

- Pisma filozoficzne
- Myśl filozoficzna
  - Dusza sama w sobie
  - Dusza w stosunku do otoczenia
  - Stosunek duszy do Boga
- Myśl etyczna
- Filozofia społeczna

**AUGUSTYN (Aurelius Augustinus)** — filozof i teolog, ojciec i doktor Kościoła (zw. *doctor gratiae*), bp, czołowy przedstawiciel patrystyki, główny autorytet filozofii i teologii chrześcijańskiej do XIII w. (augustynizm), ur. 13 XI 354 w Tagaście w Numundii (dzisiaj Suk Ahras w Algierii), zm. 28 VIII 430 w Hippo Regius (k. Annaby w Algierii).

A. był synem obywatela rzymskiego Patriciusa, poganina i chrześcijanki Moniki (ogłoszonej później świętą). Zgodnie z przyjętym wówczas w Kościele zwyczajem nie udzielono mu chrztu w wieku dziecięcym, choć zaliczono do katechumenów; do szkoły elementarnej uczęszczał w rodzinnej miejscowości, po czym uczył się w Madaurze, gdzie rozpoczął również studia wyższe ukończone (po rocznej przerwie) 372 w Kartaginie. W okresie studiów związał się z kobietą, z którą miał syna Adeodata.

Lektura dialogu Cycerona *Hortensjusz* wzbudziła w A. pragnienie poszukiwania prawdy i mądrości. Wykształcony na klasycznych wzorach łacińskich (z myślą grecką zapoznawał się za pośrednictwem przekładów łac.), rozczarował się do Biblii (zwł. ST), rażącej go niedoskonałą, z punktu widzenia kryteriów klasycznych, formą i treścią, pojmowaną dosłownie; stał się wkrótce (373) zwolennikiem manicheizmu, gdyż katolicyzm wydał mu się religią niegodną człowieka wykształconego; po studiach — skróconych z uwagi na konieczność zarabkowania — obrał zawód nauczyciela i w 374 założył w Tagaście szkołę retoryki, a pod koniec 375 objął w Kartaginie miejską katedrę retoryki. W 383 przeniósł się do Rzymu, skąd z uwagi na zbyt niskie wynagrodzenie, udał się (za protekcją manichejczyków) do Mediolanu, ówczesnej rezydencji cesarza, gdzie otrzymał katedrę retoryki. Rozbieżność między nauką manichejczyków a praktyką ich życia oraz ograniczona wiedza przywódców sekty zdecydowały o stopniowym oddalaniu się A. od manicheizmu i skłanianiu się do sceptycyzmu. W środowisku mediolańskim zerwał ze sceptycyzmem i zwrócił się ku neoplatonizmowi. Lektura pism Plotyna i Porfiriusza (wg łac. przekładu Mariusza Wiktoryna), wpływ bpa Ambrożego i osobiste przemyślenia doprowadziły do przełomu w życiu A. i zadecydowały o kierunku jego rozwoju umysłowego i duchowego; rozstał się z nielegalną żoną, porzucił zawód retora i w towarzystwie matki, syna, kilku uczniów i przyjaciół (rodzaj wspólnoty) zamieszkał w Cassiciacum k. Mediolanu, gdzie przez kilka miesięcy oddawał się modlitwie i studiom, prowadził filozoficzno-religijne dysputy o Bogu, duszy ludzkiej, prawdzie, szczęściu, genezie zła; 25 IV 387, w dzień Zmartwychwstania, wraz z Adeodatem przyjął chrzest z rąk Ambrożego. Po śmierci matki (jesienią 387) przebywał kilka miesięcy w Rzymie, w 388 powrócił do Tagasty i — nawiązując do zwyczaju sprzed swego nawrócenia — skupiwszy wokół siebie przyjaciół,

stworzył rodzaj wspólnoty dla świeckich w celu prowadzenia doskonalszego życia religijnego; wybrany przez lud Hippo Regius na kapłana, do pomocy bpowi Waleriuszowi, w 391 przyjął święcenia kapłańskie; w 396 został (po zatwierdzeniu przez bpa kartagińskiego Aureliusza) bpem koadiutorem w Hippo Regius, drugim co do wielkości (po Kartaginie) mieście ówczesnej prowincji rzymskiej Afryki, a po śmierci Waleriusza — jego następcą na stolicy biskupiej; dom biskupi uczynił jakby klasztorem, gdzie wraz ze swymi prezbiterami i diakonami prowadził życie wspólne, którego ideałem było apostołstwo. W 426 większość obowiązków duchowych zlecił wyznaczonemu przez siebie następcy, prezbiterowi Herakliuszowi, aby poświęcić więcej czasu pracy pisarskiej. Dzięki osobistym zaletom i rozległej działalności A. cieszył się w Kościele afrykańskim, a także poza nim, wielkim autorytetem; odbywał liczne podróże (np. 418 do Cezarei Mauretańskiej, dwukrotnie do Kartaginy) i wygłaszał kazania, uczestniczył w synodach (w 416 i 418 w Kartaginie, 417 w Milewie), rokowaniach, dysputach i konferencjach; prowadził obfitą korespondencję z papieżami, cesarzami i wieloma innymi wybitnymi osobistościami (m.in. z Hieronimem); spory z pelagianami (pelagianizm) przyniosły mu rozgłos na Wschodzie; walczył nadto z manicheizmem, arianizmem i donatyzmem; cesarz Walentynian III zaprosił go na Sobór Efejski (431). A. zmarł w czasie oblężenia Hippo Regius przez Wandalów.

A. był jednym z najbardziej oryginalnych i twórczych pisarzy chrześcijańskich starożytności. Z ogromnie liczby dzieł (H. I. Marrou wspomina 113 obszerniejszych prac) A. szczególne miejsce zajmują pisma filozoficzne.

**Pisma filozoficzne** A. przepojone są duchem chrześcijańskiego neoplatonizmu. Ujęte w formę dialogów na wzór Cycerona, odznaczają się nastrojem poważnej rozmowy w przyjacielsko-rodzinnym gronie.

W Cassiciacum, gdzie w latach 386–387 A. prowadził dysputy filozoficzno-teologiczne, powstały cztery traktaty. W *Contra academicos* (PL 32, 905–958; *Przeciw akademikom*, DF I 49–146) — wzoruje się na *Hortensjuszu* Cycerona — omówił pojęcie prawdy i możliwość jej poznania, a następnie poddał krytyce sceptyczne poglądy przedstawicieli Akademii Platońskiej. W *De beata vita* (PL 32, 959–976; *O życiu szczęśliwym*, DF I 8–42) zajął się problemem szczęścia i możliwością jego osiągnięcia. Centralnym zagadnieniem dialogu *De ordine* (PL 32, 976–1020; *O porządku*, DF I 146–226) jest działanie Opatrzności, ład we wszechświecie, istnienie i pochodzenie zła. Najbardziej osobistym z traktatów filozoficznych A. są *Soliloquia* (PL 32, 869–904; *Soliloquia albo mowy osobne duszy do Pana Boga*, Chełmno 1796; *Solilokwia*, DF II 8–77) napisane w formie dialogu wewnętrznego, nie mające odpowiednika w literaturze antycznej; celem tych rozważań jest poznanie duszy i Boga, do którego drogą jest poznanie prawdy i jej nieśmiertelnej natury; natura ta domaga się istnienia nieśmiertelnego nosiciela, czyli duszy.

Rozważania te kontynuował A. w powstałej 387 w Mediolanie *De immortalitate animae* (PL 32, 1021–1034; *O nieśmiertelności duszy*, DF II 81–104), gdzie obok argumentacji platońskiej wprowadził wiele nowych argumentów przemawiających za nieśmiertelnością duszy; dziełko to nie zostało ukończone (por. *Retractationes*, I 5).

Dzieło *De quantitate animae* (PL 32, 1035–1080; *O wielkości duszy*, DF II 108–192) powstałe w początku 388 w Rzymie, jest pierwszą w filozofii chrześcijańskiej apologią duchowości człowieka; zawarte w nim rozmowy A. z Ewodiuszem zawierają poglądy A. na uzasadnienie odrębności bytowej duszy. W dialogu *De magistro* (PL 32, 1193–1222; *O nauczycielu*, DF III 18–70) z 389, w którym A. odtworzył rozmowy z synem, na czoło wybijają się zagadnienia teoriopoznawcze, przede wszystkim stosunek słowa do rzeczy, którą ono oznacza; A. stwierdził, że jedynie Chrystus jest właściwym nauczycielem ludzi. W dialogu *De musica* (PL 32, 1081–1194; *O muzyce*, DF IV 207), powstałym ok. 391 w Afryce, wyjaśnił, że muzyka i poezja są środkami wznoszącymi myśl ludzką ku Bogu i jednocześnie prądródłem wszelkiej sztuki, dobra, piękna i prawdy; widać tu wpływ doktryny Plotyna.

Pierwsze lata chrześcijańskiego życia A. wypełniała walka z manicheizmem; w latach 387–389 napisał *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (PL 32, 1309–1378; frg. *O obyczajach Kościoła*, Bober AP 263–264), demaskując rozwiązłość życia manichejczyków, którym przeciwstawił świętość Kościoła katolickiego; w *De Genesi contra Manichaeos* (PL 34, 174–220), powstałym w latach 388–390, podał zasady egzegezy alegorycznej ST; wykazywał nadto, że pomiędzy ST a NT nie ma sprzeczności, wyraził tu m.in. pogląd na ataraksję. Prawdziwość religii chrześcijańskiej uzasadnił A. przede wszystkim w *De vera religione* (PL 34, 121–172; *O religii prawdziwej*, Kr 1853; *O wierze prawdziwej*, DF IV 80–159), powstałym w latach 389–390; konfrontując treść chrześcijaństwa z poglądami filozofów pogańskich oraz doktrynami różnych sekt i herezji, zanalizował kryteria religii prawdziwej i wskazał na źródła błędów; do repliki antymanichejskiej wprowadził po raz pierwszy postać Chrystusa; traktat stanowi jeden z najlepszych przykładów chrześcijańskiego neoplatonizmu.

Filozoficzny dialog dotyczący wolności — *De libero arbitrio* (PL 32, 1221–1310; *O wolnej woli*, DF III 77–235), pisany w 388–395 w formie polemiki z poglądami manichejczyków, analizował problem pochodzenia i natury zła; A. zastąpił tu plotyńską interpretację zła moralnego koncepcją własną; przeciwstawiając interpretacjom manichejskim dane z Objawienia chrześcijańskiego wykazywał, że źródłem zła moralnego jest wolna wola; dialog zawiera podstawowe tezy augustyńskiego woluntaryzmu praktycznego, będące wynikiem zerwania z intelektualizmem greckim i przyznania woli pierwszeństwa przed rozumem.

W latach 399–405 A. opracował (skierowane przeciw manichejczykom) *De natura boni* (PL 42, 551–572; *O naturze dobra*, DF IV 169–201), poświęcone problemowi dobra, a także pierwotnego, samoistnego oraz substancjalnego zła bytów złożonych; doktryna ta stanowi część spirytualistycznej metafizyki A., frg. zaś pism Manesa — źródło do odtworzenia doktryny manichejczyków (3 rpsy dzieła z XIII–XIV i XV w. znajdują się w Bibliotece Jagiellońskiej).

Wydania dzieł: PL t. 32–47; CSEL (wyd. kryt. Akademii Wiedeńskiej, t. 12, 25, 28, 33, 34, 40–44, 51–53, 57, 58, 60, 63, 74, 77, 80); Bibliothèque augustinienne (Desclée de Brouwer, Bg 1936).

**Bibliografia:** J. Czuj, *Żywot świętego A.*, Kr 1928, Wwa 1952<sup>2</sup>; E. Nebreda, *Bibliographia augustiniana*, R 1928; G. Pappini, *Saint A.*, Fi 1929 (*Święty A.*, Kr 1932, Wwa 1958<sup>2</sup>); J. J. O'Meara, *The Young A.*, Lo 1954; H. I. Marrou, A. M. Bonnardière, *Saint A. et l'augustinisme*, P 1962 (*Augustyn*, Kr 1966); T. von Bavel, *Répertoire bibliographique de saint A. 1950–1960*, Hg 1963;

**Myśl filozoficzna** A. koncentruje się na zagadnieniu człowieka (duszy) i Boga: „Boga i duszę pragnę poznać. Czy nic więcej? Nic, zupełnie nic” (*Sol.*, 1, 2). Poznanie człowieka jest podstawą i modelem analogicznego poznania Boga i wszystkiego, co z Bogiem przez pochodność jest związane. Wprawdzie A. nie skonstruował zwartego systemu filozoficznego, jednak przedstawił chrześcijańską wizję rzeczywistości o podbudowie — głównie platońskiej i neoplatońskiej. Całokształt jego poglądów da się sprowadzić do trzech grup zagadnień: 1) duszy, którą można rozpatrywać samą w sobie; 2) duszy w jej relacji do otoczenia (ciało, świat); 3) duszy w stosunku do Boga jako ostatecznego kresu odniesienia. Relacja duszy do Boga stanowi istotną i najbardziej charakterystyczną cechę doktryny A.

A., obeznany z poglądami Akademii Platońskiej, zwł. z jej nurtem sceptycyzującym, jako punkt wyjścia myślenia ludzkiego przyjął — zgodnie z tym nurtem — poznanie duszy. W systemie platońskim dusza jest wcielonym bogiem i dlatego wszystko, co w człowieku wartościowe, sprowadza się do niej. Jest ona niejako całym człowiekiem; przysługują jej atrybuty boskie: zdolność poznania prawdy, niematerialność i wieczność. Taka koncepcja duszy, jako wcielonemu boga, pozostawała w niezgodzie z chrześcijańskim Objawieniem, a zwł. z prawdą o potrzebie odkupienia człowieka, dlatego A. musiał zmodyfikować poglądy platońskie. Modyfikacje te dotyczą struktury duszy i jej działania oraz koncepcji świata, przede wszystkim zaś relacji człowieka do Boga. Chociaż prawdę religijną zaczerpniętą z Pisma Świętego i Tradycji wyraził A. w terminach filozofii gr., to jednak fakty dane do wyjaśnienia (człowiek przeżywający religię, Bóg jako przedmiot życia religijnego i duchowego) zaczerpnął z Tradycji chrześcijańskiej i w ostatecznych rozwiązaniach poznawczych kierował się prawdą zawartą w Objawieniu. Można więc A. uważać za twórcę „chrześcijańskiej filozofii”, której głównym przedmiotem zainteresowania jest Bóg i człowiek.

Dusza sama w sobie. Człowiek jest — wg A. — jednością powstałą ze zjednoczenia duszy i ciała. Dusza posiada jednak życie na mocy własnej natury; jej związek z ciałem jest zewnętrzny i dlatego tracąc ciało, nie traci ona życia; jest więc substancją duchową i żywą, a jako byt duchowy ze swej istoty — nieśmiertelna; ma świadomość siebie; wie, że jest nierozciąglą, niecielesna, niematerialna. Samowiedza duszy jest najbardziej charakterystyczną cechą w poznaniu człowieka. Dotyczy ona istnienia, życia i poznania. Podstawą prawdziwego poznania i odrzucenia wszelkiej postaci sceptycyzmu jest samoświadomość duszy i wszystkiego, co z niej i w niej się dzieje. Jeśli człowiek wie, że żyje i myśli, to nawet najbardziej o tym wątpiąc afirmuje myśl, chociażby w postaci wątplenia, bezpośrednio bowiem poznaje siebie jako byt poznający, i dlatego nie jest możliwe oddzielenie podmiotu i przedmiotu poznania, przez co eliminuje się podstawę wątplenia. Stanowisko takie wiąże się z afirmacją nieustannej samowiedzy: życia ducha (*mens*), oraz z podmiotowym punktem wyjścia filozofii poznania, do którego nawiąże później R. Descartes, B. Pascal i nowożytna filozofia podmiotu.

Mając samowiedzę, człowiek poznaje, zmysłowo i intelektualnie, również przedmioty zewnętrzne, odkrywając prawdy niezmienne i wieczne, wspólne wszystkim ludziom. To poznanie człowieka przejawia się najpierw w postaci wrażeń zmysłowych, a następnie w postaci intelektualnych idei. Wrażenia zmysłowe są aktami duszy, która nateżając „witalną uwagę” na zmiany, jakich doznaje ciało, i uświadamiając je sobie, tworzy z własnej substancji obrazy nazywane wrażeniami zmysłowymi. Takie wyjaśnienie poznania zmysłowego jest zgodne z koncepcją człowieka jako „duszy posługującej się ciałem” (*De quant. an.*, 13, 22).

Dusza, będąc przyczyną wrażeń zmysłowych, jest tym bardziej przyczyną poznania intelektualnego, w którym zawiera się coś więcej, niż treść rzeczy — prawda. Poznanie intelektualne ma więc cechę prawdy. Prawda natomiast jest konieczna (inaczej być nie może), niezmienna (co nie może być inne, nie może się zmieniać) oraz wieczna (co nie może się zmieniać, nie może przestać być). Umysł ludzki prawd tych nie może odkryć w rzeczach, które są przygodne, ani nie może być ich źródłem, gdyż sam jest zmienny i trwa w czasie; wobec tego, wydając sąd prawdziwy, musi pozostawać w kontakcie z bytem niezmiennym i wiecznym — Bogiem. Istnienie niezmiennych prawd w zmiennych ludzkich umysłach oraz powszechna natura prawdy są dowodem wieczności duszy, gdyż uświadamiając sobie prawdy wieczne, dusza ma udział w wieczności — musi być wieczna; istnienie niezmiennych prawd stanowi również podstawę augustyńskiego dowodu na istnienie Boga.

Życie duszy wyraża się nie tylko w samowiedzy — poznaniu intelektualnym (opartym na wrażeniach zmysłowych), ale przede wszystkim w działaniu, którego źródłem jest wola — miłość. W każdej duszy, jak i w każdym ciele, istnieje naturalny ciężar popychający do szukania właściwego sobie miejsca: „moim ciężarem — moja miłość” (*Conf.*, 13, 9). Jest ona wewnętrznym motorem woli i charakteryzuje człowieka. Wartość miłości wyznacza wartość duszy ludzkiej. Najwyższym przejawem miłości jest caritas — miłość osoby, zwł. Boskiej. Bóg jako stwórca jest zarazem najwyższym, żywym Dobrem i ostatecznym celem ludzkiej miłości — caritas, która także wyznacza sposób ludzkiego życia („kochaj i czyń, co chcesz”). Ostatecznie zjednoczenie z Bogiem jako osobą zaspokaja ludzkie pragnienie dobra („niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” — *Conf.*, 1, 1).

Samowiedzy, poznania i miłości nie należy jednak pojmować jako odrębnych „władz duszy” na wzór arystotelesowskich kategorii jakości. Są to wyłaniające się z duszy akty różnie uprzedmiotowione, dlatego dusza jest cała w samowiedzy, cała w poznaniu i cała w miłości.

Dusza w stosunku do otoczenia (ciało, świat, państwo). Ciało jest pierwszą i najbliższą substancją zewnętrzną dla duszy. Z powodu swej cielesności nie może ono uczestniczyć w Bogu i jego ideach. Ogniwem wiążącym materię z Boskimi ideami jest dusza otwarta dla tych idei i przez nią ciało uczestniczy w porządku i różnych postaciach niezmiennej prawdy. Będąc pośrednikiem między ciałem a Bogiem, dusza ponosi odpowiedzialność za ciało i materię; odpowiedzialność ta rozciąga się niejako na cały świat stworzony. Chociaż A. nie wyjaśnił ostatecznie sposobu powstania duszy i jej związania z ciałem, stał jednak na stanowisku pełnego kreacjonizmu świata, zarówno

duchowego, jak i materialnego. Zdanie z Biblii: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1) rozumiał w sensie równoczesnego stworzenia świata duchów i materii. Sześciodniowy opis tworzenia uważał natomiast za metaforę mającą na celu pomóc naszej wyobraźni. Świat stworzony był brzemienny swymi racjami zarodkowymi (*rationes seminales*), będącymi zarodkami przyszłych bytów w przyszłych czasach. Jako jedną z możliwości A. przyjmował powstawanie wszystkich dusz w ich zarodkach. Dusze formułujące ciało nadają światu materii ostateczny sens zamierzony przez Boga; formy materialne nadają go także, choć w niedoskonałym stopniu. Formy bytów stworzonych są licznymi obrazami Boskich idei bądź ich partycypacjami. Każda rzecz ma więc podwójne istnienie: jedno samo w sobie, drugie — w swej Boskiej idei. Zapewnia to harmonię i porządek w świecie materii.

W świecie porządek i proporcja stanowią podstawę piękna, które opiera się na rytmie (co odpowiada prawu działania i funkcjonowania w dzisiejszej psychologii). Rytm ten przechodzi z duszy na cały kosmos; jest to rytm w działaniu umysłu (*iudiciabilis*), w pamięci (*recordabilis*), w postrzeżeniach (*occurror*), w działaniu (*progressor*), w dźwiękach (*sonans*); przez rytm umysłu — najważniejszy ze wszystkich rytmów — dusza poznaje rytm i piękno świata oraz jego ewentualne braki. Teoria ta stanowi o oryginalności estetyki A.

Dusza, żyjąc w ciele i ożywiając je, wiąże się poprzez ciało i materię z innymi ludźmi i tworzy społeczności, które powstają głównie przez życie duszy przejawiające się w umiłowaniu wspólnego dobra. Społeczność jest raczej wspólnotą duchową niż materialną, związaną bardziej z życiem moralnym niż z wartościami materialnymi.

Stosunek duszy do Boga. Dusza jest obrazem Boga (trynitaryzm). Wszystkie rzeczy stworzone, będące realizacjami Boskich idei, noszą na sobie ślad podobieństwa do Boga (*vestigia Dei*). Piękno fizyczne jest odbiciem piękna Bożego, a porządek świata — odbiciem jedności trójjedynego Boga. Charakter obrazu Bożego (*imago Dei*) we właściwym sensie przysługuje tylko człowiekowi. Jest on obrazem Trójcy Świętej przez swą duszę, a zwł. przez najwyższy i najbliższy Bogu — *mens*. Dzięki duchowi (*mens*) dusza jest otwarta na Boga.

A. wyróżnia kilka triadycznych zespołów aktów duszy: duch (*mens*), poznanie (*notitia*), miłość (*amor*), samowiedza (*memoria sui*), inteligencja (*intelligentia*), wola (*voluntas*), uprzytomnienie sobie Boga (*memoria Dei*), miłość (*amor*). Mimo ich odrębności dusza jest jednością i przez to stanowi obraz Trójcy Świętej. Rozumienie tego pozwala człowiekowi dostrzec, przynajmniej w pewnym stopniu, czym jest rzeczywista konsubstancjalność trzech osób w Bogu.

Analogia między duszą a Bogiem wyraża się w relacji między samowiedzą, inteligencją i wolą. W akcie, w którym „rodzi się” nasza myśl, ujmujemy obraz rodzenia Syna przez Ojca. Jak bowiem Ojciec wiecznie poczyna i rodzi doskonały wyraz samego siebie, którym jest Słowo, tak i myśl ludzka, zapłodniona przez wieczne idee w Słowie, rodzi wewnętrznie prawdziwe poznanie. Stanowi to podstawę nauki A. o oświeceniu (*iluminizm*). Dusza ludzka nie jest zdolna do poznania prawdy mocą własnej natury (byłaby platońskim bogiem, nie potrzebującym odkupienia), lecz jedynie dzięki oświeceniu Bożemu. A. wi-

dział w tym zgodność z Ewangelią św. Jana (1, 9): „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”. Oświecenie Boże jest podstawą każdego poznania, zarówno teoretycznego jak i moralnego, tym bardziej że poznanie człowieka — podobnie jak życie trynitarne — nie jest oddzielone od miłości.

Gdy dusza zwraca się do Boga, który ją stworzył, zdobywa świadomość, że jest obrazem; wówczas samowiedza, poznanie i miłość stają się równocześnie uprzytomnieniem sobie Boga (memoria Dei), przypominającym jego trynitarne życie. Przez to rodzi się w człowieku mądrość uczestnicząca w mądrości Bożej.

Życiem duszy jest miłość Boga; dusza aktualizuje swe życie wewnętrzne i działanie w perspektywie stworzonej natury i Boga. Natura (kosmos) jest realizacją Boskich idei, co stanowi podstawę harmonii świata i działania ludzkiego (naturalne prawo Bożej mądrości). Prawdy moralne są w równym stopniu niezienne, konieczne i wieczne jak prawdy spekulatywne; są one odbiciem intelektualnie poznawanego prawa, będącego światłem dla naszego umysłu. Normy rozumu i woli — jako normy postępowania — pochodzą z tego samego źródła, posiadają tę samą oczywistość, konieczność i moc obowiązującą, co wszelkie inne prawdy odwieczne. Poznanie i akceptacja tych prawd przez duszę jest aktem sumienia.

Zadaniem człowieka jest urzeczywistnienie w swoim życiu porządku wiecznych norm, co realizuje on przez miłość, a zwł. jej najpełniejszą formę — caritas. Wspólną cechą miłości Boga i ludzi jest miłość dobra. Ponieważ dobrem najwyższym i bytem samym w sobie jest Bóg, stanowi On ostateczny przedmiot miłości człowieka.

Caritas jest „sercem” moralności, samym życiem moralnym, implikuje sprawiedliwość oraz wszystkie inne cnoty. Dusza opanowana przez miłość wypełnia doskonale prawo Boże, bo może czynić jedynie dobro. Najważniejszym zadaniem życia moralnego jest przeżyć prawdziwą wartość wszystkich rzeczy i umiłowac je zależnie od ich wartości. Wówczas zostaje przywrócony porządek miłości, a człowiek staje się cnotliwy, bo cnota i miłość podporządkowane są tym samym. Naruszenie porządku miłości jest złem — grzechem. Jeśli człowiek przestrzega porządku w miłości, a przez to posiada cnotę, jest całkowicie oddany Bogu, a tym samym jest wolny w stosunku do wszystkich innych rzeczy; prawdziwe i właściwe wypełnianie prawa jest wolnością miłości.

Drogą do Boga jest miłość społeczna. Życie moralne, czyli szczęśliwe, A. rozumie jako życie we wspólnocie z innymi ludźmi. Porządek społeczny jest rozwinięciem założeń porządku moralnego, czyli porządku miłości: kto kocha Boga, kocha innych ludzi, nawet wrogów. Celem każdej społeczności jest pokój uwarunkowany porządkiem miłości.

Ze względu na charakter celu A. wyróżnia dwa podstawowe typy społeczeństw: takie, których członkowie kierują się egoistyczną miłością do ziemskich i doczesnych celów (społeczność ziemska, społeczność szatana), oraz takie, których członkowie łączą się w miłości do Boga (społeczność Boża). Społeczności te rozdzielone są nie materialnie, lecz duchowo. Członkowie społeczności Bożej, zjednoczeni wspólnym umiłowaniem tego samego Boga oraz wspólnym dążeniem do jednakowej szczęśliwości, żyją w przemijającej społeczności ziemskiej, w każdym miejscu i w każdym czasie byli, są i będą zjednoczeni dzięki wspólnemu umiłowaniu Najwyższego Dobra. Od początku ludzkości te dwa

państwa wzajemnie przenikały się nie tylko w społeczeństwie, ale i w duszy każdego człowieka. Ostatecznie zwycięży społeczność Boża. Historia jest nie tylko opisem, porządkowaniem faktów upadków i zwycięstw jednej lub drugiej społeczności, lecz także zrozumieniem ich w wyższym świetle jako realizacji planu Bożego. Dzieje człowieka w społeczności są uwikłane w dramat walki dobra ze złem. Zło zostało dopuszczone jako jeden z momentów walki i przyporządkowane wyższemu dobru dzięki interwencji w dzieje ludzkości wcielonego Boga — Chrystusa. Bóg, dopuszczając zło w dziejach człowieka, zapewnił zarazem możliwość jego przezwyciężenia i realizację dobra w wyższym porządku. Ostateczne, eschatologiczne zwycięstwo społeczności Bożej jest zagwarantowane życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

**Bibliografia:** Ch. Boyer, *L'idée de la vérité dans la philosophie de saint A.*, P 1921, 1940<sup>2</sup>; M. Straszewski, *Filozofia świętego A. na tle epoki*, Kr 1922; É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint A.*, P 1929, 1949<sup>3</sup> (*Wprowadzenie do nauki świętego A.*, Wwa 1953); J. Pastuszka, *Augustyński dowód istnienia Boga*, Przegląd Teologiczny 11 (1930), 465–474; *Studia augustyńskie*, Wwa 1931; J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint A.*, P 1933; E. Dinkler, *Die Anthropologie A.*, St 1934; Z. Burgielski, *Nieśmiertelność duszy ludzkiej u świętego A.*, Lw 1939; G. Bardy, *Saint A., l'homme et l'oeuvre*, P 1940 (*Święty A., człowiek i dzieło*, Wwa 1953); P. Mrówczyński, *Niektóre zagadnienia filozofii świętego A.*, Wwa 1957; É. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint A.*, NY 1960; H. Marrou, *Saint A. et l'augustinisme*, P 1962 (*Augustyn*, Kr 1966); G. Mathou, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint A. à Jean Scot Eriugène. Recherches sur le sort des thèses de l'anthropologie augustinienne durant le haut moyen-âge*, I–III, Lille 1964; P. Brown, *Augustine of Hippo*, Be 1967 (*Augustyn z Hippony*, Wwa 1993); S. Kowalczyk, *L'argument idéologique de la vérité de saint A.*, GM 23 (1968), 586–599; E. Z. Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint A.*, P 1969; Ch. Baguette, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint A.*, REAu 16 (1970), 47–77; F. J. Thonnard, *La notion de liberté en philosophie augustinienne*, REAu 16 (1970), 243–270; S. Kowalczyk, *Dieu en tant que bien suprême selon l'acception de saint A.*, *Estudio augustiniano* 6 (1971), 199–213; J. Brechtken, *A. Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und Selbstloser Güte im Rahmen der Antiken Glückseligkeits-Ethik*, Meisenheim am Glan 1975; J. Pépin, „*Ex plantonicorum persona*”. *Études sur les lectures philosophiques de Saint A.*, A 1977; R. H. Ayers, *Language, Logic and Reason in the Church Fathers. A Study of Tertulian, A. and Aquinas*, Hi 1979; D. Bently-Taylor, *A. Wayward Genius*, Lo 1980; A. Comparot, *Augustinisme et aristotélisme*, [bmw] ok. 1980; O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. A.*, NH 1980; L. Wittmann, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Methaphysik A.*, Mn 1980; B. Bubacz, *St. A. Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis*, NY 1981; H. Ruef, *A. über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu A. Schrift „De dialectica”*, Bn 1981; H. Chadwick, *Augustine*, NY 1986; L. Hölscher, *The Reality of the Mind. A. Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*, Lo 1986; N. Fischer, *A. Philosophie der Endlichkeit*, Bo 1987; G. O'Daly, *A. Philosophy of Mind*, Lo 1987; G. Bonner, *God's Decree and Man's Destiny. Studies on the Thought of A. of Hippo*, Lo 1987; C. Cremona, *A. d'Hippone. La raison et la foi*, P 1987 (*A. z Hippony. Rozum i wiara*, Wwa 1993); *Augustiana traiectina*, P 1987 (druk 1988); S. Budzik, *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei A.*, In 1988; M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint A.*, P 1989; C. Kirwan, *Augustine*, Lo 1989; F. W. Herrmann, *A. und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, F 1992; G. B. Matthews, *Thought's Ego in A. and Descartes*, It 1992; J. Wetzell, *A. and the Limits of Virtue*, C 1992; W. E. Connolly, *The Augustinian Imperative*, Newbury Park 1993; U. R. Jeck, *Aristoteles contra A.*, A 1994; A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego A.*, Lb 1999.

Mieczysław A. Krąpiec, Zofia J. Zdybicka

**Mysł etyczna.** W podstawowych założeniach swej doktryny moralnej nawiązywał A. do wrodzonej człowiekowi dążności do szczęścia. Wobec poglądów filozofów starożytnych głoszących, że szczęście mieści się bądź tylko w duszy, bądź tylko w ciele, bądź w duszy i w ciele, A. upatrywał szczęście w osiągnięciu pełni dobra, które (za platonikami) identyfikował z pełnią bytu (*De civ. D.*, 8, 10, 2), skoro zaś Bóg jest najdoskonalszym bytem (niezmiennym,

bez ograniczeń), powinien być jedynym celem dążeń człowieka (*De moribus Ecclesiae*, 1, 8, 13), co wyraził w słowach: „stworzyłeś nas [Boże] dla siebie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (*Conf.*, 1, 1).

Przewodnikiem i regułą życia moralnego jest, wg A., prawo wieczne (rozum i wola Boża); ma ono charakter niezmienny, ponadindywidualny i bezwzględny; nakazuje zachowanie porządku naturalnego, który dotyczy relacji między uhierarchizowanymi wobec siebie rzeczywistościami. Prawo to uświadamia sobie człowiek w sumieniu jako prawo naturalne. Prawdy moralne, podobnie jak spekulatywne, poznaje człowiek za pomocą oświecenia Bożego (A. mówi o tzw. światłach cnót — *De lib. arb.*, 2, 19, 52). Przyjmując ontyczną dobroć stworzeń (*De civ. D.*, 12, 24), A. uważa, że porządek bytowy pozostaje w ścisłym związku z porządkiem moralnym. Bóg jako autor porządku świata ma prawo żądać od stworzeń respektowania tego porządku. Człowiek może korzystać ze wszystkich dóbr stworzonych, ale nie w jednakowy sposób, gdyż nie wszystkie dobra są sobie równe; dobra te należy właściwie oceniać i wybierać, poddając dobra zewnętrzne ciału, ciało duszy, w samej zaś duszy — zmysły rozumowi, a rozum Bogu. Naruszenie tego porządku jest niesprawiedliwością wobec Boga, czyli grzechem (*De duabus animabus*, 11, 15); grzech zaś, wprowadzając bunt ciała przeciw duszy, rodzi pożądanie i niewiedzę, przez co degraduje duszę jako mieszkanie Boga.

W realizacji prawa moralnego zasadniczą rolę przypisuje A. miłości. Miłość spełnia w duszy rolę analogiczną do ciężaru w przedmiotach materialnych, popychając duszę do miejsca jej naturalnego spoczynku („moim ciężarem — moja miłość”, *Conf.*, 13, 9). A. widzi w miłości — źródło aktywności człowieka; jej dziełem są zarówno akty bohaterstwa, jak i zbrodnie; do miłości sprowadza całą moralność (*Enchiridion*, 121). Zasadniczą rolę w miłości odgrywa jej przedmiot („kochajcie, ale uważajcie, co należy kochać” — *De bono viduitatis*, 21, 26). Uporządkowana miłość identyfikuje się z cnotą (*ordo amoris* — *De civ. D.*, 15, 22). Wszystkie cnoty, zwł. kardynalne, będąc kwintesencją miłości do Boga, są różnorodnym jej przejawem: „umiarkowanie jest miłością, która dla Boga zachowuje się nieskalaną i nietkniętą; męstwo — miłością, która dla Boga wszystko łatwo znosi; sprawiedliwość — miłością, która służy samemu Bogu i dlatego należyście podporządkowuje wszystko, cokolwiek podlega człowiekowi; roztropność — miłością, która potrafi dobrze rozróżniać, co pomaga jej na drodze do Boga, a co przeszkadza” (*De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 15, 25). Stopień wzrastającej (przez całe życie) miłości do Boga jest wyznacznikiem poziomu życia moralnego: doskonała miłość do Boga sprawia, że każdy z aktów dokonanych pod jej wpływem jest nieomylnie dobry; do takiej miłości odnosi się powiedzenie A.: „kochaj i czyn, co chcesz” (*In epistolam Joannis tractatus*, 7, 8). Przedmiotem miłości doskonałej jest Bóg, najwyższe Dobro; jest On samą Miłością (1 J 4, 8). Miłość jest nie tylko więzią jednoczącą człowieka z Bogiem, drogą do niego, lecz Bogiem już posiadany. Pełne realizowanie życia moralnego wymaga więc obecności Boga w człowieku, dlatego miłość jest łaską, darem Boga rozlanym w sercach wiernych przez Ducha Świętego; dzięki miłości Trójca Święta zamieszkuje w człowieku. Całkowita realizacja życia moralnego, wg A., jest tym samym nie do pomyślenia bez pełnej przynależności do Kościoła, który w połączeniu z Chrystusem jako Głową stanowi jedno Ciało ożywione Duchem Miłości. Dla każdego człowieka, a zwł. dla żyjącego w Kościele chrześcijanina, Chrystus jako

nauczyciel prawdy i sprawca łaski jest Boskim prawzorem i regułą moralności; jako Mądrość i Słowo Ojca przemawia do sumienia; jest niezmienną prawdą, która oświeca i ożywia, a także jest mocą Bożą (1 Kor 1, 24). Chrystus sam jest nakazem chrześcijanina, najwyższą normą, celem i pełnią wszelkiego prawa (*Enarrationes in Psalmos*, 26, 20); bez niego nikt nie jest w stanie wypełnić obowiązków wynikających z prawa moralnego.

Gdy człowiek miłuje świat miłością uporządkowaną, wówczas przez używanie (uti) stworzeń jako środków, a nie napawanie się nimi (frui) jako celem, przedmioty miłości uzyskują sens nadany im przez Boga. Ma to odniesienie w szczególny sposób do człowieka w miłości bliźniego. „Miłować się nawzajem” jest kwintesencją prawa, punktem odniesienia każdego nakazu szczegółowego (*Enchiridion*, 121). Ten, który kocha, traktuje bliźniego, stworzonego przez Boga i mogącego tylko w Bogu znaleźć pełnię własnego szczęścia, tak samo jak siebie (*Conf.*, 4, 18). Miłość ku bliźniemu polega na życzliwości, obejmującej jego pomyślność doczesną i wieczną; jej powszechność wypływa z faktu, że dla wszystkich ludzi ten sam Bóg jest stworzycielem, odkupicielem i celem — ostatecznym szczęściem. Niezależnie od rasy, pochodzenia, narodowości itd. wszyscy ludzie są braćmi, którym należy pomagać w zdobywaniu dóbr materialnych i duchowych. Miłość likwiduje wrogość między jednostkami i narodami, hamuje egoizm, jest podstawą pokoju w rodzinie, państwie, społeczności międzynarodowej. A. podkreśla, że przykazanie miłości Boga i bliźniego nie stanowi dwóch nakazów, ale jest jednym przykazaniem. Miłość do bliźniego jest bowiem tylko szczególnym przypadkiem miłości do Boga („jeśli kto w duchu miłuje bliźniego, kogóż w nim kocha, jeśli nie Boga” — *In Joannis Evangelium tractatus*, 65, 2); źródłem i doskonałym wzorem tej miłości jest Chrystus.

Ze szczegółowych zagadnień moralnych dużo uwagi poświęcił A. małżeństwu (*De bono coniugali*, *De nuptiis et concupiscentia*, *De coniugiis adulterinis*), podkreślając, że problematyka ta jest trudna i nie zawsze możliwa do rozwiązania. Wyróżnił trzy dobra małżeństwa: potomstwo, wiarę i sakrament, wyjaśniając, że z punktu widzenia prawa wiecznego celem małżeństwa jest prokreacja oraz budowanie jedności między małżonkami; tym celom ma być podporządkowane życie seksualne w małżeństwie (pożycie małżeńskie podejmowane ze względu na tzw. słabość ciała jest grzechem lekkim). Uczył również, że zachowanie dozgonnej wstrzemięźliwości małżeńskiej jest dopuszczalne tylko za zgodą obojga małżonków.

Na mocy prawa Bożego wysoką rangę przypisywał A. dziewictwu, które swą wartość czerpie z racji poświęcenia się Bogu; Maryję uważał za model dziewictwa w Kościele; poświęciwszy się Bogu, przed zwiastowaniem, stała się wzorem dla wszystkich dziewczyc w Kościele, pokazując, że dziewictwo nie jest zarezerwowane tylko dla Matki Zbawiciela.

Wszelkie kłamstwo A. uważał za grzech. Był przeciwny zabójstwu, nawet zabójstwu agresora, gdy chodzi o obronę własnych dóbr lub życia; ostro potępiał samobójstwo dowodząc, że decyzja odebrania sobie życia pozbawia człowieka możliwości zdobycia mądrości i cnoty, a także zubaża społeczeństwo; w żadnych okolicznościach nie jest ono uzasadnione; nawet w niebezpieczeństwie zgwałcenia. Dziewice-męczenniczki, które dla zachowania dziewictwa odebrały sobie życie, działały — zdaniem A. — pod wpływem inspiracji Bożej (jak Samson),

jednak te, które w podobnych okolicznościach powstrzymywały się przed samobójstwem, postąpiły mądrze; dziewictwo jest bowiem cnotą duszy, a nie ciała.

W chrześcijańskim systemie filozoficznym ukazał A. związek między bytem a powinnością, dogmatem a życiem, metafizyką a etyką. Z wielu znanych już prawd ewangelijnych wydobyl głęboką treść moralną, wiążąc z nimi abstrakcyjne idee filozoficzno-moralne; wskazał, że najwyższa Prawda i Dobro nie są bezduszne, ale są samym życiem; Bóg jako niezmienne Dobro jest najdoskonalszym wzorem, normą i dobrem człowieka. To wszechstronne rozwinięcie przez A. idei Boga było w szczególności sposób cenne dla późniejszej myśli etycznej. Choć A. uznawał dobroć bytu cielesnego i zmysłowego życia, to jednak nie zdołał wyjaśnić w człowieku struktury związku elementów zmysłowego z duchowym w jego pełnej organicznej całości.

**Bibliografia:** J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen A.*, I-II, Fr 1920; A. Schubert, *A. Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, Mr 1924; B. Roland-Gosselin, *La morale de saint A.*, P 1925; A. Reul, *Die sittlichen Ideale des heiligen A.*, Pa 1928; É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint A.*, P 1929, 1949<sup>3</sup> (*Wprowadzenie do nauki świętego A.*, Wwa 1953)); H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei A.*, P 1930; A. Pereira, *La doctrine du mariage selon saint A.*, P 1930; E. Portalié, *Dictionnaire de théologie catholique*, P 1930, I 2432–2443; G. Combés, *La charité d'après saint A.*, P 1934; J. Burnaby, *Amor Dei. Study of Saint A. Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Life*, Lo 1938, 1960<sup>2</sup>; B. Świtalski, *Neoplatonizm a etyka świętego A.*, Wwa 1938; G. Hultgren, *Le commandement d'amour chez A.*, P 1939; C. Boyer, *ÉCat* I 559–567; Z. Goliński, *Nauka świętego A. o kłamstwie na tle historycznym*, Lb 1948; A. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki świętego A.*, Lb 1948; G. Armas, *La morale de saint A.*, Ma 1955, R 1962<sup>2</sup>; J. Stelzenberger, *Conscientia bei A.*, Pa 1959; G. Hök, *A. und die antike Tugendlehre*, *Kerygma und Dogma* 6 (1960), 104–130; M. Huftier, *La charité dans l'enseignement de saint A.*, P 1960; K. Demmer, *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre*, R 1961; M. A. McNamara, *L'amitié chez saint A.*, P 1961; M. T. Clark, *A. on Justice*, *REAu* 9 (1963), 87–94; F. Koerner, *Vom Sein und Sollen des Menschen. Die existenzialontologischen Grundlagen der Ethik in augustinischer Sicht*, P 1963; L. Balley, *Der Hoffnungs begriff bei A.*, Mn 1964; Ch. Boyer, *Droit et morale dans saint A.*, *RAE* 7 (1966), 169–185; M. Lohr, *Problematyka etyczna w „De civitate Dei” świętego A.*, *RF* 16 (1968) z. 1, 67–74; S. Biolo, *La coscienza nel „De Trinitate” di sant'A.*, R 1969; J. Brechtken, *Fruitio und Agape. Der Liebesgedanke bei A.*, *Theologie und Glaube* 59 (1969), 446–463; B. Honings, *Morale coniugale agostiniana*, *Ephemerides carmeliticae* 20 (1969), 258–319; L. Robles, *Matrimonio y „Ciudad de Dios” en san A.*, *Studium* 9 (1969), 257–279; C. Garcia, *Moral personal. San A. y el pensamiento de hoy*, *RAE* 11 (1970), 131–151.

Ryszard Cyrklaff

**Filozofia społeczna** A. zawiera się niemal całkowicie w *De civitate Dei*. Problematyka społeczna w innych dziełach A. występuje w postaci luźnych ocen moralnych dotyczących pracy i własności, i nie stanowi zwartego systemu etyki społecznej. *De civitate Dei* nie jest dziełem poświęconym wyłącznie problematyce społecznej, niemniej zawiera całościową doktrynę społeczną, obejmującą takie zagadnienia, jak: społeczeństwo, państwo, życie międzynarodowe. Doktryna ta nie ma charakteru wyłącznie filozoficznego, występuje w niej również problematyka teologiczna.

A. stoi na gruncie jedności etyki indywidualnej i społecznej, przyjmując te same zasady dla stosunków między jednostkami, rodzinami i narodami. Zarówno jednostka, jak i cały naród muszą dokonać wyboru pomiędzy ułudami świata a szczęściem, które zawiera odwieczna prawda — Bóg. Najistotniejszą cechą bytu społecznego jest miłość, więź łącząca grupę społeczną. Poznanie wspólnego ideału łączącego dany naród jest najlepszym środkiem do poznania istoty tego narodu. Szlachetność ideału decyduje o szlachetności narodu. Istnieją

więc narody złe i dobre, podobnie jak istnieją złe i dobre jednostki. Gdy z życia państwa usunie się pierwiastki moralne, stanie się ono podobne do bandy rozbójników. Miłość ojczyzny jest konsekwencją obowiązku miłości bliźniego, zatem nie powinna przerodzić się w szowinizm.

Wielką rolę w filozofii społecznej A. odgrywa zagadnienie pokoju, rozumianego jako uporządkowana zgoda w zakresie wydawania i spełniania rozkazów. Odnosi się to zarówno do rodziny, jak i do państwa. Pokojem wszystkich rzeczy jest cisza porządku, pokój wymaga więc porządku, oparcia stosunków społecznych na hierarchii władzy i na prawie.

Również w stosunkach międzynarodowych występuje naturalne dążenie do pokoju. Pokój jest pożądanym zakończeniem wojny. Dąży się więc nie do wojny przez pokój, lecz do pokoju przez wojnę. Stosunki między narodami powinny się układać na tych samych zasadach, co stosunki między obywatelami w społeczeństwie. Warunkiem pokoju światowego jest oparcie życia międzynarodowego na wspólnym prawie i władzy, a więc i na organizacji międzynarodowej. Potwierdza to uznanie przez A. za słuszną wojny mającej na celu unieszkodliwienie zagrażającego narodowi napastnika; dane państwo działa wówczas w obronie koniecznej, a równocześnie staje się wykonawcą prawa i władzy międzynarodowej. Ostrzega jednak A. przed imperializmem, gdyż podbicie wielu narodów przez jedno państwo stworzy niebezpieczeństwo krwawych przewrotów.

Ważnym elementem filozofii społecznej A. jest jego nauka o władzy, która pochodzi od Boga, choć z tego tytułu nie można oczekiwać, aby każda władza miała być moralnie dobra. Bóg powierza rządy dobrym i złym władcom, ale uzasadnieniem władzy są cele moralne, dobro obywateli kraju powierzonych władzy i miłosierdziu władcy. Człowiek jest stworzony do życia społecznego, swoje osobiste szczęście widzi w szczęściu społecznym. Żaden więc człowiek nie powinien się uchylać od sprawowania funkcji społecznych, od obowiązków społeczno-politycznych, a więc i objęcia władzy. Źródłem przywileju władzy jest obowiązek troski o podwładnych, źródłem obowiązku posłuszeństwa — przywilej opieki ze strony władzy. Złe użycie władzy wyrządza szkody moralne tym, którzy są w jej posiadaniu. Obowiązek posłuszeństwa poddanych wobec władcy odnosi się zarówno do dobrych, jak i złych władców, posłuszeństwo obowiązuje wobec najgorszej, nawet zbrodniczej władzy. Granicą obowiązku posłuszeństwa jest prawo moralne: nie wolno wykonywać nakazów, które zmuszają do czynów niemoralnych. Żadna bowiem władza ludzka nie może się wznieść ponad Boga, człowiekowi nie wolno ubóstwiać ani idei, ani państwa. Urzędnik nie jest odpowiedzialny za złe prawo, którego wykonanie go obowiązuje, żołnierz nie jest odpowiedzialny za wojnę niesprawiedliwą, ale zarówno urzędnik, jak i żołnierz ponoszą odpowiedzialność moralną za niemoralne wykonanie prawa, za niemoralne prowadzenie wojny, każdy w granicach swych kompetencji.

Stosunki społeczne opiera więc A. na prawie naturalnym i prawie objawionym, tj. na zasadzie sprawiedliwości i miłości.

**Bibliografia:** G. Combés, *La doctrine politique de saint A.*, P 1927; C. V. von Horn, *Die Staatslehre A. nach „De civitate Dei“*, Br 1934; H. N. Baynes, *The Political Ideas of Saint A. „De civitate Dei“*, Lo 1936; Cz. Strzeszewski, *Aktualność myśli społecznej świętego A.*, Przegląd Powszechny 227 (1949), 106–114; R. Marshall, *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the „De civitate Dei“*, Wa 1952; H. J. Diesner, *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung A.*, Hl

1954; R. Joly, *Saint A. et l'intolérance religieuse*, *Revue belge de philologie et d'histoire* 33 (1955), 263–294; P. M. Neuhäuser, *Church and State in the Writings of Saint A. and Gregor the Great*, C 1955; J. M. Bargallo-Cirio, *Pensamiento político y jurídico de san A.*, BA 1960; K. Demmer, *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre*, R 1961; H. J. Diesner, *Die „Ambivalenz“ des Friedensgedankens und der Friedenspolitik bei A.*, HI 1961; S. Riccio, *Il pensiero sociale di sant'A. nella „Mater et Magistra“*, Na 1962; *Il pensiero politico cristiano di sant'A.*, Tn 1965; W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl świętego A.*, Wwa 1965; R. Cyrklaff, *Tolerancja religijna w ujęciu świętego A.*, Lb 1967 (mpsBKUL); S. Prete, *La città di Dio nelle lettere di A.*, Bol 1968.

Czesław Strzeszewski