

Michał Graban

Dwa rodzaje państwa w filozofii świętego Augustyna – wokół sensu kryterium różnicującego

Nie sposób przecenić wkładu świętego Augustyna do europejskiej myśli religijnej i społeczno-politycznej. Był on tym większy, iż kształtował się u samych źródeł nowego świata cywilizacji chrześcijańskiej, w której obręb dopiero wkraczaliśmy. Augustyn mógł ledwie przeczuwać zarysy tego nowego porządku, gdyż na jego oczach świat antyczny chylił się ku upadkowi. Upadek ten dokonał się zresztą nie bez aprobaty oraz intelektualnego wkładu doktora z Hippony w dyskredytację świetności i chwały antycznego imperium. Augustyn nie mógł oczywiście przewidzieć, że na gruzach państwa rzymskiego kiedykolwiek powstaną chrześcijańskie imperia uniwersalistyczne bądź katolickie królestwa¹. Wypowiadał się raczej na rzecz tezy o nietrwałości i ułomności takich królestw i imperiów, ich nieskuteczności w realizacji zasad dobra i spra-

Michał Graban – doktor nauk politycznych, autor książki *Gdynia wobec przeobrażeń cywilizacyjnych XX i XXI wieku. Ewolucja czynników rozwojowych miasta* (2012). Specjalizuje się w problematyce historii idei, współczesnych przeobrażeń cywilizacyjnych oraz tożsamości lokalnej. Pracuje w Urzędzie Marszałkowskim w Gdańsku.

¹ Tym bardziej że wielu myślicieli religijnych (na przykład Orygenes) w ogóle kwestionowało możliwość angażowania się chrześcijan w służbę publiczną.

wiedliwości². Niemniej jego dzieła miały fundujący charakter także dla nowych wspólnot politycznych, które dopiero miały się wyłonić. Na długie stulecia wyznaczyły one relację porządku *sacrum* do porządku *profanum*, państwa i Kościoła, *civitas Dei* i *civitas terrena*. Szczególnie ciekawa jest zależność między porządkiem wiecznym, do którego dążą wierni, a porządkiem doczesnym, w którym są oni uwięzieni tu, na ziemi, w ramach struktur jakiegoś państwa. Aby porównać te porządki, potrzebne było przebadanie kontekstu historycznego wyznaczonego bądź to przez losy Cesarstwa Rzymskiego, bądź przez dzieje biblijne, odgrywające tak ważną rolę w *Państwie Bożym* – głównym dziele Augustyna. Wątki społeczno-polityczne zostały zarysowane w szerszym kontekście filozoficznym i teologicznym, którego również nie sposób było tu pominąć.

Od indywiduum do wspólnoty – wykładnia koncepcji społeczno-teologicznej Augustyna

W *Państwie Bożym* Augustyn rozprawiał nad dwoma rodzajami porządku społecznego: jeden z nich nazywał państwem Bożym (*civitas Dei*), a drugi – państwem ziemskim (*civitas terrena*). Wedle najprostszej definicji to pierwsze pragnęło żyć „wedle ducha”, to drugie natomiast – „wedle ciała”, pierwsze zasadzało się na „miłości Boga”, drugie – na „miłości siebie”. W rzeczywistości ów dualizm odzwierciedlał jednak niebanalną kwestię o znaczeniu historiozoficznym. Jak pisał Andrzej Kasia: „W historii obu państw ma się więc wypełnić historia świata, od wieków przewidziana i zaplanowana przez Boga, historia walki dobra ze złem, a to przez zwycięstwo mistycznie pojmowanego [...] kościoła”³. Swoją sym-

² E.L. Fortin, *Św. Augustyn*, w: *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2010, s. 191–192. Wedle Fortina państwo ziemskie daje człowiekowi jedynie pozór sprawiedliwości i cnoty, dlatego muszą one być zastąpione przez „potężniejsze, a głęboko ukryte prawo”.

³ A. Kasia, *Św. Augustyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1960, s. 81.

patię Augustyn lokował oczywiście po stronie *civitas Dei*. Choć utożsamiane było ono z Kościołem, Augustyn – nieco w duchu antycznym (w którym wszak tkwił) – nadał swojej koncepcji znamię państwa, wzbudzając tym samym skojarzenia z instytucjami państwa ziemskiego. Przypomnijmy, że i Platonowi chodziło nie o państwo realne, ale o państwo idealne, stąd określenie jego mianem „państwa zbudowanego ze słów”, które było jednak czymś zupełnie innym od wizji Augustyńskiej. Platon, mimo swojego idealizmu, roztrząsał cały szereg szczegółowych kwestii praktycznych i proceduralnych. Podobne rozważania wokół najlepszego ustroju – czy najlepszych cech władcy – nie były także obce dla Arystotelesa czy Cyserona. Unikał ich natomiast Augustyn; jego państwo nie mieściło się bowiem na ziemi⁴. Państwem nazwał on przewrotnie sferę osobistych relacji człowieka z Bogiem, dając do zrozumienia, że prawdziwe państwo nie jest z tego świata. Dlatego analizował sposób istnienia po śmierci według biblijnych prorocत्व i wypowiedzi Chrystusa, czemu poświęcił wiele kart *Państwa Bożego*.

Jest to rozprawa teologiczna o sensie życia chrześcijańskiego umieszczonego gdzieś w odległej transcendencji, w życiu wiecznym, któremu przeciwstawione były porządki doczesne, które „tu i teraz”, budując lepszy świat, wyrządzały wiele zła człowiekowi oraz historycznej wspólnocie politycznej – takiej jak Cesarstwo Rzymskie czy Babilon. „I to jest właściwą cechą państwa ziemskiego – pisał Augustyn – czcić Boga lub bożków, iżby przy ich pomocy królować w zwycięstwach i pokoju ziemskim, królować – nie iżby miłościwie zarządzać wszystkiemu, lecz iżby zaspokoić żądę panowania”⁵. Wszystko to należało wedle Augustyna porzucić i wejść w samego siebie: „Pragnę znać Boga i duszę. I nic więcej? Nic więcej”⁶

⁴ Podobnie Augustyn krytykuje ziemskie cnoty, tak silnie afirmowane przez pogańskich filozofów, gdyż nie dostarczają one człowiekowi prawdziwego szczęścia: „Ponieważ filozofowie, nie widząc tego szczęścia, wierzyć w nie nie chcą, więc usiłują sobie tutaj szczęście najfałszywsze cnotą wyciosać, która tym więcej jest nieprawdziwa, im jest pyszniejsza”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 768.

⁵ *Ibidem*, s. 556.

⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 195. W tłumaczeniu Anny Świderkówny: „A. Chcę poznać

– czytamy w *Solilokwiach*. Wychodzi tu na jaw indywidualistyczny rys myśli Augustyna, który twierdził, że „we wnętrzu człowieka mieszka prawda”⁷. Wedle Władysława Tatarkiewicza „[...] odwrócenie postawy dokonało się w epoce religijnie nastrojonego filozofowania; oddziało tu zobojętnienie chrześcijańskie na zewnętrzne warunki życia, oderwanie się od nich i skoncentrowanie na zbawieniu i na życiu wewnętrznym, które doń wiedzie”⁸. Jednocześnie zbawienie miało charakter jednostkowy, człowiek był osobiście – a nie zbiorowo, jak we wcześniejszych religiach – odpowiedzialny za grzechy.

Z drugiej jednak strony dzięki takiej postawie Augustyn docierał do prawd wiecznych i obiektywnych, istniejących poza nim (naczelne miejsce zajmował pośród nich Bóg), prawd, które ujmował nie rozumowo, lecz w bezpośredniej intuicji i kontemplacji⁹. Oświecenie bądź iluminacja były możliwe jako fakt nadprzyrodzony, dzieło łaski, nie zaś filozofii, jak twierdził Platon. Poza tym poświęcenie się Bogu nie wiodło do odosobnienia, ale miało charakter wspólnotowy, prowadziło bowiem do współuczestnictwa. Dla podkreślenia wagi owej wspólnoty Augustyn często odwoływał się do terminu „pokój”¹⁰ – w celu wyrażenia idei zgody panującej

Boga i duszę. R. Czy nic więcej? A. Nic zgoła”. Św. Augustyn, *Solilokwia*, w: *idem, Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak i in., Znak, Kraków 1999, s. 244.

⁷ Jak dowodzi Alasdair MacIntyre, samorozumienie i samowiedzę trzeba jednak wesprzeć Bożą łaską. Podobnie uzasadniany jest mechanizm działania innej podstawowej kategorii w filozofii Augustyna – „wolnej woli”. Jak pisze MacIntyre: „Tylko w tej mierze, w jakiej przedmiotem swojego pragnienia czynimy Boga, uznając, że pragnąć w inny sposób to pragnąć przeciw własnej naturze, ogół naszych pragnień zostaje słusznie uporządkowany i zostajemy wybawieni od samoobrony woli przenikniętej pychą”. A. MacIntyre, *Bóg – filozofia – uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2013, s. 43.

⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia...*, s. 195.

⁹ Św. Augustyn, *Solilokwia...*, s. 245–252. Wedle Augustyńskiej definicji prawdy nie jest ona zgodnością umysłu z rzeczami, jak u św. Tomasza, lecz sama jest rzeczą, to znaczy bytem rzeczywistym, istniejącym niezależnie od umysłu ludzkiego, bytem niezmiennym i wiecznym.

¹⁰ Idea „pokoju” występuje u Augustyna w różnych konfiguracjach: w państwie ziemskim (jako zgoda na rozkazywanie władcy i posłuszeństwo obywateli, przy czym relacja ta nie wynika z żądzy panowania, ale ze współczucia tych, „co zwierchność mają”), w rodzinie, między bliźnimi, w odniesieniu do poszczególnych części ciała człowieka, między ciałem a duszą, między Bogiem a człowiekiem, między państwem ziemskim i państwem Bożym. Augustyn

wśród chrześcijan jako konsekwencji życia ewangelicznego. Prawdziwy pokój będzie oczywiście możliwy dopiero w przyszłym życiu. Augustyn nie miał złudzeń co do pełnej możliwości zaprowadzenia tego pokoju na ziemi, dlatego uważał, że miasto ziemskie pełne jest „kłótni i spraw cywilnych, i karnych”¹¹, nie mówiąc już o konfliktach wojennych. Z drugiej jednak strony wierzył, że czyny zgodne ze słowem Bożym inicjują na ziemi przedsmak tego pokoju wiecznego, który wiedzie do wspólnoty: „[...] nawet miasto ziemskie nie żyjące z wiary dąży do pokoju ziemskiego i na tym zasada zgodę obywateli w rozkazywaniu i słuchaniu, by w nich było pewne połączenie woli wszystkich w rzeczach należących do życia doczesnego. Miasto zaś Niebieskie, albo raczej ta część jego, która podróżuje w tej krainie śmiertelności i żyje z wiary, musi również używać tego pokoju, dopóki nie skończy się ta doczesność, dla której pokój taki jest konieczny”¹².

Etienne Gilson charakteryzował społeczeństwo przez pryzmat Augustyńskiej koncepcji miłości. Jak pisał: „[...] ten, kto kocha Boga, już dzięki temu faktowi wchodzi w stosunki z wszystkimi, którzy go kochają. Chce on, żeby tamci kochali ten sam przedmiot, co on, ale jego wola w tym wypadku jest nieskończenie bardziej potężna, bo chodzi tu nie o zwykłą [...] przyjemność, ale o samą szczęśliwość”¹³. W efekcie, jak konkluduje Robert Louis Wilken: „[...] język Augustyna ma charakter społeczny, nie indywidualistyczny. Nie mówi o *wspólnocie z Bogiem*, lecz o radowaniu się sobą wzajemnie w Bogu, lub, jak to ujął jeden z tłumaczy: *wspólnym braterstwem w Bogu*”¹⁴. Wyżej wymienieni autorzy stawiają

– pamiętając, że prawdziwy pokój będzie możliwy w ojczyźnie niebieskiej – przypomina także, iż słowo „Jeruzalem” znaczy „widzący pokój”.

¹¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 770. Ponadto, jak zauważa Augustyn, w ramach tych procesów karnych sędziowie są zmuszeni „przez torturowanie niewinnych świadków wyciągać od nich prawdę”. *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 785.

¹³ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1953, s. 228.

¹⁴ R.L. Wilken, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 127.

zatem tezy przeciwstawne wobec tez Tatarkiewicza – który podkreśla akt indywidualnego spotkania człowieka z Bogiem, zamiast wskazywać na rolę wspólnoty.

Między przymusem a moralnością

Wspólnota opiera się jednak nie tylko na pokoju bądź miłości. Do zabezpieczenia jej bytu potrzebny jest także przymus polityczny, który zostanie zniesiony dopiero w państwie Bożym. Jego istnienie jest bowiem konsekwencją upadłej natury człowieka, o której Augustyn nieustannie przypominał¹⁵. Autor *Civitas Dei* usankcjonował także w wyjątkowych okolicznościach możliwość użycia przez państwo metod siłowych w nawracaniu na wiarę chrześcijańską heretyków i schizmatyków – jak to się stało w odniesieniu do ruchu donatystycznego funkcjonującego w Afryce Północnej¹⁶. Przez kontekst przymusu definiował zatem Augustyn społeczeństwo polityczne tego świata, a ów przymus był swoistą karą za grzechy. Patrząc z tego punktu widzenia, „[...] całe społeczeństwo polityczne staje się karząco-naprawcze w swojej naturze i w swoim zamiśle. Jego rola ma w przeważającej mierze charakter negatywny, polega bowiem na karaniu złoczyńców i powstrzymywaniu zła wśród ludzi za pomocą siły”¹⁷.

Silne podkreślanie wagi metod odwołujących się do przymusu pod sankcją kary powracało w nowożytnych koncepcjach czy to państwa radykalnie świeckiego (Thomasa Hobbesa), czy radykalnie religijnego (Josepha de Maistre’a). Zwróćmy także uwagę, iż wedle przedstawicieli filozofii polityki ze szkoły Leo Straussa owe chrześcijańskie wykładnie przymusu państwowego stanowiły zawę-

¹⁵ Zgodnie z koncepcją Augustyna prawo doczesne istnieje głównie ze względu na ludzi niedoskonałych, którzy pragną dóbr doczesnych i zachowują się sprawiedliwie tylko wówczas, gdy przymusza ich do tego prawo ludzkie. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: *idem, Dialogi filozoficzne...*, s. 501–506.

¹⁶ E.L. Fortin, *Św. Augustyn...*, s. 203–204.

¹⁷ *Ibidem*, s. 189.

zenie kompetencji antycznej wspólnoty politycznej. W koncepcjach starożytnych wspólnota społeczna cywilizowała bowiem człowieka i kształtowała jego cnoty; dla odmiany – w koncepcji Augustyna cnoty te były konsekwencją wyłącznie Bożej Łaski, nie zaś żadnej wspólnoty¹⁸. Inaczej problem ten interpretuje jednak Gilson, wedle którego Augustyn stawiał wysokie wymagania mieszkańcom państwa w zakresie ideału sprawiedliwości, co powodowało, że stawali się oni lepszymi obywatelami, gdyż przestrzegali praw państwa ziemskiego, jednak „dla celów wyższych od tego państwa”¹⁹.

Dlatego państwo Boże nie znosi instytucji państwa ziemskiego, lecz je „zabezpiecza i uzupełnia”, używając określenia Ernsta L. Fortina²⁰. Już tu, na ziemi, wierni, żyjąc w społeczeństwie politycznym, mają przedsmak tego, co będzie ich czekać w życiu przyszłym²¹. Zgodnie z tym rozumowaniem Robert L. Wilken opisuje proces uszlachetniania instytucji, praktyk i obyczajów społecznych państwa ziemskiego, który staje się udziałem chrześcijan kierujących swe nadzieje ponad to państwo²². Jak zauważył Augustyn w traktacie *O wolnej woli*, ponad prawami doczesnymi – zmiennymi i dostosowanymi do kontekstów kulturowych – istnieje jeszcze prawo wieczne: niezienne i stojące na straży idealnego ładu²³. Struktury świeckie funkcjonują bowiem poprawnie wówczas, gdy nie są celami samymi w sobie, ale mają umocowanie w czymś, co je przekracza. Staje się tak dlatego, że chrześcijanin stawia przed sobą wysokie wymagania moralne, których surowość przekraczała – jak to ujął Fortin – „najsurowsze wymagania pogańskich filozofów”²⁴.

¹⁸ *Ibidem*, s. 189–190.

¹⁹ E. Gilson, *Wprowadzenie...*, s. 233.

²⁰ E.L. Fortin, *Św. Augustyn...*, s. 202.

²¹ Dotyczy to także sytuacji, w których państwo ziemskie wprost „służy diabłu”, czyli czyni zło, na przykład prześladować chrześcijan. Augustyn zaleca wówczas cierpliwość i „nadstawianie policzka”, ponieważ Bóg do realizacji swoich celów używa także zła. Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 748.

²² R.L. Wilken, *Duch myśli...*, s. 132.

²³ Św. Augustyn, *O wolnej woli...*, s. 501–506.

²⁴ E.L. Fortin, *Św. Augustyn...*, s. 188.

Fortin zwraca także uwagę na zasadę podwójnego obywatelstwa, zgodnie z którą bytując na ziemi, wierni są związani wieloma więzami z koniecznością spełniania posługi ziemskiej, a jednocześnie postępując w sposób ewangeliczny, stają się obywatelami państwa Bożego²⁵. Zasada podwójnego obywatelstwa była jednak krytykowana ze względu na „niezróznicowaną lojalność” chrześcijan względem każdego rodzaju władzy państwowej: godziwej czy niegodziwej, jak na przykład władza tyrańska. Wedle Augustyna zawsze trzeba było bowiem zachować lojalność, a ewentualne niedogodności przypisać roli Opatrzności Bożej, która także, przy pomocy oddziałującego na nas zła, osiągała swe cele, na przykład ucząc nas powściągliwości i pokory. Z podobnych powodów Augustyn sankcjonował instytucję niewolnictwa i nakazywał niewolnikom zachowanie posłuszeństwa wobec zewnętrznych warunków życia. „Zauważmy, że w ten sposób – pisze Romuald Piekarski – przez odwołanie się do wszechmocnej Opatrzności – można usprawiedliwić, a przez to umocnić, wszelką, nawet najniegodziwszą władzę”²⁶. Inny badacz św. Augustyna, Andrzej Kasia, rozwijając powyższą argumentację, krytykował konserwatyzm doktora z Hippony, niewrażliwego na wszelkie reformy społeczne, które miałyby prowadzić do poprawy bytu człowieka na ziemi²⁷.

Nakaz bezwzględnego posłuszeństwa wobec władzy tylko częściowo upodabnia zatem koncepcję polityczną Augustyna do filozofii politycznej Thomasa Hobbesa. Całkowicie inne jest bowiem uzasadnienie nakazu tego posłuszeństwa u doktora z Hippony.

²⁵ *Ibidem*, s. 202.

²⁶ R. Piekarski, *Cnoty chrześcijańskie przeciw rzymskim cnotom republikańskim. Państwo a Kościół wedle św. Augustyna*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 1999, nr 3, s. 163.

²⁷ Jak pisał Andrzej Kasia, badacz myśli św. Augustyna będący pod wpływem filozofii marksistowskiej: „Człowiek zostaje tu raz na zawsze pozbawiony prawa walki o swe ziemskie samowyzwolenie społeczne i polityczne, gdyż tylko wyzwolenie się z grzechu i podnoszenie spraw ziemskich do godności spraw bożych może mu zawsze i wszędzie zapewnić doskonałą wolność i trwałą pokój”. A. Kasia, *Św. Augustyn...*, s. 85. Z kolei koryfeusz pojednania komunistyczno-katolickiego Bolesław Piasecki w swojej przedmowie do dzieła Etienne’a Gilsona o Augustynie, wydanego w 1953 roku, podważa te wykładnie doktora z Hippony, które były przeciwne postępowi społecznemu wskazując, że nauka św. Augustyna może się przyczynić do rozwiązania problemów tej „społecznie wielkiej epoki” jaką był okres PRL-u. Zob. B. Piasecki, *Przedmowa*, w: E. Gilson, *Wprowadzenie...*, s. VIII.

Podobnie jak w przypadku przymusu politycznego odwołuje się ono bowiem do kary za grzechy. Ponadto zwraca się uwagę na moralne aspekty zubożenia na materialne warunki życia, które zachęcają do bardziej bezinteresownej miłości Boga, samodoskonalenia się w cnotcie i przekazania wszelkiej inicjatywy Bożej łasce.

Zależności między przymusem politycznym a moralnością są zatem dosyć złożone. Z jednej strony w myśli Augustyna prosta koncepcja państwa odwołującego się do przymusu (na przykład jak u Hobbesa) została przewartościowana poprzez wyniesienie porządku moralności ponad to państwo. W efekcie obywatele żyjący w ramach struktur *civitas terrena* mają umocowanie w *civitas Dei*, do którego nieustannie dążą. Z drugiej zaś strony sam przymus państwowy miał u Augustyna legitymizację etyczną – uczył pokory i posłuszeństwa wobec niezbadanych wyroków Boskiej Opatrzności.

Rzym jako państwo ziemskie i jego krytyka

Stosunek Augustyna do Rzymu był niejednoznaczny. Z jednej strony podziwiał zasługi Rzymu w ucywilizowaniu podbitych ludów, doceniał heroizm i patriotyzm Rzymian, opiewane choćby przez Tytusa Liwiusza, historyka rzymskiego, którego prace cenił wysoko; z drugiej jednak strony kwestionował teorię, że to przy pomocy Imperium łączącego świat w jedną wspólnotę władzy i prawa – czyli owego *Pax Romana* – swój ziemski pochód przeprowadzi także uniwersalne chrześcijaństwo, nawracając obywateli świata na prawdziwą religię. Podobnie ambiwalentnie oceniał Augustyn cnoty Rzymian. Z jednej strony zasługiwali na większy podziw niż którykolwiek z podbitych przez nie narodów. Jak pisze Ernst L. Fortin: „Cel, do którego dążyli, nie był bynajmniej niegodziwy. Wysławiał on męstwo i wynosił poświęcenie i wierność ojczyźnie ponad wygody spokojnego i dostatniego życia”²⁸. Romuald PiekarSKI zwraca także uwagę na inne cnoty Rzymian cenione przez

²⁸ E.L. Fortin, *Św. Augustyn...*, s. 195.

Augustyna, takie jak umiłowanie wolności zgodne z koncepcją „albo żyć w wolności, albo umrzeć odważnie”, a także roztropność, sprawiedliwość, dzielność czy powściągliwość²⁹. Z drugiej jednak strony wedle Augustyna tylko poświęcenie się Bogu mogło wieść do prawdziwej cnoty, nie zaś żadna doczesna chwała, w którą opływało Imperium Romanum. Poza tym „[...] nawet najlepiej praktykowane cnoty nie uwalniają ludzi od cierpienia, dopiero pobożność, wiara i cierpliwe oczekiwanie na zbawienie w przyszłym życiu mają dawać rzeczywistą perspektywę szczęśliwości”³⁰.

Augustyn pisał *Civitas Dei* dla wątpiających. Choć chrześcijaństwo na przełomie IV i V wieku było już w Rzymie religią panującą wśród intelektualistów, można było znaleźć wielu przeciwników tej wiary. Krytyka pogłębiła się zwłaszcza pod wpływem splądrowania Rzymu przez króla Wizygotów, Alaryka, w 410 roku. Chrześcijańscy oskarżano wtedy, że osłabiają rzymski patriotyzm oraz uniemożliwiają „pełne poświęcenie się państwu i jego władzy”³¹. Ten rodzaj argumentacji krytykującej chrześcijaństwo często powracał w historii nowożytności – by wymienić choćby poglądy Edwarda Gibbona, Niccolò Machiavellego³² czy Fryderyka Nietzschego.

Krytycy chrześcijaństwa uważali także, iż splądrowanie Rzymu było zemstą bogów za odstąpienie od starej religii obywatelskiej. W zarzutach tych pobrzmiwała pogańska teoria religijna, która kazała wiązać powodzenie polityczne z ofiarami składanymi bogom. Zgodnie z jej wykładnią modlitwy, błagania oraz ofiary składane bóstwom przyczyniały się do ich opieki, zapewniały powodzenie w głosowaniu, przychylność na wojnie i zwycięstwa militarne. Bóg chrześcijański nie działa jednak wedle tak prostych

²⁹ R. Piekarski, *Cnoty chrześcijańskie...*, s. 150–156.

³⁰ *Ibidem*, s. 158.

³¹ E.L. Fortin, *Św. Augustyn...*, s. 205.

³² Zwłaszcza przypadek Machiavellego jest w naszym kontekście znamieny. Myśl Florentczyka można bowiem traktować jako odwrócenie tez augustynizmu. Machiavelli omawia te same przykłady z historii Rzymu co Augustyn, jednak nadaje im odwrotną waloryzację, chwalać rzymskie cnoty polityczne – takie jak dzielność czy twardość charakteru – za to, że nie dały się zwieść moralizatorstwu. Jednocześnie krytykuje wpływ chrześcijaństwa na politykę.

relacji, jego łaska nie pojawia się w konsekwencji ofiar błagalnych, modlitw ani jakichkolwiek zasług moralnych³³. Bóg chrześcijański skłonny jest nagradzać niegodziwca i karać sprawiedliwego. Choć opatrność Boża czuwa nad wszystkim, to „niezbadane [są] sądy Boga i niedościgłe drogi jego”³⁴ – niemożliwe do rozszyfrowania przez ludzki rozum.

Augustyn starał się rozprawić w swoim dziele z argumentami natury zarówno politycznej, jak i religijnej. W odniesieniu do argumentu o osłabianiu patriotyzmu przez chrześcijaństwo dowodził, że zarówno Stary, jak i Nowy Testament nakazywały posłuszeństwo wobec władz cywilnych i praw politycznych. Powoływał się w tym kontekście na trzynasty rozdział *Listu św. Pawła do Rzymian*, w którym apostoł stwierdzał, że wszelka władza pochodzi od Boga i jest ona jego narzędziem do wymierzania sprawiedliwej kary³⁵. Prócz tego chrześcijaństwo było religią na tyle uniwersalną, że dawało się dostosować do najróżniejszych praktyk i zwyczajów, o ile nie naruszały one jego zasad³⁶. Doktor z Hippony dopuszczał także sprawiedliwą wojnę, jeśli tylko miała ona na celu pokój. Zgodnie z tym rozumowaniem nigdy nie twierdził, że pokój jest stanem możliwym do osiągnięcia w doczesności, nawet gdyby wszyscy obywatele świata przyjęli chrześcijaństwo³⁷.

Augustyn diagnozował upadek moralny rzymskiego społeczeństwa, zanim jeszcze nastąpiło chrześcijaństwo; ów upadek miał się jego zdaniem przyczynić między innymi do wielu klęsk militarnych Imperium Romanum. Krytykował w tym kontekście tych, którzy

³³ Z zasady tej można wywnioskować większą miłość do Boga wśród pobożnych chrześcijan, którzy będą kochać Boga wyłącznie ze względu na niego, a nie ze względu na korzyści materialne przypadające w udziale ludziom jako efekt dobrych uczynków.

³⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2000, s. 1478.

³⁵ *Ibidem*, s. 1478–1479.

³⁶ Podkreślenie różnorodności zwyczajów i kultur, w ramach których funkcjonuje niezmiennie chrześcijaństwo, występuje u Augustyna w jego koncepcji rozróżnienia na prawo doczesne i prawo wieczne. Podczas gdy pierwsze „zależy od warunków czasu i ulega słusznym zmianom”, to drugie „musi być niezmiennie, bo żadna siła, żaden przypadek, żadna dziejowa katastrofa nie obalą prawdy, że sprawiedliwość to powszechny, doskonały porządek”. Św. Augustyn, *O wolnej woli...*, s. 505–506.

³⁷ E.L. Fortin, *Św. Augustyn...*, s. 208.

„Rzym, pracą przodków dźwignięty i potężny, więcej oszpecili przed jego zburzeniem”³⁸, bo oszpecili go zepsuciem moralnym. Doceniał w tym kontekście wysiłki Cyncerona, by odnowić rzymskie cnoty i wiarę w sprawiedliwość, choć z drugiej strony zdawał sobie sprawę z ich niewystarczalności, gdyż nie było dla niego prawdziwej cnoty bez Chrystusa. Jego zdaniem potwierdzała to historia Rzymu, od samego początku naznaczona dekadencją. Już za czasów królestwa większość królów rzymskich nie umierała śmiercią naturalną, a ostatni z nich, Tarkwiniusz Pyszny, zdobył tron, prawdopodobnie zamordowawszy swojego teścia Serwiusza. W trakcie republiki obyczaje rzymskie stopniowo psuły się przez chciwość, a także panującą powszechnie próżność, butę i niezgodę. Proces upadku nasilił się zwłaszcza po zburzeniu Kartaginy w 146 roku przed Chrystusem. Augustyn opisywał między innymi okrutne rządy Sulli, który po zdobyciu Rzymu zawzięcie mordował poddanych i rozniecał wojny domowe³⁹.

W odniesieniu do argumentu, że zdobycie Rzymu przez Alaryka było karą bogów za odwrócenie się przez Rzymian od pogańskich kultów i przejście na chrześcijaństwo Augustyn przytaczał liczne klęski militarne i żywiołowe w historii Rzymian, co miało potwierdzać, że to nie chrześcijaństwo było ich przyczyną, ale właśnie upadek obyczajów oraz służenie fałszywym bogom. Odnosząc się zaś do samego ataku Gotów z 410 roku, Augustyn stwierdził, iż chrześcijaństwo odegrało pozytywną rolę w tym wydarzeniu politycznym. Alaryk nakazał bowiem oszczędzać chrześcijańskie świątynie, w których schroniło się wielu pogan. Było to działanie nietypowe jak na standardy antycznego świata, ponieważ zwycięzcy nigdy nie oszczędzali zwyciężonych ze względu na ich religię, sami Rzymianie nie postępowali inaczej w zdobytych miastach, bo taki był powszechny zwyczaj wojenny. Dlatego Augustyn oznajmiał, że „[...] nawet pomiędzy najjawniejszymi nieprzyjaciółmi naszymi są ukryci przyszli przyjaciele nasi, choć sami dotąd nie domyślają

³⁸ Św. Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 63.

³⁹ *Ibidem*, s. 100–143.

się tego. Albowiem poplątane i pomieszane ze sobą są te dwa państwa na tym świecie, dopóki ich sąd ostateczny nie rozdzieli⁴⁰.

Krytyka rzymskiej teologii obywatelskiej i politeizmu

Augustyn poświęcił wiele miejsca wykazaniu, że od zepsucia nie udało się ocalić Rzymu jego bogom, dlatego to oni odpowiadali za jego upadek. Wedle doktora z Hippony rzymscy bogowie byli nierozzerwalnie spleceni z zepsuciem, gdyż byli czczeni w sposób niegodny przez kapłanów, aktorów i poetów w ramach rozmaitych obrzędów, igrzysk czy przedstawień teatralnych.

Krytyka tego typu praktyk miała już tradycję zainicjowaną sprzeciwem Platona wobec poetów. Zarzucając poetom, iż bajkami i baśniami bałamucili umysły obywateli, Platon był zwolennikiem wyrzucenia ich poza mury miasta. Skąd taki radykalizm? Ponieważ w grę wchodziła wielka stawka – prawda. Zarówno bowiem Platonowi, jak i chrześcijanom – przy wszystkich różnicach – chodziło o prawdę⁴¹, prawdę dotyczącą religii, duszy i życia pozagrobowego, w przeciwieństwie do Rzymian, którzy nie traktowali swojej religii poważnie. Pogańskie bóstwa, naśladowane przez aktorów i poetów, służyły raczej zachciankom ludycznym Rzymian, zaspokajającym nie tylko w świątyniach, ale także w teatrach i na stadionach.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 59.

⁴¹ W ramach rozpatrywanych podobieństw między religią chrześcijańską a religią Platona nie chodzi tylko o podobieństwo chrześcijańskiego Boga do platońskiego Demiurga. Chodzi także o platońskie pojęcie prawdy, dobra, duszy czy – przede wszystkim – idei; które zostały później przejęte przez chrześcijaństwo zwłaszcza w wydaniu św. Augustyna. Z chrześcijańską ideą prawdy łączy się także idea obiektywizmu. Augustyn dowodzi, że autorzy kanonu ksiąg świętych byli we wszystkim ze sobą zgodni, w przeciwieństwie do skłóconych ze sobą filozofów, spierających się ze sobą niczym mieszkańcy Babilonu. Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 733–735. Podobnie politeistyczne wierzenia rzymskie, w których każda rzecz miała swoje bóstwo, wyznaczały porządek zróżnicowany i wewnętrznie niezgodny. Transcendencja prawdy była tymczasem zasługą chrześcijaństwa (choć jej źródła były obecne także w nauce platońskiej) wiodąc do sytuacji, w której wszyscy ludzie i wszystkie stworzenia były do siebie podobne, a to dzięki identyczności ich związków z transcendentną Boskością.

Analizę rzymskich widowisk przeprowadził Augustyn w ramach opisu teologii Marka Terencjusza Warrona. Zanim ją scharakteryzujemy, warto skonstatować, że Augustyn w dosadnych słowach krytykował rzymski politeizm, w którym poszczególne bóstwa miały powierzone szafarstwo i opiekę nad poszczególnymi rzeczami, czynnościami, zawodami, zjawiskami natury, ludzkimi skłonnościami itp. Choć najważniejszym bogiem był Jowisz, Rzymianie byli dalecy od monoteizmu, a rzymskie elity, za Warronem, skłonne były uznawać panteon swoich bóstw za fałszywy, acz pożyteczny ze społecznego punktu widzenia.

Warron, rozpatrując fałszywość religii obywatelskiej Rzymian, dzielił teologię na mityczną (bajeczną), naturalną i państwową. Z tych trzech za prawdziwą uznawał jedynie teologię naturalną. Była ona monoteistyczna i jako taka dostępna tylko dla mędrców i filozofów, nie zaś dla ludu, ponieważ była niezrozumiała dla zwykłego obywatela, który potrzebował bóstw barwnych, zaspokajających jego potrzebę ciekawości i próżności. Teologia bajeczna – reprezentowana przez poetów – spełniała ten warunek, była bowiem politeistyczna. Odwoływała się bezpośrednio do pragnień mas. Ludzie czcili ją ze względu na korzyści materialne, które mieli nadzieję uzyskać od bóstw w doczesności. To ten rodzaj teologii obejmował zabawy z udziałem aktorów, muzyków i poetów, których pełno było w rzymskich teatrach. Poeci bawili publikę i schlebiali jej gustom, w przedstawieniach wcielano się w pogańskie bóstwa, które nawzajem się mordowały i cudzołożyły. Saturn pożerał swe dzieci przy aplauzie publiczności.

Przejdźmy teraz do najważniejszej z politycznego punktu widzenia Warronowej teologii państwowej. Od teologii naturalnej różniła się ona tym, że była politeistyczna, od bajecznej zaś tym, że nakazywała czcić bogów pogańskich ze względu na życie po śmierci, a nie życie doczesne. Zwracała uwagę na dobro duszy, a nie dobro ciała, i kreowała w obywatelu przywiązanie do cnót, nie zaś do rzeczy materialnych, jak teologia bajeczna. Uczyla obrzędów publicznych, które powinny być odprawiane w świątyniach, uło-

kowanych w miastach, a także rodzaju ofiar składanych dla ubłagania bóstwa. Warron stawiał tę teologię na pierwszym miejscu w hierarchii ważności. Choć zdawał sobie sprawę, że – podobnie jak teologia bajeczna – była w istocie fałszywa, uznawał ją jednak za niezwykle pożyteczną w kształtowaniu postawy obywatelskiej wśród poddanych Imperium.

Augustyn twierdził jednak, że między teologią bajeczną a teologią państwową istniało wiele podobieństw, a ta druga nieuchronnie dryfowała w kierunku pierwszej. Jak pisał: „[...] nie wstydzą się ludzie posłuszni bogom odgrywać tych bezceństw w teatrach, ponieważ podobne rzeczy odgrywają się i w świątyniach”⁴². Prócz tego zwracał uwagę, iż zarówno w świątyniach, jak i w teatrach czciło się w istocie tych samych bogów, mieli oni takie same cechy, przywary, biografie itd. Czyż jeżeli jakieś bóstwo wzbudzało śmiech w teatrze, nie budziło śmiechu także w świątyni? Próby wyartykułowania teologii państwowej poprzez cenzurowanie co bardziej trywialnych aspektów teologii bajecznej w istocie były skazane na niepowodzenie.

Naród izraelski „wedle ciała” i „wedle ducha”

Podział na państwo ziemskie i państwo Boże dokonywał się także na poziomie głębszym, biblijnym. Rozważania biblijne były wpisane w dzieje poszczególnych królestw hebrajskich wchodzących w skład narodu wybranego, a także żywotów proroków Starego Testamentu i ich nauk. Dowodziły one także, iż podział na państwo ziemskie oraz państwo Boże był starszy niż dzieje Imperium Romanum i istniał właściwie od początków świata. Augustyn dokonał periodyzacji dziejów opierając się na Biblii. Poczynając od Adama i Ewy, przez Noego, Abrahama, króla Dawida, niewolę babilońską Żydów i Chrystusa, a skończywszy na przyszłym końcu świata,

⁴² *Ibidem*, s. 234.

podzielił historię na sześć epok, z których wydobywał przykłady świadczące o przewadze bądź to *civitas Dei*, bądź to *civitas terrena* w odwiecznym dziele realizacji Boskiego zarządzenia. To nie człowiek był bowiem kreatorem historii, lecz „cud” Opatrzności⁴³. Augustyn prowadził w tym kontekście polemikę z wykładnikami koncepcji żydowskiego narodu wybranego Walczył z „Izraelitami cielesnymi”, ale także z Babilończykami czy Asyryjczykami ubóstwiającyymi państwo i chwalcącymi jego potęgę militarną.

Za „Izraelitów cielesnych” uznawał tych, którzy legitymowali się pochodzeniem od Abrahama, jednak nie przestrzegali zasad Bożych. W życiu doczesnym skupiali się na realizacji przykazań w sposób czysto formalny i na tej podstawie podkreślali swoją wyższość nad poganami. Jak twierdził: „pyszni są, mniemając, iż z własnych, nie z Bożych rzeczy mogą podobać się Bogu...”⁴⁴. Przeciwstawiał im tych, którzy pochodzili z „nasienia duchowego”, czyli przedstawicieli „wszystkich narodów wstępujących w ślady wiary Abrahamowej”⁴⁵, mimo że nie pochodzili z krwi Abrahama.

Według podobnych kategorii chrześcijaństwo wywyższało słabych, pokornych, ubogich, a także bezpłodnych i głodnych. Z kolei za Starym Testamentem Augustyn twierdził, że Żydzi byli „pełni chlebów”, a przez owe chleby rozumiał „orzeczenia Boże”, „słowo

⁴³ A. Kasia, *Św. Augustyn...*, s. 81–82. Warto pamiętać, iż Augustyna uważa się za pierwszego historiozofa, który dzieje historii postrzegał nie tak jak starożytni – czyli przez powtarzające się cykle – lecz w formie prostej wznoszącej się ku górze. Cykle (owa „ślepa rotacja niedoli i szczęścia”, jak pisze Karl Löwith) są bowiem nie do przyjęcia na gruncie teorii chrześcijańskiej, albowiem dziejące się w historii wydarzenia – takie jak stworzenie świata, przyjście Chrystusa na ziemię i jego ofiara czy sąd ostateczny – są jednorazowe i niepowtarzalne, a dzięki temu ich znaczenie jest uniwersalne. Kwestię wątków historiozoficznych św. Augustyna analizuje Löwith, wypuklając zależności między koncepcją Augustyna a cykliczną koncepcją starożytnych. Zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 154–167. Problem ten analizuje także Richard Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 83–84.

⁴⁴ Św. Augustyn, *Państwo Boże...*, s. 651. Z podobnych powodów Augustyn w wielu miejscach swojego dzieła podkreśla znaczenie nadziei, która już w życiu doczesnym może być źródłem szczęścia, o ile odnosi się do „ojczyzny niebieskiej”. Podobnie zajmuje się etymologią słowa „Jeruzalem”, tłumacząc je jako „widzący pokój”, co również sugeruje relację odwleczonego pokoju jako odwleczonego szczęścia. Konteksty te odgrywają ważną rolę w polemice Augustyna z „Izraelitami cielesnymi”.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 646.

Boże”, „literę” (w przeciwieństwie do „ducha”), które zostały powierzone jedynie im. Żydzi rozumieli owo „orzeczenie” w sposób doczesny i dosłowny, a nie wieczny i duchowy. „Natomiast narody – pisze Augustyn – którym prawo to nie było dane, doszedłszy przez Nowy Testament do tych orzeczeń Bożych, głodując wiele przez ziemię przeszły: bo w tych słowach Bożych nie ziemskie odczuły rzeczy, lecz niebieskie”⁴⁶.

Wedle Augustyna Bóg odwlekał swoje spełnienie, które dokona się za pośrednictwem pomazańca, ale nie z okresu Jeruzolimy ziemskiej panowania Salomonowego, ponieważ „spełnienie się obietnicy należy do chwały innego króla i innego królestwa”⁴⁷. Dlatego obietnice dane Dawidowi o zbudowaniu domu nie spełniły się poprzez jego syna Salomona, ale dopiero poprzez Jezusa Chrystusa, którego dom nie z drewna i kamieni będzie, lecz z ludzi. Podobnie rzecz się miała z obietnicą pokoju i bezpieczeństwa. Jak pisał Augustyn: „Obiecane więc owo miejsce tak pokojowego i bezpiecznego zamieszkania jest to miejsce wieczne, wiekuistym należne mieszkańcom w matce Jeruzolimie wolnej, gdzie mieszkać będzie prawdziwy lud izraelski, bo imię Izrael znaczy widzący Boga”⁴⁸.

Z problemem dualizmu *civitas Dei* – *civitas terrena* koresponduje spór między wykładniami dosłowną a alegoryczną w interpretacji Biblii. Problem ten zajmuje istotne miejsce w rozważaniach Augustyna. Z jednej strony filozof wiedział, że ograniczenie się do rozumienia dosłownego było znamienne dla Żydów i wyznaczało zawężony sposób wykładni „słowa Bożego”. Dopiero wyrwanie się chrześcijan z okowów Starego Testamentu, poprzez jego twórczą i nieco alegoryczną wykładnię, odwołanie się do „ducha litery”, a nie prawa, jednym słowem zerwanie z materialno-biologicznymi i immanentnymi ograniczeniami Starego Testamentu zapoczątkowało w pełni chrześcijańskie odczytanie Biblii. Należy

⁴⁶ *Ibidem*, s. 651.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 667.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 671.

też zwrócić uwagę, że traktowanie zapowiedzi wolnej Jerozolimy w sposób dosłowny prowadziło Żydów do ubóstwienia ziemskiego państwa. Ujęcie to inicjowało praktyki mesjanistyczne, które wielokrotnie odżywały w dziejach w rozmaitych postaciach i w odniesieniu do różnych narodów historycznych, nie tylko żydowskiego. Augustyn dystansował się jednak od takiej wykładni państwa, opowiadając się za ujęciem alegorycznym, stawiającym sobie za cel głównie Jerozolimę niebieską, a nie tę doczesną⁴⁹. Wszystkie przytoczone przykłady świadczą o wyższości ujęcia alegorycznego nad ujęciem dosłownym w poglądach doktora z Hippony.

Z drugiej jednak strony w innych sytuacjach Augustyn traktował Biblię w sposób dosłowny. Jako przykład takiego ujęcia może posłużyć jego skrajny światopogląd kreacjonistyczny, przejawiający się w rozpatrywaniu takich kwestii jak: data stworzenia świata, długość życia proroków (nierzadko po kilkaset lat), rozrodczość w Raju, Sąd Ostateczny, zmartwychwstanie ciał, którym nawet „włos z głowy nie przepadnie”, wieczne palenie się ciał potępionych w piekle, nie skutkujące ich spalaniem, sposób egzystencji na tamtym świecie i towarzysząca mu wieczna szczęśliwość, oglądanie Boga w życiu wiecznym itd. Trzeba jasno stwierdzić, że ta dosłowność odgrywa ważną rolę w nauce Augustyna, który wierzył, że wszystko, co zostało ujęte w Biblii, zdarzyło się naprawdę. Wiara ta sprowadzała go jednak niekiedy na manowce racjonalnego myślenia. I tak, Augustyn zakładając, że w Niebie znajdziemy się razem z naszymi ciałami (biblijny dogmat o „zmartwychwstaniu ciał”), starał się urealnić naszą nagrodę, uczynić ją bardziej namacalną. Dosłowność w rozumieniu Biblii powodowała jednak, że filozof wikłał się w sprzeczności, odchodząc od fundamentalnej dla siebie tezy, że spełnienie czy nagroda pośmiertna będą miały charakter duchowy, a nie cielesny czy materialny.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 648–649.

Wnioski końcowe

Warto teraz podsumować rozważania na temat dwóch państw Augustyna oraz sensu dychotomii *civitas Dei* – *civitas terrena* w różnych kontekstach znaczeniowych. Pierwszy wniosek dotyczy niejednoznaczności wywodów Augustyna w kwestii dwóch państw. Nie chodzi nawet o niejednoznaczność – czy państwem Bożym nazwiemy ziemskie struktury Kościoła katolickiego, życie tu, na ziemi, ale „wedle ducha”, czy też porządek ponadczasowy, którego jedynie przedsmak odczuwamy w życiu doczesnym. Chodzi o to, że Augustyn raz uważał, że państwo Boże to wyłącznie Niebo, innym razem znów, że państwo ziemskie potrafiło być dobre i przypominać *civitas Dei*, to znowu, że społeczności żyjące „wedle ducha”, niczym pierwsi chrześcijanie, tworzyły struktury „niebieskiej Jerozolimy”, czyli *civitas Dei*, ale tu, na ziemi. Podobnie w strukturach Kościoła mogły się pojawiać złe jednostki i złe czyny, nie należące do *civitas Dei*, ale do *civitas terrena*. Owa niejednoznaczność nie musi jednak być wadą dzieła, ale wskazywać na wyższy sposób jego rozumienia. Czyż w naszym życiu nie mieszają się ze sobą aspekty duchowe z materialnymi, podobnie jak na ziemi przemieszane są dobro ze złem? Tu nie ma łatwych rozstrzygnięć. Choć będzie to często powtarzaną formułą, to powiedzmy raz jeszcze, że w celu zrozumienia tej niejednoznaczności trzeba się zdać na Boską Opatrzność. Sam Augustyn do zobrazowania tego powikłania stosował często biblijną alegorię pszenicy i kąkolów, które były ze sobą splecione aż do okresu żniw, czyli Sądu Ostatecznego, kiedy to zostaną ostatecznie rozdzielone.

Drugi wniosek jest związany z faktem, że dychotomia dwóch państw ma sens w ujęciu historiozoficznym. Wyraża ją odwieczna walka dobra ze złem, która, zgodnie z „planem Boskiej Opatrzności”, wciela się w różne królestwa, różne konfiguracje „narodu wybranego” i różne okresy historyczne, aż do końca dziejów. Augustyn był pierwszym w dziejach historiozofem, a swój pomysł na historię czerpał z Biblii. Wedle doktora z Hippony dzieje mają sens

zgodny z planem Bożej Opatrzności, który może być nieuchwytny dla ludzkiego umysłu, kieruje się jednak ukrytą wyższą logiką. Należy też zwrócić uwagę, że filozofia dziejów Augustyna pomijała zagadnienie historii świeckiej, niezwykle popularne w koncepcjach filozofów nowożytnych. Historia świecka u Augustyna była bowiem pozbawiona celu i spełniania, co – według Karla Löwitha – łączyło się z „bezwarunkowym uznaniem wszechwładzy Boga, który wspiera, krzyżuje i wypacza ludzkie plany”⁵⁰.

Trzeci wniosek jest związany z krytyką struktur państw ziemskich, takich jak Rzym czy Jerozolima (choć także Syria, Babilonia lub Egipt). Augustyn krytykował doczesność tych państw oraz skupianie się przez nie na ziemskiej chwale i sławie, które mogły wprowadzić wieść do wielu sukcesów politycznych i militarnych. W odniesieniu do Rzymu posunął się nawet do pochwały pewnych cnót narodowych dowodząc, że przyczyniły się do poszerzenia zakresu panowania *Pax Romana* i dzięki temu podniosły poziom rozwoju cywilizacyjnego podbitych narodów. Generalnie jednak ziemskie cnoty były niedoskonałe, bo skupione na bieżącej chwale. W efekcie można było stwierdzić, że Rzymianie „już odebrali swoją nagrodę”. Dopiero ukazanie sensu naszych ziemskich poczynań w perspektywie transcendentnej podnosi jakość życia publicznego. Państwo doczesne nie może zatem być celem samym w sobie, ale musi mieć umocowanie w czymś, co je przekracza. Powyższy kontekst należy też rozumieć w perspektywie historiozoficznej, którą charakteryzowałem w poprzednim punkcie. Augustyn dowodził, że tu, na ziemi, nie jesteśmy w stanie dostąpić chwały państwa Bożego: „złapać Pana Boga za nogi”. Ostateczne spełnienie ciągle nam ucieka i wciąż się wymyka, a proces ten będzie trwał aż do naszej śmierci. Dopiero wówczas doświadczymy prawdziwej nagrody. Jednocześnie sama wędrówka ku „narodowi

⁵⁰ K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 167. Podobne argumenty przedstawia historyk idei Eric Voegelin, wedle którego historia pozbawiona jest swojego sensu – *eidosu*. Dopiero nowożytna immanentyzacja chrześcijańskiego przesłania wyposaża historię świecką w sens czy cel. Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 114.

wybranemu” (niczym wędrówka Żydów prowadzonych przez Mojżesza) nadaje sens naszemu życiu oraz podnosi jakość ziemskich struktur *civitas Dei*, ponieważ, jak to ujął Löwith, chrześcijańskie spełnienie nie kieruje się ku rzeczom widzialnym (jak w antyku), lecz jest „sprawą nadziei i wiary w to, co niewidzialne”⁵¹.

Opisywane tutaj zależności mają głęboki sens w odniesieniu do analizy różnych czasów i dążeń różnych ziemskich państw oraz społeczeństw, także tych nam współczesnych. Ileż to bowiem razy ludzie pokładali przesadne nadzieje w państwie, ubóstwiając je bądź przypisując danemu społeczeństwu cechy „narodu wybranego”. Mesjanizm ten znalazł zastosowanie między innymi w dziejach ziemskiego Izraela. „Izraelici z ciała” – według Augustyna – czcili Boga ustami, ale nie sercem, przywiązywali wagę do formalnego aktu spełniania przykazań Bożych, oddalając się jednak od ich sensu duchowego. To dlatego doktor z Hippony interpretował Stary Testament na sposób alegoryczny, wskazując, że dopiero panowanie Chrystusa zapewnia panowanie „Jerozolimy niebieskiej”, w której – wbrew plemiennym skłonnościom Izraelitów – nie ma różnicy między Grekiem a Żydem. Prawdziwy sens nauki Augustyna o państwie ma zatem charakter uniwersalistyczny. Chrześcijaństwo niesie ze sobą przesłanie przekraczające wyzwania tego czy innego państwa, tej czy innej kultury, tej czy innej cywilizacji.

Ostatni wniosek, jaki się wyłania z analizy myśli Augustyna dotyczy kontekstu religijnego nauki o dwóch państwach. Nauka ta dowodzi bowiem, że *civitas terrena* miała umocowanie w rzymskim politeizmie. Rzymskie ofiary były składane w celu przebłagania bóstw, wymodlenia sukcesów politycznych i militarnych Imperium Romanum. Co zauważył już Platon, bóstwa pogańskie w przekazie antycznych poetów nie mogły stanowić prawdziwych wzorców do naśladowania, gdyż zachowywały się niegodnie, będąc pełne niemoralności i bezwstydu. Były to bóstwa fałszywe, a ich kult służył zabawie, a nie dojrzałej wierze. Obywatele składali

⁵¹ K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 160.

im hołd bałwochwalczy w nadziei uzyskania namacalnych korzyści. Wyłuszczenie argumentów świadczących o idolatrii antycznego politeizmu ma sens o tyle, o ile skonfrontujemy ją z monoteizmem *civitas Dei*. Państwo Boże czci bowiem Boga jedyne i transcendentnego, który – wedle Augustyna – jest prawdą. Składanie mu czci wymaga stosownej powagi. Dopiero rezygnacja Rzymian z pogańskich kultów otworzyła im drogę do nawrócenia na religię chrześcijańską.

**Two cities in St. Augustine's philosophy
– around the meaning of the differentiating criterion**

The author discusses two cities as interpreted by St. Augustine, the Doctor of the Church. While the first one, which Augustine personally experienced on the example of the fall of the Roman Empire, is temporal, the second is located in the nether world. However, we can experience the blessings of the latter here and now provided that we live according to the word of God, i.e. in a Christian manner. The author uses the example of Rome and its earthly glories and refers to the history of the Hebrew kingdoms described in the Bible to outline various contexts of this dichotomy. He presents a critique of Roman polytheism, classified by Augustine as a false religion, and shows the profound political, social and historical significance of his teaching about the two cities. He concludes that St. Augustine's teaching remains up-to-date in the present-day world.

Keywords: St. Augustine, Christianity, transcendence, compulsion, city, grace, providence, civic theology, polytheism.