin*, pod red. M. Caron, Paris 2009, s. 189–201.

