

Andrzej Sylwestrzak*

FILOZOFIA SPRAWIEDLIWOŚCI ŚW. AUGUSTYNA

Streszczenie

Artykuł przedstawia ideę sprawiedliwości jako podstawową metodę oceny funkcjonowania państwa w myśli augustiańskiej. Autor powiązał ideę sprawiedliwości z ideą augustiańskiego pokoju. Z tej perspektywy „pokój chrześcijański” możemy traktować jako wyraz sprawiedliwości będącej wartością najwyższą. Idea pokoju i sprawiedliwości ujęta została w skali funkcjonowania jednostki ludzkiej, rodziny, gminy i państwa, prowadząc do uniwersalnego pojęcia pokoju światowego. Autor wskazał na całkowitą aktualność takiego pojmowania sprawiedliwości i pokoju w dzisiejszych czasach, o czym świadczy ustanowienie przez papieża Pawła VI dnia 1 stycznia każdego roku Światowym Dniem Pokoju.

Słowa kluczowe: augustianizm (metoda chrystianizacji filozofii platońskiej), sprawiedliwość augustiańska (idealistyczna interpretacja sprawiedliwości platońskiej), pokój augustiański (filozofia pokoju pojmowanego jako pokój w osobowości człowieka, poprzez pokój w rodzinie, gminie, państwie, do pokoju międzynarodowego).

Abstract

The Philosophy of Justice in St. Augustine's Doctrine

The article addresses the issue of justice as the key notion in the process of evaluating the state functioning. The author combines the ideas of justice with that of peace propounded by St. Augustine. From that perspective christian idea of peace may be treated as the expression of the highest value of justice. The idea of peace and justice is presented from different

* Prof. zw. dr hab., Elbląska Uczelnia Humanistyczno-Ekonomiczna, dziekan Wydziału Administracji i Nauk Społecznych, kierownik Katedry Prawa Konstytucyjnego.

perspectives ranging from an individual through family, local community, state and in effect leading to the universal concept of the world peace. The author emphasizes the relevance of Augustinian concept of justice and peace nowadays reflected in the proclamation of 1.01 every year as the Day of Peace.

Keywords: Augustinian philosophy; (the method of christianizing Platonic philosophy); Augustinian justice; (idealist interpretation of Platonic justice); Augustinian peace (the philosophy of peace understood as the peace of mind through the peace in family, community and state up to international peace).

Wstęp

Znaczący wpływ filozofii sprawiedliwości św. Augustyna nie tylko na rozwój średniowiecznej teorii państwa i prawa, lecz także jej udział w formowaniu wielkich szkół doktrynalnych, ze współczesnością włącznie, skłania do ponownego zainteresowania się tą problematyką. Z jednej strony, widoczny eklektyzm Aureliusza Augustyna, z drugiej – przedstawienie filozofii sprawiedliwości, opartej na wyrażnie dynamicznych przesłankach, złożyły się na niesłabnącą atrakcyjność tego myśliciela, tak często cytowanego również w dobie współczesnej.

Osobowość św. Augustyna

Eklektyczna postawa Aureliusza Augustyna (354–430) wiązała się z kształtowaniem jego osobowości w rodzinie ojca, rzymskiego poganina Patrycjusza, i chrześcijanki matki Moniki. Ukończenie szkół w Kartaginie, a później lektura cycerońskiego *Hortensjusza* (373) zbliżyła Augustyna do filozofii i tekstów biblijnych, mimo niezbyt zachęcających odkryć ówczesnego chrześcijańskiego antropomorfizmu. Prowadzone przezeń szkoły retoryki w rodzimej Tagaście, następnie w Kartaginie i późniejsze kierownictwo katedry retoryki w Mediolanie pogłębiły jego poszukiwania filozoficzne. Krytyczne rozważania wokół religii manichejczyków zetknęły Augustyna z platonizmem (382–383). W Mediolanie, pod wpływem tamtejszego biskupa św. Ambrozego, powrócił do studiów nad chrześcijaństwem, zgłębiając również Platona, Porfiriusza i – w wersji łacińskiej – Mariusza Wiktoryna. W czasie pobytu w Cassiciacum (koło Mediolanu) postawa filozoficzna Augustyna wyraźnie kształtowała się pod wpływem platonizmu i neoplatonizmu oraz myśli Plotyna. Był to dynamiczny okres poszukiwań Augustyna, związany z formowaniem podstaw własnej filozofii. Wreszcie, pod wrażeniem *Listu do Rzymian*

św. Pawła, w 387 roku przyjął chrzest. W 391 roku otrzymał święcenia kapłańskie w afrykańskiej Hipponie, gdzie w 396 roku został biskupem. Zmarł 28 sierpnia 430 roku w Hipponie, podczas oblężenia miasta przez Wandalów.

Postawę filozoficzną św. Augustyna kształtował Kościół Wschodni, jak i Zachodni. Z myślicieli wschodnich – głównie Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Bazyli Wielki oraz św. Jan Chryzostom. Z Kościoła Zachodniego w szczególności święci: Cyprian, Ambroży i Hieronim, pogłębiając w duchu chrześcijańskim idealistyczny świat pojęć wyprowadzonych z platonizmu i neoplatonizmu. Wielu biografów dzieli życie św. Augustyna na cztery etapy: manicheizm (373–382), sceptycyzm i platonizm (383–388), chrześcijaństwo (388–400) oraz właściwy augustinizm (400–430). Problematyka państwa i sprawiedliwości zarysowuje się i pogłębia w dwóch ostatnich, pozostając pod wpływem idealizmu platońskiego, oddziałującego na chrześcijańskie interpretacje społeczne, tak charakterystyczne dla wczesnego średniowiecza.

Metodologia sprawiedliwości

Myślenie o sprawiedliwości przewija się przez całe dzieło św. Augustyna, pozostając w bardziej lub mniej bezpośrednim powiązaniu z innymi fundamentalnymi sprawami jego filozofii społecznej. Definicje sprawiedliwości, wskazujące nie tylko na konkretne jej znaczenia, nawiązują do metodologicznej dialektyki, a w ślad za tym – do swoiście chrześcijańskiej interpretacji, np. systemu prawa, pokoju, powinności obywatelskich czy filozofii wolności, wyznaczając aksjologiczne podstawy stosunku państwa do obywatela.

Otóż „sprawiedliwość” okazuje się jedną z odmian miłości, najszerzej pojmowanej w duchu chrześcijańskim (*caritas christiana*). Najwyższa jej transcendencja znajduje pierwowzór w doskonałej „sprawiedliwości Bożej”, przybierając różne postacie szczegółowych interpretacji podejmowanych na użytek ustawodawcy. Platońska metodologia czyni sprawiedliwość Bożą treściowym elementem *civitas Dei*, przeciwstawiając się „niesprawiedliwości” jako analogii do *civitas terrena*.

Główny wykład o sprawiedliwości św. Augustyn zawarł w dziełku *De perfectione iustitiae hominis*¹, napisanym w 415 roku, pod wpływem pelagiańskiej

¹ Święty Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1982.

ulotki, przesłanej mu przez biskupów Pawła i Eutropisa, a traktowanym przez siebie jako list polemiczny z tezami Celestiusza. Poza tym wiele wypowiedzi znajdujemy w pisanym równocześnie oraz kilka lat później traktacie *O państwie Bożym*, a także niemal we wszystkich rozleglejszych pracach św. Augustyna. Opierając się na podstawowej dialektyce między sprawiedliwością – jako dobrem bezwzględny – a niesprawiedliwością, można dla celów analitycznych wyróżnić kilka jej znaczeń. Otóż lektura tekstów Augustyna skłania do ujmowania sprawiedliwości w czterech płaszczyznach: a) wspomnianej sprawiedliwości Bożej, b) aksjologicznej, c) społecznej i d) prawnej².

Wszystkie wprowadzają się na siebie, jednak w poszanowaniu hierarchii najwyższej sprawiedliwości Bożej, a więc transcendentnej i obiektywnej względem człowieka i państwa. Dalsze poszukiwania skoncentrowane zostaną wokół tych czterech znaczeń, aczkolwiek przy metodologicznym założeniu takiego ujęcia podkreślić należy zasadniczą płaszczyznę odniesienia filozofii augustiańskiej, znajdującej zakotwiczenie w „sprawiedliwości Bożej”.

Sprawiedliwość Boża

Zarówno w sensie metodologicznym, jak ontologicznym „sprawiedliwość Boża” jest wiedzą najwyższą (*summa sapientia*) i powszechną (*summa universalis*). Pojęcia te św. Augustyn wyprowadził wprowadzając do filozofii stoicko-cycerońskiej, napełnił je jednak treściami chrześcijańskimi, uzyskując w ten sposób rezultat Bożej sprawiedliwości najwyższej i doskonałej, wyznaczającej granice wszystkim jej postaciom. Metodologicznie zatem „bezwzględność” sprawiedliwości Boskiej czyni pozostałe stopnie sprawiedliwości „względny”, tak samo jak jej doskonałość pozwala w innych wypadkach traktować jedynie o stopniach określonej niedoskonałości. Ten platoński idealizm podbudowany zostaje dialektyką „sprawiedliwości” będącej treściowym wyróżnikiem „państwa Bożego” – a niesprawiedliwością „państwa ziemskiego”. Dialektyka tych pojęć, również w filozofii państwa, wyznacza kryteria postępu i humanizacji rozwoju cywilizacji. Metodologiczne ujęcie sprawiedliwości opiera się, z jednej strony, na dialektycznej jej interpretacji w konfrontacji z różnymi postaciami niesprawiedliwości, z drugiej – na transcendentnym pojmowaniu ontologii zjawiska „sprawiedliwości bezwzględnej”, wyznaczając

² Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, ODiSS, Warszawa 1987, s. 142–145.

kryteria doskonałości. To szczególne dla augustianizmu stanowisko wskazuje kryteria treściowego poznania sprawiedliwości i daje szansę systematyzacji dalszych pojęć, hierarchicznie układających się w perspektywie obiektywnej „sprawiedliwości Boskiej”.

Pogłębiony wykład „sprawiedliwości Bożej” przedstawił św. Augustyn we wspomnianej pracy *De perfectione iustitiae hominis*, powstałej w 415 roku, a więc w trakcie pisania pomnikowego *De civitate Dei* (413–426). Można dopatrywać się nawet bezpośrednich inspiracji tych dwóch książek w zakresie komentowania sprawiedliwości, chociaż wykład w *De perfectione* zawiera treści jakby bardziej pogłębione, tak w sensie metodologicznym, jak i interpretacji ontologicznej „sprawiedliwości Bożej”. Należy „uznać za rzecz pewną sprawiedliwość Bożą, której zaprzeczyć nie można”³. Jest to najwyższa postać miłości, ponieważ „pełna sprawiedliwość będzie wówczas, gdy nastąpi pełne uzdrowienie... bo pełnia Prawa jest miłością”⁴. Pojęcie to mieści się w swoistej dialektyce zakazu i nakazu. „Istnieje z jednej strony zakaz: nie będziesz pożądał, z drugiej nakaz: będziesz miłował (...), zakaz ma związek z powściągliwością, a nakaz ze sprawiedliwością”⁵. Transcendentność sprawiedliwości Boskiej dynamizuje osobowość człowieka w sensie pełniejszego uświadamiania niedoskonałemu umysłowi ludzkiemu przełamywania własnych ułomności.

Punktem wyjścia tych procesów stają się ewangeliczne słowa: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceeni” (Mt 5,6). Komentarz św. Augustyna przedstawia się następująco: „Nasza sprawiedliwość podczas naszej tułaczki polega na dążeniu do owej doskonałej pełnej sprawiedliwości, dzięki której będziemy oglądali sprawiedliwość Bożą; wówczas będzie pełna i doskonała miłość”⁶. Sama świadomość sprawiedliwości Bożej, osiągalnej jedynie w pośmiertnym połączeniu duszy z Bogiem, stać się powinna siłą motoryczną mistycznego dojrzewania człowieka. Oznacza to pogłębianie życia wewnętrznego, odpowiadającego zaleceniom zaczerpniętym z Ewangelii św. Mateusza: „Strzeżcie się, abyście sprawiedliwości waszej nie czynili przed ludźmi, aby was widziano” (Mt 6,1). Rezultatem są charakterystyczne dla wczesnośredniowiecznej filozofii zalecenia postów, jałmużny czy modlitwy, jako aktów ascezy i kontemplacji prawd ostatecznych, w tym sprawiedliwości Bożej. Efektem końcowym, osiągalnym w ziemskiej doczesności, okazuje się całkowite pokonanie „pożądliwości”, a w komentarzu

³ Święty Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka...*, s. 32.

⁴ Tamże, s. 29.

⁵ Tamże, s. 31.

⁶ Tamże, s. 43.

św. Augustyna wygląda to następująco: „wówczas sprawiedliwy będzie zupełnie bezgrzeszny, ponieważ nie będzie prawa w członkach jego sprzecznego z prawem umysłu jego, lecz on zupełnie będzie Boga miłował”⁷. Postawa kontemplacyjna w kształtowaniu warunków poznania sprawiedliwości najwyższej powinna doskonalić urzeczywistnianie sprawiedliwości ziemskiej. Wierzący zatem „budują podstawy, by wznieść się do łaski, jakiej nie rozumieją ci, którzy nie znajdują sprawiedliwości Bożej, a starają się ustanowić własną, nie są podlegli sprawiedliwości Bożej”⁸.

Refleksja nad sprawiedliwością Bożą czyni jednostkę bardziej autonomiczną względem otoczenia. Społeczność może nawet nie rozumieć człowieka „z wiary żyjącego” (Mk 2,4). Przykładem jest życie Joba: „Stąd czytamy w Piśmie Świętym: «Sprawiedliwy najpierw sam siebie oskarża na początku rozmowy» (Prz 18,17). Następnie Job mówi: «Obłóczyłem się w sprawiedliwość i przydziałem sądem i płaszczem»”⁹.

Przeżywanie sprawiedliwości najwyższej nie stawia człowieka poza dialektyką walki z niesprawiedliwością. „Nie istnieje człowiek sprawiedliwy na ziemi, który by czynił dobro i nie grzeszył” (Koh 7,27)¹⁰. Z tego względu jednostka, zwracając się do Boga, ma na celu nie tylko „dobra materialne i unikanie zła, lecz praktykę i doskonalenie sprawiedliwości”¹¹. W rezultacie człowiek „o tyle oddala się od każdego występku, o ile bardziej przybliża się do pełni doskonałej sprawiedliwości”¹². Lecz zawsze jest to cel jako punkt dojścia, wymagający pokonania ziemskiej drogi nieprawości, a przy skłonności natury ludzkiej do upadku sama świadomość owej dialektyki powinna wzmacniać człowieka w dążeniu do poznania sprawiedliwości najwyższej.

Ontologia sprawiedliwości Bożej opiera się na wierze. W konsekwencji „ludzie zapożyczyli z prawa wiecznego całą sprawiedliwość i obowiązującą moc prawa doczesnego”¹³. W pojęciu „wiecznego prawa” sprawiedliwość jest „równoważna z powszechnym panowaniem idealnego ładu” lub jest to „powszechny doskonały porządek”¹⁴. Poznawanie sprawiedliwości jest dostępne

⁷ Tamże, s. 36.

⁸ Tamże, s. 39.

⁹ Tamże, s. 41.

¹⁰ Tamże, s. 47.

¹¹ Tamże, s. 54.

¹² Tamże, s. 44.

¹³ Święty Augustyn, *Dialogi filozoficzne. Dialog: O wolnej woli*, tłum. A. Tombała, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953, s. 90.

¹⁴ Tamże, s. 90.

każdemu umysłowi, chociaż jej „pełnię odczuje się dopiero w tamtym życiu, gdy już nikt nie będzie poddany”¹⁵. Ten typowy dla średniowiecza intuicyjno-mistyczny iluminizm opiera się na przeżyciu „człowieka wewnętrznego”, „człowieka prawego” czy „człowieka sprawiedliwego”, oświeconego aktem łaski. Założenie to harmonizuje jednostkę tak w granicach funkcjonowania jej osobowości, jak w kontaktach z otoczeniem¹⁶. Augustyn przywołuje fragment Ewangelii św. Mateusza: „Kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 10, 22). Apokalipsa sądu ostatecznego staje się argumentem ostatecznego zwycięstwa dobra, a więc sprawiedliwości. Zobiektywizowana „sprawiedliwość Boża” wyznacza kryteria poznania i interpretacji pozostałych – a więc „względnych”, czyli „ziemskich” – jej postaci, i to niezależnie od przyjętego katalogu systematyzacji.

Sprawiedliwość w praktyce

Sprawiedliwość „doczesna” funkcjonuje w płaszczyźnie wartości aksjologicznych, określających – obok innych – fundamentalne cnoty wyznaczające zasady oraz cele postępowania człowieka. Nawiązując do platońsko-cyceońskich poszukiwań, św. Augustyn wyszczególnia cztery „cnoty”: roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość. Poszczególne definicje mają sens przy apriorycznym założeniu „miłości chrześcijańskiej”, prowadzącej do ostatecznego połączenia z Bogiem. W innych wypadkach aksjologia ta staje się jedynie „doczesnym” i „względnym” systemem wartości, nieukierunkowanym na przejście ze świata materialnego do duchowego. Chodzi bowiem o podkreślenie, w perspektywie filozofii chrześcijańskiej, wyższych społecznie i mistycznie cech przyjętej aksjologii. Bez tego kryterium „cnoty” społeczne mogą funkcjonować w świecie pogańskim, jak miało to miejsce w starożytnych Atenach czy Rzymie. Chrześcijańskie treści nadają przyjętej aksjologii postać mistyczną, w najdalszych celach zbliżającą ją do Boga.

Augustianizm, przedstawiając określoną aksjologię, korzysta z pojęcia chrześcijańskiej miłości, czyniąc z niej „formę cnót”, to znaczy, przyjmując założenie, że cnoty ludzkie są po prostu odmianami miłości. Tak więc roztropność „jest znajomością rzeczy, których należy pragnąć lub unikać”¹⁷.

¹⁵ Święty Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. I, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, PAX, ks. IV, s. 257.

¹⁶ Por. Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. II, ks. XVII, s. 39 i 146.

¹⁷ Święty Augustyn, *Dialogi filozoficzne...*, s. 101.

Męstwo to „stan duszy, w którym lekceważymy wszystkie niepowodzenia i straty w zakresie rzeczy będących w naszej mocy”¹⁸. Umiarkowanie to „skłonność, dzięki której ograniczamy i powściągamy pożądanie rzeczy nie przynoszących zaszczytu”¹⁹. Sprawiedliwość natomiast, w najprostszej definicji, to „oddanie każdemu tego, co mu się należy”²⁰.

Wspomniane cnoty mieszczą się w grupie „dóbr wielkich”, obok których św. Augustyn wymienia „dobra małe” i „pośrednie”, jednak niezależnie od ich klasy wszystkie powinny być komentowane przez „rozum trzymający się prawdy”. Ten natomiast wskazuje, że wspomniane dobra „pochodzą od Istoty, która dała wszystkie dobra, to jest od Boga”²¹. Jedynie pod warunkiem uznania tego założenia poszanowanie wspomnianych cnót gwarantuje harmonijny rozwój człowieka. „I to właśnie szczęśliwe życie, czyli stan duszy zatopionej w najwyższym dobru, jest osobistym i najpierwszym dobrem człowieka”²². Zatem rozpoznane przez św. Augustyna cnoty posiadają wymiar zarówno indywidualistyczny, jak społeczny.

Sprawiedliwość, jako wartość aksjologiczna, nieustannie powinna być napełniana treściami wyprowadzonymi ze sprawiedliwości Bożej. W tym sensie staje się pojęciem dynamicznym, zmieniającym się stosownie do dialektycznych założeń metodologicznych augustianizmu. Będąc więc nastawionym nie tylko na poznanie jednostki ludzkiej, lecz przede wszystkim mając na względzie ukierunkowanie jej działań i doznań, św. Augustyn koncentrował swoją antropologię zarówno na ocenie ontologicznej bytowania człowieka, jak i przede wszystkim na aksjologii wyznaczającej kryteria jego postępowania.

Sprawiedliwość urasta tutaj do rangi jednej z fundamentalnych przesłanek rozumowania i kryterium oceny zachowań jednostki, poszczególnych instytucji oraz państwa i społeczeństwa w całości. Staje się więc kryterium dynamicznym, umożliwiającym ciągłe ujmowanie zmieniającej się praktyki w ramach nieustannie doskonalonych kryteriów treściowych.

W komentarzu augustiańskim katalog tych rudymenarnych wartości eksponuje wprawdzie sprawiedliwość, lecz błędem byłoby dowodzenie przewagi tej cnoty. Komentarz taki pozostaje jedynie rezultatem powiązań sprawiedliwości z rozlicznymi problemami społeczno-politycznymi poruszonymi

¹⁸ Tamże, s. 101.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 102.

²¹ Tamże, s. 160.

²² Tamże, s. 161.

w dziele św. Augustyna, aczkolwiek wspomniany zestaw cnót traktowany jest z jednakową uwagą i rangą, tak w sensie dystansu do „sprawiedliwości najwyższej”, jak nakazu stosowania wszystkich cnót w jedność. Dynamika sprawiedliwości oznacza dynamikę całego systemu aksjologii, a jej ontologiczny cel upatruje św. Augustyn nie tyle w swoistej filozofii kształtowania moralnej postawy jednostki, ile w procesie ciągłego doskonalenia osobowości człowieka, mającego w perspektywie mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Zatem wartość całego katalogu cnót okazuje się w tej perspektywie identyczna, a pogłębianie jednej z nich, np. sprawiedliwości, nie pozostaje bez znaczenia dla pozostałych. Podobnie przedstawia się komentarz dotyczący destrukcji odpowiadającej augustiańskiej wizji *civitas terrena*, gdzie degradacja którejkolwiek z cnót oznacza degradację całej aksjologii formującej osobowość jednostki. Ta potencjalna możliwość zachowań konstruktywnych i destrukcyjnych siłą rzeczy eksponuje dojrzałość założonej dialektyki, oddziałując – w przekonaniu św. Augustyna – na świadomość człowieka, a więc bezpośrednio kształtując racjonalno-mistyczne postawy jednostek i grup.

Společne znaczenie sprawiedliwości

Společne znaczenie sprawiedliwości sprowadza się do umiejętności harmonijnego kształtowania zachowań zintegrowanych jednostek, zmierzających do urzeczywistniania wspólnych celów. Chodzi o dobro powszechne, a sprawiedliwość znajduje wyraz w konstruktywnym korzystaniu z wolności, pokoju i pracy. Zasadą rozumowania św. Augustyna jest wyznaczenie podstawowych celów zbiorowościom, przy założeniu, że składają się one z jednostek uformowanych na podstawie przyjętej aksjologii.

Punktem wyjścia tej odmiany sprawiedliwości jest oczywiście wolność. Stanowi ona wprawdzie osobny problem filozoficzny, lecz nie ulega wątpliwości, że wolność staje się zasadą urzeczywistniania powszechnej sprawiedliwości. Otóż wolność – zarówno w sensie politycznym, jak moralnym – jest płaszczyzną wyjściową, umożliwiającą sensowne traktowanie o pozostałych aspektach sprawiedliwości społecznej. Warto przytoczyć znane zdanie z *De civitate Dei*: „Stąd człowiek prawy, chociażby był niewolnikiem, jest wolny; niegodziwiec zaś, choćby znajdował się na tronie, jest niewolnikiem, i to nie jednego człowieka, lecz – co gorsza – tylu panów, ile ma w sobie wad”²³.

²³ Święty Augustyn, *O państwie Bożym*, t. II, ks. IV.3, s. 322.

A więc jedynie człowiek wolny i moralnie odpowiedzialny za swoją wolność może być sprawiedliwy. Bez tej konstrukcji nie jest możliwe szczęśliwe bytowanie jednostki w społeczności. „Co prawda, jeśli się lepiej zastanowić, tylko człowiek szczęśliwy żyje tak, jak chce, a nikt nie jest szczęśliwy, jeśli nie jest sprawiedliwy”²⁴. Rozumne zatem korzystanie z wolności, poprzez podbudowanie jej treściami bezpośrednio wynikającymi z przyjętego katalogu aksjologicznego, wyznacza podstawowe granice i sens sprawiedliwości społecznej.

Idea pokoju nierozzerwalnie wiąże się ze sprawiedliwością i – podobnie jak pozostałe antynomie filozofii augustiańskiej – w tym idea pokoju i wojny, odpowiada skrajnościom sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Pokój ziemski, a więc ludzki, poprzez swoją doczesność opiera się na głębszej perspektywie „pokoju doskonałego”, czyli Boskiego.

W *De civitate Dei* św. Augustyn przedstawił swoją wizję mistycznej perspektywy bosko-ludzkiej harmonii, gdzie stworzenia materialne pragną pokoju jedynie dla ciała, a rozumne kierują się bezpośrednio do Boga. Otóż pokój ciała, odnoszący się do porządku fizjologicznego (*ordinata vita ac salus*), określony jest przez ducha (*ordinata cognitionis actionisque consensus*), warunkując pokój społeczny, rodzinny (*ordinata imperandi oboediendique concordia*) i współżycie ludzkie (*ordinata concordia*), sięga doskonałego pokoju Bożego²⁵.

Hierarchia pokoju odpowiada filozoficznemu porządkowi wszechświata, a w znaczeniu metodologicznym pokój staje się podstawą sprawiedliwości, tak w sensie indywidualnego ukształtowania warunków bytowania jednostki, jak społeczeństwa i państwa. „Dlatego człowiek, który umie przedkładać prawość nad nikczemność, a ład nad nieład, pojmując, że pokój niesprawiedliwych w porównaniu z pokojem sprawiedliwych, nie zasługuje nawet na nazwę pokoju”²⁶. Pokój, podobnie jak sprawiedliwość, zostaje bezpośrednio wyprowadzony z chrześcijańsko pojmowanej miłości, stając się fundamentem harmonijnego rozwoju człowieka, rodziny i społeczeństwa. Są to zatem pojęcia nierozdzielne i warunkujące się poprzez, z jednej strony, wspólną interpretację, jak ostateczne dążenie do zgłębiania doskonałości Bożej.

²⁴ Tamże, t. II, ks. XVI.24, s. 159.

²⁵ Por. A. Eckman, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, RW KUL, Lublin 1987, s. 181.

²⁶ Święty Augustyn, *O państwie Bożym*, t. II, ks. XIX.12, s. 414.

Rewolucyjne pojmowanie pracy

Dążenie do sprawiedliwości – tak w sensie indywidualnym, jak społecznym – wyrasta z rewolucyjnej naówczas wczesnochrześcijańskiej ideologii pracy. Otóż św. Augustyn, stojąc na stanowisku powszechności pracy jako nowoczesnej interpretacji sprawiedliwości, zrywa z tradycyjnym rozumieniem pracy niewolniczej i ludzi wolnych. Prace niewolnicze (*opera servilia*) to zajęcia wynikające ze złych intencji, dające wyraz demoralizacji i prowadzące do grzesznej niewoli człowieka. Prace wolne (*opera salutis*) oznaczają szlachetne dążenia, służące dobru indywidualnemu i powszechnemu, ostatecznie zbliżające do Boga.

Wyróżniając trzy postawy życiowe człowieka – pasywną, aktywną i kontemplacyjną – pierwszą z nich, oznaczającą lenistwo, św. Augustyn uważa za niegodną chrześcijanina. Dwie następne, opierające się na pracy, dają wyraz kreacjonizmowi ludzkiemu, prowadzącemu do refleksji nad Bożym dziełem stworzenia świata. Stąd najwyżej Augustyn ceni prace w rolnictwie, później rzemiośle, budownictwie, handlu i pasterstwie, w drugim niejako rzędzie stawiając zajęcia aktora czy gladiatora jako zagrożone demoralizacją i śmiercią. Fenomen pracy, szczególnie w rolnictwie, ukierunkowuje człowieka nie tylko na zdobywanie środków na życie, lecz intensyfikuje poznawanie świata oraz wzmaga doznania czysto estetyczne, prowadząc do refleksji nad doskonałością dzieła Stwórcy. Powszechność pracy staje się nowym wymiarem idei sprawiedliwości, wspieranym przez wypowiedź św. Pawła: „Kto nie chce pracować, nich nie je” (Tes 3,10). Pracę fizyczną św. Augustyn zaleca również w życiu monastycznym, a w skreślonym ok. 400 roku szkicu *De opere monachorum* potępia zakony wyłącznie kontemplacyjne. Kreatywność pracy ukierunkowuje jednostkę względem siebie, kosmosu i Boga. Tym samym praca wyznacza podstawowe sfery powiązań człowieka – tak w życiu indywidualnym, jak rodzinnym, zawodowym czy państwowym – posiadając również aspekty filozoficzne, kierujące myśl do Boga. W konsekwencji praca nie ogranicza się tylko do kształtowania prostej relacji człowieka i natury, lecz poza doznaniem metafizycznymi wyznacza perspektywy kształtowania sprawiedliwych stosunków społecznych, formując w ten sposób granice pojmowania sprawiedliwości. Idee pokoju i pracy harmonizują porządek społeczny: „Pokój domowy jest ściśle złączony z pokojem, czyli że uporządkowana zgoda co do rozkazywania i posłuchu zmierza do uporządkowanej zgody obywateli”²⁷.

²⁷ Tamże, t. II, ks. XIX.161, s. 422.

Wreszcie przez pracę i pokój idea sprawiedliwości obiektywizuje się w sensie jej przeżywania w najszerszych kręgach społecznych. Na dowód św. Augustyn przywołuje wypowiedź ewangelisty: „Kto przyjmuje proroka, jako proroka, nagrodę proroka otrzyma. Kto przyjmuje sprawiedliwego, jako sprawiedliwego, nagrodę sprawiedliwego otrzyma” (Mt 10,41). Tym samym idea pracy, w jej humanistycznym wymiarze, staje się siłą dynamizującą rozwój jednostki i społeczeństwa, a poczucie jej sprawiedliwego spełnienia pomnaża tylko osiągnięcia moralne i materialne.

Sprawiedliwość w sensie polityczno-prawnym

Sprawiedliwość w sensie polityczno-prawnym leży u źródeł wspólnego porządku, państwo zaś – będąc związkiem ludu (*res populi*) – ustanawia zasady społecznej i władczej organizacji, czego wyrazem jest także prawo. Podstawą takiego ustroju musi być sprawiedliwość (*iustitia*), ponieważ bez niej „związek ludzi” przypomina raczej „barbarzyńską hordę”.

Pełniejszą definicję państwa przytacza św. Augustyn w *De civitate Dei*, twierdząc, że „lud jest wielką rozumną gromadą, zespoloną przez zgodną jedność w umiłowanych przez się sprawach”²⁸. Tak więc sprawiedliwość, jako wartość etyczna, pozostaje w bezpośrednich związkach z innymi cnotami, w zasadniczy sposób kształtując moralny rozwój człowieka i państwa. To ostatnie, będąc zrzeszeniem rozsądnie działających jednostek, urzeczywistniać powinno swoje zadania, finalnie odpowiadające jednostce.

Św. Augustyn zdaje sobie sprawę, że w praktyce bywa inaczej, co oznacza pogwałcenie harmonizującej całość idei sprawiedliwości. Bezwzględny bowiem wymogiem jest fundament sprawiedliwie działającego państwa, przy braku natomiast sprawiedliwości przekształca się ono w „zbójcką bandę”. Rola zatem rządzących sprowadza się do swoistej służby publicznej, i jeśli spełniają ten wymóg, spodziewać się mogą posłuszeństwa i szacunku poddanych. Nie zawsze tak bywa, ponieważ zdegradowana w swoje przeciwieństwo sprawiedliwość eksponuje żądzę władzy i majątku, prowadząc do zwycięstwa *civitas terrena*.

Poddanym przysługuje „prawo oporu”, najlepiej w formie biernej, chociaż jeśli dopuszczono się naruszenia „praw Bożych”, chrześcijanie mogą przejść do oporu czynnego. Zdarzenia takie bywają następstwem poważnego po-

²⁸ Tamże, t. II, ks. XIX.25.2, s. 434.

gwałcenia sprawiedliwości ludzkiej i boskiej, a opór zmierza do przywrócenia naturalnej i harmonijnej organizacji społecznej, odpowiadającej moralnemu poczuciu sprawiedliwości.

Boska i ludzka sprawiedliwość wyznacza dwa podstawowe cele państwa, sprowadzające się do utrzymania pokoju i porządku. Porządek oznacza gwarancje wewnętrznego, harmonijnego rozwoju człowieka, niemożliwego do osiągnięcia bez silnych podstaw pokojowego państwa. Porządek jest również sprawiedliwością, i w tym znaczeniu odpowiadać powinien racjonalnym oraz emocjonalnym odczuciom człowieka. Wówczas przestrzeganie jego zasad będzie konstruktywne zarówno dla jednostki, jak społeczeństwa. Tak pomyślany porządek okazuje się pokojem, a ten daje wyraz sprawiedliwości w organizacji zarówno jednostki, jak państwa i społeczności międzynarodowej. Idea „spokoju porządku” (*tranquillitas ordinis*), nader rozlegle wyłożona na kartach *De civitate Dei*, sprowadza się do uzasadnienia konieczności ustanowienia racjonalnych wzorców, odpowiadających Boskiemu posłannictwu człowieka, w tym sensie dając wyraz sprawiedliwości ludzkiej.

Państwo i Kościół

Pokój i sprawiedliwość wewnętrzna określają reguły współdziałania państwa i Kościoła. W tej mierze św. Augustyn przeszedł wyraźną ewolucję. W pierwszym okresie – mniej więcej do 400 roku – dość konsekwentnie opowiadał się za rozdziałem Kościoła od państwa. O ile państwo ocenia czysto zewnętrzne zachowania jednostki i społeczeństwa, o tyle Kościół skoncentrowany jest na życiu wewnętrznym, duchowym, na sprawach sumienia i interpretacji zasad moralnych. Nie ma zatem jakiegoś generalnego przeciwstawienia dążeń obu tych instytucji.

Konieczność ich rozdziału wspiera augustiańskie przekonanie o „ziemskiej” misji państwa i „niebiańskiej” Kościoła, aczkolwiek sama różnica zadań wydaje się pozorna. W praktyce poszukiwać należy rozwiązań „sprawiedliwych”, wskazujących mianowicie na ciągłe i nader głębokie uzupełnianie się celów tych instytucji.

Otóż Kościół nakazuje obywatelowi lojalność, rzetelność w spełnianiu powinności, także na rzecz państwa. Etyka chrześcijańska wydaje się użyteczna w codziennym funkcjonowaniu państwa, głównie poprzez wyeksponowanie wartości moralnych, znajdujących w istocie odbicie w prawie. Rozsądek – a więc i sprawiedliwość – władców sprowadzać się powinny do poszanowania

autonomii i niezależności Kościoła, dzięki czemu społeczeństwo rozwija się w pokoju, sprzyjającym zarówno państwu, jak „pielgrzymowaniu” Kościoła.

Ewolucja poglądów św. Augustyna, datująca się od początków V wieku, oznaczała jednak wyraźny regres. Otóż dopuszcza on możliwość użycia siły państwa do tłumienia herezji, w szczególności na tle walki z donatystami, uciekającymi się do przemocy wobec Kościoła. Wizja ta zaburza augustiańską filozofię pokoju i sprawiedliwości, traktowaną dotychczas w kategoriach myślenia czysto logicznego w formułowanych zaleceniach. Logika ta w szczególności dotyczy założeń aksjologicznych, przy oczywistej treści wyprowadzanych zaleceń. Tak zwany „augustianizm polityczny” wydaje się tym samym mniej przekonujący i konstruktywny niż czysto filozoficzny.

Sprawiedliwość polityczna

Sprawiedliwość polityczna zakłada gwarancje harmoniczności dążeń jednostki i zbiorowości reprezentowanej przez państwo. W ślad za tym chrześcijańskie treści prawa sprzyjać powinny osiągnięciu założonego celu. Z tego względu – pod wpływem Cycerona – św. Augustyn traktuje samą formę jako drugorzędną, ponieważ fundamentalną okazuje się aksjologia. Harmonizująca funkcja państwa zaznacza się w niesieniu widocznych „pożytków”. „A cóż powiem z kolei o pożytku? Bo zgodnie z przytoczonym określeniem, ludem zwie się gromada zespolona też przez pożytek wynikający ze wspólnego bytowania (...). Gdzie nie ma sprawiedliwości, nie ma również i ludu, którego rzecz można by nazwać państwem”²⁹.

Poczucie korzyści, będące następstwem wspólnego i rozsądnego bytowania ludzi, w widoczny sposób harmonizuje ich zachowanie, jednak pod warunkiem ustanowienia prawa odzwierciedlającego hierarchiczność wartości wyprowadzonych z nakazów Boskich, a w dalszej kolejności ludzkich. „Tam zatem, gdzie nie ma tej sprawiedliwości, zgodnie z którą jedyny i najwyższy Bóg stosownie do swojej łaski rozkazuje posłusznemu państwu, by nikomu prócz Niego nie składało ofiar, przez którą we wszystkich należących do tego państwa i okazujących Bogu posłuch ludziach również dusza rozkazuje ciało, i w zgodzie z ustanowionym porządkiem rządzi wadami, tak iż zarówno sprawiedliwa jednostka, jak i gromada czy lud sprawiedliwych jednostek żyje z wiary”³⁰.

²⁹ Tamże, t. II, ks. XIX. 21.2, s. 428.

³⁰ Tamże, t. II, ks. XIX. 235, s. 434.

Połączona harmonią zbiorowość, uformowana w organizacji krzewiącej chrześcijańskie wartości, składające się na treści doczesnej sprawiedliwości, osiągnąć może cele odpowiadające dążeniom jednostkowym i zbiorowym.

Sprawiedliwość urzeczywistniana przez państwo spełniać musi warunek podstawowy. Mianowicie zorganizowana zbiorowość powinna być „rzeczą ludu”. Odpowiada to augustiańskiemu przekonaniu o sensowności uznania przez wszystkich katalogu wspólnych wartości. Ta właśnie świadomość, kształtująca racjonalne postępowanie ludzkie, określa główne cele i zadania państwa jako wspólnoty gwarantującej poszanowanie interesów jednostki. Świadomość tego założenia składa się na treść pojęcia sprawiedliwości, znajdującego wyraz w prawie. Sprawiedliwość, będąc „rzeczą ludu”, logicznie odpowiada pojęciu „dobra ogólnego” i w tym sensie okazuje się wartością konstruktywną. Dzięki temu jednostka staje się autentyczną częścią zbiorowości, integrującej się na zasadzie racjonalnego przeżywania treści „dobra powszechnego”.

Augustiańska dialektyka umożliwia przedstawienie tych procesów oczywiście w proporcji odwrotnej, gdzie wszelka niesprawiedliwość prowadzi do destrukcji i rozpadu. Stosownie do tego św. Augustyn wyróżnia dwa rodzaje „władztwa”: opiekuńcze i despotyczne. To pierwsze urzeczywistnia chrześcijańsko pojętą aksjologię i tak definiowaną sprawiedliwość, podczas gdy drugie zaprzecza temu. Stąd i augustiańska konstrukcja prawa – wyszczególniając odwieczne prawo Boże (*lex aeterna, lex Dei, lex Divina*), prawo natury (*lex naturalis*) i prawo doczesne (*lex temporalis*) – staje się filozoficzną gwarancją pełniej uświadamiającą człowiekowi drogi humanistycznego rozwoju.

Podsumowanie

W konkluzjach rozważań nad augustiańską filozofią sprawiedliwości należałoby podnieść kilka spraw.

a) Sprawiedliwość w sensie pojmowania jej treści i funkcji posiada immanentne cechy dialektyczne, będące gwarancją jej dynamicznego rozwoju i pogłębiania. Znajduje to, z jednej strony, wyraz w powiązaniu sprawiedliwości z pozostałymi fundamentalnymi ideami filozofii augustiańskiej, np. teorią pokoju, chrześcijańsko pojętą miłością czy aksjologią funkcjonowania państwa, jednostki i Kościoła. Z drugiej, idea sprawiedliwości, będąc wprawdzie jedną z podstawowych przesłanek myślenia aksjologicznego, sama podlega rozwojowi, nieustannie kreując nowe wartości i treści, definiowane stosownie

do stopnia rozwoju człowieka i społeczeństwa. Dialektyka ta opiera się na przeciwstawieniu wartości skrajnych, np. miłości i nienawiści, dając tym samym podstawę formowania teoretycznych konstrukcji w konfrontacji z ich odwrotnością jako destrukcji i degradacji. Samo jednak zastosowanie metodologii dialektycznej – na tle dotychczasowych szkół starożytności – umożliwia zarówno w zakresie teorii państwa, jak wybranych problemów, np. sprawiedliwości, osiągnięcie korzystnych rezultatów. Pozwala przede wszystkim traktować badane zjawisko w jego dynamice, w dążeniu do pogłębiania treści składających się na filozoficzne czy społeczne funkcjonowanie, co w pełni odnieść można do idei sprawiedliwości.

b) Augustiańska metodologia oparta na fundamencie wartości transcendentnych, doskonale łączy się z dialektyczną interpretacją pojęć mających zastosowanie względem „doczesności”. Płaćońska transcendencja zestawia czynniki doskonałe i niezmiennie z pozostającymi w ruchu i zmienności wartościami niższymi. Na tej zasadzie św. Augustyn wyróżnia sprawiedliwość bezwzględną i względną, doskonałą i niedoskonałą, wreszcie sprawiedliwość Boską i ludzką. Ten skrajny i charakterystyczny dla średniowiecza idealizm odrywa i stawia poza zakresem ludzkiego poznania zjawiska Boskie, wpływając na doskonalenie pojęć poznawanych i stosowanych w praktyce, a sprawiedliwość jest tego przykładem. Tym samym metodologia augustiańska prowadziła do zobiektywizowania problemu osiągnięcia przez człowieka coraz wyższych stadiów rozwoju, traktowanego w kategoriach „doczesności”, lecz doniosłego dla poszukiwania treści bardziej humanistycznie dojrzałych.

c) Nie ulega wątpliwości, że tymi drogami augustianizm wyznaczał nowe kierunki, tak w zakresie teorii państwa i prawa, jak filozofii sprawiedliwości. Mimo średniowiecznego mistycyzmu, metodologia św. Augustyna pozwalała na ujmowanie treści sprawiedliwości w rozwoju i konfrontacji, przy generalnym odniesieniu do wartości najwyższych. Poznanie rozumowe nie jest procesem biernym, wręcz odwrotnie – spełnia znaczącą rolę kreatywną, znajdującą wyraz w konieczności formowania wartości będących rezultatem dokonywanych interpretacji, przy zachowaniu rygorów metodologicznych. Rozum powinien wyznaczać treści składające się na aktualną postać pojmowania sprawiedliwości ludzkiej, i to niezależnie od jej kształtu aksjologicznego czy społecznego. Dzięki tej konstrukcji, zakładającej jedynie niezmiennosc sprawiedliwości Bożej, pozostałe jej definicje ulegać powinny zmianom odpowiadającym rozwojowi człowieka. Doniosłość metodologii augustiańskiej tym samym sprowadza się do inspirowania zmian w sferze praktycznej, a więc

„doczesnego” stosowania wzorców sprawiedliwości, od aksjologii poczynając, a na państwie i prawie kończąc.

Augustiańska metodologia filozofii sprawiedliwości poprzez swoją dynamikę w dalszym ciągu wywiera niekwestionowany wpływ na czysto teoretyczny, a także społeczny i ekonomiczny, rozwój filozofii państwa i prawa oraz ogólnie pojętą filozofię człowieka.

Literatura

- Eckman A., *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, RW KUL, Lublin 1987.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, ODiSS, Warszawa 1987.
- Święty Augustyn, *Dialogi filozoficzne. Dialog: O wolnej woli*, tłum. A. Tombała, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953.
- Święty Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1982.
- Święty Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. I i II, tłum. W. Kornatowski, PAX, Warszawa 1977.

