

JOANNA SKWARA  
MISH UAM Poznań

## WIZJA SPRAWIEDLIWOŚCI W *DE PERFECTIONE IUSTITIAE HOMINIS* ŚW. AUGUSTYNA

Sprawiedliwość przewija się przez twórczość Augustyna jako ciągle powracający motyw. Autor wychodzi z założenia, iż Bóg jest nie tylko miłością, lecz także sprawiedliwością. Cecha ta pojawia się jako cnota moralna w jego dziełach teologicznych, jednak również tam, gdzie Augustyn pisze o kwestiach politycznych czy społecznych, *iustitia* występuje jako zasada scalająca społeczeństwo.

Rozprawka *De perfectione iustitiae hominis*, która jest przedmiotem naszych rozważań, już w tytule odnosi się do sprawiedliwości. Mimo iż zawiera pewne elementy teorii sprawiedliwości, zostały one przede wszystkim wykorzystane do przedstawienia poglądów autora na temat łaski boskiej. Sam tekst został już przez współczesnych Augustynowi zakwalifikowany jako pismo antypelagiańskie, a motyw sprawiedliwości stanowi raczej tło prawdziwego tematu pracy, jakim jest łaska potrzebna do zbawienia.

By zrozumieć w pełni motywację autora, należy najpierw zapoznać się z przyczyną konfliktu, który doprowadził do powstania tego dzieła<sup>1</sup>.

### ŁASKA BOSKA I NATURA LUDZKA – AUGUSTYN KONTRA PELAGIUSZ

IV wiek naszej ery rysuje się jako epoka targana konfliktami. Z jednej strony na wschodzie wizerunek chrześcijaństwa określała postać św. Hieronima (ca 347–420), autora łacińskiego przekładu *Biblia*, tzw. *Wulgaty*. W tym czasie na terenie Afryki

---

<sup>1</sup> Dzieło *De perfectione iustitiae hominis* nigdy nie było szczególnie popularne wśród badaczy. Nie miało też znaczącego wpływu na naukę Kościoła czy filozofię. Zawiera jednak elementy teorii sprawiedliwości. Stanowią one tło innej kwestii podjętej przez Augustyna – walki z herezją pelagiańską. Sprawia to, że poglądy na temat cnoty, jaką jest sprawiedliwość, autor formułuje tak, by odpowiadały jego antypelagiańskiej argumentacji. Z tego powodu w artykule znajduje się zarówno obszerny wstęp, przedstawiający to mało znane czytelnikowi dzieło, jak i historię oraz podłoże teologiczno-filozoficzne konfliktu między Augustynem a pelagianami. Zarysowuje również najważniejsze teorie dotyczące sprawiedliwości.

Północnej coraz większe znaczenie zdobywa młodszy od Hieronima retor, który przez dziewięć lat należał do sekty manichejczyków. Gdy wydostał się spod ich wpływów, zdecydował się przyjąć chrzest z rąk biskupa Mediolanu, św. Ambrożego. Człowiekiem tym był Augustyn, później kanonizowany, którego idee w kwestiach wiary stanowią nadal oficjalną naukę Kościoła<sup>2</sup>.

W owym czasie jednak w Afryce chrześcijanie należeli nadal do mniejszości. Ogół ludności przedkładał nad naukę Kościoła manicheizm i poglądy Pelagiusza czy też Donata. Był to z pewnością wynik przemian społecznych, które wówczas zachodziły na tym terenie.

Afryka, a właściwie jej północne wybrzeże, kulturowo stanowiła część świata grecko-rzymskiego. Przynależność do imperium upodobiła te tereny do reszty krajów śródziemnomorskich z tego okresu<sup>3</sup>. Powstawanie wielkich latyfundiów spowodowało pogorszenie sytuacji kolonów. Bieda doprowadziła do tego, że ludność poszukiwała pocieszenia w tych konfesjach, które albo obiecywały łatwą drogę do zbawienia, albo, jak Circumcellioni, przemocą zabierały to, co według nich im się należało. W tym też czasie Pelagiusz stworzył swoją teorię na temat metod osiągania zbawienia.

Pelagiusz – asceta i mnich z terenów Brytanii – działał od około 380 r. w Rzymie; szczególnie duże wpływy miał wśród warstwy uprzywilejowanych Rzymian i wykształconych chrześcijan. W 410 r. zmuszony był uciekać z Rzymu przez Sycylię i Afrykę do Palestyny przed zagrażającymi tym ziemiom barbarzyńcami.

Głównym przesłaniem jego myśli była inna od powszechnie przyjętej wizja człowieka. Zgodnie z jego nauką każda osoba jako *imago Dei* obdarzona jest specjalnymi narzędziami (rozumem i wolą), by kształtować siebie. Istnieje zatem możliwość (samo)doskonalenia pod względem etycznym. Zwieńczeniem takiej ewolucji mogłoby być osiągnięcie absolutnej (boskiej) sprawiedliwości<sup>4</sup>. Kościół oczywiście nie mógł przyjąć takiej tezy.

Augustyn natomiast miał zupełnie inną wizję ludzkich możliwości. Według niego człowiek jest raczej postrzegany jako *boskie naczynie*; jest tylko tym, czym Bóg go wypełni. Aby zatem osiągnąć sprawiedliwość, potrzebna jest łaska boska, a wolność występuje tylko w obrębie tej łaski<sup>5</sup>. Pelagiusz zaś nie uważał jej za niezbędny czynnik do zbawienia człowieka – pisał, iż wolność występuje nie przy jej udziale, lecz w jej obliczu.

---

<sup>2</sup> Wszelkie informacje biograficzne zob. H. Chadwick, *Augustine*, Oxford 1986; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1998; Ch. Horn, *Augustinus*, München 1995.

<sup>3</sup> W. Kornatowski, *Spółeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 72–80.

<sup>4</sup> Ponieważ ani pelagiańska, ani augustyńska idea łaski nie stanowi przedmiotu tej rozprawy, różnice w poglądach obu zostały jedynie krótko opisane. Więcej informacji czytelnik może uzyskać w monografiach: G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972 oraz *idem*, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1992<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Na temat teorii św. Augustyna zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 194–221.

Także ich wizja grzechu pierworodnego diametralnie się od siebie różni. Dla Pelagiusza historia wypędzenia z raju jest tylko incydem, poprzez który Bóg obrazuje konsekwencje tym, którzy sprzeciwiają się jego prawom. Sprowadza tę przypowieść do zwykłego *exemplum*. Odrzuca natomiast pogląd, że jest to grzech cięższy niż inne czy wymagający specjalnych praktyk, by go zmyć. Augustyn natomiast postrzega grzech pierworodny jako przekazywany z pokolenia na pokolenie znak potępienia ludzkości. Bóg zaś, według swojego tajemniczego planu, sam decyduje, których ludzi obdarzyć łaską i zbawić, a których od razu skazać na potępienie (*massa damnata*).

Łaska ta działa indywidualnie: zostaje przelana wprost na tych, którzy są z góry przeznaczeni do ocalenia, a sprawiedliwość i wielkość boska objawiają się też przez potępienie grzeszników. Z takim przedstawieniem tej kwestii nie zgodziłby się jednak Pelagiusz, który uważał, że łaska działa uniwersalnie i dlatego też zapewniono nam wolność wyborów. W jego wizji człowiek i Bóg działają wspólnie. Bóg decyduje o zbawieniu, a człowiek stara się na nie zasłużyć.

To jednak nie sam Pelagiusz sprawiał Kościołowi najwięcej problemów, lecz jego uczeń Celestiusz. W 411 r. został on potępiony przez sobór kartagiński za tezy zawarte w jego dziełach. Uczniowie Pelagiusza, bardziej skrajni od swego mistrza, rozpoczęli bój z Kościołem, często podpalając i niszcząc te wspólnoty, które nie chciały się do nich przyłączyć. Doprowadziło to do ponownego potępienia Celestiusza i Pelagiusza oraz do nałożenia na nich ekskomuniki przez papieża Innocentego I w 417 r.

Sytuacja zmieniła się diametralnie, gdy w tym samym roku zmarł papież, a na jego miejscu zasiadł efemeryczny Zozymus, Grek, czyli w pojęciu Rzymian – obcy. Wykluczeni zwrócili się do niego z prośbą o cofnięcie ekskomuniki. Dzięki poparciu włoskich biskupów została ona zdjęta<sup>6</sup>. Już jednak w 431 roku na trzecim ekumenicznym soborze w Efezie idee pelagiańskie raz na zawsze zostały wykreślone z nauki Kościoła i uznane za herezję także na Wschodzie.

Od tego czasu to właśnie augustyńska koncepcja łaski stała się oficjalną nauką. Wyeliminowano z niej pozostałości filozoficznej idei kształtowania losu przez ludzi. W zamian za to powstał zindywidualizowany i bardziej subiektywny stosunek wyznawców do Boga, który jako jedyny decyduje o zbawieniu. Jednocześnie teoria predestynacji znowu unaocniła wiernym nieprzekładalność sprawiedliwości boskiej na ludzkie realia.

## FORMA I OKOLICZNOŚCI POWSTANIA UTWORU

W tych właśnie okolicznościach około roku 414 powstała ulotka mylnie przypisywana Celestiuszowi, która traktowała o bezgrzeszności człowieka. Autor, zapewne uczeń Celestiusza, zajmuje się w niej rozważaniami na temat tego, czym jest grzech

<sup>6</sup> Augustyn zaakceptował tę decyzję, gdyż autorytet papieża był dla niego wartością najwyższą. Swoją opinię wyraził w jednym z kazań „Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est”, zob. *Sermo* 131, 10, 10. Zasada ta znana jest dziś w lapidarnej formie *Roma locuta, causa finita*.

i czy można go uniknąć. Do św. Augustyna dotarła ona dzięki korespondencji dwóch nieznanych nam bliżej biskupów, Eutropiusza i Pawła. To właśnie konieczność odpowiedzi na ich list staje się dla Augustyna pretekstem do napisania *De perfectione iustitiae hominis*. Chociaż powszechnie utwór ten uważa się za traktat, ze względu na układ treści niezaprzeczalnie należy do epistolografii. Naukowcy nie są więc zgodni w kwestii gatunku, do jakiego można zaliczyć ten utwór.

Autor rozpoczyna od form grzecznościowych ogólnie przyjętych wśród chrześcijańskiej wspólnoty: *Sanctis fratribus et coepiscopis Eutropio et Paulo Augustinus*. Wymienia imiona adresatów i ich tytuły. Nie pomija także grzecznościowego zwrotu *Świętym Braciom*. Formuły takie jak *Prawdziwie Świętemu*, *Najmilszemu* czy *Świętym Braciom i Współbiskupom* były bardzo popularne w korespondencji nie tylko Augustyna, lecz także jego współwyznawców. Dalej Augustyn po paru komplementach nawiązuje do wcześniejszej korespondencji, w wyniku której otrzymał frapującą ulotkę pelagiańską, i zapewnia, iż w odpowiedzi postara się podać wszystkie argumenty, dzięki którym można obalić zawarte w tym piśmie teorie. Na tym kończą się wszelkie podobieństwa do listu. Utwór zamienia się w rozprawę. Augustyn przez szesnaście paragrafów cytuje po kolei fragmenty ulotki, a następnie, używając argumentów logicznych, przykładów i cytatów biblijnych, obala wszystkie zawarte w niej idee. W pozostałych zaś częściach skupia się już wyłącznie na przedłożeniu własnych poglądów na temat łaski, grzechu i sprawiedliwości. W liście brakuje formuł kończących. Augustyn, który często dyktował swoje listy specjalnie wyszkolonemu skrybie, własnoręcznie podpisywał je tylko zwrotem: *podyktowałem, podpisałem, a przed podpisaniem odczytałem*<sup>7</sup>. Zanim jednak złożyłby ten swoisty podpis, następowały jeszcze zwyczajowe prośby o modlitwę, które zastąpiły pogańskie *vale*.

Augustyn pozostawił po sobie dużą korespondencję, lecz nie poświęcił jej miejsca w swych *Retractationes* (*Sprostowaniach*)<sup>8</sup>, które były jego pisarskim rachunkiem sumienia. W dziele tym zajął się oceną swego dorobku, pomijając kazania i korespondencję, i pisząc tylko o większych dziełach. Jedynymi wyjątkami w tej kwestii były listy nr 54 i 55. Ten pierwszy, obszerny i skierowany do św. Hieronima, nazywa już nie terminami zarezerwowanym dla korespondencji – *epistula* czy *liber* – lecz *opus*<sup>9</sup>. Oznacza to, iż tak naprawdę sam uważał *De perfectione iustitiae hominis* za list. Possidius, uczeń i biograf św. Augustyna uznał to dzieło za traktat i zaliczył je oczywiście do utworów antypelagiańskich<sup>10</sup>. Jednak z pewnością dyskusja na temat tego, czym

<sup>7</sup> Więcej informacji na temat struktury i sposobu pisania listów można znaleźć we wstępie do polskiego wydania listów św. Augustyna w tłumaczeniu ks. W. Eborowicza, zob. Św. Augustyn, *Listy*, przeł. W. Eborowicz, Pelplin 1991.

<sup>8</sup> Augustyn wymienia 93 pisma ujęte w księgi (*Retract.* 2, 67) z czego 10 nie zachowało się do naszych czasów, zob. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau 1938, s. 265.

<sup>9</sup> Analizę terminologii dotyczącej listu używanej przez św. Augustyna można znaleźć we wstępie do polskiego przekładu jego listów. Św. Augustyn, *op. cit.*

<sup>10</sup> *Vita* św. Augustyna została ukończona przez jego przyjaciela i ucznia, Possidiusa biskupa Calamy, tuż po śmierci mistrza. Życiorys ten zawiera pełen wykaz pism św. Augustyna.

w istocie jest *De perfectione iustitiae hominis* jeszcze długo pozostanie otwarta, gdyż w przypadku tego dzieła, jak widać, nie można ściśle określić gatunku<sup>11</sup>.

### *DE PERFECTIOE IUSTITIAE HOMINIS* JAKO UTWÓR ANTYPELAGIAŃSKI

Wspomniana ulotka pelagiańska odnosiła się przede wszystkim do zagadnienia grzechu. Autor próbował przekonać czytelników o tym, iż możliwe jest życie bez grzechu. Głównym jego argumentem było przekonanie, iż Bóg nie mógłby wymagać od ludzi bezgrzeszności, gdyby była ona niemożliwa. W istocie byłyby to Bóg niesprawiedliwy, gdyby karał nas za nasze złe uczynki, których nie moglibyśmy uniknąć. Według autora ulotki możliwe jest osiągnięcie stanu bezgrzeszności przez nieustanną pracę nad własnym charakterem. Z tym właśnie poglądem polemizuje Augustyn. Przytacza argumenty i przykłady na poparcie tezy, iż tylko dzięki łasce bożej można uniknąć potępienia i dostąpić zbawienia.

Biskup Hippony nie podziela pelagiańskich przekonań co do siły ludzkiej wolnej woli. Przekonanie, iż człowiek od narodzin naznaczony jest grzechem pierworodnym i rozpoznanie faktu, iż Kościół nie jest wspólnotą świętych, lecz składa się w dużej mierze z grzeszników poszukujących Boga, sprawia, że Augustyn zdaje sobie sprawę z konieczności otrzymania łaski boskiej w procesie zbawienia.

Najlepiej ton tej dyskusji oddaje jedna z augustyńskich metafor. Najpierw Augustyn przytacza fragment ulotki, w którym został przedstawiony pogląd na temat tego, czy człowiek może nie grzeszyć: „Iterum [...] quaerendum est, utrumne debeat homo sine peccato esse. Procul dubio debet. Si debet, potest; si non potest, ergo nec debet” (*De perf. iust.* 3, 5). Dalej dowodzi, iż jeśli człowiek ma obowiązek żyć bez grzechu, musi także mieć zdolność umożliwiającą mu jego uniknięcie. Jeśli natomiast nie posiada takiej zdolności, zmuszony jest grzeszyć. Jeśli zaś grzech jest koniecznością, to sprawiedliwy Bóg nie może sądzić człowieka za winy, gdyż nie mógł ich uniknąć.

Augustyn z właściwą sobie błyskotliwością odpiera ten argument, przywołując przykład kaleki: „Debet esse homo iste sine claudicatione; et si debet, potest. Nec tamen cum vult, continuo potest, sed cum fuerit adhibita curatione sanatus et medicina adiuverit voluntatem” (*De perf. iust.* 3, 5). Zatem nie może on sam z siebie

---

<sup>11</sup> Niezależnie od tego, do jakiego gatunku należy to dzieło, naukowcy jednomyślnie zaliczają je do pism antypelagiańskich. Według współczesnego podziału Geerlingsa możemy jednak wyróżnić wśród tego działu trzy podgrupy: pisma przeciw Pelagiuszowi i Celestiuszowi, pisma przeciw Julianowi z Aecclanum i pisma przeciw semipelagianizmowi. *De perf. iust.* zostało zaliczone do pierwszej grupy, w której skład wchodzi: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, *Ad Marcellinum*, *De spiritu et littera*, *De natura et gratia*, *De perfectione iustitiae hominis*, *De gestis Pelagii*, *De gratia Christi et de peccato originali*, *De anima et eius origine*. Tytuły zostały ułożone chronologicznie. Zob. W. Geerlings, *Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Paderborn 2002.

wyzdrowieć, choć ozdrowienie jest możliwe. Potrzebne do tego jest jednak lekarstwo, którym jest łaska boska – „gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum”<sup>12</sup> (*De perf. iust.* 3, 6) – jak mówi Augustyn za Pismem Świętym.

W ten właśnie sposób odpierane są wszystkie argumenty zaczerpnięte z pelagiańskiej ulotki, aż wreszcie pojawia się przekonanie, iż bezgrzeszność jest dla człowieka czymś nieosiągalnym. Augustyn jest jednak przekonany, iż łaska Boska zbawi tych, którzy będą się starali osiągnąć sprawiedliwość za życia. Sprawiedliwość, o której pisze Augustyn, różni się jednak znacząco od tej, o której pisali starożytni, a nawet od cnoty moralnej, która pojawiała się przecież już w najwcześniejszych utworach antycznych.

### ZARYS STAROŻYTNYCH WIZJI SPRAWIEDLIWOŚCI

Już od czasów Homera sprawiedliwość postrzegana była jako cecha charakteru, swoista cnota, która powinna charakteryzować idealnego władcę. Powinna zdobić ona każdego dobrego człowieka tak samo, jak męstwo, roztropność oraz honor, dzięki którym mógł on dostąpić spełnienia (*telos*).

Niezależnie od czasów i środowiska była ona od zawsze nierozdzielnie związana z życiem politycznym. Sofiści uważali, iż czym innym jest sprawiedliwość wśród równych sobie obywateli demokracji, a czym innym w mocno zhierarchizowanych społecznościach rządzonych przez monarchę. Sprawiedliwość zatem nie miała według nich jednej spójnej definicji, lecz była wartością względną, która zmieniała się zależnie od okoliczności. Jakżeby inaczej można było wytłumaczyć fakt, że jedni rodzą się wolnymi i równymi wśród równych, mając inne prawa niż niewolnicy<sup>13</sup>. Dla sofistów głównym kryterium cnoty jako takiej było sprawdzenie, czy pomaga ona w funkcjonowaniu danej kultury. Niezależnie jednak od tego, skąd w istocie pochodzi sprawiedliwość i jakie są jej źródła, zawsze była ona postrzegana jako podstawowa zasada życia publicznego.

W starożytności niechrześcijańskiej dominowała dosyć zdecydowana tendencja, by postrzegać sprawiedliwość jako pojedynczą cnotę, której osiągnięcie nie wymaga dodatkowych cech charakteru, takich jak zdolność do miłosierdzia czy dobroczynności. Prawo talionu określało niejako formę sprawiedliwości.

<sup>12</sup> Rz 7, 25.

<sup>13</sup> Jednak nie tylko cnoty, w tym sprawiedliwość, lecz także prawo czy wszelkie zjawiska kulturowe zachodzące w społeczeństwie uważali oni za subiektywne. Verdross-Drossberg zastanawia się: „Czy jest ona «naturalna» i przez to niezachwiana i ogólnie wiążąca, czy też jest tylko wytworem konwencji. Tę krytyczną kwestię podjęła po raz pierwszy sofistyka i ustaliła, iż cała kultura z prawem włącznie jest zależna od czasu i miejsca” (przeł. J.S.). „Ob sie «natürlich» und daher unverbrüchlich und allgemein verbindlich sei oder ob sie nur ein Erzeugnis der Konvention bildet. Diese kritische Frage hat erstmalig die Sophistik aufgeworfen und dahin beantwortet, dass die ganze Kultur einschließlich des Rechts ort- und zeitbedingt sei”, zob. A. Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1946, s. 51.

Arystoteles uważał ją za zaletę intelektualną, cnotę. Jednak jego wizja zupełnie nie przystawała na przykład do Cycerońskiej, z której czerpali ojcowie Kościoła, św. Ambroży z Mediolanu<sup>14</sup> i św. Augustyn. Dla Arystotelesa miłosierdzie prowadzące do dobroczynności nie było cnotą. Cnoty nie można według niego osiągnąć w jakimś przyszłym i odległym momencie życia<sup>15</sup>. Jest ona cechą określonego sposobu postępowania. Według tego schematu żaden grzesznik nie miałby szansy otrzymać rozgrzeszenia; historia św. Pawła czy złoczyńcy na krzyżu, którzy według sprawiedliwych wyroków boskich dostąpili jednak zbawienia, w kategoriach schematu Arystotelesa byłaby zupełnie niezrozumiała. Cyceon jednak jako dwie podstawy życia społecznego określił sprawiedliwość i dobroczynność, które św. Ambroży w większym stopniu odnosi do własności prywatnej i dzielenia się nią (np. jałmużna). Sam zalicza to do grona cnot kardynalnych.

Upraszczając zatem poglądy starożytnych, można powiedzieć, że pogańska wizja sprawiedliwości przede wszystkim opierała się na odpowiedniej dystrybucji takich wartości, jak przywileje, łaski i dobra doczesne – tak by każdy dostał to, na co zasłużył, najlepiej według kryteriów sprawiedliwości określanych przez społeczeństwo, w którym żył.

## BIBLIJNA WIZJA SPRAWIEDLIWOŚCI

Choć nakreślona tu charakterystyka jest bardzo uproszczona i wydaje się dość okrutna dla ludzi wychowanych w kulturze chrześcijańskiej, należy pamiętać, iż zarówno społeczeństwa żydowskie, jak i wczesni chrześcijanie kierowali się zapewne podobnymi kryteriami sprawiedliwości.

Najbardziej jaskrawym tego przykładem jest przypowieść o robotnikach w winnicy<sup>16</sup>. Choć część z nich zostaje wynajęta rano i pracuje w skwarze cały dzień, a inni zatrudniani są dopiero później, to po wykonaniu pracy wszyscy dostają tę samą zapłatę. Dobry gospodarz wypłaca wszystkim sumę uzgodnioną z tymi, którzy pracowali cały dzień. Oczywiście wywołało to oburzenie, gdyż robotnicy pracujący dłużej uważali to za niesprawiedliwe. Jednakże dostali denara, który im się należał, co jest niewątpliwie sprawiedliwe. Inni natomiast doświadczyli dobroci i hojności Pana i też dostali po denarze, gdyż dobroczynność i miłość nierozzerwalnie związana jest z chrześcijańską sprawiedliwością.

Wizja zawarta w Biblii znacznie odbiega od tych, które pojawiają się w dzisiejszych, jak i dawniejszych teoriach prawa. Ponieważ Augustyn swoją koncepcję oparł

<sup>14</sup> Sposób nawiązania do idei Cyceona przez św. Ambrożego i Augustyna przedstawia w swej książce K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 244–256.

<sup>15</sup> Analiza tego zagadnienia wraz z odniesieniem do augustyńskiej i współczesnej teorii moralności znajduje się w książce A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty, studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 327–364.

<sup>16</sup> Mt 20, 1–16.

właśnie na pojęciu o takim znaczeniu, jakie znajdujemy w Piśmie Świętym, należy najpierw zająć się zdefiniowaniem tego, co Biblia rozumie pod pojęciem *sprawiedliwość*. Definiując sprawiedliwość, trzeba pamiętać, że istnieje kilka jej kategorii. Czym innym bowiem jest sprawiedliwość boska, a czym innym ludzka. Poza tym również sama definicja zmienia się w zależności od tego, czy pod uwagę bierzemy wizję z Pism Starego czy Nowego Testamentu.

W Piśmie Świętym pojawiają się zatem dwie koncepcje sprawiedliwości bożej. Bóg jawi się z jednej strony jako obrońca swego ludu, atakowanego przez grzesznych wyznawców fałszywych bóstw. Ciemżeni Izraelici mogą liczyć na pomoc, jeśli nie wystąpią przeciw przymierzu, które zawarli z Jahwe, i przeciw jego prawom, o których Pismo głosi: „A dla was, czczących moje imię, wszędzie słońce sprawiedliwości i uzdrowienie w jego skrzydłach. Wyjdziecie (swobodnie) [...] I podepciecie grzeszników, gdyż oni obrócą się w popiół pod stopami nóg waszych w dniu, w którym Ja będę działał – mówi Pan Zastępów”<sup>17</sup>.

Nie bez powodu we fragmencie tym użyte zostało wyrażenie *słońce sprawiedliwości*. W czasach starożytnych na Bliskim Wschodzie to właśnie słońce symbolizowało sprawiedliwość. Podobne nawiązania do tego symbolu pojawiają się również w innych fragmentach, jak np. w Księdze Psalmów, gdy przykazania podarowane Izraelitom przez Boga mają iście słoneczne cechy.

Prawo Pana doskonałe – krzepi ducha; [...]  
nakazy Pana słuszne – radują serce;

przykazanie Pana jaśnieje i oświeca oczy; [...]  
sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem są słuszne. (Ps. 19, 8–9)

Tego rodzaju słuszne sądy doprowadziły np. do plag egipskich, podczas których egipcyscy ciemżyciele otrzymali karę za występki popełnione wobec ludu wybranego. Bóg w swej sprawiedliwości karze jednak także Żydów, którzy po wyjściu z niewoli przestają ufać Panu i występują przeciw niemu, oddając cześć złotemu cielcowi. W ten sposób przejawem boskiej sprawiedliwości staje się również obrona prawa, które dla tego ludu ustanowił.

Sprawiedliwość ludzka tymczasem to odpowiedź doskonała na miłość Boga. By zasłużyć na miano sprawiedliwego, trzeba oddawać Mu cześć, zachować Jego prawo i pokładać w Nim niezachwianą ufność, mimo wszelkich doświadczeń, które są naszym udziałem. „Sprawiedliwy zakwitnie jak palma, rozrośnie się jak cedr na Libanie” (Ps. 92, 13) – mówi Pismo, porównując sprawiedliwych do roślin odznaczających się bujnością i znanych z długowieczności. Boża sprawiedliwość nie polega jednak, jak mogłoby się здаwać, na równomiernym podziale dóbr między wszystkich ludzi. Przykładem na to może być choćby słynna przypowieść o losach sprawiedliwego Hioba.

---

<sup>17</sup> Mt 3, 20. Wszystkie cytaty biblijne w języku polskim pochodzą z Biblii Tysiąclecia: *Biblia Tysiąclecia*, red. O.A. Jankowski, Poznań-Warszawa 1991<sup>3</sup>.

Kara dla grzeszników jest nieunikniona, jednak to Bóg decyduje o tym, czy dokona się ona w ziemskim życiu, czy też dopiero po śmierci. Na Sądzie Ostatecznym rozdzieli grzeszników od ludzi sprawiedliwych i każdy z nich otrzyma taką zapłatę, na jaką zasłużył. Największym sprawiedliwym na ziemi był bez wątpienia Jezus. Dowodów zarówno na to, jak i na jego doskonałą dobroć dostarczają nam Ewangelie. Na Sądzie Ostatecznym to Jezus będzie oddzielał sprawiedliwych od grzeszników, jak pasterz oddziela owce od kozłów<sup>18</sup>.

Najpiękniejszą jednak wizję boskiej sprawiedliwości możemy znaleźć u św. Pawła w *Liście do Rzymian*. List ukazuje głębokie przemyślenia natury teologicznej na temat sposobu *usprawiedliwienia* ludzkości. Główną postacią w zbawczym planie Boga jest Jezus, „który został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia”<sup>19</sup>. List ten mówi także o tych wszystkich kwestiach, które pojawiają się również u Augustyna, mianowicie o grzechu, powołaniu do wiary i zbawienia oraz łasce bożej. Łaskę tę oraz usprawiedliwienie otrzymuje się dzięki niezachwianej wierze w Jezusa Chrystusa.

## BIBLIJNE PODSTAWY ARGUMENTACJI ŚW. AUGUSTYNA

We wczesnych dziełach filozofii chrześcijańskiej często odnoszono się do Pism zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Zamierzchłe pochodzenie pierwszego z tych źródeł nadawało tym większą wagę wszelkim argumentom zaczerpniętym z niego na poparcie własnych sądów. Pisma, które cytował Augustyn, a które później weszły również do kanonu Nowego Testamentu, stanowiły także doskonały materiał, gdyż nie wątpiono w ich autentyczność.

Augustyn, podobnie jak i jego poprzednicy, często odnosi się do obu tekstów (Starego Testamentu i Ewangelii) i przeplata swój wywód niezliczoną liczbą cytatów. Zabieg ten występuje nie tylko w tym jednym dziele, lecz jest ogólnie charakterystycznym dla pism św. Augustyna. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu jest to świadome działanie, a w jakim autor po prostu myśli cytatami z Biblii<sup>20</sup>. Należy pamiętać, iż pamięć starożytnych różniła się od dzisiejszej<sup>21</sup>. Czymś oczywistym dla wykształconego

<sup>18</sup> Mt. 25, 32.

<sup>19</sup> Rz 4, 25.

<sup>20</sup> Fuhrer zwraca uwagę na to, że Biblia miała wpływ także na język Augustyna. W ten sposób również niezauważenie przenika do traktatu. Fuhrer pisze: „Kolejną ważną cechą charakterystyczną dla całej twórczości jest bezustanna obecność w niej tekstu Biblii, czy to przez jej wpływ na język Augustyna, czy to przez wprowadzanie cytatów” (przeł. J.S.). „Ein weiteres Characteristicum der ganzen Schrift ist die ständige Präsenz des Bibeltextes, sei es dass die augustinische Sprache davon geprägt ist, sei es dass immer wieder Zitate einbezogen werden”, zob. T. Fuhrer, *Augustinus*, Darmstadt 2004, s. 107. Autorka traktuje te czynniki jako równoważne. W przypadku Augustyna, który miał ogromną wiedzę na temat Pisma Świętego, możliwe jest, iż struktury językowe, wyrażenia, całe pasáže tak głęboko zakorzeniły się w jego pamięci, że w decydujący sposób wpłynęły na wizję sprawiedliwości czy inne kwestie teologiczne przedstawiane przez niego.

<sup>21</sup> J. Axer, *Filolog w teatrze*, Warszawa 1991, s. 12–14.

obywatela było przechowywanie w niej niezliczonej liczby informacji i cytatów. Jeśli nawet jednak uznamy część cytatów za wprowadzone podświadomie, to częstotliwość, z jaką Augustyn przytacza biblijne wersy, wskazuje raczej na to, iż umieszczone zostały z pełnym rozmysłem. Posługuje się nimi, by wzmocnić argumentację. Doskonałym przykładem jest wers: „Iustus ex fide vivat”<sup>22</sup>, który powraca kilkakrotnie, by podkreślić tę najważniejszą, według autora, cechę człowieczej sprawiedliwości.

Biskup Hippony musiał wykazywać się doskonałą znajomością Pisma Świętego, zwłaszcza, że przed objęciem swego stanowiska poprosił zwierzchników o czas na przygotowanie się do nowej roli. Podczas tego okresu jedyną rzeczą, jaką się zajmował, było właśnie studiowanie Biblii.

Ponieważ omawiany tu traktat pochodzi z około 415<sup>23</sup> r., możemy założyć, iż Augustyn zaznajomiony był już z Wulgatą. Natomiast wśród wszystkich cytatów zaczerpniętych z Biblii zdecydowanie najczęściej pojawiają się pasaże z listu św. Pawła do Rzymian. Z pewnością nie był to przypadek, gdyż oba te dzieła podejmują tę samą problematykę: łaskę, wolność chrześcijańską, grzech, a przede wszystkim usprawiedliwienie ludzkości. Z pewnością właśnie dlatego z tego dzieła zaczerpnął najwięcej<sup>24</sup>.

By w pełni zrozumieć koncepcję sprawiedliwości zawartą w *De perfectione iustitiae hominis*, należy prześledzić stosunek Augustyna do sprawiedliwości, którą można byłoby nazwać społeczną, czyli do idei, jaka powinna scalać społeczeństwo.

## SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO ZASADA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Najbardziej chyba znanym poglądem Augustyna na temat sprawiedliwości jest jego przekonanie o tym, iż każde państwo byłoby jedynie bandą rozbójników, gdyby nie *iustitia*, która – niczym spoiwo – łączy je w zorganizowaną strukturę. Czymże bowiem innym, według Augustyna, są państwa bez niej, jeśli nie małymi bandami zbójckimi<sup>25</sup>. W ten sposób dopuszcza on także możliwość sprzeciwiania się władzy państwowej, jeśli działa ona niesprawiedliwie, łamiąc nakazy boskie.

---

<sup>22</sup> Ha 2, 4. W pierwszym stychu tekst całego tego wersu był skażony, różnie poprawiany; drugi natomiast był często cytowany w Nowym Testamencie, por.: Rz 1, 17; Ga 3, 11; Hbr 10, 38. Stąd wniosek, że cytat ten św. Augustyn prawdopodobnie zaczerpnął z Nowego Testamentu.

<sup>23</sup> Nieznana jest dokładna data powstania utworu. Za rokiem 415 opowiada się tłumacz we wstępie do polskiego przekładu dzieła, zob. Św. Augustyn, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, przeł. W. Eborowicz, Pelplin 1982. Jednak w innych dziełach można znaleźć informacje, że utwór ten mógł powstać również w 416 r., por. B. Altaner, *op. cit.*, s. 275. Nie ulega jednak wątpliwości, iż dzieło powstało po roku 414, w którym ukazała się ulotka inspirowana *De perfectione iustitiae hominis*.

<sup>24</sup> Aż 17% wszystkich odwołań pochodzi właśnie z *Listu do Rzymian* św. Pawła. Ponadto inne cytaty zlokalizowane przez wydawcę jako pochodzące ze Starego Testamentu również znajdują się w *Liście do Rzymian*. Trudno natomiast stwierdzić, czy św. Augustyn wykorzystał je pod wpływem lektury św. Pawła, czy czerpał bezpośrednio z Biblii.

<sup>25</sup> *De civ. Dei* 4, 4: „Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?”.

Augustyn przekonany był natomiast, iż to Bóg przez cesarza ustanawia prawo. Nakłaniał zatem wiernych, by nie tylko je uznawali, lecz także by je kochali i bronili go. Oczywiście dotyczyło to tylko przepisów, które ustanowione zostały sprawiedliwie<sup>26</sup>, czyli zgodnie z Pismem Świętym.

Augustyn, badając Pismo Święte, natknął się na różne koncepcje sprawiedliwości, dlatego w jego pismach pojawia się teoria, iż *iustitia* nie tyle zmienia się z biegiem czasu, ile jej zastosowanie przechodzi metamorfozę. Dlatego właśnie często dziwimy się zachowaniom biblijnych sprawiedliwych, przykładając współczesną miarę do dawnych dziejów.

Augustyn uznaje sprawiedliwość za jedną z głównych cnót. Tam bowiem, gdzie nie ma sprawiedliwości, tam żadne prawo nie jest w stanie zespolić ludzi. Stanowi ona dla niego czynnik integrujący społeczeństwo, którego wynikiem jest pokój. Píše: „*Fac iustitiam, et habebis pacem; ut osculentur se iustitia et pax. Si enim non amaveris iustitiam, pacem non habebis*”<sup>27</sup>. Nie przeszkadzało mu to jednak w stworzeniu teorii sprawiedliwej wojny<sup>28</sup>. Nie jest to spójna i przekonująca teoria z pewnością również dlatego, że jej twórca w głębi duszy był pacyfistą<sup>29</sup>.

Wymogiem, który ostatecznie usprawiedliwiłby prowadzenie takiej wojny, był, oprócz czystych pobudek i słusznej sprawy, bezpośredni nakaz Boga, który już w przeszłości dawał takie rozkazy swemu ludowi. Świadectwa tego można znaleźć w Starym Testamencie.

Bóg uchodzi bowiem za źródło wszelkiej sprawiedliwości. Każda jej forma wyprowadzona jest właśnie od niego. Stwórca będzie karać tych, którzy wystąpili przeciwko jego prawu. Może on jednak również wybaczać. Właśnie na ten aspekt *iustitiae Dei* Augustyn kładzie nacisk. W jego pismach miłosierdzie (*miser cordia*) czy łaska (*gratia*) zawsze nierozzerwalnie łączą się z cnotą, jaką jest sprawiedliwość.

## ELEMENTY TEORII SPRAWIEDLIWOŚCI W *DE PERFECTIOE IUSTITIAE HOMINIS*

Augustyn bez wątpienia w całym dziele odwołuje się do pojęcia sprawiedliwości, jakie znajdujemy w Biblii. Przy czym nie chodzi mu o sprawiedliwość społeczną, lecz właśnie o cechę charakteru, cnotę, której człowiek tak naprawdę nie może osiągnąć, lecz do której bezustannie powinien dążyć.

<sup>26</sup> Więcej na temat augustyńskiej idei prawa i sprawiedliwości jako podstaw państwa znaleźć można u W. Kornatowskiego, *op. cit.*, s. 206–229.

<sup>27</sup> *En. in ps.* 84, 12.

<sup>28</sup> R.L. Holmes uważa, iż jest to przede wszystkim pogląd podtrzymywany dzięki pracom mediewistów oraz współczesnych znawców prawa. Badając jednak prace Augustyna, można dostrzec, iż jego poglądy nie są usystematyzowane, a argumenty, choć błyskotliwe w formie, mało przekonujące, zob. R.L. Holmes, *Augustine and the Just War Theory*, [w:] *The Augustinian Tradition*, red. G.B. Matthews, California 1999, s. 323–324.

<sup>29</sup> Zdania tego jest również R.L. Holmes, *op. cit.*

Augustyn posługuje się przykładem chorego, który został przedstawiony powyżej. Opisuje tak „wewnętrznego człowieka”, który choruje z powodu swych przywar i potrzebuje lekarstwa, jakim jest łaska Boga<sup>30</sup>. To właśnie uzdrowienie całkowite staje się doskonałą ludzką sprawiedliwością.

Nie wystarczy jednak wyłącznie zdawać się na łaskę boską. Augustyn uważa bowiem, iż tylko jeśli łaknie się jej za życia, można dojść do pełni sprawiedliwości także po śmierci. Autor cytuje Pismo: „*beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur [...]*”<sup>31</sup> i przedstawia dążenie do sprawiedliwości jako bieg, podczas którego jedynie pewne przymioty i praktyki są w stanie utrzymać nas na właściwym kursie<sup>32</sup>.

Zmierzając do sprawiedliwości, człowiek powinien pamiętać przede wszystkim o głębokiej i silnej wierze, gdyż „*iustus ex fide vivat*”<sup>33</sup>, jak mówi za Pismem Augustyn. Wola nie jest na tyle silna, by poradzić sobie z wieloma pragnieniami ciała i duszy. Jedynie *per fidem* można dostąpić łaski i odmienić się wewnętrznie<sup>34</sup>.

Kolejnymi rzeczami niezbędnymi do osiągnięcia sprawiedliwości, o których pisze Augustyn, to zalecane przez Pana w celu objaśnienia sprawiedliwości praktyki: post (*ieiunium*), jałmużna (*elemosyna*) i nieustanna modlitwa (*oratio*). Odmawianie sobie pożywienia to przede wszystkim sposób na umartwianie ciała i karcenie go za popełnione grzechy. Uznaje się to za doskonały sposób na okiełznanie towarzyszącej zawsze ludziom pożądliwości. Jałmużna to sprawdzian ludzkiej dobroczynności. Dzięki dzieleniu się nie tylko dobrami materialnymi udział w dobrodziejstwach mają również mniej obdarowani przez los. Także odpuszczanie popełnianych przeciw nam występków, jeśli wypływa z serca, będzie nam policzone jako uczynek miłosierdzia. Innymi słowy, praktyki takie propagują życzliwość wobec bliźnich<sup>35</sup>. Dzięki modlitwie buduje się w ludziach głęboka wiara, silna nadzieja i czysta miłość. To właśnie nieustanna modlitwa wskazuje nam normy poprawnych zachowań. Augustyn pisze, iż jest ona jak lustro, w którym widać życie sprawiedliwych<sup>36</sup>.

---

<sup>30</sup> Augustyn pisze: [...] „*medicinam requirat, quae interioris hominis ad sanandam peccati clauditionem gratia Dei est per Iesum Christum Dominum nostrum*”, zob. *De perf. iust.* 3, 6.

<sup>31</sup> Mt 5, 7.

<sup>32</sup> „*Non enim ad saturitatem iustitiae, cum hinc exierit, quisque perveniet, nisi ad eam cum hic est esuriendo et sitiendo cucurrerit [...]*”, zob. *De perf. iust.* 8, 17.

<sup>33</sup> Ha 2, 4.

<sup>34</sup> Augustyn pisze: „*Sic et in homine interiore animus res est, rapina actus est, avaritia vitium est, id est, qualitas, secundum quam malus est animus, etiam quando nihil agit, unde avaritiae suae serviat, etiam quando audit: Non concupisces seque vituperat et tamen avarus manet; sed per fidem renovatur, id est, sanatur, de die in diem nec tamen nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*”, zob. *De perf. iust.* 2, 4.

<sup>35</sup> Augustyn pisze, iż „*per hanc enim dimissionem iusti invenientur et quod ea quae hic habebant peccata elemosinis deleverunt*”, zob. *De perf. iust.* 11, 24.

<sup>36</sup> „*In qua oratione si contentiosi esse nolumus, satis nobis propositum speculum est ubi inspiciatur vita iustorum, qui ex fide vivunt [...]*”, zob. *De perf. iust.* 8, 19.

Praktyki zalecane przez autora określają również sprawiedliwość i sprawiedliwego człowieka. Powinien on umieć kontrolować swoje popędy, by nie krzywdzić siebie i innych. Powinien mieć miłość, nadzieję i wiarę. Powinien być aktywny w swej sprawiedliwości i pomagać mniej uprzywilejowanym.

Ta *iustitia*, o którą tak usilnie zabiegamy, jest w istocie jedynie dążeniem do boskiej sprawiedliwości, stanowiącej doskonałą miłość. Gdyby jednak znaleźli się tacy, którzy wątpią w ową sprawiedliwość, Augustyn poucza, iż nawet wówczas, gdy Pan odstępuje od wymierzenia kary za popełnione winy, to i tak pozostaje sprawiedliwy, a grzesznik może się uważać za szczęśliwego człowieka. Bóg odpuści grzechy tym, którzy go wiernie proszą<sup>37</sup> i którzy innym również wybaczą. Miłosierdzie jest bowiem na stałe wpisane w sprawiedliwość Bożą, dlatego też dążący do tej sprawiedliwości muszą się nim odznaczać.

Jednak wszystkie wymienione praktyki okażą się bezskuteczne, jeśli człowiek będzie je wykonywał jedynie na pokaz. Augustyn przestrzega: „Nolite facere iustitiam vestram coram hominibus, ut videamini ab eis”<sup>38</sup>. Wszakże *iustitia* powinna być cechą „człowieka wewnętrznego”, który nie dba o rzeczy ziemskie. Autor porównuje ją do pancerza, który okrywa człowieka i który pozwala żyć z wiary<sup>39</sup>. Augustyn odnosi się do niej jako do ozdrowienia wpływającego na nas dzięki łasce boskiej. Mówi o sprawiedliwości, używając takich słów jak odnowienie się (*renovatio*) czy pełne ozdrowienie (*sanitas plena*)<sup>40</sup>. Jednak wymogiem tego ozdrowienia jest miłość (*caritas*), która jest pełnią prawa<sup>41</sup>.

## SPRAWIEDLIWOŚĆ A PRAWO BOŻE

Na straży bożej sprawiedliwości stoi prawo ustanowione dla ludzi, by było drogowskazem dla tych, którzy do tej sprawiedliwości zmierzają. Augustyn badając Dekalog, dochodzi do wniosku, iż tak naprawdę wszystkich dziesięć przykazań można odnieść do dwóch nakazów miłości<sup>42</sup> danych nam przez Pana: „Będziesz miłował

<sup>37</sup> „Respondemus iam olim contra superbos esse clamatum: Beatus cui non imputabit Dominus peccatum. Non enim imputat his qui fideliter ei dicunt: Dimitte nobis debita nostra; sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et iuste non imputat quia iustum est quod ait: In qua mensura mensi fueritis, in eadem remetietur vobis”, zob. *De perf. iust.* 6, 15.

<sup>38</sup> *De perf. iust.* 8, 18; por. Mt 6, 1.

<sup>39</sup> „In isto ergo conflictu induimur ea iustitia, qua hic ex fide vivitur, et ea quodam modo loriamur”, zob. *De perf. iust.* 11, 27, por. Iz 69, 17; Ef 6, 14.

<sup>40</sup> Np.: „Hoc fit in credentibus et proficientibus renovatione interioris hominis de die in diem, donec fiat perfecta iustitia tamquam sanitas plena”, zob. *De perf. iust.* 3, 7 czy: „Tunc ergo plena iustitia, quando plena sanitas; tunc plena sanitas, quando plena caritas [...]”, zob. *De perf. iust.* 3, 8.

<sup>41</sup> „Wypełnieniem Prawa jest miłość”, zob. Rz 13, 10, „Kresem Prawa jest Chrystus na usprawiedliwienie każdego wierzącego”, zob. Rz 10, 4.

<sup>42</sup> „[...] sed Dominus, qui verbum consummans et brevians fecit super terram, in duobus praeceptis dixit Legem Prophetasque pendere, ut intellegeremus quidquid aliud divinitus praeceptum est in his duobus habere finem [...]”, zob. *De perf. iust.* 5, 11.

Pana Boga twego z wszystkiego serca twego, z całej duszy swojej [...]”<sup>43</sup> oraz: „Będziesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego”<sup>44</sup>. Stanowią one ogólne nakazy spełniające się w pozostałych przykazaniach.

Jednak każde prawo, które powstaje z tych dwóch przykazań, może obrać jedną z dwóch możliwych form. Może być wyrażone jako nakaz lub zakaz. Zakaz odnosi się do ludzkiej pożądliwości i wspomaga powściągliwość, według zasady, iż przykazania negatywne oddalają od zła. Nakaz natomiast dotyczy miłości i pomaga w dokonaniu się sprawiedliwości. Ma on pomóc w pełnieniu dobra<sup>45</sup>.

To właśnie prawo ma prowadzić człowieka do Chrystusa i wywoływać w nim uczucie bojaźni przed czekającymi go wyrzeczeniami. Nie bez powodu bowiem prawo boże okazuje się ciężkie do przestrzegania. Inaczej łatwość jego stosowania mogłaby doprowadzić człowieka do grzechu pychy. Dlatego właśnie należy odczuwać jego wagę. Ma ono sprawiać mu trudności, by musiał uciec się do łaski, która pomoże mu radzić sobie z takim trudem<sup>46</sup>.

W Piśmie Świętym, jak twierdzi Augustyn, nie ma informacji na temat ciężaru tego prawa. Przedstawia się je jako słodkie i lekkie. Jest to zabieg, który ma na celu pokazanie wiernym, że jeśli odczuwają je jako ciężar, oznacza to, iż nie dostąpili jeszcze łaski<sup>47</sup>. Przykazania bowiem wydają się trudne, jeśli ich przestrzeganie powodowane jest strachem, stają się natomiast łatwe, gdy działamy z miłości. Jedyne, co potrzebne jest do pokochania nakazów i zakazów, a także uznania ich za łatwe i słodkie, to łaska otrzymana od Boga.

Augustyn ukazuje nam prawo jednak także od innej strony. Cytuje on Pismo: „virtus vero peccati lex”<sup>48</sup>. Według jego interpretacji zakazy, które narzucono poprzez przykazania, potęgują tylko chęć grzechu. Autor pisze: „lex prohibendo auget peccati cupiditatem” (*De perf. iust.* 6, 14). W tym twierdzeniu wyraża przekonanie, którego nie do końca jesteśmy świadomi, iż to, co zakazane i niemoralne pociąga nas bardziej, gdy zakaz usankcjonowany jest prawnie. Ludzie oddają się grzechom tym chętniej, iż instancją, która grzechu zabrania, jest ucieleśnienie sprawiedliwości, Bóg.

<sup>43</sup> Pwt 6, 5; Mt 22, 37.

<sup>44</sup> Mt 22, 39; Kpł 19; 18.

<sup>45</sup> „Illud [zakaz] pertinet ad non concupiscere, hoc [nakaz] ad diligere; illud ad continentiam, hoc ad iustitiam; illud ad declinandum a malo, hoc ad faciendum bonum”, zob. *De perf. iust.* 5, 11.

<sup>46</sup> Augustyn pisze: „Ad hoc enim lex ista praecipit, ut cum in his implendis homo defecerit non se extollat superbia tumidus, sed ad gratiam confugiat fatigatus ac sic eum lex terendo ad Christum diligendum paedagogi perducit officio”, zob. *De perf. iust.* 6, 11, por. Ga 3, 24.

<sup>47</sup> „Nec aliam ob causam Scriptura commemorat nonesse gravia praecepta divina, nisi ut anima quae illa gravia sentit intellegat nondum se accepisse vires, quibus talia sint praecepta Domini qualia commendatur, levia scilicet atque svavia, et oret gemitu voluntatis, ut impetret donum facilitates ah”, zob. *De perf. iust.* 10, 21.

<sup>48</sup> Rz 3, 20; Ga 3, 10.

## UWAGI KOŃCOWE

Utwór *De perfectione iustitiae hominis* mimo swego mylącego tytułu nie jest traktatem dotyczącym zagadnienia sprawiedliwości. Jest to przede wszystkim sposób rozprawienia się z herezją, jaką były poglądy pelagiańskie. Augustyn stara się ukazać ogrom łaski bożej. Przedstawia on jej rolę w życiu i zbawieniu człowieka.

Przez cały utwór przewija się jednak wątek sprawiedliwości postrzeganej jako cnota moralna. Ponieważ jest ona tłem dla pokazania boskiego miłosierdzia i łaski, ukazano ją jako nieosiągalną cnotę, która okazuje się jedynie ścieżką prowadzącą do doskonałej sprawiedliwości ucieleśnionej przez Boga. Cała koncepcja została wyprowadzona z tego jednego założenia, dlatego też ludzka *iustitia* również nierozzerwalnie łączy się z miłością. Sprawiedliwi natomiast muszą mieć wiele innych cnót i oddawać się ustanowionym praktykom.

Sprawiedliwość uzależniona jest również od posłuszeństwa wobec Stwórcy, który stoi na straży prawa. Augustyn przedstawia je jako ciężkie do przestrzegania i wymagające wyrzeczeń. Czytając jednak jego dzieło, odczuwa się, że specjalnie przejawiał obraz przykazań, by tym bardziej podkreślić rolę łaski w życiu chrześcijańskim.

W *De perfectione iustitiae hominis* znajdujemy zatem wizję sprawiedliwości jako drogi, dążenia do celu, który zdaje się niemożliwy do osiągnięcia. W koncepcji tej istotną rolę odgrywa prawo, które jest drogowskazem pozwalającym trwać na drodze prowadzącej do doskonałej sprawiedliwości ludzkiej.

THE CONCEPT OF JUSTICE IN SAINT AUGUSTINE'S  
*DE PERFECTIOE IUSTITIAE HOMINIS*

## Summary

The paper "Wizja sprawiedliwości w *De perfectione iustitiae hominis* św. Augustyna" ("The Concept of Justice in Saint Augustine's *De perfectione iustitiae hominis*") contains an analysis of the text of the treatise, especially of the passages that strictly refer to ways of attaining justice and God's mercy. Its main objective is to introduce Augustine's text to the reader, show the concept of justice one can find in it and describe the ways in which it is influenced by the purpose of the text itself.

The treatise, misleadingly titled, does not explicitly refer to the notion of justice. It is an anti-pelagian writing concerned mostly with dealing with the pelagian idea of original sin, predestination and salvation. Even though the sole purpose of the text was to fight heresy it was still possible for the author of the article to extract Augustine's opinions on justice. Those opinions however have been distorted by the purpose of the work.

Because *De perfectione iustitiae hominis* is an insignificant piece and never had an impact on church doctrine or philosophy it has not been very well known or researched. This is why the article starts with a short introduction to the text discussing time, genre, purpose and historical background of its origin. The paper also deals with the differences between the philosophies of Pelagius and Augustine, for that is the main topic of Augustine's treatises. The outline of some of the most important theories on justice is followed by a short description of how it is perceived in the Bible. This is

specifically important because the text of the Bible is constantly present in the works of Augustine in form of quotations or paraphrases.

This article includes information on justice excerpted from other works of Saint Augustine and terminology used by the author in context of those works. In *De perfectione iustitiae hominis* however justice is only treated as a personal virtue, without the impact it can have on social life or legislation. Because this theme (justice) is only the background to show God's endless mercy it is described as an unattainable virtue, more a path on which we try to reach God than a point that we can attain during our life. Augustine however hints at possible ways of getting closer to being just. For the careful reader practices like lent, prayer and charity will correspond with attaining justice.

According to Augustine being just is being obedient to God and his law. He describes the law as impossible to obey in order to underline the role God's grace and mercy play in the process of becoming just and saved from damnation. That is how his concept of justice in this text has been subdued to the more important objective of fighting heretic ideas.