

Marek A. Cichocki

Wieczny pokój u św. Augustyna. Teologia polityczna wobec filozofii politycznej

Nie ma być może innego teologicznego umysłu, który w sposób systematyczny i zdecydowany zdystansowałby się od świata polityki, jak to uczynił św. Augustyn w *Państwie Bożym*. Augustyna często przedstawia się więc jako myśliciela niepolitycznego, przeciwstawiając tym ojcom Kościoła (szczególnie Euzebiuszowi z Cezarei), którzy sto lat wcześniej w służbie Konstantyna formułowali podstawy teologii państwowej. Polityczny sceptycyzm Augustyna, który dochodzi do głosu szczególnie wyraziście po 410 roku, trudno zignorować. Staje się on jednak niejednoznaczny, jeśli wziąć pod uwagę fakt, iż wyłożony został w dziele, należącym do najważniejszych pism politycznych w tradycji europejskiej.

Nic więc dziwnego, że myśl Augustyna stała się polem sporu o relację między teologią i polityką. W latach trzydziestych XX wieku nie-

miecki teolog Erik Peterson sformułował w swej książce *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935) tezę, iż augustiańska teologiczna koncepcja państwa Bożego oraz wiecznego pokoju praktycznie zamyka w obrębie chrześcijaństwa wszelkie spekulacje na temat teologii politycznej, a więc prób wyjaśnienia teologicznych podstaw problemów politycznych. Peterson sugeruje, że z perspektywy Augustyna pojęcia polityczne nie mają i nie mogą mieć żadnego teologicznego sensu. Przeciwstawia *Civitas Dei Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei, teologicznej apologii politycznych poczynań cesarza z chrześcijańskiej perspektywy zbawienia i boskiej ekonomii.

To pośpieszne dążenie do szczęśliwego zakończenia zapoczątkowanej ukrzyżowaniem Chrystusa tragedii chrześcijaństwa w świecie, do której wyraźnie zmierza w swej cesarskiej teologii Euzebiusz, może rzeczywiście iryto-

wać i niepokoić szczególnie w kontekście późniejszego upadku rzymskiego porządku. Jego synteza chrześcijaństwa i politycznej władzy być może dawała jemu współczesnym poczucie dumy i nadzieję na rychłe szczęście, ale dla Augustyna (jak i dla nas obecnie), w kontekście całego procesu historycznego i związanych z nim katastrof i upadków, musiała wydawać się jałowa i bezowocna. Trzeba również uwzględnić, że cesarska teologia IV wieku dla samego chrześcijaństwa stała się niebezpieczną pułapką, rozpoczynając okres „bezkrwawego męczeństwa” Kościoła, instrumentalizowanego politycznie przez kolejnych cesarzy. Inaczej rzecz ma się w przypadku Augustyna, który jest świadkiem upadku rzymskiego imperium. Jego polityczny sceptycyzm jest bezsporny: doczesny pokój nie jest tym samym, co pokój przyniesiony ludzkości przez Chrystusa u końca dziejów. Pokój ziemski nie ma i nie może mieć trwałej formy – już sam ten fakt określa całą treść teologicznego sceptycyzmu wobec polityki oraz filozofii politycznej. Czy jednak zamyka równocześnie drogę do politycznej teologii, jak chciał Peterson? Czy właśnie ta nieprzystawalność pokoju ziemskiego jako efektu politycznych zabiegów ludzi do pokoju boskiego jako danej nam łaski nie dostarcza dość frapującego materiału dla rozważań o naturze relacji między dwoma porządkami, ziemskim i boskim?

Często zwracano uwagę na fakt, iż trudno jest do końca uznać *Państwo Boże* za antyczny manifest człowieka apolitycznego, już chociażby z racji samego tytułu dzieła, odsyłającego nas do najbardziej politycznego pojęcia starożytności, do *polis*.¹ Analogiczna sytuacja wydarzyła się w XVII wieku, kiedy za fundament zachodnioeuropejskiej sekularyzacji państwa i polityki uznano dzieło Hobbesa noszące tytuł o najgłębszym teologicznym znaczeniu.² To jednak przede wszystkim nie zadziwiająca niezgodność tytułu z przypisywanymi tekstowi

intencjami nie pozwala uznać Augustyna po prostu za myśliciela apolitycznego czy wręcz odrzucającego polityczność jako sprzeczną z teologicznymi założeniami świata i człowieka, stworzonych przez Boga. Przeważającym argumentem na rzecz tezy przeciwnej wobec apolitycznej czy przeciwpolitycznej interpretacji Augustyna jest sam tekst *Państwa Bożego*, jeśli uwzględnić, że jednym z podstawowych wątków dzieła są rozważania na temat sprawiedliwości i warunkowanej przez nią zgody, porządku, jedności wspólnoty.

Za najlepszy przykład polityczności ujętej przez Augustyna w teologiczne ramy można uznać księgę XIX *Państwa Bożego*. Kluczowym dla tej części dzieła pojęciem jest sprawiedliwość jako problem polityczny, filozoficzny i religijny. Augustyn zwraca uwagę na paradoks życia politycznego, polegający na tym, iż we wspólnym życiu ludzie faktycznie poszukują sprawiedliwości jako warunku pokoju, z drugiej strony jednak nie są w stanie zrealizować ideału sprawiedliwości. Znajdują się więc pomiędzy presją życia społecznego i własną ograniczonością. Jest to sytuacja absolutnego rozdarcia i niepewności, dlatego Augustyn nie waha się nazwać ją „tragedią człowieka”.

Na czym polega owa tragedia człowieka dowiadujemy się kolejno z V i VI rozdziału księgi. Augustyn wprowadza znamienne określenie dla oddania istoty społecznych relacji, w jakich każdy człowiek żyje, bez względu na to, czy jest wierzący czy nie; mówi o „mroku społecznego życia” – *tenebrae vitae socialis*. Ten mroczny charakter wszelkich społecznych relacji można rozumieć dosłownie jako zło, które w nich tkwi i z którego wynika brak bezpieczeństwa i stabilności, lęk i niepewność o swoje życie i przyszłość. „Jeśli tedy dom, to przytulisko człowieka, nie jest bezpieczny od tej ludzkiej przewrotności, to cóż dopiero miasto, które, o ile jest większe, o tyle ulice jego i rynki peł-

¹ O tym, że Augustyn nie dążył wcale do całkowitego rozdzielenia porządku politycznego i religijnego zob. m.in. Augustyn Eckmann, *Stosunek św. Augustyna do państwa rzymskiego*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, Lublin 1988, s. 213–262.

² Zob. przede wszystkim Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg–Wandsbek, 1938, s. 9–23.

Wieczny pokój u św. Augustyna...

Marek A. Cichocki

niejsze są kłótni i spraw cywilnych, i karnych?! Choćby w nim ucichły burzliwe, a niekiedy i krwawe zamieszki, i wojny domowe, to od ich następstw mogą być miasta wolne, ale zabezpieczone, nigdy” – stwierdza Augustyn.³ Ale można pokusić się również o bardziej subtelną interpretację. Mroczność społecznego życia polega także na tym, iż ze swej istoty relacje międzyludzkie muszą pozostać nieprzejrzyste. Składają się na nie bowiem nieprzeniknione do końca ludzkie motywy, pragnienia i cele. Każdy, kto chciałby rozumem rozświetlić do końca społeczną materię i dotrzeć w ten sposób do najgłębszych jej zakamarków, musi w końcu stanąć bezradny wobec faktu, iż w pełni „nie znamy serc ludzi”, z którymi wspólnie żyjemy, począwszy od najbliższych nam i najdroższych wspólnot rodzinnych po wspólnotę polityczną. Nie chodzi więc tylko o gwałtowność i brutalność społecznego życia. Te przykre dla każdej jednostki zjawiska są być może jedynie konsekwencją braku przejrzystości społecznej materii, której rozum ludzki nie może przeświecić w całości. A właśnie w tych mrocznych zakamarkach owej materii kryje się potencjał zła, który wybucha z całą siłą w konkretnej sytuacji zderzenia się różnych interesów, pragnień i oczekiwań.⁴ W ten sposób mroczność społecznego życia staje się ludzkim losem i jego tragedią.

Cały dramatyzm tej sytuacji uwidacznia się zdaniem Augustyna najwyraźniej na przykładzie sędziego, który musi podjąć właściwą decyzję,

a więc wówczas, kiedy mroki życia społecznego odniesiemy do pojęcia sprawiedliwości. Jaki może być status orzeczeń i wyroków, skoro „sądzą przecież ludzie, którzy nie mogą widzieć sumienia tych, których sądzą”? Czy sędzia nie jest więc zdany na swoją nieświadomość? Zakładając, że kieruje nim dobro wspólnoty politycznej i pragnienie dojścia prawdy i wydania sprawiedliwego wyroku, jego wysiłki zawsze obarczone będą ryzykiem błędu, pomyłki, a jego decyzje mogą zyskać jedynie status hipotetycznie sprawiedliwego rozwiązania, gdyż żaden rozum, nawet najbardziej wnikliwy, nie może do końca rozświetlić mroków społecznego życia. Poszukiwanie sprawiedliwości w życiu społecznym jest więc historią,

która nigdy nie kończy się szczęśliwie. Z drugiej strony sam sędzia nie może wyzwolić się z tej fatalnej sytuacji. „Krępuje go bowiem społeczeństwo i do tego urzędu zmusza gwałtem.”⁵ Ludzie pragną pokoju i porządku opartych na poczuciu sprawiedliwości, domagają się więc od swych sędziów dochodzenia prawdy i właściwego ferowania najbardziej surowych wyroków. Figura sędziego (mędrca, filozofa) staje się zwornikiem ludzkiego porządku – jak

że jednak słabym, skoro rozdarty jest on między doczesną koniecznością społecznego życia i doczesnym brakiem pewności.

Dla Augustyna wspólnota polityczna nie stanowi naturalnego środowiska dla sprawiedliwości, którą przypisuje porządkowi boskiemu. Rozum ludzki nie jest według niego zdolny do orze-

Często zwracano uwagę na fakt, iż trudno jest do końca uznać Państwo Boże za antyczny manifest człowieka apolitycznego, już chociażby z racji samego tytułu dzieła, odsyłającego nas do najbardziej politycznego pojęcia starożytności, do polis. Analogiczna sytuacja wydarzyła się w XVII wieku, kiedy za fundament zachodnioeuropejskiej sekularyzacji państwa i polityki uznano dzieło Hobbesa noszące tytuł o najgłębszym teologicznym znaczeniu.

³ *Państwo Boże*, wyd. 2, Antyk, Kęty 1998, s. 770.

⁴ Oświecenie można uznać za jeden z najbardziej radykalnych projektów rozświetlenia „mroków społecznego życia” i rozwiązania tragicznej natury ludzkiej egzystencji. Projekt ten nie powiódł się, o czym przekonani są nawet najbardziej zagorzali postoświeceniowi myśliciele współczesni, zob. Jürgen Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, 9/2002.

⁵ *Państwo Boże*, s. 771.

kania sprawiedliwości ani do konstruowania sprawiedliwych relacji między ludźmi,⁶ gdyż za sprawą nauki o łasce rozum ten nie może posiadać takich form autonomiczności. Sens istnienia ludzi w świecie sprowadza się do wizji chrześcijan pielgrzymujących przez życie ku zbawieniu, *peregrini*. To jednak stawia w zasadniczy sposób problem, jaką wagę z augustiańskiej perspektywy można przypisać narodowi jako wspólnocie politycznej? I czy w ogóle można jej jakąś przypisać? To, że ludzie tworzą wspólnoty polityczne, że żyją w obrębie społeczności, których tożsamość wyrażana jest przez nich samych w kategoriach jakiś odrębnych cech i skłonności narodowych, to, że dzielą się w taki właśnie sposób, nie ulega najmniejszej wątpliwości. Czy jest to jednak przypadek? Czy z punktu widzenia owego pochodzenia ku zbawieniu tego typu ludzkie wspólnoty mają jakiegokolwiek znaczenie? Czy należy przypisać im jakiś szczególny sens, czy raczej uznać za pomyłkę wynikającą z niedoskonałości ludzkiej natury – z grzechu? Przecież wobec tego nadrzędnego celu, jakim dla każdego chrześcijanina jest zbawienie, przywiązanie do wspólnoty politycznej, czy nawet gotowość oddania swego życia w imię jakiejś narodowej społeczności, musi wydawać się absurdalne, zupełnie niepotrzebne, a może wprost szkodliwe.

Do kwestii tej św. Augustyn odnosi się przynajmniej dwukrotnie w księdze XIX *Państwa Bożego*, najpierw w rozdziale XXI, gdzie dystansuje się od klasycznej definicji wspólnoty politycznej, i w rozdziale XXIV, w którym przedstawia własne rozumienie wspólnoty politycznej. Odwołując się wprawdzie do klasycznej, rzymskiej definicji narodu jako wspólnoty politycznej, która jest res publicą, „rzeczą narodu”, Augustyn stwierdza, iż naród można określić po prostu „jako zgromadzenie tłumu złączonego jednozgodnością prawa i wspól-

nością pożytku”⁷. Począwszy od Dziejów Apostolskich, zgodnie z chrześcijańską tradycją kontynuowaną, m.in. przez Klemensa Rzymskiego i Orygenes, tłum jako zgromadzenie, czyli doczesna eklezja, nie posiada żadnej duchowej, moralnej wartości, o ile nie podlega nadrzędnemu, porządkującemu czynnikowi, który nadaje danemu zgromadzeniu charakter jedności. W przypadku wspólnoty chrześcijańskiej tym czynnikiem jest wiara, w przypadku wspólnoty politycznej – jak sądzili starożytni filozofowie – jest nim prawo. To dopiero ta „jednozgodność”, *homonoiā*, *concordia* sprawia, że tłum przestaje być zwykłym motłochem i zyskuje charakter duchowego zgromadzenia – czy to chrześcijańskiego, czy politycznego. Stąd podstawowym problemem dla trwałości chrześcijańskiej eklezji staje się zachowanie jedności wiary, podczas gdy dla klasycznej politycznej eklezji w rozumieniu res publici jest nim utrzymanie jedności prawa. Dla św. Augustyna owa polityczna jedność wydaje się jednak czymś wysoce wątpliwym, szczególnie w zestawieniu z jednością wspólnoty chrześcijańskiej. Jedność prawa łącząca tłum we wspólnotę obywateli możliwa jest tylko przy założeniu sprawiedliwości, *dike*. A ta, jak widać chociażby na przykładzie nieświadomości doczesnego sędziego i jego ludzkiej tragedii, nie jest zdaniem Augustyna dla ludzi osiągalna. Stąd jego wniosek, że „skoro w człowieku nie ma żadnej sprawiedliwości, to z całą pewnością nie będzie jej i w zbiorowisku ludzkim, złożonym z takich ludzi. Nie ma tam więc owej jednozgodności prawa, która tłum ludzki czyni narodem, a rzeczą narodu nazywa się przecież rzeczpospolita.”⁸

Św. Augustyn odrzuca więc klasyczną definicję wspólnoty politycznej, tak jak rozumeli ją starożytni, a więc jako jedność, która urzeczywistnia się przez kategorię sprawiedliwości.

⁶ „Augustiańska nauka o łasce odebrała myślącej jednostce ludzkiej to, co przyznała jej platońska nauka o ideach, mianowicie owe przekonanie, że nierozumne wydarzenia polityczne można przynajmniej osądzić podług rozumnych kryteriów. Nakazywała mu wątpić w samego siebie, w swoją zdolność do osądu (...), prowadziła go do podporządkowania się faktyczności, o ile tylko ta neutralna wewnętrznie faktyczność zachowuje swoją teologiczną celowość.” Kurt Flasch, *Augustin*, Reclam Verlag, Stuttgart 1994, s. 391.

⁷ *Państwo Boże*, 788.

⁸ Tamże, s. 789.

Wieczny pokój u św. Augustyna...

Marek A. Cichocki

Definicję wspólnoty politycznej, którą poddaje krytyce, czerpie z *De Re Publica* Cycerona, gdzie czytamy: „Jak melodia powstaje z różnych dźwięków łączonych ze sobą zgodnie i harmonijnie, tak państwo funkcjonuje jako zwarta całość, gdy wyższe, niższe i średnie warstwy społeczeństwa współistnieją niczym właściwe uporządkowane dźwięki. Za odpowiednik muzycznej harmonii uznałem w rzeczpospolitej powszechną zgodę – najmocniejszą i najlepszą więź oraz gwarancję pomyślności, co bez sprawiedliwych rządów jest nie do pomyślenia.”⁹

Zgoda oparta na sprawiedliwości jest więc czynnikiem najsilniej jednoczącym wspólnotę, jest najlepszym rodzajem więzi łączących ludzi i zapewnia im szczęśliwe i pomyślne życie.

Ponieważ nasze współczesne rozumienie narodu dość odległe jest od wyobrażeń starożytnych dotyczących wspólnoty politycznej, warto zwrócić uwagę, że Cyceron problem sprawiedliwej społeczności rozpatruje w kontekście *politei*, takiej wewnętrznej konstytucji wspólnoty politycznej, która polega na najlepszym, czyli harmonijnym połączeniu elementów zaczerpniętych z trzech form rządzenia: monarchii, rządów elit i ludowładztwa.¹⁰ *Politeia* jest urzeczywistnieniem doskonale sprawiedli-

wej wspólnoty, to znaczy takiej, która oddaje najpełniej sprawiedliwość wszystkim swoim

elementom jako częściom całości. Jednak nie ma jednego teoretycznego wzorca doskonałej *politei*. Każda społeczność drogą politycznego działania, dokonywanych wyborów, prób i błędów, tworzy swój najdoskonalszy, najbardziej harmonijny i najbardziej sprawiedliwy rodzaj wspólnego życia. Dlatego też *politeie* można nazwać po prostu stylem życia danej wspólnoty, sposobem życia danego społeczeństwa,¹¹ którego celem jest najlepsze, najpełniejsze urzeczywistnienie sprawiedliwości – najlepsze jak tylko umożliwi to natura danej społeczności (zasoby ludzkie, klimat etc.). *Politeia* jest takim typem wspólnoty, który dąży do urzeczywistnienia swojej pełni. (Chrześcijańskim ujęciem tego arystotelesowskiego punktu widzenia była m.in. *Monarchia* Dantego, w której au-

*Co jednak dzieje się, kiedy wspólnota polityczna pogrąża się w kryzysie lub kiedy całkiem upada, i to pomimo wysiłków tych, którzy nadal pragną doskonalić się w obywatelskiej i ludzkiej cnotcie? Co mają zrobić ci, którzy chcą w pełni urzeczywistnić swoją dobrą naturę, ale przyszło im żyć w czasie upadku wspólnoty politycznej? Czy to, co nierozłączne w greckiej idei *politei*, może zostać rozłączone, czy też raczej wraz z upadkiem wspólnoty upada definitywnie możliwość urzeczywistnienia się sprawiedliwości i dobra nie tylko w życiu zbiorowym, ale także w indywidualnych dążeniach człowieka? Czy można być dobrym i sprawiedliwym w czasach upadku i korupcji?*

tor stwierdza, że istotą każdego porządku politycznego jest to, „by każdy byt stworzony odzwierciedlał Boskie podobieństwo na tyle, na ile mu pozwala jego własna natura.”¹² Przy czym nowością, którą wprowadza tutaj chrześcijaństwo, oczywiście z inspiracji stoickich, jest mimetyczny charakter porządku jako odzwierciedlenia lub naśladownictwa¹³).

Ponieważ *politeia* nie jest niczym innym jak tylko zgromadzeniem wielu ludzi, pełnia wspólnoty musi oznaczać także pełnię człowieka. Sprawiedliwi i dobrzy ludzie mogą w pełni rozwinąć swoje cnoty tylko w sprawiedliwej i dobrej wspólnotcie. To zwią-

zanie może mieć jednak wielorakie konsekwencje. W sprzyjających warunkach zapewne

⁹ Cyceron, *O państwie*, Antyk, Kęty 1999, s. 63.

¹⁰ Tamże, s. 53.

¹¹ Leo Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, PAX, Warszawa 1969, s. 128.

¹² Dante, *Monarchia*, Antyk, Kęty 2002, s. 37.

¹³ W kwestii tej Augustyn wielokrotnie na kartach *Państwa Bożego* daje wyraz swemu powątpiewaniu w mimetyczne zdolności człowieka. Uważa wręcz, że naśladownictwo musi niechybnie prowadzić człowieka do pychy i wiary w to, iż potrafi obejść się bez Boga i jego łaski. Zob. *Państwo Boże*, s. 778.

mobilizuje ludzi do aktywnego działania na rzecz własnej *politei*, tak by najpełniej rozwinąć tkwiące w niej możliwości. Działanie na rzecz najlepszego urzeczywistnienia własnej wspólnoty jest cnotą, dla której doskonalenie swych cech obywatelskich i powinności ludzkich staje się tożsame. Nie ma sprzeczności między nakazem bycia dobrym obywatelem i dobrym człowiekiem, lecz jedno warunkuje drugie. Co jednak dzieje się, kiedy wspólnota polityczna pogrąża się w kryzysie lub kiedy całkiem upada, i to pomimo wysiłków tych, którzy nadal pragną doskonalić się w obywatelskiej i ludzkiej cnotcie? Co mają zrobić ci, którzy chcą w pełni urzeczywistnić swoją dobrą naturę, ale przyszło im żyć w czasie upadku wspólnoty politycznej? Czy to, co nierozłączne w greckiej idei *politei*, może zostać rozłączone, czy też raczej wraz z upadkiem wspólnoty upada definitywnie możliwość urzeczywistnienia się sprawiedliwości i dobra nie tylko w życiu zbiorowym, ale także w indywidualnych dążeniach człowieka? Czy można być dobrym i sprawiedliwym w czasach upadku i korupcji? Na gruncie filozofii politycznej dysponujemy dwoma różnymi odpowiedziami na to pytanie. Jedną odpowiedzią radykalną jest odpowiedź Sokratesa, który rozwiązanie dylematu między wymogiem bycia dobrym obywatelem (patriotą) i dobrym człowiekiem w czasach kryzysu własnej wspólnoty odnalazł w najwyższej ofierze – własnej, męczeńskiej śmierci. Sokrates umiera za swoją *polis*, ale także za ideę dobra w ogóle. W ten sposób najwyższy polityczny ideał starożytności zostaje zachowany, *politeia* może nadal być postrzegana jako wspólnota ludzi złączona ideą sprawiedliwości i dobra, ale za cenę śmierci, najwyższej ludzkiej ofiary. Platon w *Prawach* roztrząsał jednak już inną, mniej radykalną możliwość zachowania starożytnego ideału sprawiedliwości w dobie kryzysu wspólnoty politycznej. Związanie idei sprawiedliwości z konkretnym bytem politycznej wspólnoty – ateńskiej wspólnoty – można było rozluźnić i rozciągnąć na inne

greckie *poleis*. Dzięki temu „dobry człowiek” zyskiwał szansę sprawiedliwego życia nawet w sytuacji, kiedy jego wspólnota polityczna przestała urzeczywistniać ideę sprawiedliwości. Mógł tej idei poszukiwać gdzie indziej. W XX wieku Leo Strauss wyciąga stąd zdecydowanie „niepatriotyczny” wniosek: „Człowiek musi żyć w najlepszym społeczeństwie, aby osiągnąć swój najwyższy stopień rozwoju, musi żyć w takim społeczeństwie, które najbardziej sprzyja ludzkiej doskonałości.”¹⁴ Oznacza to, że „dobrzy ludzie” mogą w poszukiwaniu najbardziej optymalnego dla siebie środowiska porzucać „zepsute” wspólnoty lub takie, które ich zdaniem nie rokują dobrze na przyszłość, szukając tej jednej, dla nich najlepszej.

Dla Augustyna, który odchodzi od starożytnej koncepcji wspólnoty politycznej, problem ten przestaje mieć tak dramatyczne znaczenie, gdyż dana wspólnota nie jest już dla niego koniecznym urzeczywistnieniem idei sprawiedliwości i dobra. Nie wyłącza się ona z *physis* i nie musi być najdoskonalszym z możliwych jej przedstawieniem. Związek dobrego człowieka i dobrego obywatela zostaje poluzowany. Zdaniem Augustyna wspólnota polityczna „jest to zebranie tłumu rozumnego, złączone zgodną wspólnotą rzeczy, które miłuje”¹⁵. Nie jest więc wspólnota polityczna dłużej obszarem racjonalnego urzeczywistnienia ludzkiej doskonałości oraz ludzkiego szczęścia (*eudaimonii*). Polityczne działanie ma tutaj jedynie symptomatyczny charakter i świadczy przede wszystkim o tym, co człowiek kocha w doczesnym życiu.¹⁶ Oczywiście to właśnie, co kocha wspólnota jako „zebranie tłumu rozumnego”, najlepiej świadczy o niej samej. Tak więc możemy oceniać narody, jak i wszelkie inne wspólnoty, głównie podług tego, jakie rzeczy uważają za najważniejsze dla siebie, do jakich są przywiązane i jakich chcą bronić w sytuacji zagrożenia. Narody są wspólnotami doczesnymi, zintegrowanymi wokół rzeczy, które postrzegane są jako wspólne. Ich historia jest historią przywią-

¹⁴ *Prawo naturalne...*, wyd. cyt., s. 127.

¹⁵ *Państwo Boże*, s. 795.

¹⁶ Kurt Flasch, *Augustin*, s. 390.

Wieczny pokój u św. Augustyna...

Marek A. Cichocki

zania do owych rzeczy i odchodzenia od nich. Przywiązanie, owa szczególna miłość, daje realne podstawy dla doczesnego porządku; odchodzenie jest symptomem kryzysu, a później upadku. Wspólnoty polityczne są bytami historycznymi dla Augustyna, co widać doskonale po tym, jak do swej nowej definicji narodu dostosowuje przypadek Rzymian stwierdzając: „Co zaś naród ten umiował w początkach swego bytu, a co w późniejszych czasach i jakie to skłonności jego sprawiły, iż po różnych krwawych buntach, a potem wojnach społecznych i domowych porwał i popsuł ową właśnie zgodę, co stanowi o pomyślności narodu, o tym świadczą dzieje narodu”.¹⁷ Celem narodu jako wspólnoty politycznej nie jest więc urzeczywistnienie najlepszej z możliwych form sprawiedliwości i dobra, lecz utrzymanie doczesnej zgodności, ewoluującej, lepszej lub gorszej, jako wspólnoty losu tych wszystkich, którzy stanowią naród. Tym samym podstawowe napięcie w klasycznej filozofii politycznej, kulminujące w ofierze Sokratesa, zostaje w zasadniczy sposób uchylone przez Augustyna.

Wydaje się więc, że to co dla Platona było jedynie chorobą wspólnoty, a więc jej skłonność do podziału, do rozwarstwienia pod presją partykularnych interesów, *dichonoia*, dla Augustyna i chrześcijańskiej tradycji stanowiło zasadę całego świata politycznego.¹⁸ Wszystkie istoty żyjące kierują się zdaniem Augustyna naturalną potrzebą pokoju. Wszystkie pragną żyć w stanie uporządkowanym, w stanie we-

wnętrznej zgody. Pokój ujęty tylko jako podstawowa ludzka potrzeba staje się jednak wyłączenie wewnętrzną zasadą trwania doczesnego świata. Pozbawiona jakiegokolwiek zewnętrznego kontekstu jako punktu odniesienia ma charakter czysto funkcjonalny i pozwala utrzymać przy życiu dany gatunek lub daną wspólnotę. Staje się po prostu podstawową zasadą funkcjonalnego przetrwania jednostki i zbiorowości w świecie. Augustyn doskonale wie, że potrzeby i pragnienia, szczególnie te podstawowe dla egzystencji, człowiek lub zbiorowość ludzka mogą realizować w sposób gwałtowny, wyrządzając innym krzywdę lub zniewalając ich. Przywołuje z mitologii greckiej przykład pół człowieka i pół potwora, Kakusa, który chcąc zaspokoić swoje potrzeby i tym samym osiągnąć wewnętrzny pokój, siał wokół spustoszenie i strach. Augustyn przypomina również, że „nawet i zbóje, by śmieiej a bezpieczniej gwałcić pokój innych ludzi, chcą mieć pokój ze swymi współnikami”.¹⁹ Dlatego każda forma ludzkiego pokoju jest mniej

bądź bardziej okupiona przemocą lub obarczona błędem, który także stanowi źródło cierpienia i nieszczęścia (jak w przypadku działań i orzeczeń sędziego, który skazuje podejrzanych bez ostatecznej pewności, iż czyni słusznie, choć jego intencją nie jest przecież zadanie cierpienia jednostce, lecz zachowanie pokoju wewnętrznego). W ostatecznym rozrachunku bez względu na to, czy pokój wprowadza gwałtownik czy polityk kierujący się szlachetnymi pobudkami, pokój ten jest zawsze

¹⁷ *Państwo Boże*, s. 795–796.

¹⁸ Por. szczególnie wymowny i jasny pod tym względem fragment *Państwa Bożego*, XV,4.

¹⁹ *Państwo Boże*, s. 776.

w jakimś stopniu „nieprawą”. Nie oznacza to, że funkcjonalny porządek pozytywnych praw tworzonych przez ludzi nie ma znaczenia, lecz nie ma on na pewno charakteru ostatecznego. Według Augustyna musimy stale zdawać sobie z tego sprawę, podejmując polityczne działania, gdyż jest to jedyna gwarancja, iż nie popadniemy w pychę, która stanowi przyczynę wszystkich najgorszych klęsk ludzkich.

Augustyna przedstawia się czasami jako tego myśliciela chrześcijańskiego, który przez radykalne rozdzielenie porządku boskiego i ziemskiego oraz swoją bezkompromisową w skutkach naukę o łasce otwiera drogę do pełnej sekularyzacji sfery publicznej.²⁰ Faktycznie bliskość niektórych konkluzji między Augustynem a Hobbesem może być zastanawiająca; obaj mają przecież do zakomunikowania to samo przesłanie – państwo nie jest obszarem realizowania się dobra najwyższego.²¹ Granica między państwem Bożym i państwem ziemskim nie jest jednak jasno przez Augustyna wytyczona. Obie sfery w życiu każdego człowieka realnie nakładają się na siebie, a pielgrzymujący przez świat chrześcijanie nie poruszają się przecież przez jakiś rodzaj „eksterytorialnego korytarza”. „Dom ludzi nie żyjących z wiary, ubiega się o pokój ziemski, pochodzący z rzeczy i wygod życia doczesnego. Dom zaś ludzi z wiary żyjących ma na pamięci wieczne obietnice przyszłości, a ziemskich i doczesnych rzeczy używa jako przejściowych, by te nie uplatały człowieka i nie odwoływały go od drogi Bożej, po której kroczy, lecz by go pokrzepiały do łatwiejszego dźwignia a nie powiększania ciężarów ciała skazitelnego, obciążającego duszę”²² – zauważa Augustyn. Rozdzielność i autonomiczność celów obu sfer pozostaje kwestią bezdyskusyjną, jednak nie zmienia to faktu, że obywatele państwa Bożego korzystają z dobro-

dziejstw pokoju politycznego, a z perspektywy *Civitas Dei* „zjednoczenie woli ludzi w sprawach należących do doczesnego życia ludzkiego” jest czymś ze wszech miar pożądanym.²³ Istnienie porządku politycznego nie warunkuje więc planu zbawienia, ale też nie jest z punktu widzenia chrześcijan i ich nadrzędnego celu całkowicie obojętne i pozbawione znaczenia. Aby podkreślić ten związek w rozdziale XIII księgi XIX Augustyn umiejscawia porządek polityczny w ramach całego hierarchicznego systemu porządków na szczycie, którego znajduje się najdoskonalszy porządek niebiański: „Jest więc tedy pokój ciała uporządkowanym stosunkiem części. Pokój duszy nierozumnej jest to uporządkowany spoczynek pożądlivości. Pokój duszy rozumnej uporządkowana zgoda poznania i czynu. Pokój ciała z duszą uporządkowane życie i zdrowie żyjącej istoty. Pokój człowieka śmiertelnego z Bogiem uporządkowane posłuszeństwo w wierze pod prawem wiekuistym. Pokój między ludźmi uporządkowana zgoda. Pokój domu uporządkowana zgoda rozkazywania i posłuszeństwa współmieszkańców. Pokój państwa uporządkowana zgoda rozkazywania i posłuszeństwa obywateli. Pokój państwa Niebieskiego najdoskonalej uporządkowane i najzgodniejsze społeczeństwo cieszące się Bogiem oraz społecznie w Bogu. Pokój wszystkich rzeczy majestatyczna cisza porządku.”²⁴

Czy więc teologia polityczna może uzyskać jakiś status w perspektywie myśli Augustyna, czy też jak uważa Erik Peterson i jak sugerować zdaje się Kurt Flasch, w tej perspektywie traci ona całkiem rację bytu? Nie ulega wątpliwości, że jedną z konsekwencji *Państwa Bożego* musi być uznanie odmienności celów, którymi kieruje się sfera polityki i sfera zbawienia. U Augustyna odmiennosc ta nie jest jednak nagłym

²⁰ Taka jest mniej więcej końcowa wymowa rozdziału „Historia, państwo, społeczeństwo” książki Flascha o Augustynie, s. 368–402.

²¹ Na temat owych podobieństw wiele ciekawych uwag w korespondencji między Leo Straussem i Karlem Löwithem, fragmenty w wydaniu „Arki”, nr 32 (2) 1991.

²² *Państwo Boże*, s. 784.

²³ „Państwo więc według porządku prawa naturalnego (*ordinatio rerum humanorum*) odpowiada potrzebom człowieka, chroni i zabezpiecza jego życie (*nec sane frustra non inutiliter*), troszczy się o wspólne dobro obywateli, powściągając oddziaływanie zła, i pozwala na spokojną działalność dobrych.”, Augustyn Eckmann, *Stosunek św. Augustyna do państwa rzymskiego*, s. 256.

²⁴ *Państwo Boże*, s. 779.

Wieczny pokój u św. Augustyna...

Marek A. Cichocki

odkryciem, lecz konsekwencją wyciągniętą z wcześniejszych przemyśleń poczynając od św. Pawła po ojców Kościoła trzech pierwszych wieków chrześcijaństwa. Konsekwencją wyrażoną przez Augustyna w sposób radykalny i ujętą systematycznie, osadzoną dodatkowo na twardym gruncie jego nauki o łasce, wykluczającą proste wpisanie świata politycznych działań i celów w boską ekonomię zbawienia. I w tym znaczeniu rację będą mieli ci wszyscy, którzy uznają myśl Augustyna za istotną korektę każdej teologii państwowej, także tej, która na gruncie chrześcijaństwa pojawiła się po 313 roku. Teologia polityczna chrześcijaństwa nie jest jednak tym samym, co teologia państwowa rzymskiego republikanizmu i w tym sensie trudno uznać, aby to właśnie teologia cywilna Rzymianina Marka Warrona mogła stać się prawdziwą inspiracją dla chrześcijańskiego rozumienia teologii politycznej. Można wręcz powiedzieć, że jest dokładnie odwrotnie, gdyż wyrastająca z rzymskiego tradycjonalizmu teologia cywilna w istocie nie może zaakceptować podstawowych założeń chrześcijańskiej teologii politycznej, jak choćby zasadniczej autonomiczności celów zbawienia i celów politycznego porządku i odejścia od jednoznacznej funkcjonalizacji religii dla potrzeb politycznej jedności.

Warunkiem teologii politycznej w perspektywie Augustyna jest sceptycyzm wobec teologii państwowej i uznanie rozdzielenia celów politycznych i celu zbawienia, które dopiero otwiera drogę do postawienia zasadniczego pytania o relację między tym, co transcendentalne, wieczne, jedyne, a wymiarem światowym, skończonym, przemijającym, rozdrobnionym. Jak zauważa Hans Blumenberg, pewien typ teologicznej i politycznej refleksji pojawia się dopiero wtedy, kiedy – tak jak w przypadku augustiańskich *Civitates* – w usystematyzowany sposób określone zostają dwa podstawowe podmioty: sfera zbawienia i sfera historycznego, doczesnego świata człowieka.²⁵ Sens teologii politycznej chrześcijaństwa pojawia się więc

wraz z uznaniem autonomiczności sfery polityki i doczesnego, historycznego życia przy jednoczesnym sceptycyzmie co do wystarczalności celów, którymi ta sfera się rządzi. Chrześcijańska teologia polityczna nie dąży jednak do zniesienia filozofii politycznej jako takiej i obecnej w jej obrębie koncepcji teologii państwowej, gdyż jej celem nie jest zanegowanie każdego sensu polityczności, co tak czy inaczej musiałyby przecież prowadzić do zniesienia granicy między doczesnością i transcendencją. Natomiast stawia ona istotne pytanie o status filozofii politycznej, traktując każdą wspólną polityczną jako zjawisko historyczne, jako nietrwałą wspólnotę losu, która w danym przypadku musi na swój sposób zmierzyć się z nierozwiązywalnym zjawiskiem „mroku społecznego życia”. Relatywizuje leżące u podstaw filozofii politycznej greckie pojęcia *physis*, *paidei* i *arete didakton* nie po to, aby odebrać wszelki sens polityczności, ale po to, aby ukazać swoją zasadniczą wątpliwość co do przypisanej filozofii politycznej mocy ostatecznego rozstrzygnięcia celu i sensu życia wspólnotowego. W świetle tego sceptycyzmu teologii politycznej (który może mieć zawsze bardzo różne historyczne podstawy – w przypadku św. Augustyna jest to rozpad imperium rzymskiego, w przypadku reformacji zbyt daleko posunięte zeświecczenie eklezji, a na przykład w naszym współczesnym, drobnym polskim przypadku rozpad projektu nowej demokratycznej wspólnoty politycznej na przełomie XX i XXI wieku) filozofia polityczna tak czy inaczej staje w końcu bezradna wobec dychotomii i dychostazji życia politycznego.

Marek A. Cichocki,

dr filozofii, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, dyrektor programowy Centrum Stosunków Międzynarodowych w Warszawie, członek Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej.

²⁵ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, s. 58.