

## Dawid Megger

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0002-2827-4607

## Łukasz Perlikowski

Mazowiecka Uczelnia Publiczna w Płocku

ORCID: 0000-0002-4504-7625

28/2020

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2020.007>

# Wizja monarchii i porządku społecznego w teologii politycznej św. Augustyna z Hippony

### Abstract:

The text deals with the main themes of St. Augustine important from the perspective of the idea of monarchism. The most important thread taken up in the text is based on the novelty that Christian philosophy brought to thinking about the role of monarchy in the political community. This new dimension can be called soteriological, which means based on the category of salvation that complements the classic category of the common good. The role of the monarch in the Christian paradigm is therefore not only to strive for the good of the community, but also for the salvation of its members. Discussion of the thoughts of St. Augustine in the monarchist context is important because he begins a new discourse of Christian political philosophy, which will be developed throughout the entire Middle Ages.

**Keywords:** St. Augustine; political theology; monarchy; soteriology

**Słowa kluczowe:** św. Augustyn; teologia polityczna; monarchia; soteriologia

„Wspaniałe rzeczy głoszą o tobie,  
o miasto Boże!”  
Ps 87,3

## 1. Wprowadzenie

Wyeksponowanie spójnego ujęcia monarchii i porządku społecznego z dzieł św. Augustyna nie jest zadaniem łatwym. Wynika to w znacznej mierze z tego, że biskup Hippony,

choć nie abstrahuje w swoich wywodach od tematyki politycznej, to pisze przede wszystkim z perspektywy teologa, koncentrując swą uwagę na potrzebie głoszenia i wyznawania wiary chrześcijańskiej. Stąd nawet w jego najbardziej „upolitycznionym” dziele, czyli *O Państwie Bożym* – wbrew temu, że mogłoby to budzić takie oczekiwania – nie odnajdziemy systematycznie wyłożonej teorii państwa ani rozważań o najlepszym ustroju. Myśli związane z interesującą nas tematyką sprawiają wrażenie mocno rozsianych w rozmaitych miejscach rozprawy teologa z Tagasty, a ponadto ośmielilibyśmy się nawet ocenić je jako wyrażone nieostro, z czego nie czynimy jednak zarzutu, a co sygnalizujemy czytelnikowi w ramach uzasadnienia toku naszych wywodów, mając jednak na uwadze wspomnianą – i domniemaną – przyczynę tego stanu rzeczy. Naszym celem jest zatem próba przedstawienia treści dotyczących monarchii, porządku społecznego i sprawiedliwości zawartych w dziele św. Augustyna w sposób względnie skondensowany, a jednocześnie możliwie czytelny.

Wydaje się, że próbę eksplikacji zagadnień związanych z ustrojem monarchicznym w dziełach biskupa Hippony warto rozpocząć od jego uwag na temat przyczyn rozkwitu i rozkładu państwa Rzymskiego. Wpływ wydarzeń roku 410 (wtargnięcie do Rzymu barbarzyńców pod wodzą Alaryka) zasługuje w tym kontekście na szczególne podkreślenie. Jak głoszą bowiem – zwykle zgodnie – współcześni filozofowie polityczni, to właśnie okresy kryzysów cywilizacyjnych sprzyjają wyjątkowemu wzmoczeniu namysłu nad celem i właściwymi metodami urzędzenia życia wspólnotowego. Aby zrozumieć jednak przesłanie biskupa Hippony możliwie najlepiej, powinniśmy zaznajomić się najpierw przynajmniej z najbardziej ogólnymi, elementarnymi założeniami jego systemu myśli.

## **2. Tło filozoficzne myśli politycznej św. Augustyna i zarys jego koncepcji**

Jako chrześcijanin – włączony kilka wieków później do grona doktorów Kościoła – Augustyn wniósł niebagatelny wkład w ukształtowanie teologii chrześcijaństwa i przeszczerpienie klasycznej filozofii greckiej na grunt chrześcijański. W opozycji do działającego w okresie patrystyki nurtu tertuliańskiego nie odrzucał on spuścizny Greków. W *Wyznaniach* doktor łaski (*doctor gratiae*) wspomina bowiem o swej fascynacji filozofią, absorbującą go intelektualnie szczególnie na krótko przed czasem ostatecznego nawrócenia na chrześcijaństwo. W tym dziele Augustyn informuje czytelnika m. in. o swej lekturze *Kategorii* Arystotelesa. Zwraca jednak uwagę, że nie przyniosło mu to wielkiej korzyści, ponieważ posługiwanie się nauczonymi tam schematami myślenia zasadniczo wydłużyło jego drogę do odnalezienia Boga<sup>1</sup>.

O wiele bliższy późniejszemu biskupowi Hippony był Platon. Twierdził nawet, że filozofia platońska jest tak dalece zbieżna z nauką chrześcijańską, że chrześcijanie powinni

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2018, IV 16, s. 114–117.

rozprawiać o teologii przede wszystkim z platończykami<sup>2</sup>. Doceniał bowiem ich sposób pojmowania natury bytu i rozdziału między bytem pierwszym, koniecznym i niezmiennym a bytem doczesnym, wtórnym i ulegającym zmianom<sup>3</sup>. Wysoce cenił wkład szkoły intelektualnej Platona w rozwój logiki i epistemologii za rozgraniczenie sfery tego, co można poznać zmysłami, od tego, co może być wyłącznie przedmiotem zainteresowania umysłu<sup>4</sup>. Wykazywał również pełen podziw dla etyki Platona, w której odnalazł dalece spójne z nauczaniem chrześcijańskim przekonanie o autoteliczności cnotliwego życia jako dążności do realizacji dobra najwyższego, które to dobro jest z kolei tożsame z Bogiem<sup>5</sup>. Tym, co biskup Hippony w oczywisty sposób odrzucał u ucznia Sokratesa, był jednak politeizm nakazujący oddawanie czci wielu bogom<sup>6</sup>.

Platońska filozofia bytu, wedle której rzeczywistość jest ontologicznie dualistyczna, tzn. składa się z dwóch równorzędnych klas substancji: materii i ducha, pozwoliła Augustynowi nie tylko na rozwinięcie własnej antropologii filozoficznej, zgodnie z którą – jak naucza chrześcijaństwo – na naturę ludzką składają się dwa pierwiastki (ciało i dusza), lecz także na stworzenie teologii politycznej, która najpełniejszy wyraz znalazła w jednym z najdonioślejszych jego dzieł, wspomnianym już *O Państwie Bożym (De civitate Dei)*. W świetle proponowanego tam ujęcia historiozoficznego dzieje ludzkości sprowadzają się do nieustającej walki między tytułowym państwem Bożym (*civitas Dei*) a państwem ziemskim (*civitas terrena*). O ile *civitas terrena* może istnieć jedynie docześnie, nigdy nie stając się ostatecznym gwarantem pokoju ani szczęścia, o tyle *civitas Dei*, będąc opoką zbawienia, charakteryzuje się wiecznością, co oznacza, że jego kres nie nastąpi nawet wtedy, gdy dopełni się eschatologiczny sens historii. *Civitas terrena* realizuje jedynie ziemskie cele żyjących ludzi, *civitas Dei* przynosi im także szczęście wykraczające poza doczesność. Należy przy tym pamiętać, że przynależność do państwa Bożego nie jest możliwa do określenia przez człowieka. O tym, kto do niego należy, *de facto* decyduje Bóg. Państwo to jest swego rodzaju wspólnotą duchową wszystkich tych, którzy otrzymują łaskę zbawienia. Wszelka walka o wpływy między tymi dwoma państwami jest zatem równie trudno uchwytna co stwierdzenie, którzy członkowie *civitas terrena* faktycznie należą jednocześnie do *civitas Dei*.

Państwo Boże nie jest tożsame z Kościołem. Chrzest nie wystarcza do otrzymania tej łaski. Działa to jednak także w drugą stronę: chrzest nie jest konieczny do jej uzyskania. Biskup Hippony przewiduje bowiem możliwość jej otrzymania przez cnotliwych pogan. Wszystko to zależy ostatecznie od woli Boga.

<sup>2</sup> Tenże, *Państwo Boże*, tłum. T. Kubicki, Kęty 2015, VIII, 5. (dalej za łacińskim tytułem *De civitate Dei: De civ.*).

<sup>3</sup> *De civ.*, VIII, 6.

<sup>4</sup> *De civ.*, VIII, 7.

<sup>5</sup> *De civ.*, VIII, 8.

<sup>6</sup> *De civ.*, VIII, 12 i 13.

Ta perspektywa pozwala nam uznać św. Augustyna za drugiego chronologicznie znaczącego teologa politycznego chrześcijaństwa, a jednocześnie pierwszego z nich – w odróżnieniu od Euzebiusza z Cezarei – którego naukę polityczną możemy bez wahania zaliczyć do kanonu nauczania Kościoła katolickiego.

### 3. Sukces Imperium Rzymskiego

Rozumiejąc – choćby i pobieżnie – sposób rozumowania biskupa Hippony, powróćmy w tym miejscu do problemu postawionego we wprowadzeniu: co stanowiło o sukcesie Imperium Rzymskiego? Lub pytając słowami samego Augustyna: „Jakimi to obyczajami starożytni Rzymianie zasłużyli na to, że Bóg prawdziwy, chociaż go nie czcili, zwiększył ich państwo?”<sup>7</sup>.

Wśród tych cech Rzymian, które zapewniły pomyślny rozrost ich państwa, biskup Hippony wylicza (w nawiązaniu do rzymskiego historyka Salustiusza) głównie: pragnienie sławy (*cupido gloriae*), umiłowanie wolności (*amor libertatis*) i przede wszystkim – żądzę panowania (*libido dominandi*)<sup>8</sup>. To właśnie tym postawom św. Augustyn przypisuje decydujące znaczenie dla ustanowienia potęgi Rzymu. Także one odpowiadają za ukształtowanie ustroju politycznego państwa Rzymian. Z umiłowania wolności wyrósł bowiem ich sprzeciw wobec panowania królów, zamiast których ustanowiono „władzę doroczną oraz dwóch zwierzchników, którzy otrzymali miano konsulów, czyli doradców, [...] a nie tytuł królów”<sup>9</sup>.

Za Wergiliuszem Augustyn wspomina z kolei o charakterystycznej dla Rzymian sztuce rządzenia, zwracając uwagę na to, że była ona tym skuteczniejsza, im mniej rozpustne życie Rzymianie prowadzili. Tutaj warto podkreślić następne ważne pojęcie w filozofii politycznej św. Augustyna. To poczesne miejsce w jego dziełach – co zresztą uznaje się za osobliwą cechę całej klasycznej filozofii – zajmuje kategoria cnoty (*virtus*). Kierowanie się cnotą jest bowiem warunkiem otrzymania nagrody od Boga. Dobre obyczaje zostały zatem wynagrodzone Rzymianom wielkim i silnym państwem<sup>10</sup>. Państwo to jest jednak państwem ziemskim (*civitas terrena*), a ono – jak wiemy – nie może osiągnąć chwały wiecznej. Także poprzez wolę Boga może więc dojść do kresu jego świetności, gdy dobre obyczaje obywateli lub poddanych zostaną zastąpione złymi.

### 4. Pochodzenie władzy i legitymizacja państwa

Zasadniczym elementem każdej teorii państwa jest koncepcja jego genezy. Państwo według św. Augustyna powstaje ze względu na zasadę, która leży u podstaw rodzaju ludz-

<sup>7</sup> *De civ.*, V, 12.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Cyncero, *Rep.* 2, 31, 53, cyt. za: *De civ.*, V, 12.

<sup>10</sup> *De civ.*, V, 15.

kiego. Człowiek jest z natury stworzony do życia w społeczności, a jego więzy z innymi ludźmi mają źródło we wspólnych przodkach – Adamie i Ewie. Hipponczyk argumentuje następująco: „Stworzył go Bóg jednego i jedyne, ale oczywiście nie iżby miał samotnikiem zostać bez towarzystwa ludzkiego, lecz iżby w ten sposób ocenić mógł silniej jedność pożycia towarzyskiego i węzeł zgody, iżby ludzi łączyło między sobą nie tylko podobieństwo natury, lecz też miłość rodzinna. Dlatego też podobało się Bogu nawet (pierwszą) niewiastę mając się z mężem połączyć, nie tak stworzyć jak męża, lecz z męża, iżby się wyłącznie z jednego tylko męża owego rodzaj ludzki rozmnożył”<sup>11</sup>.

Rozpatrując kwestię genezy państwa, należy mieć na uwadze doniosłość oparcia jej na więziach rodzinnych. Przyjęcie motywu Adama, jako ojca rodzaju ludzkiego, i upatrywanie genezy państwa w instytucji rodziny determinuje postrzeganie władcy. Władza przybiera bowiem charakter patriarchalny: „Ojciec rodziny staje się typem dobrego władcy. Władza ta winna mieć raczej charakter pasterzowania niż zmuszania do posłuszeństwa. Człowiek został bowiem stworzony po to, by panował nad zwierzętami, a nie nad ludźmi. Augustyn wskazuje, że człowiekowi przystoi być bardziej pasterzem niż królem”<sup>12</sup>.

Sięgając jednak głębiej, w rozważaniach nad genezą państwa należy zastanowić się nad znaczeniem grzechu pierworodnego. Skoro Adam stanął na czele państwa doczesnego, to czy faktycznym powodem jego powstania nie jest właśnie grzech pierworodny? Istnieje bogata tradycja upatrująca właśnie w nim asumpt do powstania struktur państwowych. W filozofii politycznej problem ten przybrał postać sporu między głosicielami optymistycznej oraz pesymistycznej antropologii filozoficznej.

Czy jednak jedynie grzech pierworodny stanowi przyczynę istnienia państwa? Ksiądz Stanisław Józwiak wskazuje, że państwo mogłoby zaistnieć nawet bez grzechu pierworodnego, co argumentuje za pomocą przywołania twierdzeń wyłożonych w *O Państwie Bożym*, w którym Augustyn państwem nazywa również społeczność zamieszkującą niebo. Co więcej, określa je mianem jedyne prawdziwego państwa<sup>13</sup>. Wydaje się jednak, że trzeba mieć tu na uwadze przyjmowane przez biskupa Hippony rozróżnienie między *civitas terrena* i *civitas Dei*. Wówczas staje się jasne, że grzech pierworodny jest przyczyną istnienia jedynie tego pierwszego. To drugie nie może mieć tego samego źródła, skoro społeczność niebieską tworzą istoty wolne od tej skazy.

Warto jednak zwrócić jeszcze uwagę na zagadnienia legitymizacji władzy i państwa w pismach biskupa Hippony, gdyż miały one niewątpliwy wpływ na dalsze kształtowanie się doktryny politycznej chrześcijaństwa. Zadajmy zatem pytanie: co sankcjonuje władzę i sprawia, że samo istnienie państw jest pożądane? Augustyn oczywiście wyraźnie nawiązuje do 13. rozdziału Listu św. Pawła do Rzymian, zaznaczając, że każda władza

<sup>11</sup> *De civ.*, XII, 22.

<sup>12</sup> S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 67.

<sup>13</sup> Tamże, s. 70.

pochodzi od Boga. Bóg rozdaje królestwa ziemskie zarówno dobrym, jak i złym, wypełniając swój zamysł i usposabiając tym samym wiernych do adekwatnego dla nich rozwoju duchowego<sup>14</sup>.

Nie twierdzi jednak św. Augustyn, że władza sama w sobie jest czymś dobrym, czymś, czego cnotliwy człowiek powinien pragnąć. Nie sądzi, że celowe rozszerzanie przestrzeni sprawowania władzy jest dla dobrego władcy działaniem godnym<sup>15</sup>. Dlatego też, w odróżnieniu od Euzebiusza z Cezarei<sup>16</sup>, nie postuluje on utworzenia jednego, ogólnoswiatowego państwa. Niegodziwe jest bowiem wszczynanie wojen, które byłyby tu potrzebne, a ich prowadzenie jest uzasadnione wyłącznie wtedy, gdy są to wojny obronne. Wyłącznie pod wpływem toczenia takich wojen rozszerzanie granic panowania zasługuje więc na usprawiedliwienie. Gdyby zatem władcy wszystkich państw kierowali się sprawiedliwością, mapa polityczna świata składałaby się z wielkiej liczby niezależnych jednostek terytorialnych (miast, królestw etc.), a więc proces centralizacji politycznej uległby zatrzymaniu lub nawet odwróceniu<sup>17</sup>.

Samo pojęcie państwa posiada jednak pewną wewnętrzną wartość moralną. Według Augustyna te z państw, które są pozbawione sprawiedliwości, są bowiem państwami jedynie nominalnie. Nazywanie ich w ten sposób ma charakter wyłącznie zwyczajowy, nie są one jednak państwami prawdziwymi. W istocie św. Augustyn, nawiązując do przytoczonej przez Cyncerona anegdoty o dialogu pewnego korsarza z Aleksandrem Wielkim, zadaje pytanie: „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?”<sup>18</sup>. W tej perspektywie biskup Hippony pyta również, czym są wojny zaczepne, prowadzone ze zwykłej żądzy panowania i podbijania ludów, jeśli nie rodzajem wielkiego rozboju?<sup>19</sup>

Widzimy zatem, że ocena polityki dokonana przez Augustyna z Hippony stoi w pewnej równowadze między uzasadnieniem istoty władzy a jej usprawiedliwionym polem działania, odniesionym wszak do celu panowania, jakim powinna być sprawiedliwość. Nie domaga się Augustyn ściśle określonych rozwiązań instytucjonalnych, nakłada jednak na władców pewien rodzaj zobowiązań moralnych, które wynikają z piastowanych przez nich stanowisk.

## 5. Załączki koncepcji dwóch państw

Wspomniana już dystynkcja *Civitas Dei* i *civitas terrena* stanowi rdzeń teorii św. Augustyna. Jej początki możemy odnaleźć w listach Hipponczyka. Znamienny w tym

<sup>14</sup> *De civ.*, IV, 33.

<sup>15</sup> *De civ.*, IV, 15.

<sup>16</sup> Por. D. Megger, *Jeden cesarz – jedno cesarstwo – jedna religia. Komentarz do teologii politycznej Euzebiusza z Cezarei*, „Dialogi Polityczne. Journal of Political Theory” 2020, nr 28.

<sup>17</sup> Por. tamże i E. L. Fortin, *Św. Augustyn*, w: *Historia filozofii politycznej*, s. 208.

<sup>18</sup> *De civ.*, IV, 4.

<sup>19</sup> *De civ.*, IV, 6.



kontekście jest *List 91* adresowany do Nektariusza<sup>20</sup>. Korespondencja ta zrodziła się na skutek ostrych wystąpień antychrześcijańskich 1 VI 408 roku w Kalamie, mieście Numidii Prokonsularnej. Adresat był ważną osobistością w magistracie miasta Kalamy, lecz najprawdopodobniej nie był przedstawicielem tamtejszych władz. Pierwszy list wysłany przez Nektariusza miał na celu nakłonienie biskupa Hippony do zmniejszenia obostrzeń nakładanych na pogan, które miały być karą za antychrześcijańskie wystąpienia. Za swe przewiny tamtejsi poganie mieli zostać obłożeni wysokimi podatkami. Nektariusz powołuje się na miłość do rodzinnego miasta. Hipponczyk w odpowiedzi chwali miłość miejsca urodzenia, narodową dumę, poczucie obowiązku i gotowość do ofiary dla ojczyzny. Korzystając ze sformułowania Cyserona, zastrzega jednak, że „w służeniu części niebiańskiej ojczyzny pielgrzymujący na ziemi nie ma ani miary, ani granic. Ty zaś mógłbyś uważać, że stałeś się o tyle lepszy, o ile spełniłbyś obowiązki wobec doskonalszego państwa”<sup>21</sup>.

Sednem przekazu Augustyna jest ukazanie kontrastu dwóch ojczyzn. Powołując się na Cyserona, dowodzi, że obowiązkiem moralnym obywateli jest służba państwu. Ale prawdziwie służyć potrafią jedynie ludzie cnotliwi, gdyż, jak komentuje korespondencję Hipponczyka Eckmann: „Kraj rozkwita jedynie wówczas, kiedy można w nim znaleźć uczciwość (*frugalitas*), wstrzemięźliwość (*continentia*), wierność małżeńską (*erga coniugale vinculum fides*), czyste, szlachetne i dobre obyczaje (*casti que honestia probi mores*), na nade wszystko uwielbienie prawdziwego i prawdomównego Boga (*maxime pietas verus et verax colatur Deus*), bo cześć oddana bożkom prowadzi do zepsucia państwa”<sup>22</sup>.

Spółeczność pogańska nie może być zatem cnotliwa, gdyż deprawuje ją amoralny kult bogów, którzy bynajmniej nie stanowią wzoru ani motywacji do prawego działania. Jak zauważa Augustyn Eckmann, „biskup z Hippony kreśli linię dzielącą społeczność pogańską od chrześcijańskiej, oświadczając, że pierwsza nie nadaje się do spełnienia tego celu [szczęśliwości uzyskanej przez służbę państwu – przyp. Ł. P.], ponieważ nie jest zdolna zaszcześcić, ani praktykować tych dobrych i szlachetnych obyczajów, których pragnął Cyseron. [...] Coś zupełnie odmiennego dzieje się w Kościele, gdzie gromadzi się społeczność chrześcijańska i wpaja przepisy życia moralnego i cnotliwego, które są konieczne do nabycia obywatelstwa duchowego i wiecznego”<sup>23</sup>.

Sam dialog listowny koncentruje się głównie wokół pojęcia umiłowania dwóch ojczyzn – niebiańskiej i ziemskiej, problemu kultu pogańskiego oraz zagadnienia kary i ciężkości grzechów. W ostatniej kwestii Augustyn wyróżnia cztery kategorie osób winnych zbrodni w Kalamie:

<sup>20</sup> A. Eckmann, *Dialog listowny św. Augustyna z Nektariuszem*, „Roczniki Humanistyczne” 1984, nr 32 / 3.

<sup>21</sup> Fragment *Listu 91* w tłumaczeniu Augustyna Eckmanna zob.: tamże.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 74.

- 1) ci, którzy ze strachu przed władzami pogańskimi nie odważyli się udzielić pomocy;
- 2) ci, którzy podsycali rozruchy, wywoływali je, lecz sami nie brali w nich udziału;
- 3) sprawcy występów;
- 4) moralni sprawcy zbrodni, którzy spowodowali jej rozpętanie.

Jest to istotne z perspektywy naszego wywodu, ponieważ Augustyn, przeprowadzając gradację winy, zakłada również gradację cnoty. Nektariusz natomiast w dalszej korespondencji powołuje się na tezy stoików, którzy twierdzili, że ten, kto posiada cnotę, posiada ją w całości, czyli jest dysponentem wszystkich cnót, brak natomiast jakiegokolwiek z cnót eliminuje danego osobnika z kategorii ludzi cnotliwych. Postęp w cnotcie staje się zatem niemożliwy lub beznadziejny, przeciw czemu stanowczo wystąpił Augustyn, zwracając uwagę na rolę Boga, który jest władny obdarzyć człowieka łaską cnoty.

Wyzwanie, które podjął Augustyn, zwalczając pogan na polu teologicznym, wydaje się działaniem intelektualnym, którego skutki były *stricte* polityczne. Jak wskazuje Eckmann: „Celem wszystkich polemik Augustyna z przedstawicielami religii pogańskiej było wykazanie, że nie może sobie w ogóle rościć prawa nazywania się religią”<sup>24</sup>. Kluczowym elementem w argumentacji biskupa Hippony jest akcent kładziony na transcendencję, co wyraża on w słowach: „O mamy Ciebie za takiego obywatela tego kraju, że mógłbyś pomyśleć, iż nie powinno być granic bądź to w czasie, bądź to w mierze wysiłków na rzecz dobra tej małej części obywateli, którzy są pielgrzymami na tej ziemi. To byłaby lepsza lojalność, ponieważ odpowiadałbyś żądaniom lepszego kraju; i jeśli pojmiesz, że w twoim czasie na ziemi, twoja praca dla jej dobrobytu nie powinna mieć końca, byłbyś jej wiecznym pokojem wynagrodzony w radość, która nie ma końca”<sup>25</sup>.

W powyższym fragmencie pojawia się wątek „pielgrzymowania” w tym świecie, co stanowi namiastkę nauki o dwóch państwach. Lojalność względem ojczyzny bezdyskusyjnie jest cnotą, natomiast istnieje różnica jakościowa między lojalnością wobec *civitas terrena* i wobec *civitas Dei*. Polega ona na skończoności wymiaru doczesnego w przeciwieństwie do nieskończonej perspektywy wieczności. Tam, gdzie poganie widzą granicę ludzkiej działalności, Augustyn dostrzega początek doskonalszego życia w doskonalszym państwie. Bogowie pogan są fałszywi – ta konstatacja Augustyna na pierwszy rzut oka jest pozbawiona zaplecza argumentacyjnego, gdyż wydaje się, że można by to samo arbitralnie orzec o Bogu chrześcijan. Jednakże różnica jest tutaj zasadnicza. Etyka, którą niesie za sobą naśladowanie fałszywych bogów, jest przez Augustyna krytykowana w następujący sposób: „Faktycznie, owi najbardziej uczeni mężczyźni [...] byli przyzwyczajeni do ustanawiania określonych modeli edukacji, a przykłady dawane młodzieży były cenione, wybitne i chwalebne, bardziej niż przykłady dawane przez ich bogów. I nie ma wątpliwości, że młody człowiek, który spojrzał na obrazek na ścianie, na którym przed-

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Wersja angielska: Augustine, *Letter 91*, <http://www.newadvent.org/fathers/1102091.htm>



stawiono dozwolone postępowanie króla bogów, podsyconego płomieniem namiętności, który nim zawładnął, którym taki autorytet skłania do słabości, nie uległby pożądaniu, ani nie popełnił tak wstydliwych czynów, jeśli wybrałby naśladowanie Katona zamiast Jupitera; ale jak mógł podjąć taki wybór, jeśli został zmuszony w świątyni do wielbienia Jupitera raczej, niżli Katona”<sup>26</sup>.

Wniosek płynący z powyższego fragmentu można by sformułować następująco: cnotliwy człowiek jest lepszym wzorem prawości niż fałszywy bóg. Z racji tego, że moralność dotyczy realnych rozwiązań określonych problemów, lepszym źródłem wiedzy o tym, jak postępować, są ludzkie doświadczenia. Bogowie pogan znajdują się poza wymiarem moralnym. Nie można stwierdzić, że dany bóg postąpił cnotliwie. Przykład *Illiady* Homera ukazuje, że politeizm zakłada mnogość stanowisk, tudzież mnogość interesów, których rzecznikami mogą być bogowie, często hołdujący praktykom niemoralnym. Bóg chrześcijan jest natomiast swego rodzaju miarą działań ludzi, którzy mogą zostać pokierowani, jak wstąpić na drogę cnoty. Powstaje zatem pytanie, jakie jest miejsce ładu politycznego w świecie opartym na teologii chrześcijańskiej i co odróżnia go od ładu opartego na „religii” pogańskiej? Wydaje się, że na to i inne pytania Hipponczyk dał wyczerpującą odpowiedź w wykładzie swojej teorii dwóch państw zawartej w *De civitate Dei*.

## 6. Koncepcja dwóch państw w *De civitate Dei*

O *Państwie Bożym* jest pracą monumentalną, stanowiącą obszerną dyskusję z ówczesnymi nurtami w kulturze. Fundamentem, na którym opiera się myśl św. Augustyna zawarta w tym dziele, jest Pismo Święte, czego dowodem jest zaczerpnięcie tytułu z fragmentu Psalmu: „Gloriosa dicta sunt de Te, Civitas Dei”<sup>27</sup>. Biskup Hippony wiąże tę kwestię ściśle z kategorią sprawiedliwości, pisząc: „Jeśli zaś ta nazwa, którą różni różnie pojmują, nie jest może w powszechnym u nas użyciu, [to powiedzmy], że w tym państwie jest prawdziwa sprawiedliwość, o którym Pismo Święte mówi: »chwalebne rzeczy o tobie są powiadane, Miasto Boże«”<sup>28</sup>.

Oprócz Biblii autor przytacza fragmenty dzieł Cyserona. Wyraźnie widoczne są też wpływy platońskie. U źródeł koncepcji Augustyna leży konstatacja, że wszystko, co istnieje, można zaklasyfikować do „celów” lub „środków”. Człowiek może każdy napotkany obiekt zidentyfikować jako jeden z tych typów. Hipponczyk stwierdza jednak, że cała rzeczywistość jest środkiem do celu, jakim jest osiągnięcie szczęścia w Bogu<sup>29</sup>. Dla genezy państwa Bożego i państwa ziemskiego istotne są dwie postacie biblijne, których charakter jest symboliczny. Początek *civitas terrena* miał miejsce, gdy doszło do buntu aniołów, co było wynikiem złączenia się światów przez grzech Adama. Jest on zatem

<sup>26</sup> Tamże (tłum. własne).

<sup>27</sup> Ps 87,3.

<sup>28</sup> *De civ.*, II, 22.

<sup>29</sup> S. Józwiak, dz.cyt., s. 25.

figurą symboliczną, której grzech zrodził ową kontaminację świata aniołów oraz świata ludzkiego. Rozdział obu społeczeństw nastąpił natomiast za sprawą Kaina, który symbolizuje petryfikację *civitas terrena* oraz jego oddzielenie od *civitas Dei*. Od tego momentu oba państwa kroczą równolegle przez dzieje, raz zbliżając się do siebie, innym razem oddalając. Historiozofia Augustyna opiera się na sześciu etapach, które wyznaczył, opierając się na Piśmie Świętym. Etapy te prezentują się następująco<sup>30</sup>:

- 1) Czasy od Adama do potopu.
- 2) Czasy od potopu do Abrahama.
- 3) Czasy od Abrahama do Dawida.
- 4) Czasy od Dawida do niewoli babilońskiej.
- 5) Czasy od niewoli babilońskiej do Chrystusa.
- 6) Czasy od Chrystusa do końca świata.

Warto w tym miejscu podkreślić eschatologiczny charakter ostatniego etapu, który skończy się zjednaniem wiernych z państwem doskonałym, jakim jest *civitas Dei*. Czasy Abrahama były natomiast okresem, w którym oba państwa zbliżyły się do siebie najbardziej, czego owocem była historia narodu wybranego. Jak wskazuje ksiądz Józwiak, zasadnicza różnica pomiędzy państwami polega na tym, że w *civitas terrena* obywatele kochają przede wszystkim siebie, czego znamię jest życie według ciała; w *civitas Dei* obywatele kochają Boga, a dowodem tej miłości jest życie według Ducha<sup>31</sup>.

W dalszej części, opierając się na cytatach z *De civitate Dei*, charakteryzuje państwo doczesne jako bezbożne, zrzeszające niewiernych, społeczeństwo śmiertelników, miasto oddające cześć demonom, miasto szatana. Państwo Boże jest państwem niebieskim, wiecznym, miastem wierzących, nieśmiertelnych, świętym miastem. Idea państwa doskonałego, skontrastowanego z państwem doczesnym nosi znamiona koncepcji platońskiej. Według Platona<sup>32</sup> istnieje świat idei, do których dostęp mają jedynie mędracy, którym dane jest wyjść z metaforycznej jaskini, by dostąpić zaszczytu oglądania Idei. Sam dialog *Państwo* jest tak skomponowany, że historia w nim opowiedziana zaczyna się od zejścia filozofa ze szczytu, po czym odbywa się dysputa o sprawiedliwości. Ma to symbolizować konfrontację świata idei i świata doczesnego, jaka odbywa się w duszy filozofa. Ważne jest, by zaznaczyć, że idee z samej swojej definicji nie są możliwe do wcielenia ich w życie. Nieporozumienie, które polega na błędnej interpretacji dialogów platońskich, prowadziło częstokroć do uznania ucznia Sokratesa za prekursora utopii oraz totalitaryzmu. Teza o istnieniu świata, w którym dostępne są idee przedmiotów rzeczywistych, stawia w krytycznej sytuacji osobę filozofa – predestynowanego do ich oglądania. W tym miejscu ujawnia się polityczna rola filozofa: „Filozof, który osiągnął stan Eudajmonii – pisze Eric Voegelin – będzie pragnął pozostać na wyżynach kontemplacji

<sup>30</sup> *De civ.*, XV, 19.

<sup>31</sup> S. Józwiak, dz.cyt., s. 32 – 35.

<sup>32</sup> Metafora jaskini znajduje się w VII księdze *Państwa*.

jak najdłużej. Nie będzie chciał wracać do ciemności jaskini i badać cieni razem z innymi więźniami. Dlatego też jeśli chodzi o porządek polis, środki do jej zbawienia wydają się daremne [...] Sokrates musi narzucić swoim niechętnym filozofom obowiązek powrotu do jaskini. [...] Powrót jest obowiązkiem jedynie w polis z *Państwa*, a nie w zepsutym społeczeństwie<sup>33</sup>.

Takie postawienie sprawy stawia filozofów w roli pośredników między światem idei a światem doczesnym. Istnieje realne napięcie między tym, co jest, a tym, co powinno być. Stwarza to pokusę wcielenia idei w rzeczywistość. Błędne odczytanie intencji Platona może doprowadzić do oczekiwania spełnienia obietnicy stworzenia świata idealnego na ziemi.

Św. Augustyn, inspirując się po części platonizmem, dokonuje odwrócenia tej sytuacji. Znika napięcie związane z prawdopodobnym zaistnieniem państwa Bożego na ziemi, gdyż państwo Boże już istnieje. Jest ono celem, do którego zmierzają wszyscy obywatele, którzy podjęli wyzwanie życia w cnocie, w tym cnocie pobożności. To właśnie ono zasługuje na miano prawdziwego państwa, a jego istotę stanowi sprawiedliwość – kategoria konstytutywna dla państwa w rozumieniu św. Augustyna.

Na podkreślenie zasługuje w tym miejscu także Augustyńska wizja pożądanej relacji między państwem a Kościołem. Jest to bowiem jedno z centralnych zagadnień teologii politycznej, a więc dziedziny namysłu nad stosunkiem świata transcendentnego do polityki<sup>34</sup>.

Jak wykazuje Benedykt XVI, w myśli św. Augustyna religia Rzymian, traktowana jako religia polityczna, a tym samym instrument sprawowania władzy politycznej, cechowała się immanentnymi i nieusuwalnymi błędami. Przez fakt swojej nieprawdziwości, wiodła Rzymian ku zniewoleniu: dopuszczano bowiem naruszanie prawdy dla „dobra państwa”. Bałwochwalczy kult polityczny otwierał Rzym na wpływ demonów i relatywizm, co prowadziło go do zguby<sup>35</sup>. Augustyn odrzucił tu także perspektywę stoickiego monizmu dostrzegającego istnienie absolutu wewnątrz świata (ponieważ świat jest dziełem Boga, który go przekracza) oraz platonizmu oddzielającego radykalnie człowieka od Boga (ponieważ człowiek doznał zbliżenia z Bogiem dzięki tajemnicy wcielenia)<sup>36</sup>.

Dobry władca powinien przeglądać się w „chrześcijańskim zwierciadle”. Cesarz ma obowiązek pozostawania „człowiekiem”, a więc i zachowywania wszystkich chrześcijańskich przykazań. Dochodzi tu zatem do umniejszenia znaczenia polityczności na rzecz myślenia w kategoriach zbawienia. Ojczyzna ziemską przestaje być ubóstwiana, ponieważ to, co jest z nią związane, ma wartość względną. „Największą troskę należy oka-

<sup>33</sup> E. Voegelin, *Platon*, Warszawa 2009, s. 186–187.

<sup>34</sup> J. Bartyzel, *Teologia polityczna*, w: *Encyklopedia polityczna*, t. 1, red. J. Bartyzel, B. Szlachta i A. Więłowski, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007, s. 399.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Polemika Augustyna z teologią polityczną Rzymu*, w: tenże, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, red. P. Azzaro i C. Granados, Lublin 2018, s. 60–63.

<sup>36</sup> Tamże, s. 64–65.

zywać jedynie wiecznej ojczyźnie wszystkich ludzi, *civitas caelestis*” – komentuje myśl Augustyna Joseph Ratzinger<sup>37</sup>.

Nie oznacza to wszystko jednak, że polityka powinna być całkowicie podporządkowana Kościołowi, a państwo i prawo mają dokonywać jego zupełnej supremacji. Św. Augustyn nie domaga się bowiem teokracji. Jak dalej pisze Ratzinger: „Jego nauka o dwóch państwach nie zmierza ani do ukościelniania państwa, ani do upaństwowienia Kościoła, lecz do tego, by w porządkach tego świata, które są i muszą nadal pozostać porządkami świata, zaszczepić nową siłę wiary w jedność ludzi w Ciele Chrystusa, jako element przemiany, której pełny kształt stworzy sam Bóg, kiedy ta historia osiągnie swój cel”<sup>38</sup>. *Civitas Dei* nie może zostać utożsamione z żadnym realnym państwem.

## 7. Chrześcijański władca i stosunek do form ustrojowych: monarchii i republiki

Aby zostać członkiem państwa Bożego (*civitas Dei*), należy spełnić warunek nie tylko ziemskiej cnotliwości, lecz także tej, która ogniskuje się wokół Boga i jego przykazań. Żaden władca, niezależnie od swoich ziemskich zasług, nawet najbardziej pożądanym, nie może zostać uznany za prawdziwie szczęśliwego dopóty, dopóki nie będzie sprawował rządów sprawiedliwie, tzn. nie stanie się władcą chrześcijańskim *sensu stricto*.

„Szczęśliwość władców chrześcijańskich”, jak pisze św. Augustyn, ma polegać na spełnianiu przez nich szeregu wymagań, które pozwolą im na przekroczenie granic państwa Bożego, a tym samym na osiągnięcie życia wiecznego. Wśród nich biskup Hippony wymienia: pokorę wobec poddanych, oddawanie czci Bogu i odczuwanie strachu przed Nim i miłości do Niego, umiejętność przebaczenia, brak żądzy zemsty, sprawiedliwe wymierzanie kar, szczodrość, łagodność, wyrzekanie się hulaszczego życia i poskramianie swoich namiętności. Władca nie może przy tym zapominać, że nie powinien czynić tego z pragnienia sławy, lecz z „umiłowania wieczystej szczęśliwości”<sup>39</sup>. Na dowód pomyślności chrześcijańskich władców św. Augustyn przytacza przykłady rządów cesarza Konstantyna<sup>40</sup> oraz Teodozjusza Augusta<sup>41</sup>.

W kontekście interesującego nas tematu monarchizmu warto mieć na uwadze wyśnuwane przez Augustyna rozróżnienie terminologiczne między władcą a królem. Dokonuje on go w 45. rozdziale książki XVIII *De civitate Dei*, gdzie określa władcę (jako tego, który ma władzę rozkazywania) oraz wodza (jako tego, który „jest wodzącym wojsko”) jako pojęcia szersze od pojęcia króla<sup>42</sup>. Nie jest to jednak rozróżnienie dokonane – jak

<sup>37</sup> Tamże, s. 72.

<sup>38</sup> Tamże, s. 76.

<sup>39</sup> *De civ.*, V, 24.

<sup>40</sup> *De civ.*, V, 25.

<sup>41</sup> *De civ.*, V, 26.

<sup>42</sup> *De civ.*, XVIII, 45.

moglibyśmy się spodziewać, poruszając się w przestrzeni przednowożytnej filozofii politycznej – według kryterium etycznego. Ale skoro nie według tego, to jakiego? Znalezienie odpowiedzi na to pytanie wbrew pozorom nie okazuje się zadaniem łatwym. Wydaje się, że próżnym wysiłkiem byłaby próba wskazania takiej myśli wyartykułowanej przez teologa z Tagasty *explicitite*. Istnieją jednak pewne tropy pozwalające nam na – mamy nadzieję – zbliżający nas do adekwatnej interpretacji tego zagadnienia ogląd kontekstu, w którym jest ono wyrażane.

Musimy zatem w tym miejscu koniecznie odnotować stosunek św. Augustyna do podstawowych form ustrojowych – monarchii i republiki. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, według Augustyna charakterystyczne dla Rzymian umiłowanie wolności (*amor libertatis*) odwiodło ich od rządów królów. To już pozwala nam na wysunięcie pierwszego wniosku: rządy monarchiczne w ocenie biskupa Hippony nie są rządami sprzyjającymi szerzeniu wolności (a przynajmniej nie w takim stopniu, w jakim sprzyjają temu rządy republikańskie). Ponadto, o wyższym wartościowaniu przez Augustyna formy republikańskiej od formy monarchicznej może świadczyć to, że według niego konieczność zamiany rządów republikańskich na monarchiczne w dobie walk społecznych i wojen domowych stanowiła dla Rzymu groźbę<sup>43</sup>, co – jak sądzimy – można interpretować jako ocenę tego zjawiska jako swego rodzaju degradację cywilizacyjnej.

Z czego mogą wynikać takie zapatrywania ustrojowe św. Augustyna? Czyż nie wydaje się, że jako myślicielowi czerpiącemu wiele z filozofii Platona, powinny być bliskie mu także platońskie poglądy na sprawy państwa i polityki? Światło na wytłumaczenie tego problemu rzuca to, że teolog z Tagasty miał najprawdopodobniej ograniczony dostęp do dzieł samego Platona, a wiedzę o nich czerpał głównie z pism Marka Tuliusza Cyncerona, stanowiących rzymską wersję tej nauki, dopasowaną jednocześnie do zasad cyncerońskiego stoicyzmu<sup>44</sup>. Stąd wydaje się, że filozofię polityczną św. Augustyna należy interpretować w znacznej mierze jako schrystianizowaną odmianę cynceronizmu. Jak zauważa Ernest Leonard Fortin w klasycznej *Historii filozofii politycznej*, kością niezgody między tymi myślicielami były zasadniczo jedynie trzy kwestie: pojęcie cnoty (rozbieżność między jej chrześcijańskim a pogańskim wariantem), monoteizm oraz dychotomia między religią a polityką<sup>45</sup>.

Zapatrywania biskupa Hippony na to, jaki ustrój polityczny jest najbardziej właściwy, są w istocie warunkowe. Stoi on bowiem na stanowisku mówiącym, że w państwie (*civitas*) powinna występować hierarchia, zgodnie z którą to cnotliwi poddani podlegają mądrym władcom, kierującym się boskim prawem<sup>46</sup>. Odpowiednia dla danej społeczności forma rządów zależy w gruncie rzeczy od tego, jaka część społeczeństwa prowadzi

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> E. L. Fortin, *Św. Augustyn*, tłum. P. Kaznowski, w: *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss i J. Cropsey, Warszawa 2010, s. 186.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 188.

cnotliwe życie (*ergo* nadaje się do sprawowania władzy): jeżeli cnotliwa byłaby większość, to odpowiednia mogłaby być demokracja<sup>47</sup>.

Św. Augustyn nie twierdzi zatem, że jakikolwiek ustrój polityczny jest zawsze najlepszy *per se*. Mimo to, stojąc na stanowisku bliskim Cynceronowi, wydaje się on sądzić, że monarchie cechują się większym uciskiem obywateli niż republiki.

## 8. Porządek społeczny

Zauważyliśmy, że w Augustyńskiej teorii państwa niezwykle istotna jest kategoria sprawiedliwości. Powstaje więc pytanie, co ona właściwie oznacza? Odpowiedź znajdziemy przede wszystkim w dialogach *O wolnej woli* oraz *O porządku*.

„Porządek powstał wtedy, kiedy powstało zło”<sup>48</sup> – czytamy u św. Augustyna. Czy zatem sam porządek jest zły? Hipponczyk daje następującą odpowiedź: „[...] porządek ten nie wydaje mi się ani czymś dobrym, ani złym. – A co twoim zdaniem jest przeciwieństwem porządku? – Nic – pada odpowiedź – bo w jaki sposób mogłoby istnieć przeciwieństwo rzeczy, która obejmuje i ogarnia sobą wszystko. Stąd też to, co byłoby przeciwieństwem porządku, z konieczności musiałyby istnieć poza porządkiem. Dlatego też nie należy niczego uważać za przeciwieństwo porządku. – A czy błąd – powiada nam Trygecjusz – nie jest przeciwieństwem porządku? – Żadną miarą – brzmi odpowiedź Licenjusza – bo nikt nie błądzi bez przyczyny”<sup>49</sup>.

Nawet błąd przynależy więc do porządku, bo nikt nie błądzi bez przyczyny. W kontekście rozważań o sprawiedliwości ważny jest problem istnienia zła i jego miejsca w „porządku”, a co za tym idzie – stosunku sprawiedliwości do zła. Porządek i sprawiedliwość to dwa zasadnicze aspekty relacji Boga i człowieka. Augustyn definiuje porządek następująco: „Porządek to to, co kieruje wszystkimi rzeczami stworzonymi przez Boga”<sup>50</sup>. Rolą porządku jest doprowadzić wiernych do Boga, co biskup Hippony wyraża w słowach: „Porządek jest czymś, co doprowadzi nas do Boga, jeśli będziemy się nim kierować w życiu, a jeśli nie będziemy się nim kierować – do Boga nie dotrzemy”<sup>51</sup>. Porządek jest zatem darem, który służy człowiekowi do uzyskania zbawienia. Uzasadnienie obecności zła w porządku jest następujące: „Bóg nie kocha zła, i to nie z innej przyczyny, jak dlatego że nie jest zgodne z porządkiem, aby Bóg kochał zło. Jeżeli zaś kocha ów porządek, to dlatego że właśnie dzięki niemu nie kocha zła”<sup>52</sup>.

W kwestii porządku polityczno-społecznego obecność zła wydaje się argumentem przeciw istnieniu Opatrzności. Augustyńska koncepcja porządku ujawnia swą donio-

<sup>47</sup> Tamże, s. 190.

<sup>48</sup> św. Augustyn, *O porządku*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, VII. 22.

<sup>49</sup> Tamże, s. 167.

<sup>50</sup> Tamże, s. 177.

<sup>51</sup> Tamże, s. 176.

<sup>52</sup> Tamże, s. 168.



ślność w opatrnościowej narracji życia społecznego w słowach: „Czy jest coś ohydniejszego od kata? Czy istnieje dusza bardziej dzika i okrutna niż jego dusza? A jednak zgodnie z prawami w dobrze zarządzanym państwie ma on swoje niezastąpione miejsce, sam w sobie jest on szkodnikiem, ale gdy spojrzymy na niego z punktu widzenia porządku, jaki panuje w państwie – jest on karą dla szkodników. Czy jest coś bardziej ohydniego, bardziej niegodziwego, bardziej haniebnego i bezecnego od nierządnic, stręczycielek i innych plag tego rodzaju? Ale usuń nierządnicę ze społeczeństwa, jaki zamęt wytworzą wtedy żądze cielesne, umieść je na miejscu zacnych matron – okryjesz się hańbą i niesławą. Tak więc ta kategoria kobiet wiecie, jeśli chodzi o obyczaje, życie w najwyższym stopniu nieczyste; jednak prawa porządku wyznaczają jej określone stanowisko, chociaż najgorsze jakie może być”<sup>53</sup>.

Z powyższego fragmentu wynika, że zło nie jest dziełem Boga, ale Bóg decyduje o przeciwstawieniu się jemu oraz ulokowaniu go we właściwym miejscu w ramach porządku. Jak ustalono powyżej, porządek jest jednym z aspektów relacji Boga z człowiekiem. Jako drugi aspekt, ten przynależny człowiekowi, wymieniono sprawiedliwość. Ona zaś stanowi ogniwo pomiędzy porządkiem a wolną wolą, która jest domeną człowieka.

## 9. Wolna wola a sprawiedliwość i rola prawa

Augustyn godzi teorię *prescencji*, czyli wiedzy Boga o wszystkich wydarzeniach, które będą miały miejsce w przyszłości, z wolną wolą. Twierdzi on, że wiedza o przyszłości nie determinuje przyszłych działań ludzkich: „Nie zaprzeczamy, że Bóg wie z góry o wszystkim, co nastąpi, i mimo to, my chcemy tego, czego chcemy. Skoro bowiem Bóg przewiduje wolę, następuje właśnie przewidziana przez niego wola. Będzie to więc wola, ponieważ Bóg przewidział wolę. Lecz nie byłaby to wola, gdyby nie była w naszej mocy. Czyli Bóg przewiduje także naszą niezależność. A więc jego przewidywanie nie odbiera mi niezależności. Przeciwnie, z tym większą pewnością będę ją posiadał, ponieważ przewidział ją ten, który nie myli się w swoich przewidywaniach”<sup>54</sup>.

Związek sprawiedliwości z wolną wolą jest kwestią zasadniczą, gdyż jedynie dzięki woli możemy żyć sprawiedliwie, co zostało wyrażone przez Augustyna przy okazji definiowania dobrej woli: „Jest to wola, dzięki której pragniemy żyć sprawiedliwie i uczciwie i dojść do najwyższej mądrości”<sup>55</sup>. Właśnie w woli Augustyn upatruje podstawę wszelkiej aktywności człowieka, co wyraża w następujących słowach: „Czynimy przecież wiele takich rzeczy, których byśmy nie czynili, gdybyśmy nie chcieli. Do takich przede wszystkim należy samo chcenie: jest ono wtedy, gdy je chcemy mieć, nie ma go, gdy nie chcemy. Gdybyśmy nie chcieli chcieć, tobyśmy chcenia nie mieli”<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Tamże, s. 208.

<sup>54</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 173.

<sup>55</sup> Tamże, s. 100.

<sup>56</sup> *De civ.*, V, 10.

Do życia cnotliwego skłania nas natomiast prawo, którego jakość zależy od stopnia, w jakim zbliża się ono do prawa wiecznego, co Augustyn wyraża w następujący sposób: „Czy ośmielimy się nazwać te prawa niesprawiedliwymi, lub raczej odmówimy im wartości prawnej? Moim zdaniem niesprawiedliwe prawo przestaje być prawem”<sup>57</sup>. W dalszej części tego samego wątku pisze natomiast, że: „Następnie samo prawo, które zostało wydane dla ochrony społeczeństwa, nie może być oskarżone o kierowanie się namiętnością, ponieważ prawodawca, o ile ogłosił je na rozkaz Boga, to jest według przepisów odwiecznej sprawiedliwości, był w stanie uczynić to zupełnie niezależnie od namiętności. Jeżeli zaś ustanawiając je, przymieszał trochę namiętności, to nie wynika z tego, żeby trzeba było poddawać się jej przy wykonywaniu tego prawa, bo i niedobry człowiek może ustanowić dobre prawo”<sup>58</sup>.

Prawo odwieczne to według Augustyna „[pojęcie] prawa, które mamy w sobie wyryte. Jest to prawo, według którego sprawiedliwość jest równoznaczna z powszechnym panowaniem idealnego ładu”<sup>59</sup>. Prawo odwieczne kontrastuje z prawem doczesnym, a w woli leży źródło przywiązania do jednego z tych praw, co potwierdzają słowa: „Myślę, że tamci szczęśliwi żyją pod wiecznym prawem, ponieważ ukochali rzeczy wieczne. Nad nieszczęśliwymi zaś ciąży prawo doczesne”<sup>60</sup>. Czego jednak właściwie dotyczy wola? Otóż wola życia szczęśliwego przynależy zarówno dobrym, jak i złym ludziom. Szczęście jest celem każdego człowieka, jednakże dobra wola skłania do życia cnotliwego, którego owocem jest szczęście, co Augustyn wyraża w słowach: „Przecież ludzie szczęśliwi, a więc z konieczności dobrzy, nie dlatego są szczęśliwi, że chcieli żyć szczęśliwie – bo i źli tego chcą – ale dlatego, że chcieli cnotliwego życia, czego źli nie chcą”<sup>61</sup>.

Sprawiedliwość jawi się zatem jako cnota dostępna człowiekowi, która pozwala dokonać właściwej recepcji porządku. Jej odniesienie do transcendencji wydaje się nieodzowne, a to z powodu specyficznego stosunku między porządkiem a sprawiedliwością. Jak pisze Augustyn: „Tam gdzie wszystko jest dobrem – odparł Licencjusz – nie występuje porządek, bo tam trwa najwyższa sprawiedliwość, która nie wymaga istnienia porządku”<sup>62</sup>.

Kwestia ta jest nierozłącznie związana ze sprawiedliwością Bożą, którą Hipponczyk definiuje następująco: „jest tym czynnikiem, który rozdziela dobrych i złych i obdarza każdego tym, na co sobie zasługuje”<sup>63</sup>. W państwie Bożym, po dokonaniu się dziejów, będzie panować doskonała sprawiedliwość, gdyż wszyscy obywatele będą tymi, którzy kroczyli drogą cnoty. Dopóki jednak jednostka egzystuje w świecie doczesnym, choć

<sup>57</sup> Tenże, *O wolnej woli*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 88.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Tamże, s. 90.

<sup>60</sup> Tamże, s. 107.

<sup>61</sup> Tamże, s. 105.

<sup>62</sup> Tenże, *O porządku*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 184.

<sup>63</sup> Tamże, s. 190.

jako pielgrzym, musi mieć na uwadze rolę władcy jako przewodnika kierującego wspólnotę polityczną ku zbawieniu, co biskup Hippony wyraża w słowach: „Chwałę więc dobroć Stwórcy za to, że mimo swej niewdzięczności masz to, czego chcesz. Natomiast sprawiedliwość władcy chwałę za to, że z powodu swej niewdzięczności znosisz to, czego nie chcesz”<sup>64</sup>.

Reasumując, porządek jako pierwiastek wprowadzający ład w świecie doczesnym pochodzi od Boga. Elementem podtrzymującym porządek jest sprawiedliwość, która jest możliwa do uzyskania dzięki dobrej woli. W ten sposób problem indywidualizmu u Augustyna zostaje rozwiązany. Indywidualna wola ludzka, przynależna pojedynczym obywatelom, jest kluczem do cnoty sprawiedliwości tożsamej z życiem cnotliwym. Porządek, obejmujący również porządek polityczny, polega na umieszczaniu sprawiedliwych ludzi we właściwych miejscach, przez co ład polityczny – rozumiany jako życie wspólnoty – staje się nieodzownym elementem ludzkiej egzystencji.

Czas, w jakim tworzył Augustyn, przypadły na schyłek starożytności i początki średniowiecza. To czas, w którym z jednej strony religia chrześcijańska świeci tryumfy (380 r. – przyznanie chrześcijaństwu statusu religii państwowej, przy jednoczesnym zakazaniu praktykowania obrzędów pogańskich), z drugiej natomiast strony posądzane jest o ściągnięcie nieszczęścia na Imperium Rzymskie w postaci najazdu Wizygotów pod wodzą Alaryka (410 r.). W odejściu od bogów pogańskich na rzecz religii chrześcijańskiej upatrywano przyczynę klęski. Augustyn stanął przed trudnym zadaniem obrony religii chrześcijańskiej, co widoczne jest już w pierwszym zdaniu jego wielkiego dzieła: „Przechwalebne Państwo Bożego obrony podjąłem się w dziele, które zamierzam napisać”<sup>65</sup>. Już w pierwszej księdze Augustyn podnosi kwestie niespotykanego dotąd zwyczaju oszczędzania przez najeźdźcę osób ukrywających się w świątyni danego bóstwa. Fakt ten miał miejsce w czasie najazdu Alaryka na Rzym, kiedy to wódz Wizygotów z niewiadomych przyczyn nakazał oszczędzać wyznawców Chrystusa, którzy skryli się w swych świątyniach. Hipponczyk konfrontuje tę sytuację z sytuacjami, w których wyznawcy bóstw pogańskich ponosili śmierć, a podsumowuje to w słowach: „Bo nie posąg strzegł ludzi, lecz ludzie strzegli posągu. Jakże więc można było utrzymywać wiarę, ze posąg zachowa ojczyznę i obywateli, skoro nawet stróżów swoich zachować nie zdoła?”<sup>66</sup>.

Sprawiedliwość postrzegana jest tutaj jako czynnik decydujący o wymiarze jakościowym państwa. Zasadnicza różnica między hordą barbarzyńców a państwem polega na odmienności fundamentu wspólnoty. Rządy dowódcy rozbójników opierają się na arbitralnych decyzjach, niezwiązanych żadnym stałym prawem. Fundamentem jest umowa społeczna, zawarta przez członków grupy. Tworzą się nawet struktury władzy. To, co wnosi sprawiedliwość oparta na prawie odwiecznym, to trwałe i stabilny fundament

<sup>64</sup> Tenże, *O wolnej woli*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 183.

<sup>65</sup> *De civ.*, I, 1.

<sup>66</sup> *De civ.*, I, 2.

wspólnoty politycznej. Jest ona czynnikiem porządkującym, który stanowi stałe odniesienie dla władcy oraz poddanych. Warto również zauważyć, że czynnikiem motywującym dla hordy barbarzyńców jest pożądlivość, w której Augustyn upatruje największy grzech i bolączkę woli ludzkiej. Jest ona tym większa, im bardziej związana z doczesnością, gdyż opiera się ona na założeniu, że w sprawach tego świata rzeczy mają swój kres. Jeśli więc istnieje tylko skończona rzeczywistość, to miarą szczęścia jest suma dóbr uzyskanych nawet przez zagarnięcie czy grabież.

W innym miejscu Hipponczyk, relacjonując poglądy Cycerona, wyraża powyższe kwestie bardziej szczegółowo, pisząc: „[...] wtedy istnieje rzeczpospolita, czyli rzecz ludu, gdy dobrze i sprawiedliwie rządzona jest bądź przez króla jednego, bądź przez nielicznych możnowładców, bądź też przez cały lud. Ale gdy jest niesprawiedliwy król, którego autor nazywa z grecka tyranem; albo niesprawiedliwi możnowładcy, których jednomyślność nazywa fakcją; albo gdy sam lud jest niesprawiedliwy, dla którego wtedy utartej nazwy nie znajduje, chyba że go również tyranem nazwać by trzeba – wtedy to nie ma już wadliwej rzeczpospolitej, jak ją wyżej w rozprawie nazywano, lecz jak wynikało z zestawienia owych definicji, żadna już rzeczpospolita zgoła nie istnieje”<sup>67</sup>.

Znaczące jest w tym miejscu uznanie dowolności formy rządów, natomiast przywiązanie dużego znaczenia do kategorii sprawiedliwości ukazuje jej centralną pozycję w Augustyńskiej teorii państwa. Z drugiej jednak strony, należy mieć na uwadze, że zaprowadzenie absolutnej sprawiedliwości nie jest możliwe, gdyż nie jest ona domeną *civitas terrena*. Według Augustyna prawdziwa sprawiedliwość istnieć może jedynie w państwie Bożym, gdzie wyeliminowane zostało zło, a w myśl zasady *suum cuique* cnotliwi odbierają to, na co zasłużyli.

Sprawiedliwość opiera się na nagrodach i karach, a polityczny aspekt takiego postawienia sprawy najdobitniej uwidacznia się w osobie władcy. Przyczynę tyranii można upatrywać w zamknięciu perspektywy na rzeczach doczesnych. Stąd władca pozbawiony perspektywy życia wiecznego, będąc pod wpływem pożądlivości, skupia się na zagarnięciu dóbr doczesnych oraz na życiu rozwiązłym.

Augustyn natomiast w takim stanowisku upatrywał źródło wszelkiego zła, które ujawnia się za sprawą pożądlivości, a jego źródłem jest *superbia* – uwielbienie siebie, pycha. „*Initium omnis peccati est superbia* – Źródłem wszelkiego grzechu jest pycha” – głośną słowa św. Augustyna. Podobnie filozofowie przez uwielbienie siebie stają się pyszni, i właśnie stąd nie potrzebują uznania i zaszczytów. Augustyn jako przedstawiciel chrześcijaństwa rzuca nowe światło na powyższe kwestie i w czym innym upatruje nagrodę dla władcy, odnosząc się do sytuacji ówczesnego Rzymu, mianowicie: „Bo chwała, której Rzymianie tak gwałtownie pożąдали, jest to pochlebne zdanie ludzi o innych ludziach, a prawdziwszą jest cnota nie o ludzki dbać sąd, jeno o świadectwo własnego sumienia. Dlatego Apostoł mówi: „Albowiem chwałą naszą to jest: świadectwo sumienia naszego.

<sup>67</sup> *De civ.*, II, 21.

[...] Bo prawdziwa cnota wtedy jest, gdy dąży do takiego celu, nad którym lepszego nie ma”<sup>68</sup>.

Cel, „nad którym lepszego nie ma”, to rzecz jasna zbawienie, do którego dąży każdy chrześcijanin, a tym bardziej władca, który z jednej strony może, dzięki cnotcie, przyczynić się do dobrych rządów, a co za tym idzie do zbawienia wielu ludzi; z drugiej natomiast strony, wola jego zostaje wystawiona na próbę przez pokusę zdobycia dóbr doczesnych, zaszczytów i honorów wśród ludzi. Jeśli celem jest uznanie ludu, to środki podejmowane do jego osiągnięcia mogą być iście makiaweliczne. Dlatego Augustyn podkreśla rolę religii chrześcijańskiej w „umoralnieniu” rządów: „Taką tu więzankę wymienionych tu uczynków dobrych, a i innych im podobnych, których przytaczanie zanadto by długie było, zdołał ten cesarz wynieść z tego doczesnego dymu marnego, jakim są wszelkie wysokie godności i wyniosłe stanowiska ludzkie. Nagrodą za te czyny jest szczęśliwość wiekuista, a daje ją Bóg tylko prawdziwie pobożnym ludziom. Wszystkie zaś bądź zaszczyty, bądź dobra wszelakie tego życia doczesnego [...] daje Bóg zarówno dobrym jak i złym”<sup>69</sup>.

## 10. Kategoria cnoty jako oś sporu z pelagianizmem

Spór Augustyna z pelagianizmem ukazał zasadniczą dla powyższego wywodu kwestię dookreślenia relacji człowieka do Boga i cnoty. Sprawcą całego zajścia był Pelagiusz – mnich pochodzący z Wyspy Brytyjskiej, który na fali emigracji z podbitego przez Alaryka Rzymu przybył wraz ze swym uczniem Celestiuszem do Afryki. Pelagiusz jako oddany asceta miał wrażenie, że osiągnął doskonałość, co skłoniło go do wysnucia sądu o prymacie uczynków, a o drugorzędnej roli wiary. Według herezjarchy jedynie uczynki mogą zapewnić zbawienie, co argumentował tym, że uczynki te zostały nakazane przez samego Boga. Wyrzeczenie się dóbr ziemskich i skupienie na ascezie miałyby doprowadzić człowieka do doskonałości. Owa doskonałość może być osiągnięta bez pomocy Boga. Pelagiusz sięgnął jednak jeszcze głębiej. Ośmielił się wykroczyć przeciw Pismu Świętemu: „Wolał przeciwstawić obrazowi grzechów przykład świętych ze Starego Testamentu, przykład bohaterów pogańskich, a nawet swój własny przykład: nikt nie mógł zaprzeczyć wielkości cnoty do jakiej doszedł. Czy cnota ta nie była jego dziełem, dziełem jego wolności i jego wysiłków, i czy nie miał on prawa powiedzieć, że inni, idąc tą samą drogą, będą zdolni do osiągnięcia tych samych postępów?”<sup>70</sup>.

Odpowiedź na to pytanie mogłaby być pozytywna, gdyby nie nauczanie Pisma o grzechu pierworodnym. Pelagiusz utrzymywał, że Adam został stworzony istotą śmiertelną i umarłby niezależnie od tego, czy popełniłby grzech, czy też nie. Grzech, który dotknął Adama, miałby mieć zatem wymiar li tylko indywidualny, a nie dotyczący całej ludzkości. Wracając raz jeszcze do kwestii indywidualizmu koncepcji augustiańskiej,

<sup>68</sup> *De civ.*, V, 12.

<sup>69</sup> *De civ.*, V, 26.

<sup>70</sup> G. Bardy, *Święty Augustyn*, Warszawa 1955, s. 313.

wyduje się, że to raczej Pelagiusz był piewą prymatu jednostki. Nie tylko Adam nie skaził grzechem pierworodnym każdego człowieka, lecz także Zmartwychwstanie nie jest zasługą Chrystusa, lecz każdego wiernego z osobna. Recepcja poglądów Pelagiusza na gruncie politycznym skłania badaczy do zaklasyfikowania go jako zwolennika optymistycznej antropologii filozoficznej. Giovanni Papini charakteryzuje go na tle myśli filozoficznej Zachodu następująco: „Mówiąc poprzednio o pelagianizmie wspominałem o Rousseau. Doktryna Pelagiusza nie jest w istocie niczym innym jak chrześcijańską trawestacją starej teorii stoickiej, a zarazem wyprzedzeniem podstawowej tezy autora *Rozprawy o nierówności*”<sup>71</sup>.

Augustyn napotkał w pelagianizmie największe wyzwanie dla swej działalności anty-heretyckiej. Jak zauważa Ernest Fortin: „Pogańscy filozofowie wskazują na sprawiedliwość, jako właściwą kondycję społeczeństwa, lecz są bezsilni, jeśli chodzi o zapewnienie jej przestrzegania”<sup>72</sup>. Pelagiusz natomiast przedstawia koncepcję zapewniającą przestrzeganie sprawiedliwości bez konieczności odwołania się do Boga. Grzech pierworodny według Augustyna musi ciążyć na całej ludzkości, bo jej ojcem jest Adam – a więc zarazem ten, który jako pierwszy poznał zło. Stąd cały gatunek ludzki, który od niego pochodzi, dźwiga brzemień grzechu. Implikuje to również nieodzowność instytucji politycznych oraz obecność autorytetu władzy. Jak wskazuje Hipponczyk: „Niczym tak stosownie nie mogła przemawiać natura ludzka przeciwko tej wadzie niezgody, aby się bądź ustrzec jej, zanim zaistnieje, bądź ukrócić istniejącą, jak przypomnienie owego rodzica, którego Bóg dlatego stworzył jednego tylko, jako praojca całej rzeszy ludzkiej, iżby ta okoliczność była upomnieniem ku zachowaniu zgodnej jedności wśród wielu”<sup>73</sup>.

W kontekście pelagianizmu właśnie ujawnia się doniosłość augustyńskiej koncepcji sprawiedliwości, której jedynym trwałym fundamentem może być zakorzenienie w transcendencji. Człowiek ze swej natury zmierza do doskonałości, lecz również ze swej natury nie może jej osiągnąć. Stąd wynika konieczność zwrócenia się do Tego, który go przekracza. Pelagiusz, osiągnąwszy iluzoryczną doskonałość, nie mógł uwolnić się od *superbia*, co możliwe byłoby jedynie przy obecności Absolutu. Augustyn wskazuje na to w następujących słowach: „[...] ale to jest z pewnością wiadome wszystkim prawdziwie pobożnym ludziom, że nikt bez prawdziwej pobożności, czyli bez prawdziwego Boga, nie może posiadać prawdziwej cnoty i że nie może to być prawdziwa cnota, jeśli służy tylko chwale ludzkiej”<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> G. Papini, *Święty Augustyn*, Warszawa 1958, s. 153.

<sup>72</sup> E. Fortin, *Św. Augustyn*, w: *Historia filozofii politycznej*, s. 182–210.

<sup>73</sup> *De civ.*, XII, 28.

<sup>74</sup> *De civ.*, V, 19.



## 11. Podsumowanie

Jak wskazano we wstępie, myśl polityczna św. Augustyna nie ma charakteru jednoznacznie monarchistycznego, jednakże jej omówienie jest konieczne dla zrozumienia rozwoju doktryn monarchistycznych, zwłaszcza w kontekście cywilizacji zachodniej. Podejście do rozważania kwestii politycznych, które prezentuje Augustyn z Hippony, należy uznać za wielce innowacyjne na tle epoki. Wraz z *De civitas Dei* następuje zmiana paradygmatu w filozofii politycznej – przedmiotem dociekań staje się soteriologiczny aspekt władzy. Polityka ma od teraz służyć nie tylko apoteozie życia wspólnotowego, zmierzaniu ku dobru wspólnemu i zapewnieniu *eudajmonii* obywateli, lecz staje się narzędziem promowania życia cnotliwego, które to życie wykracza poza horyzont doczesności. Nie da się scharakteryzować monarchy chrześcijańskiego przy pominięciu jego zobowiązań wobec poddanych i wobec Boga. Oznacza to w istocie, iż polityka traci przestaje być najwyższym szczeblem egzystencji wspólnoty. Wraz z nadejściem paradygmatu chrystianistycznego staje się ona jednym z wielu środków służących zbawieniu zarówno wspólnoty, jak i jednostek.

Najważniejszym pojęciem, które uległo redefinicji, jest pojęcie cnoty. Cnota w ujęciu klasycznym dotyczyła bowiem obiektywnego świata moralnego, którego pierwotnym środowiskiem była wspólnota moralna. Cnota w perspektywie chrześcijańskiej natomiast charakteryzuje się przede wszystkim tym, że zyskuje wymiar transcendentny – od tego, jak żyjemy tu i teraz, zależy co zostanie nam dane w zaświatach. O takim postawieniu sprawy pierwszy raz napisano jeszcze w Starym Testamencie, a dokładnie w *Księdze Machabejskiej II*, gdzie mowa jest o męczeństwie Eleazara, który swoim postępowaniem wystawił pomnik cnoty<sup>75</sup>. Podejście chrześcijańskie jawi się zatem nie tylko jako innowacyjne względem klasycznego republikanizmu, ale jest wręcz opozycyjne względem niego, na co uwagę zwraca Hannah Arendt, mówiąc o *beźświatowości* chrześcijaństwa. Píše ona, że: „Chrześcijańską wrogość wobec dziedziny publicznej, skłonność przynajmniej u wczesnych chrześcijan, by wieść życie tak dalece odsunięte od obszaru publicznego, jak to tylko możliwe, można też rozumieć jako samooczywistą konsekwencję poświęcenia się dobrym uczynkom, niezależnie od wszelkich przekonań i oczekiwań. Bowiem w chwili gdy dobry uczynek staje się znany i publiczny, jawnie traci on swą szczególną właściwość dobra, nie jest już czymś, co uczyniono wyłącznie dla dobra samego”<sup>76</sup>. Św. Augustyn był jednym z pierwszych filozofów politycznych chrześcijaństwa, którzy na gruzach imperium rzymskiego formułowali zasady władzy politycznej w nowym para-

<sup>75</sup> „Mając już pod ciosami umrzeć, westchnął i powiedział: «Bogu, który ma świętą wiedzę, jest jawne to, że mogłem uniknąć śmierci. Jako biczowany ponoszę wprawdzie boleść na ciele, dusza jednak cierpi to z radością, gdyż Jego się boję». W ten sposób więc zakończył życie, a swoją śmiercią pozostawił nie tylko dla młodzieży, lecz także dla większości narodu przykład szlachetnego usposobienia i pomnik cnoty.” Biblia Tysiąclecia 2 Mch 6,30–31.

<sup>76</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 82.



dygmacie. Otwiera on nowy okres w historii doktryn monarchistycznych, zamykając równocześnie okres starożytności. Monarchia chrześcijańska stawia przed sobą nowe cele polityczne i metapolityczne, a spory wokół zadań i cnót monarchy chrześcijańskiego ukonstytuują kształt filozofii politycznej chrześcijaństwa na wiele wieków.

## **Bibliografia**

### **Monografie:**

- Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000  
Augustine, *Letter 91*, <http://www.newadvent.org/fathers/1102091.htm>.  
św. Augustyn, *O porządku*, [w]: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001  
św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w]: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953  
św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2015  
św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2018  
Bardy Gustave, *Święty Augustyn*, Warszawa 1955  
Józwiak Stanisław, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004  
Papini Giovanni, *Święty Augustyn*, Warszawa 1958  
Ratzinger Joseph, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, Lublin 2018  
Voegelin Eric, *Platon*, Teologia polityczna, Warszawa 2009

### **Prace zbiorowe:**

- Encyklopedia polityczna*, t. 1, red. J. Bartyzel, B. Szlachta i A. Wielomski, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007  
*Historia filozofii politycznej* red. J. Cropsey, L. Strauss, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010

### **Artykuły naukowe:**

- Eckmann Augustyn, *Dialog listowny św. Augustyna z Nektariuszem*, „Roczniki Humanistyczne” 1984, nr 32 / 3.