# W. H. Auden: Od Augusta do Augustyna. Esej na temat relacji religii do władzy świeckiej

Nasze czasy nie odbiegają znów tak bardzo od ery Augustyna; społeczeństwo planowe, wszechwładza bandziorów lub biurokracji, paideia, scientia, prześladowania religijne — są wśród nas. Nie brak nawet widoków na nowy konstantynizm; tu i ówdzie w prasie pojawiły się już listy zalecające wychowanie religijne w szkołach jako środek przeciw przestępczości wśród młodzieży — pisał W. H. Auden w „Forewords and Afterwords". Przypominamy tekst w „Teologii Politycznej Co Tydzień": „Co po Konstantynie?".

Po tę książkę [1], od chwili pojawienia się jej pierwszego wydania w roku 1940, sięgałem wielokrotnie, a z każdą kolejną lekturą wzrastało we mnie przeświadczenie, że stanowi ona ważki przyczynek do zrozumienia nie tylko epoki będącej w centrum jej rozważań, ale i naszego stulecia.

Dzieło obejmuje trzy części. Pierwsza, pod tytułem Rekonstrukcja, opisuje podjętą przez pryncypat próbę uzasadnienia siebie jako formacji politycznej, umożliwiającej najpełniejszą realizację ideału godnego życia doczesnego w sensie zarysowanym przez filozofię klasyczną. Śledzi losy Nowego Porządku od momentu jego ustanowienia przez Augusta, czemu cały ówczesny cywilizowany świat przyglądał się z uwagą i nadzieją, aż do jego upadku po śmierci Dioklecjana. Część druga — Odnowa — poświęcona okresowi od wydania Edyktu Mediolańskiego w 313 r. n.e., przyznającego osobom prywatnym „prawo wymierzania przestępcom kary bez groźby ściągnięcia na siebie sankcji", kreśli obraz daremnych wysiłków ostatnich cezarów — wyjąwszy platończyka Juliana - by poprzez podniesienie chrześcijaństwa do rangi religii państwowej i zastąpienie nim filozofii tchnąć nowe życie w zmierzchające imperium. Część ostatnia, Odrodzenie, przybliża nam pisma św. Augustyna ze szczególnym uwzględnieniem jego poglądów na doktrynę Trójcy Świętej, na państwo i na przejawy Boskiej Opatrzności w dziejach.

Co dla myśli klasycznej znamienne, nie upatruje ona w wolności wartości pozytywnej, utożsamiając to, co boskie, z koniecznością bądź nakazem prawa. Oddziela porządek od wolności, z góry zakładając odwieczną dwubiegunowość zasad; z jednej strony Bóg, a więc czysty Umysł, Jeden, niewzruszony i beznamiętny, z drugiej zaś świat, czyli Materia, wielość w chaotycznym ruchu. Jako czysty Porządek Bóg jest doskonale samowystarczalny i nie potrzebuje Świata. Ten ostatni jednak potrzebuje Boga, w stanie swobodnym stanowi bowiem chaotyczną gmatwaninę, która może uzyskać sens poprzez zrzeczenie się wolności i poddanie prawu. Świat, jak twierdzi Arystoteles, do tego właśnie dąży, naśladując Boga w jedyny dostępny dla siebie sposób, a mianowicie poprzez przybieranie typowych form oraz wypracowywanie regularnych ruchów; wedle Platona z kolei świat jest bezradny, zdany na pomoc demiurga-pośrednika, który ukochał boskie idee i na ich wzór kształtuje świat. Platon nie wyjaśnia, czy ze strony demiurga jest to akt dobrowolny, czy też obowiązek, jaki nań nakłada znajomość idei, ale to w końcu nie demiurg, lecz owe samowystarczalne idee stanowią cel ludzkich dążeń poznawczych. Także człowieka cechuje strukturalna dwoistość, współistnieją w nim bowiem: racjonalna dusza, będąca „iskrą boskiego archetypu", nieśmiertelna, zdolna do rozpoznania konieczności prawdy, a tym samym stająca się niepodatną na błądzenie, oraz ograniczone ciało — śmiertelne, niezdolne do odkupienia — na którego wolność umysł może jednak mieć pewien porządkujący wpływ.

W finale dzieł Homera pobrzmiewa nuta rozpaczy: obecne w świecie zło pochodzi od bogów, których kaprysy miotają ludzkimi losami. Klasyczny idealizm ze swej strony utożsamia zło z wolnością ograniczonej materii i wierzy, że ludzie mogą go uniknąć uświadamiając sobie prawdę, której należy się posłuszeństwo. Godzi się z Homerem, że historia jest zła, wierzy jednak zarazem, iż człowiek wyposażony jest w telos, który, ujmując jego naturę w karby słusznego porządku, ocali go przed doczesnym bezładem. *Paideia* (gdyż czytaniu książki Cochrane'a powinna towarzyszyć lektura dzieł Wernera Jaegera) stawia sobie za cel stworzenie społeczeństwa ponadhistorycznego, w którym wierne posłuszeństwo odwiecznym prawidłom upodobni do siebie kolejne pokolenia. Stwarzanie zaś, czy to w dziedzinie polityki, wychowania czy sztuki, polega na jednostronnym narzucaniu uniwersalnego bądź wzorcowego sensu biernym, a nawet opornym jednostkom, które

uprzednio pozbawione były jakiegokolwiek znaczenia: całkowita inicjatywa płynie od twórcy lub umysłu, któremu stworzenie lub ciało bezwolnie się podporządkowują. Dlatego klasyczny idealizm z zasady nie umie przeciwstawić się tyranii, lecz jedynie takiemu czy innemu konkretnemu tyranowi poprzez wskazanie, że reprezentowany przezeń porządek nie jest prawdziwy. Nie umiejąc odnaleźć w indywidualności żadnego znaczenia, nie potrafi też wskazać właściwego miejsca jednostce, która stanowi prawo, a w konsekwencji skłonny jest przypisywać jej status ponadludzki, demiurgiczny.

Nie udaje mu się też w zadowalający sposób wyjaśnić związku między więzami uczuciowymi a umiłowaniem sprawiedliwości, tym bowiem, co cechuje *philię* lub *erosa*, jest nakierowanie na osobę — rodziny i kochankowie wzajemnie miłują siebie, a nie cnoty swoich bliskich; współczują i przebaczają sobie wzajem, tym samym uchylając wobec siebie uniwersalne prawo sprawiedliwości.

Do czasów Augustyna próby zbudowania społeczeństwa na fundamencie tych zasad doszczętnie zawiodły. Wprowadzenie chrześcijaństwa nie zahamowało owego upadku; jeśli mówić o wpływie, to raczej przyspieszyło rozkład.

Augustyn w swoich pismach nie stara się podsunąć jakiejś skuteczniejszej namiastki, która zagwarantowałaby ludziom zdrowie, dostatek i mądrość, lecz wykazać, że wiara chrześcijańska może nadać sens ludzkiemu doświadczeniu zarówno na płaszczyźnie jednostkowej, jak społecznej, co okazało się ponad siły filozofii klasycznej.

Klasycznej doktrynie Boga jako bezosobowego, nieporuszonego Bytu, przedmiotu *phronesis* przeciwstawia chrześcijańską doktrynę Boga będącego jednością trzech Osób, który stworzył świat z niczego.

Pierwsza *hypostasis*, Istota, twórcza zasada, właściwie tak nazwana, jest, ściśle mówiąc, nieznana i niepoznawalna, chyba że się objawia w drugiej i w trzeciej *hypostasis*; druga *hypostasis*, zasada inteligencji, objawia się jako *logos, ratio*, czyli porządek wszechświata, trzecia zaś, hypostasis Ducha, jest zasadą ruchu we wszechświecie. Twierdzić, że te

*hypostases* są nie stworzone, jest równoznaczne ze stwierdzeniem ich istnienia jako zasad. Jako takie nie mogą być „zmieszane” w osobie; istota nie może się rozwiązać w porządku, a porządek nie może się rozwiązać w procesie. Jednocześnie, jako jedność substancjalna, czyli jedność substancji nie dopuszczają one „rozdzielenia”, to znaczy nie wyłączają się nawzajem ani też nie są przeciwstawne. Innymi słowy, przeciwstawienie między nimi jest po prostu przeciwstawieniem wewnętrznych, koniecznych stosunków[2].

Doktryna Trójcy wyraża ujęte w kategoriach teologicznych chrześcijańskie przekonanie o tym, że Bóg jest Miłością rozumianą nie jako *Eros*, lecz jako *Agape,* tj. nie jako pragnienie zdobycia czegoś, czego się nie posiada, ale jako relację wzajemną, nie stan „dany” raz na zawsze, lecz dynamiczną, swobodną ekspresję; niezmienna miłość to ustawicznie ponawiane postanowienie, by kochać. Ta formuła jest zniewagą dla woli i głupstwem dla rozumu, gdyż tę pierwszą przekonuje jedynie konieczność siły wyższej, której wszystko, co słabsze, musi ulec, ten ostatni natomiast respektuje przymus logiczny — na przykład wieczne prawidła geometrii. Wola skłonna byłaby przyjąć ideę jednej albo trzech osób, „olbrzymów o rudych włosach”[3], ale nie trójcę w jedności; rozum z kolei zdołałby pochwycić ją jako pojęcie, coś na kształt trójkąta, ale nie jako doktrynę traktującą o trzech osobach.

Monolityczny monoteizm nieodmiennie operuje doktryną Boga rozumianego bądź w sensie maniczno-depresyjnej Siły, bądź schizofrenicznej Prawdy. W pierwszym przypadku udaje mu się uzasadnić istnienie świata, jednak bez wytłumaczenia panującego w nim zła; w drugim - tłumaczy zło spotykane w świecie, dla którego istnienia nie znajduje wszak racji.

Z doktryny Trójcy Świętej wynika, że powiedzieć, iż Bóg powziął zamysł stworzenia świata, znaczy dokładnie tyle, co stwierdzić, iż Bóg świat stworzyć musiał, gdyż stanowiąca istotę Boga miłość ma z definicji charakter stwórczy. Bóg siły zapewne stworzyłby świat, może nawet obdarzyłby go swą miłością, ale nie potrzebowałby jego miłości ku sobie, bo kwestia odwzajemnienia uczucia byłaby dlań bez znaczenia; Bóg prawdy byłby samowystarczalny i jako taki nie przywiązywałby wagi do stwarzania czegokolwiek. Chrześcijańska doktryna stworzenia głosi między innymi, że nie ma niczego wewnętrznie złego w materii,

porządek natury tkwi w jej substancji, indywidualność i ruch są obdarzone znaczeniem, zaś historia to nie nieszczęsne porażki konieczności próbującej zawładnąć nad ślepym trafem, lecz dialektyka ludzkich wyborów.

Klasycznej doktrynie Człowieka jako nieśmiertelnego boskiego rozumu uwięzionego w ograniczonym, śmiertelnym ciele przeciwstawia Augustyn chrześcijańskie doktryny Człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga oraz człowieka jako istoty upadłej.

Przeciwstawione sobie zostają nie ciało i umysł, lecz cielesność, pojęta jako całość fizycznych i umysłowych władz człowieka skutego okowami własnego samolubstwa, i duch, który zaświadcza wszystkiemu temu, czym jego życie miało — i nadal ma — być, zdolny miłować Boga tą samą miłością, którą Bóg kocha człowieka.

Kiedy zatem chrześcijanin, wzorem Augustyna, rozprawia o etyce, u progu jego rozważań nie pojawia się ani akt racjonalny, ani akt przyjemności, lecz jedynie *acte gratuit*, który wymyka się zarówno kategoriom rozsądku, jak i fizycznej przyjemności, stanowi bowiem czyste potwierdzenie całkowitej własnej autonomii. Jak powiada bohater *Zapisków z podziemia* Dostojewskiego:

Zakrzyczycie mnie (założywszy, że łaskawie zechcecie to zrobić), że nikt nie tyka mojej wolnej woli, że chodzi im tylko o to, by moja wola sama z siebie, z własnej nieprzymuszonej woli, pokrywała się z moim interesem, prawami natury tudzież regułami arytmetyki. Ależ wielkie nieba, panowie, kiedy poruszamy się wśród tabel i arytmetyki, kiedy wszystko sprowadza się do tego, że dwa razy dwa jest cztery, gdzież tu miejsce na jakąś wolną wolę? Dwa pomnożone przez dwa daje cztery bez udziału mojej woli. Tak jakby wolna wola to właśnie znaczyła.

Człowiek, by tak rzec, zawsze postępuje albo samolubnie, na zatracenie, albo kierując się miłością Bożą, na chwałę niebios; jego racje, namiętności schodzą na drugi plan. Człowiek wybiera życie lub

śmierć, lecz wybiera; wszystko, co czyni — począwszy od chodzenia do toalety aż po spekulację matematyczną — jest aktem religijnego uwielbienia, Boga lub samego siebie.

Wreszcie klasycznej apoteozie Człowieka-Boga przeciwstawia Augustyn chrześcijańską wiarę w Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Pierwszy, niby Herkules, zaskarbia sobie uznanie nadludzką mocą i heroicznymi czynami, których dokonuje, by obdarzyć zwykłych ludzi prawem, porządkiem i dobrobytem, których sami nie zdołaliby osiągnąć. Drugi ukazuje upadłemu człowiekowi prawdę o tym, że Bóg jest miłością poprzez cierpienie - poprzez odrzucenie uznania w oczach świata, a w jego miejsce dobrowolne przyjęcie roli ofiary ludzkiego egoizmu. Idea ofiary na poświęcenie nowa nie była; ale ofiara z własnego wyboru oraz ofiarnicy zaprzeczający, jakoby złożona została jakakolwiek ofiara — to już idea z gruntu nowatorska.

Przy opisie państw: ziemskiego i Bożego Augustyn wyciąga z wiary chrześcijańskiej pewne wnioski natury politycznej. I tak ludzką jednostkę należy traktować nie jako punkcik w materii kosmicznej, „pędzący jak meteor w przestrzeni i świecący chwilę na niebie, zanim ciemność ponownie zamknie się dokoła niego”, ani też jako *anthropostis*, to znaczy jako jedynie okaz grupy biologicznej, rasowej, zawodowej, kulturalnej lub politycznej, lecz jako — według słów Tertuliana — *vas spiritus*, jedyny rzeczywisty podmiot woli (*voluntarius motus*), to znaczy inteligentnego i rozważnego działania[4].

Indywidualność jest zarazem niewyobrażalna poza układem relacji człowieka do innych; „żyje i umiera wśród sąsiadów”. Każda społeczność, od najmniejszej do największej, jest „zbiorowiskiem obdarzonych rozumem istot, zespolonych więzią zasadzającą się na fundamencie przywiązania do tego, co stanowi wspólny przedmiot ich miłości”. Dopóki członkowie społeczności darzą miłością samych siebie, dopóty pozostanie ona królestwem doczesności, w którym porządek opiera się na sile i strachu przed chaosem, wcześniej czy później skazanym na upadek wskutek wzbierających w nim napięć między prawem a wolnością; o ile jej członkowie miłują Boga i bliźnich jak siebie samych, ta sama wspólnota przeistacza się w państwo Boże, w którym prawo jawi się jako naturalna konsekwencja wolności, a nie fizyczny czy logiczny przymus.

Jest to być może tajemnicze, ale bynajmniej nie zmyślone ani hipotetyczne. Oznacza bowiem, iż te same ludzkie wole kierowały się nie ku celom transcendentnym (te pozostawiają platonizmowi), ale ku zasadzie, która światu „przedmiotowemu" nadaje całkowicie odmienny charakter, przedstawiając wszystko w innym, nowym świetle[5].

Zrozumieć powyższą myśl oznacza uzmysłowić sobie, że po pierwsze żadna ziemska siła nie może zmusić ludzi do miłości; może co najwyżej wymusić na nich posłuch do czasu, gdy zostanie obalona. Wszelkie ustawodawstwo i ukrócanie swobód, choćby najbardziej uzasadnione, pełni jedynie funkcję negatywną; przyzwyczajenie może na pewien czas, choć nie na długo, rodzić respekt i szacunek, ale miłość nigdy nie przechodzi w nawyk. Po drugie, nie istnieje doskonała f o r m a społeczeństwa; za najlepszą można co najwyżej uznać taką, która w danym momencie dziejów lub w danym miejscu na kuli ziemskiej umożliwia najpełniejszą ekspresję miłości bliźniego — jest to zatem kwestia praktyczna, nie ideologiczna. Chrześcijanin nie odróżnia tego, co osobiste, od tego, co polityczne, gdyż wszystkie jego związki posiadają ten sam dwojaki charakter. Dla niego każde małżeństwo to polis, każde imperium to rodzina; musi się uczyć przebaczać wrogom i poświęcać się dla nich tak samo, jak to czyni w stosunku do swoich najbliższych.

Nie ma być ani anarchistą, ani apolitycznym „idiotą", lecz ma działać tu i teraz z oczyma zwróconymi ani nie na przesłoniętą mgłą nostalgii przeszłość, ani nie na mrzonki o jakiejś idealnej przyszłości, lecz ku wieczności — „odkupiając czas", słowami Sidneya Smitha, ma on „w Bogu pokładać ufność i nie być nadto przewidującym".

Nasze czasy nie odbiegają znów tak bardzo od ery Augustyna; społeczeństwo planowe, wszechwładza bandziorów lub biurokracji, *paideia, scientia*, prześladowania religijne - są wśród nas. Nie brak nawet widoków na nowy konstantynizm; tu i ówdzie w prasie pojawiły się już listy zalecające wychowanie religijne w szkołach jako środek przeciw przestępczości wśród młodzieży. Nakreślony przez Cochrane'a, wionący grozą obraz „chrześcijańskiego" cesarstwa pod rządami Teodozjusza powinien skutecznie zniechęcać do stosowania chrześcijaństwa w roli duchowej amfetaminy dla państwa ziemskiego,

które może i wymawia słowa Modlitwy Pańskiej, ale wkłada w nią własną klasyczną treść, tak przepysznie przełożoną przez Williama Blake'a na potoczną angielszczyznę:

Ojcze nasz, Cezarze Auguście, któryś jest w Materialnym Astronomicznym Teleskopowym Niebie, święć się Imię Twoje lub Tytuł Twój, cześć i uwielbienie Twemu Cieniowi. Przyjdź Królewskość Twoja wpierw na ziemię, potem na niebiosa. Kupionego za twardą, opodatkowaną gotówkę chleba daj nam dzień za dniem; zbaw od Ducha Świętego wszystko, czego opodatkować się nie da; wszystko bowiem sprowadza się do dłużniczo-podatkowych regulacji między Cezarem a nami, i między nami nawzajem; i nie wódź nas na pokuszenie czytania Biblii, ale spraw, by naszą Biblią stali się Wergiliusz i Szekspir; zbaw nas od ubóstwa w Jezusie, który jest Złem. Bo Twoja jest Królewskość, czyli Alegoryczna Boskość, Potęga Wojny i Chwała Prawa, na wieki wieków w Twych potomkach; gdyż Bóg jest niczym więcej, jak tylko alegorią królów[6].

*W. H. Auden*
*tłum. Anna Gowin*

Foto: Personalities / Rainbird / Forum

Przypisy:

[1] Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*; pol. wyd.: *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. Gabriela Pianko, PAX, Warszawa 1960 [wszystkie przypisy pochodzą od redakcji].

[2] Ibidem, s. 401-402.

[3] Ibidem, s. 399.

[4] Ibidem, s. 488-89.

[5] Ibidem, s. 488.

[6] Parodia przekładu Modlitwy Pańskiej pochodzi z *Annotations to Doctor Thornton's "New Translation of the Lord's Prayer"* - zob. W. Blake, *Complete Writings*, ed. by Geoffrey Keynes, Oxford 1972, s. 786-9. Nowy przekład Modlitwy Pańskiej autorstwa Roberta Johna Thorntona (lekarza, botanika i humanisty) ukazał się w Londynie w 1827 roku. Notatka Blake'a jest przykładem dziwnych (przekład Thorntona nie był bluźnierczy czy heretycki), w tym wypadku prywatnych polemik, w które wdawał się sędziwy poeta [informacje te zawdzięczamy Panu Zygmuntowi Kubiakowi].

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.*

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego