

KAMIL MAJCHEREK

KONCEPCJA SZCZĘŚCIA W PISMACH ŚW. AUGUSTYNA

Streszczenie. Artykuł ten stanowi omówienie koncepcji szczęścia, którą można wywieść z pism św. Augustyna z Hippony. Autor podejmuje się systematycznej rekonstrukcji poglądów tego myśliciela, argumentując na rzecz tego, iż dokonanie jej jest możliwe, i twierdząc, iż pewne podstawowe wątki w jego myśli pozostały takie same w ciągu całej jego działalności intelektualnej. Są nimi przede wszystkim: twierdzenie, iż dążenie człowieka do osiągnięcia szczęścia jest dla niego naturalne; twierdzenie, że istotą szczęścia jest osiągnięcie Boga; oraz twierdzenie, że droga do owego szczęścia wiedzie przez zyskiwanie przez człowieka mądrości. Autor przedstawia również główną zmianę w Augustyńskiej wizji szczęścia, którą stanowi „przeniesienie” możliwości jego osiągnięcia z życia obecnego na przyszłe.

Słowa kluczowe: szczęście, Augustyn z Hippony, mądrość, Bóg, antropologia, chrześcijaństwo

1. Wstęp. 2. Działanie człowieka jako ukierunkowane celowościowo. 3. Szczęście osiągnięciem dóbr wiecznych. 4. Mądrość drogą do osiągnięcia szczęścia. 5. Możliwość osiągnięcia szczęścia w życiu doczesnym. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

Szczęście jest bez wątpienia jednym z kluczowych zagadnień filozofii św. Augustyna. Biskup Hippony od początku swej intelektualnej drogi poświęcał mu dużo miejsca; nie jest przypadkiem, iż jedno ze swych pierwszych dzieł, noszące wymowny tytuł *De beata vita*, uczynił rozważaniem właśnie tego tematu. Dziwić może zatem, iż zagadnienie to nie doczekało się wciąż zbyt wielu opracowań¹.

1 Najszerzym omówieniem tematu pozostaje wciąż W. Beierwaltes, *Regio Beatitudinis: Augustine's Concept of Happiness*, Villanova 1980. Najczęściej zagadnienie szczęścia omawiane jest jako część większych opracowań dotyczących myśli Augustyna. Por. np. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, szczególnie

Niniejszy artykuł stanowi próbę częściowego uzupełnienia owego braku. Z powodu jego koniecznej zwięzłości przedmiotem mojego zainteresowania będzie przede wszystkim myśl samego Augustyna, nie będę natomiast mówił zbyt wiele na temat jej źródeł, jak i jej wpływu na myślicieli późniejszych².

W tym artykule chcę zaproponować całościowe odczytanie augustyńskiej koncepcji szczęścia. Oznacza to, że – poza ważnymi wyjątkami, o których za chwilę wspomnę – będę traktował poszczególne dzieła, pochodzące z różnych okresów twórczości Augustyna, jako części pewnej większej całości – *corpus Augustinianum*. Jasnym jest, że takie jego odczytanie – jeżeli ma pozostać właśnie *odczytaniem*, nie stając się *zniekształceniem* czy *zafalszowaniem*, możliwe jest jedynie, jeżeli jego poglądy na temat szczęścia są w wystarczającej mierze spójne. Sądzę, że tak właśnie jest – i postaram się tego przynajmniej częściowo dowieść w poniższej prezentacji. Niezaprzeczalną, a bardzo istotną zmianą, która zaszła w poglądach Augustyna, było oczywiście „przeniesienie” możliwości osiągnięcia pełnej szczęśliwości z życia obecnego na życie przyszłe; z nią wiąże się również pewna zmiana spojrzenia na doczesny los człowieka³. Będę jednak argumentował na rzecz tezy, iż wiele innych, równie podstawowych idei pozostało w myśli Augustyna w postaci niezmienionej (czy niemal niezmienionej), a wspomnianą zmianę można interpretować właśnie jako skutek pełniejszego przyjmowania przez niego tez chrześcijańskiej antropologii i eschatologii.

Jako ostatnią część uwag o charakterze wstępnym chcę jeszcze wymienić kilka powodów, które skłaniają mnie do przedstawienia w sposób holistyczny augustyńskiej wizji szczęścia. Powód najważniejszy

ss. 1–10; B. Kent, *Augustine's Ethics*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2002, 205–233.

2 Co do źródeł koncepcji Augustyna por. np. W. Beierwaltes, dz. cyt., 13–33 R. J. O'Connell, *The Enneads and St Augustine's Image of Happiness*, *Vigiliae Christianae* 17(1963), 129–164.

3 Co do rozwoju myśli Augustyna por. np. E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, Eugene 2002.

odnaleźć można w *Retractationes*. W dziele tym – jak wskazuje sama jego nazwa – Augustyn, będąc u kresu swej intelektualnej i duchowej drogi, dokonuje rozrachunku z poglądami wyrażonymi w dziełach wcześniejszych, podając właśnie *sprostowania* poglądów, które uznaje teraz za błędne czy przynajmniej wyrażone w niewłaściwy sposób. Jeżeli przejrzymy wszystkie te korekty, to zauważymy, że – jeśli idzie o zagadnienie szczęścia – poprawka wnoszona przez Augustyna względem wcześniejszych dzieł jest właściwie jedna: polega ona na stwierdzeniu, że – wbrew temu, co Augustyn mówił wcześniej – pełne szczęście jest człowiekowi niedostępne w życiu obecnym i może on je osiągnąć dopiero w życiu przyszłym⁴.

Są jeszcze i inne, nieco mniej istotne powody, dla których przyjąłem taki sposób przedstawienia poglądów Augustyna. Jednym z nich jest fakt, że próby takiego ujęcia zostały już podjęte – jak sądzę, z pewnym powodzeniem – znacznie wcześniej, choćby przez tak znanego historyka filozofii, jak Etienne Gilson⁵. Innym jest zaś to, że myśl Augustyna – także jeśli idzie o interesujące nas tu zagadnienie – oddziaływała na późniejszych (przede wszystkim średniowiecznych) autorów właśnie jako pewna całość, i jako do spójnej całości zdawali się oni do niej odnosić⁶.

Przyjęty przeze mnie porządek przedstawienia myśli Augustyna będzie następujący: zacznę od zarysowania tych elementów jego teorii szczęścia, które zdają się pozostawać niezmienione w dziełach z różnych okresów jego twórczości. Będą to przede wszystkim trzy

4 Taka jest istota sprostowań formułowanych przez Augustyna przede wszystkim względem dzieł takich, jak: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *Soliloquia*, *De utilitate credendi*, *De sermone Domini in monte*. Por. *Retractationes* 1.1.2, 1.2.1–2, 1.4.3, 1.13.2, 1.18.1–2 (wyd. polskie: *Sprostowania*, tłum. z łac. J. Sulowski, 185–186, 188, 191, 214–215, 225–226). W nawiasach podane są odpowiednie numery stron polskich wydań cytowanych dzieł. Skrót „PL”, pojawiający się po tytule cytowanego dzieła Augustyna, odnosi się do tomu *Patrologia Latina*, w którym owo dzieło jest zawarte.

5 Por. E. Gilson, dz. cyt. Podobnie czyni W. Beierwaltes, dz. cyt.

6 Tak zdaje się czynić np. Tomasz z Akwinu. Por. np. *Summa theologiae* I–II.1–5; (wyd. polskie: *Traktat o szczęściu*, tłum. z łac. W. Galewicz, Kęty 2008, 39–118).

zagadnienia: naturalne dążenie człowieka do osiągnięcia szczęścia jako jego celu, istota samego szczęścia oraz droga do jego osiągnięcia. Następnie przejdę do przedstawienia podstawowej zmiany w myśli biskupa Hippony, dotyczącej tego, w jakiej kondycji – obecnej czy dopiero przyszłej – człowiekowi dostępne jest osiągnięcie tak opisanego stanu szczęśliwości. Całą prezentację zakończę syntetycznym podsumowaniem, zbierającym najważniejsze z poruszonych przeze mnie wątków.

2. DZIAŁANIE CZŁOWIEKA JAKO UKIERUNKOWANE CELOWOŚCIOWO

Augustyn właściwie od początku swej intelektualnej drogi uznaje ludzkie dążenie do szczęścia za działanie ukierunkowane celowościowo – podobnie zresztą jak każde inne dążenie, które jest właśnie *zmierzaniem do osiągnięcia czegoś*. Jak w ciałach nieożywionych istnieje pewne naturalne ciężenie ku właściwemu dla nich miejscu (ku górze bądź ku dołowi), tak i w człowieku istnieje pewne naturalne dla niego dążenie ku jego ostatecznemu celowi, którym jest Bóg. Motorem owego dążenia jest miłość, która zawsze jest ukierunkowana na jakieś dobro – lecz miłość zakłada poznanie⁷. Dlatego zbierając ślady Boże w stworzeniu, a przede wszystkim w nas samych, możemy się w sposób właściwy ukierunkować na nasz cel ostateczny i ku niemu aktywnie zmierzać⁸.

Istnieje pewne dobro ostateczne i najwyższe; je w sensie właściwym nazywamy naszym celem, bo dla niego pożądamy wszystkiego

7 Por. np. *De Trinitate* 1.3.4 i 10.1.1, PL 42 (wyd. polskie: *O trójcy Świętej*, tłum. z łac. M. Stokowska, Kraków 1996, 26–27 i 307–308).

8 Por. *Confessiones* 3.6 i 7.7, PL 32 (wyd. polskie: *Wyznania*, tłum. z łac. Z. Kubiak, Kraków 2009, 80 i 190–191) oraz *De Trinitate*, 15.2.2–3 (459–461). Por. również E. Gilson, dz. cyt., 1. Poznanie samej siebie pozwala duszy przyznać sobie właściwe miejsce w hierarchii stworzeń, a dzięki temu we właściwy sposób odnosić się do wszelkich dóbr. Por. *De libero arbitrio* 2.2.5, PL 32 (polskie wydanie: *O wolnej woli*, tłum. z łac. A. Trombala, Warszawa 1953, 113–115). Por. również *De ordine*, PL 32, 2.18.47; (polskie wydanie: *O porządku*, tłum. z łac. J. Modrzejewski, Warszawa 1953, 219–220).

innego, a jego samego – tylko dla niego samego. Wszystkich innych dóbr pożądamy więc jako środków, które mają nas doprowadzić do osiągnięcia owego najwyższego dobra; jego samego zaś nigdy nie pożądamy jako środka, a zawsze tylko jako celu⁹. Celem tym, jak się okaże, jest sam Bóg, który stworzył nas jako skierowanych ku niemu samemu¹⁰.

To, że wszyscy ludzie chcą być szczęśliwi, stanowi jeden z podstawowych aksjomatów filozofii Augustyna, powtarzany po wielokroć, a odnaleziony przezeń pierwotnie w *Hortensjuszu* Cycerona¹¹. Nawet poganie nie proszą swych bogów o co innego, jak tylko bądź o samą szczęśliwość, bądź o to, co ma (ich zdaniem) do niej prowadzić¹². Bezsporne jest zatem dla Augustyna stwierdzenie, że wszyscy ludzie dążą do tego, co uznają za szczęście – natomiast znajomość historii ludzkiej myśli przekonuje go o tym, że wielkie spory dotyczyły tego, jakich ludzi należy uznać za szczęśliwych – i co ich takimi czyni¹³. Choć mamy w sobie wszyscy jakieś – choćby niejasne – pojęcie szczęścia, tkwiące w naszej pamięci (ponieważ inaczej nie odczuwalibyśmy za nim tęsknoty), to jednak różni ludzie w różny sposób owo pojęcie

9 Por. *De civitate Dei* 11.29 (polskie wydanie: *Państwo Boże*, tłum. z łac. W. Kubicki, Warszawa 2010, tom I, 655–666).

10 Por. *Conf.* 1.1 (27). Augustyn uznaje te twierdzenia za prawdziwe w ciągu całej swej działalności intelektualnej – niezależnie od tego, że jego pogląd na to, gdzie czy kiedy osiągnięcie naszego ostatecznego celu jest możliwe, uległ zmianie. Bóg jest samym dobrem, dobrem najwyższym i niezmiennym, przez uczestnictwo w którym inne rzeczy stają się dobrymi. Por. *De Trin.* 1.3.4–5 (26–27).

11 Por. np. *Contra Academicos* 1.2.5, PL 32 (polskie wydanie: *Przeciw akademikom*, tłum. z łac. K. Augustyniak, Warszawa 1953, 53); *De civ. Dei* 10.1 (535); *Conf.* 10.20 (301); *De lib. arb.* 1.14.30 (105); *Contra Iulianum opus imperfectum* 6.12.26, PL 45; *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum*, 3.4, PL 32; *Sermones*, 106.4.4 i 10.9, PL 38; *De Trin.* 13.20.25; *Epistolae* 130, PL 33. Por. również np. W. Beierwaltes, dz. cyt., 34. Pragnienie szczęścia właściwe jest jedynie istotom rozumnym, czyli ludziom i aniołom. Por. *De lib. arb.* 3.7.21 (184–185).

12 Por. *De civ. Dei* 4.23 (I, 246).

13 Por. *De civ. Dei* 10.1 (I, 535), *Sermones* 306.3.3, PL 38, *De Trin.* 13.4.7 (389–391). Por. również W. Beierwaltes, dz. cyt., 35.

dopełniają – i dlatego nie wszyscy dążą do prawdziwego szczęścia¹⁴. Chęć osiągnięcia szczęścia stanowiła właściwie zawsze główny powód, dla którego ludzie podejmowali się filozofowania. Główne cele filozofii są zatem przede wszystkim praktyczne¹⁵.

3. SZCZĘŚCIE OSIĄGNIĘCIEM DÓBR WIECZNYCH

Warto zwrócić uwagę na fakt, że choć Augustyn zmienił swój pogląd na to, czy możliwe jest osiągnięcie przez nas pełnego szczęścia w obecnym życiu, to jednak bardzo wiele identycznych charakterystyk samego stanu szczęśliwości pojawia się w jego dziełach zarówno przed, jak i po owej zmianie. To pokazuje pewien zasadniczy element ciągłości w myśli biskupa Hippony. Jedną z takich stale wygłaszanych przez Augustyna tez jest ta mówiąca, że bycie szczęśliwym jest stanem spełnienia ludzkich pragnień¹⁶. Chodzi tu jednak nie o wszystkie nasze pragnienia, lecz o pragnienia godziwe, dotyczące tego, czego należy pragnąć, czyli tego, co jest przedmiotem pożądania prawej woli¹⁷. Upatrywanie szczęścia w rzeczach niegodnych ludzkiej

14 Por. *De lib. arb.* 2.9.26 (137), *Conf.* 10.20 (301–2) i 10.23 (304–305), *De civ. Dei* 9.1–2 (I, 494–496). W ostatnim z wymienionych dzieł Augustyn informuje nas, że Warron wyróżnił w swym zaginionym dziś traktacie *De philosophia* 288 różnych szkół filozoficznych w oparciu o to, gdzie umieszczają najwyższe dla człowieka dobro. Augustyn wykazuje niepewność co do źródła owego pojęcia szczęścia: czy jest ono nam wrodzone? Czy może płynie ono z tego, że już wcześniej doświadczyliśmy pełnej szczęśliwości? Jak jednak stwierdza E. Gilson, Augustyna zajmuje przede wszystkim „nie to, czym [człowiek] był, ale to, co z nim będzie”. Tamże, dz. cyt., 64.

15 Por. *De civ. Dei* 8.3 (I, 435–437). Por. również W. Beierwaltes, dz. cyt., 36. B. Kent zwraca również uwagę na fakt, że takie rozumienie filozofii i jej zadań (tj. jako głównie praktycznej) jest bardzo zbliżone do rozumienia przyjmowanego przez właściwie wszystkie szkoły filozoficzne istniejące za czasów Augustyna. Por. tamże, dz. cyt., 206.

16 Por. *De beata vita* 1.10, PL 32 (polskie wydanie: *O życiu szczęśliwym*, tłum. z łac. A. Świderkówna, Warszawa 1953, 18), *Conf.* 10.20 (301), *De civ. Dei* 4.21 (I, 240–242).

17 Myśl tę pierwotnie wypowiada matka Augustyna – św. Monika – w *De beata vita*, szybko jednak stanie się to pogląd przyswojony i przyjęty przez samego Augustyna. Por. tamże, 1.10 (18).

miłości jest źródłem stanu przeciwnego, czyli nieszczęścia, które powiększa się o tyle, o ile ktoś kocha w sposób nieuporządkowany, czyli niezgodny z ontologiczną hierarchią stworzeń¹⁸. Życie dobre, czyli zmierzające do szczęścia (bądź to, jak sądzi Augustyn w swych wczesnych dziełach, osiągalnego w pełni jeszcze w tym życiu, bądź to, jak sądzi później, osiągalnego dopiero w życiu przyszłym), prowadzi człowiek, który „ku Bogu dąży i tylko do niego jest zwrócony”¹⁹ – czyli ten, kto ukierunkowuje wszystkie swe pragnienia i działania w ostateczności na Boga. Ta teza Augustyna łączy się z inną tezą, stanowiącą jej uzupełnienie, mówiącą, że bycie szczęśliwym polega na zjednoczeniu z tym, co się kocha. „Nikt (...) szczęśliwy nie jest, gdy nie posiada tego, co kocha” – powie nasz autor w *De civitate Dei*²⁰. Przedmioty naszych pragnień są bowiem jednocześnie przedmiotami naszej miłości. Z tego, co powiedzieliśmy powyżej, jasno zaś wynika, że warunkiem tego, by takie zjednoczenie było dla nas źródłem szczęścia, jest to, że osiągamy w ten sposób przedmiot, który rzeczywiście powinno się kochać. Od samego początku swej działalności intelektualnej Augustyn w ostry sposób zarysowuje też dychotomię pomiędzy szczęściem a nieszczęściem, twierdząc, że nie ma pomiędzy nimi żadnego stanu pośredniego²¹. Brak szczęścia równa się stanowi przeciwnemu – nieszczęściu; osiągnięcie szczęścia jest tak bardzo godne pożądania, że stan posiadania wszelkich innych dóbr – poza właśnie szczęściem – jest stanem pożałowania godnego nieszczęścia²².

Szczęście związane jest z najwyższą częścią człowieka – albowiem „człowiek tak jest stworzony, że przez to, co w nim najprzedniejsze, osiąga to, co jest ponad wszystko przedniejsze, to znaczy Boga

18 Por. *De lib. arb.* 3.7.20 (184); *De civ. Dei* 8.8 (I, 448).

19 *De beata vita* 3.18 (26).

20 *De civ. Dei* 8.8 (I, 448).

21 Por. *De beata vita* 2.11 (18).

22 Por. *De civ. Dei* 10.16 (I, 565).

jedyne, prawdziwego i najlepszego”²³. Ową najwyższą częścią człowieka jest dusza rozumna²⁴, ponieważ jest to „ta część duszy, której rządcom trzeba podporządkować wszystkie pozostałe”²⁵. Abyśmy mieli w danym przypadku do czynienia ze szczęściem prawdziwym, będącym całkowitym spełnieniem człowieka i jego pragnień, musi ono być stanem posiadania czegoś „trwałego, niezależnego od losu, niepodlegającego przypadkom. Niczego bowiem, co jest śmiertelne i nietrwałe, nie możemy mieć wtedy, gdy chcemy, i tak długo, jak chcemy”²⁶. Ta myśl, wyrażona już w *De beata vita*, będzie jednym z dominujących składników augustyńskiej teorii szczęścia. Jasnym jest, że warunku trwałości i niezmienności nie spełniają dobra doczesne, przemijające. Nieszczęście człowieka upatrującego w nich swego ostatecznego spełnienia płynąć będzie albo z ich faktycznej utraty (która – z racji ich zmienności i kruchości – jest właściwie nieunikniona), albo – jeszcze wcześniej – z obawy przed tym, że się je kiedyś utraci²⁷. Jedynym bytem rzeczywiście niezmiennym jest Bóg. Dlatego już w *De beata vita* Augustyn wypowiada twierdzenie, które będzie zawsze później podtrzymywał: „Szczęśliwy jest ten, kto Boga posiada”²⁸. To jednak, że osiągnięcie i posiadanie dóbr doczesnych nie może być dla nas źródłem prawdziwego szczęścia, nie jest tożsame z twierdzeniem, że takie szczęście jest nam z konieczności niedostępne w życiu doczesnym. Nadal można bowiem twierdzić – i tak właśnie czyni Augustyn w swych wczesnych dziełach – że w naszym obecnym stanie jest nam dostępne pełne i trwałe osiągnięcie dóbr wiecznych – czyli przede wszystkim samego Boga.

23 *De civ. Dei* 8.4 (440). Por. również *Contra Academ.* 1.2.5 (54).

24 *De civ. Dei* 8.5 (443).

25 *Contra Academ.* 1.2.5 (50).

26 *De beata vita* 2.11 (19).

27 Por. *De beata vita* 1.11 (19).

28 Tamże, 2.11 (20).

4. MĄDROŚĆ DROGĄ DO OSIĄGNIĘCIA SZCZĘŚCIA

Kluczowymi pojęciami funkcjonującymi w augustyńskim rozumieniu szczęścia i drogi do jego osiągnięcia są *cnota* i *mądrość*²⁹. Cnota jest bezpośrednio powiązana z mądrością jako osiągnięciem prawdy. Augustyn stwierdza w dialogu *O wielkości duszy*, że „życie, które we wszystkim zgadza się z prawdą, jest jedynie, lub przynajmniej w pierwszym rzędzie, życiem dobrym i szlachetnym; (...) tylko temu, kto postępuje dobrze i szlachetnie, można przyznać, iż posiada cnotę i w niej żyje”³⁰. Dlatego Augustyn odrzuca wszelkie próby przyznania cnoty roli służebnej względem dóbr innych (np. rozkoszy, bogactwa czy sławy), aniżeli samo szczęście³¹. Szczęście polegające na osiągnięciu Boga zyska taki człowiek, który – jak mówi Augustyn w *De ordine* – „dobrze żyje, dobrze się modli i dobrze dąży do prawdy”³². To stwierdzenie zawiera w sobie trzy istotne warunki osiągnięcia szczęścia: (1) posiadanie cnoty, która jest nieodłącznie powiązana z (2) pobożnością; obie stosowane są na drodze (3) życia mającego na celu odnalezienie prawdy.

Osiągnięcie „pełni prawdy”³³ jest zaś niemożliwe przez ograniczenie uwagi wyłącznie do świata doczesnego – jak bowiem stwierdza Augustyn w *Soliloquiach*, „nie ma jej na pewno w rzeczach śmiertelnych. Cokolwiek bowiem jest, nie może trwać w czymś na stałe, jeśli nie trwa stale samo to, w czym jest. (...) Prawdziwe zatem jest

29 Por. J. Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge 1992.

30 *De quantitate animae* 16.27, PL 32 (polskie wydanie: *O wielkości duszy*, tłum. z łac. D. Turkowska, Warszawa 1953, 136).

31 Por. np. *De lib. arb.* 1.8.18 (94); *De civ. Dei* 5.20 (I, 315).

32 *De ordine* 2.19.51 (224). Dążenie do prawdy i odrzucanie fałszu jest, jak sugeruje Augustyn w *Wyznaniach*, wspólne wszystkim ludziom (i być może im wrodzone), stanowiąc również swego rodzaju załączkową intuicję szczęścia, które jest przeciwieństwem „radowaniem się prawdą”. Por. *Conf.* 10.23 (304–305).

33 *Soliloquia* 2.20.36 (polskie wydanie: *Soliloquia*, tłum. z łac. A. Świderkówna, Warszawa 1953, 77).

tylko to, co nieśmiertelne”³⁴. Dlatego również samego ludzkiego życia nie powinno się kochać dla niego samego, lecz jako prowadzące do osiągnięcia Prawdy – czyli wiedzy³⁵. Nie ma bowiem istoty szczęśliwszej „od człowieka, który znajduje upodobanie w niezachwianej, niezmiennej i najwznioślejszej prawdzie”³⁶. Augustyn nazywa również ową absolutną Prawdę „najwyższym dobrem”, utożsamiając ją jednocześnie z niezmiennym Bytem³⁷. Osiągnięcie Prawdy jest zaś tożsame ze staniem się mędrcom. W *De Trinitate* Augustyn przeciwstawia sobie mądrość (*sapientia*) i wiedzę (*scientia*), stwierdzając, że mądrość jest „intelektualnym poznaniem rzeczy wiecznych”, a wiedza – „racjonalnym poznaniem rzeczy czasowych”, stwierdzając jednocześnie, że w świetle takiego ich określenia nie ma wątpliwości, iż większą wagę przyznać należy mądrości³⁸.

Już w swych wczesnych dziełach Augustyn wiąże ze sobą pojęcia szczęścia i mądrości, twierdząc, że droga do osiągnięcia szczęścia jest jednocześnie drogą do zdobycia mądrości, a człowiek szczęśliwy to człowiek mądry, czyli ktoś, kto mądrość już posiada³⁹. Dlatego pierwszorzędnym życiowym zadaniem człowieka jest poszukiwanie prawdy; najpełniejszą realizację tego zadania oferuje zaś „mądrość chrześcijańska”⁴⁰, w późniejszych dziełach Augustyn doda do tego również stwierdzenie, że naszym pośrednikiem na drodze

34 Tamże, 1.15.29 (36).

35 Tamże, 2.1.1 (39).

36 *De lib. arb.* 2.13.35 (146).

37 Tamże, 2.13.35 (147). Por. również W. Beierwaltes, dz. cyt., 46.

38 Por. *De Trin.* 12.15.25 (378–379).

39 Por. *Contra Academ.* 1.9.24 (71–72) i 3.1.1 (99); *De beata vita* 1.1 (8–9); *De lib. arb.* 2.9.26 (137); *Conf.* 4.15 (112). Gilson wskazuje na fakt, że w filozofii Augustyna „mądrość, przedmiot filozofii, była (...) zawsze złączona ze szczęśliwością”. Por. dz. cyt., 1. Co do roli odgrywanej przez mądrość na drodze do szczęścia por. również E. Sienkiewicz, *Mądrość konieczną korektą ludzkiej wiedzy i źródłem szczęścia wg św. Augustyna*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 14(2011), 151–160.

40 *Contra Academ.* 1.9.24 (71–72) i 3.1.1 (99).

oczyszczenia przez mądrość jest sam Chrystus⁴¹. Mądrość jest „jakąś niedającą się wyrazić ani pojąć światłością umysłu”⁴²; jest również „panowaniem myśli w człowieku”⁴³. Sceptyk, głoszący, iż prawdy nie da się odnaleźć, nigdy nie będzie zatem szczęśliwy – do bycia szczęśliwym nie wystarczy poszukiwanie szczęścia, lecz potrzeba znalezienia go⁴⁴. Prawdziwego szczęścia nie osiągnie jednak również człowiek, który sądzi, że poznanie świata doczesnego jest celem samo w sobie, nie odsyłając do poznania Jego stwórcy⁴⁵.

W *De doctrina christiana* Augustyn wprowadza niezwykle ważne rozróżnienie pomiędzy napawaniem się (*frui*) a używaniem (*uti*), stwierdzając, że „jednymi rzeczami należy się napawać, innych trzeba używać, a wreszcie innymi – i napawać się, i ich używać”⁴⁶. Pojawia się ono już jednak we wcześniejszych dziełach Augustyna (na przykład w *Soliloquiach*) jako rozróżnienie pomiędzy ostatecznym celem a środkami prowadzącymi do niego⁴⁷. Rzeczy, którymi należy się napawać, mają charakter celu ostatecznego – to te, które „czynią nas szczęśliwymi”; natomiast rzeczy, których należy używać, pełnią

41 Por. *Sermones* 306.10.10; 150.8.10. Powodem, dla którego owo pośrednictwo jest potrzebne, jest przede wszystkim fakt, że człowiek nie jest zdolny do samodzielnego osiągnięcia szczęścia. Por. W. Beierwaltes, dz. cyt., 39.

42 *Soliloquia* 1.13.23 (31). Ludzie dysponują różnym zakresem otwartości na poznanie prawdziwej mądrości: nieliczni mogą ją poznać niemal od razu; większość potrzebuje jednak docierania do niej w wielu krokach, przygotowujących do jej osiągnięcia. Por. tamże (31–32).

43 *De lib. arb.* 1.10.20 (96). Por. również inną definicję z tego samego dzieła: „Mądrość to nic innego, jak prawda, dzięki której widzimy i posiadamy najwyższe dobro”. Tamże, 2.9.26 (136).

44 Por. *De beata vita* 1.13 (21) i 2.14, *De lib. arb.* 2.3.7 (116–117). Por. również W. Beierwaltes, dz. cyt., 46.

45 Por. *De lib. arb.* 2.16.43 (154) i *De Trin.* 12.14.23 (375–376).

46 *De doct. christ.* 1.3.3 (polskie wydanie: *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. z łac. J. Sulowski, Warszawa 1979, 22). Tłumaczenie Jana Sulowskiego (oddające „*frui*” jako „używanie”, a „*uti*” – jako „korzystanie”, zdaje się utrudniać zrozumienie sensu obu tych wyrażen. Dlatego zdecydowałem się podążać za tłumaczami *Wprowadzenia*... E. Gilsona, oddającymi pierwsze z wymienionych wyrażen jako „napawanie się”, a drugie – jako „używanie”.

47 Por. *Soliloquia* 1.13.20–22 (29–31).

rolę środka do osiągnięcia owego celu: to „te, z których trzeba korzystać; wspomagają nas i niejako wspierają w dążeniu do szczęścia”⁴⁸. Wszystkie rodzaje dóbr obdarzamy pewną miłością; różnica polega na tym, że napawanie się polega na „przyłgnięciu przez miłość do jakiejś rzeczy ze względu na nią samą”, natomiast używanie polega na kochaniu czegoś o tyle, „o ile kochać trzeba, ze względu na to, co powinno się osiągnąć”⁴⁹. Podstawowym utrudnieniem na naszej drodze do osiągnięcia celu-szczęścia może być zatem przyznanie w porządku miłości określonym dobrom niewłaściwej roli, tj. przyznanie dobrom, które (w świetle obiektywnej hierarchii ontologicznej) winny być środkami, roli celu, a dobrom, które powinny być celem – roli środka. Augustyn rychło dodaje, że jedynie sam Bóg powinien być przedmiotem naszego napawania się, a nigdy – przedmiotem używania; ludzie mogą być wprawdzie przedmiotem naszego napawania się, ale tylko przez jednoczesne odniesienie naszej miłości do nich do Boga; są oni zatem zarówno przedmiotem naszego napawania się, jak i używania. Podobnie rzecz ma się z umiłowaniem samego siebie⁵⁰. Wszystkie inne byty powinny zaś być jedynie przedmiotem używania⁵¹. Biskup Hippony posługuje się również czasem nieco szerszym sformułowaniem, mówiąc, że napawać się winniśmy rzeczami wiecznymi i niezmiennymi; jest ono jednak właściwie tożsame ze sformułowaniem pierwszym, ponieważ wieczność i niezmiennosc przysługują w pierwszym rzędzie samemu Bogu⁵². W sposób właściwy – czyli prowadzący do osiągnięcia pełnego, wiecznego szczęścia – żyje zatem człowiek, który we właściwy sposób ukierunkowuje swą miłość: kocha to, co należy, i w taki sposób, w jaki należy⁵³. W *De Trinitate* Augustyn dokonuje w tym kontekście rozróżnienia

48 *De doct. christ.* 1.3.3 (22).

49 Tamże.

50 Por. O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Eugene 2006.

51 Por. *De doct. christ.* 1.5.5 (23).

52 Por. *De Trin.* 12.14.22 (374–375).

53 Tamże, 1.26.27 (31–32).

pomiędzy pożądaniem (*cupiditas*) a miłością (*caritas*), mówiąc, że z pożądaniem mamy do czynienia wtedy, gdy stworzenie kocha się dla niego samego, a z miłością – gdy kocha się je przez odniesienie do jego Stwórcy⁵⁴.

Jednym z charakterystycznych motywów augustyńskiej teorii szczęścia, mającym zapewne przynajmniej po części proveniencję neoplatońską, jest wizja etapów czy stopni, po których człowiek (Augustyn mówi tu często przede wszystkim o ludzkiej duszy) wznosi się do osiągnięcia pełnego szczęścia, czyli zarazem do osiągnięcia Boga. Motyw ten pojawia się zarówno we wczesnych dziełach Augustyna, umiejscawiających ostatni stopień owego wstępowania jeszcze w życiu obecnym, jak i w dziełach późniejszych, w których uznaje się wprawdzie, iż życie obecne niewątpliwie stanowi drogę ku Bogu, lecz finał tej drogi stanowi dopiero życie przyszłe⁵⁵.

5. MOŻLIWOŚĆ OSIĄGNIĘCIA SZCZĘŚCIA W ŻYCIU DOCZESNYM

Jak już wcześniej zaznaczyłem, najważniejszą zmianą zachodzącą w teorii szczęścia Augustyna jest ta dotycząca pytania, w jakim stanie dostępne jest nam pełne szczęście. To pytanie wiąże się z innym: kogo należy uważać za prawdziwego mędrca? W swych wczesnych dziełach Augustyn utożsamia właściwie mędrca z filozofem, wskazując jednocześnie właśnie na filozofię – posługującą się rozumem przyrodzonym, naturalnym – jako na drogę do osiągnięcia mądrości, a zatem i szczęścia⁵⁶. W *De beata vita* Augustyn stwierdza,

54 Por. *De Trin.* 9.8.13 (300).

55 Por. *De quant. animae* 4.34.78 (189); *De doct. christ.* 2.7.9–11 (43–44). Konieczna więźność tego opracowania nie pozwala mi, niestety, na dokładne omówienie owych kilku schematów stopni duchowego wznoszenia się ku Bogu, którymi posługuje się Augustyn, jak i różnic między nimi i ewentualnych możliwości uzgodnienia ich między sobą. Czytelnik zainteresowany związkami augustyńskiej wizji wstępowania do Boga z koncepcją Plotyna może sięgnąć np. do A. H. Armstrong, *Saint Augustine and Christian Platonism*, Villanova 1964, oraz do W. Berierwaltes, dz. cyt.

56 Por. np. *De beata vita* 1.2 (8).

że – skoro siedliskiem szczęścia jest dusza człowieka, jako jego najlepsza część – to cielesne niedoskonałości czy niedostatki nie są nam w stanie osiągniętego szczęścia odebrać, nie wpływają one bowiem na duszę. Dlatego to, że mędrzec ma pewne potrzeby materialne, a nawet to, że mogą one zostać niezaspokojone, nie odbiera mu jego szczęścia⁵⁷. Z kolei w *De libero arbitrio* podobna teza budowana jest przez rozważanie roli, jaką w osiągnięciu przez nas doskonałości – a zatem również szczęścia – pełni nasza wola. Augustyn mówi tam o *dobrej woli* jako odnoszącej się do życia cnotliwego: „Jest to wola, dzięki której pragniemy żyć sprawiedliwie i uczciwie i dojść do najwyższej mądrości”⁵⁸. Dlatego biskup Hippony dodaje, że „za nieszczęśliwca” uważać należy człowieka, który posiada wszystkie inne, niższe względem dobrej woli dobra, nie mając jej samej: „gdyż przyłgnał sercem do tego, co może łatwo utracić i czego nie ma, gdy chce”⁵⁹. Stąd płynie konkluzja mówiąca, że „szczęśliwy jest człowiek, który kocha swoją dobrą wolę i w porównaniu z nią gardzi wszystkim innym, co nazywa się dobrem, a co posiadający może wbrew swej woli utracić”⁶⁰. Posiadanie dobrej woli pozostaje zaś pod naszym wpływem – wszak jest ona właśnie *naszą* wolą. Skoro tak jest, to życie dobre – a zatem również szczęśliwe – jest bardzo blisko nas i jest nam łatwo dostępne: „ktokolwiek chce żyć moralnie i uczciwie – jeżeli tylko zechce wynieść to pragnienie ponad znikome dobra – osiągnie ten wielki cel z taką łatwością, że chcenie i posiadanie stanie się w nim jednym”⁶¹. Bycie szczęśliwym leży zatem w zasięgu ludzkiej woli, a utrata tego stanu jest niemożliwa tak długo, jak długo nie chce się odstąpić od drogi cnoty i mądrości.

Sądę, że za dogodny punkt wyjścia dla rozważań dotyczących zmiany Augustynowego stanowiska na temat tego, gdzie i w jakich

57 Por. *De beata vita* 4.25 (31).

58 *De lib. arb.* 1.12.25 (100).

59 Tamże, 1.12.26 (101).

60 Tamże, 1.13.28 (103).

61 Tamże, 1.13.29 (104).

okolicznościach możliwe jest osiągnięcie przez nas pełnego szczęścia, uznać możemy – jak to już zasygnalizowałem we wstępie – listę poprawek, jakie przedstawia on względem swych wcześniejszych dzieł w *Retractationes*. Pierwszą obserwacją, jaką możemy poczynić, sięgając do nich, jest to, że ostatnie poważniejsze korekty względem wygłaszanych wcześniej na temat szczęścia poglądów Augustyn czyni względem swego dzieła *O pożytku wiary* (pochodzącego z roku 391) oraz komentarza do Kazania na górze (pochodzącego z lat 393–394). Jest to być może o tyle znaczące, że owo pierwsze dzieło jest pierwszym traktatem napisanym przez Augustyna po przyjęciu święceń kapłańskich. Taka zbieżność wzmacnia jeszcze przekonanie, iż największy wpływ na „przesunięcie” możliwości osiągnięcia pełnego szczęścia z życia obecnego na przyszłe miało stopniowe przyswajanie przez Augustyna też chrześcijańskiej antropologii i eschatologii.

Pisząc w *Retractationes* na temat *De vita beata*, podtrzymuje on w pełni tezę, że „życie szczęśliwe może polegać wyłącznie na doskonałym poznaniu Boga”⁶²; natomiast pisząc o *Contra Academicos*, powtarza, że tą częścią człowieka, która przede wszystkim dosięga szczęścia, jest dusza rozumna⁶³. Jednakże odrzucając w *Retractationes* tezę stoicyzmu, stwierdza on, że szczęście mędrca nie jest w pełni niezależne od stanu, w jakim znajduje się jego ciało. Jasne jest zatem, że skoro niedostatki i cierpienia cielesne zawsze w obecnym stanie nam zagrażają, to uniemożliwiają nam one osiągnięcie pełnego – czyli stałego i pewnego – szczęścia⁶⁴. Obecnie zagrażają nam nie tylko niedostatki pochodzące z zewnątrz, lecz również te wypływające z naszej poupadkowej kondycji, to znaczy przede wszystkim niemożność całkowitego podporządkowania naszego ciała pierwiastkowi rządzącemu – czyli duszy⁶⁵. Usunięte one zostaną dopiero w życiu

62 Por. *Retractationes* 1.2 (186).

63 Por. tamże, 1.2 (185).

64 Por. tamże, 2.2 (188).

65 Por. tamże, 2.2 (188) oraz 1.18.1 (225). W naszym obecnym stanie możliwe jest co najwyżej opanowanie „poruszeń ciała sprzeciwiających się duchowi”, lecz nie całkowite usunięcie

przyszłym, gdy obdarzeni zostaniemy „ciałem duchowym” (*corpus spirituale*)⁶⁶. W tym życiu nawet największe umiłowanie Boga nie jest nam w stanie umożliwić całkowitego usunięcia wszystkich naszych wad i niedoskonałości⁶⁷. Podobnie uniemożliwia nam jego osiągnięcie obecnie to, że nie mamy dostępu do doskonałego poznania Boga, które stanowić ma przecież o istocie naszej szczęśliwości⁶⁸. Dlatego obecnie można nazywać nas „szczęśliwymi” jedynie przez odniesienie do mogącej nam towarzyszyć nadziei osiągnięcia w przyszłym życiu szczęśliwości jako nagrody za nasze obecne postępowanie na drodze wiary⁶⁹. Augustyn przenosi pełne szczęście z poziomu naturalnego, związanego z obecnym stanem naszej duszy, na poziom ponadnaturalny, który dostępny jej będzie w życiu przyszłym⁷⁰.

Augustyn stwierdza w *De civitate Dei*, że dobra doczesne – takie jak zdrowie, zaszczyty, władza, bogactwo⁷¹ – są dostępne i osiągalne zarówno dla ludzi dobrych, jak i ludzi złych. W przeciwieństwie do nich, szczęśliwości dostępują jedynie ludzie dobrzy. Wszelkie dobra doczesne – „niestałe, kruche i pełne niedoli” – utracić możemy bądź jeszcze za naszego życia, bądź już po naszej śmierci⁷², dlatego dobra ziemskie nie mogą zawierać się w istocie szczęśliwości⁷³. Dopiero dobra osiągalne po życiu obecnym – a zatem dobra wieczne – dostępne

ich. Do osiągnięcia pełnego szczęścia konieczne jest zaś bycie całkowicie od nich wolnym, albowiem panowanie nad nimi zawsze wiąże się z jakimś trudem i bólem, a także jest ciągle znakiem pewnej niedoskonałości. Por. tamże. Por. również *De doct. christ.* 1.24.25 (31).

66 Por. *Retr.* 1.12.4 (211).

67 Por. tamże, 1.6.5 (196).

68 Por. tamże, 1.2.2 (188).

69 Por. tamże, 1.4.3 (191) oraz 1.13.2 (214). Por. również *De Trin.* 13.7.10002E

70 Por. *Retr.*, 1.2 (185).

71 Por. *De civ. Dei* 5.26 (326), *Conf.* 2.5 (61), *Enarrationes in Psalmos* 89.9 i 143.18, PL 36 (polskie wydanie: *Objaśnienia psalmów*, tłum. z łac. J. Sulowski, Warszawa 1986, 279). Por. również W. Beierwaltes, dz. cyt., 43.

72 *De civ. Dei* 5.18 (I, 305). Por. również *Contra Academ.* 1.1.2 (51) oraz *De lib. arb.* 1.4.10 (85).

73 *De civ. Dei* 4.33 (I, 261).

są jedynie jako nagroda dla ludzi dobrych, stanowiąc o ich prawdziwej szczęśliwości⁷⁴. Dlatego też naszego obecnego stanu nie można nazwać pełnym szczęściem – ponieważ wtedy okazałoby się, że dostąpić go mogą również ludzie źli, co jest dla Augustyna jawnym fałszem. Tak samo okazałoby się wtedy, że ludzie szczęśliwi doznawać mogą zła (które jest nieusuwalnym elementem naszej ziemskiej kondycji) – a to również Augustyn odrzuca. Prawdziwe szczęście nie pozwala bowiem na doznawanie jakiegokolwiek niedoli. Dlaczego jednak dobra doczesne – i doczesne niedole – są dostępne tak dla ludzi złych, jak i dobrych? Zdaniem Augustyna przynajmniej częściowej odpowiedzi dostarcza swoista Boża pedagogika. Albowiem „chciał (...) Bóg, aby te doczesne dobra i zła były udziałem tak dobrych, jak i złych, ażeby ani nie pożądaną zbyt chciwie tych dóbr, które, jak widzimy, i źli posiadają, i nie stroniono z niegodną przesadą od doczesnego zła, które tak często i dobrych dotyka”⁷⁵. Ta Boża pedagogika ma zatem skłaniać nas do odpowiedniego budowania hierarchii dóbr. Taki sposób działania Boga pozostawia też pole dla naszej zasługi, stanowiącej krok w stronę zyskania ostatecznej nagrody – wiecznego szczęścia. Nawet bowiem w pozornie tej samej sytuacji, na przykład w jakiejś doczesnej niedoli, ludzie dobrzy zyskują sobie zasługę ku wiecznej szczęśliwości, a ludzie źli prowadzą samych siebie do potępienia⁷⁶.

Dlatego w *De Trinitate* Augustyn stwierdza, że pragnienie szczęścia jest jednocześnie pragnieniem nieśmiertelności: albowiem warunkiem bycia prawdziwie szczęśliwym jest pewność niezmiennego

74 Por. *Conf.* 1.17 (47–48) i 8.3 (216–218) oraz *De civ. Dei* 8.16 (I, 462–464).

75 *De civ. Dei* 1.8 (I, 33–35): *Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur.*

76 Tamże. Takie stwierdzenia Augustyna są o tyle problematyczne, iż zdają się one być trudne do uzgodnienia z tymi jego wypowiedziami, w których zwraca on uwagę na to, że nasze zbawienie – a zatem i nasze szczęście – będą wynikiem działania Bożej łaski, a zatem będą przez nas niezasłużone. Tematu tego nie będę tu szerzej rozwijał. Zainteresowany nim czytelnik może sięgnąć np. do J. Burnaby, *Amor Dei: A Study o Religion of St. Augustine*, 219–254, oraz do E. Gilson, dz. cyt., 189–220.

trwania w tym stanie⁷⁷. O tym, że osiągnięcie stanu naszego spełnienia jest możliwe, poucza nas przede wszystkim Objawienie⁷⁸. Nie filozofia, lecz mądrość nadprzyrodzona pozwala nam na dotarcie do naszego ostatecznego celu⁷⁹. Osiągnięcie stanu wiecznego, pełnego szczęścia stanowiło będzie odnowienie w nas obrazu Boga, który został zniekształcony przez grzech⁸⁰.

Bóg, jako Najwyższa Prawda, zapewnia nas o tym, że nasze szczęście będzie wieczne. Szczęśliwi – choć nie w sposób pełny – byli również pierwsi ludzie przed grzechem pierworodnym. Ich szczęśliwość była niejako warunkowa: gdyby nie byli zgrzeszyli, byłaby wieczna. Szczęśliwi – choć także w sposób niepełny – są również obecnie żyjący ludzie – pozostający jak gdyby „w drodze”⁸¹ – jeżeli żyją w sposób uczciwy i pobożny, z nadzieją osiągnięcia przyszłej nieśmiertelności⁸². Także i w tym wypadku do pełni szczęścia brakuje (oprócz osiągnięcia upragnionego stanu pełnej kontemplacji Boga) pewności, że się na owej drodze do Boga uda utrzymać⁸³. Jak mówi Augustyn w *Soliloquiach*, gdy ludzka dusza osiągnie Boga, nie będzie jej już potrzebna wiara („skoro już widzi”) ani nadzieja („skoro już posiada”) – „miłość natomiast nie tylko wcale się nie zmniejszy, ale jeszcze pomnoży się nadzwyczajnie. Gdy bowiem dusza ujrzy owo jedyne i prawdziwe piękno, więcej będzie miłować”⁸⁴. Wiara, jak stwierdza Augustyn, jedynie poszukuje – intelekt zaś znajduje⁸⁵; wiara jest drogą, na końcu której osiąga się nagrodę płynącą ze zrozumienia

77 Por. *De Trinitate* 13.8.11 (395–396).

78 Por. tamże, 13.9.12 (396–397).

79 Por. tamże, 13.19.25–26 (417–419).

80 Por. tamże, 13.16.22–13.19.23 (410–417).

81 Por. np. *De lib. arb.* 2.15.40 (151).

82 Por. *De doct. christ.* 1.22.20.

83 Por. *De civ. Dei* 11.12 (627–628).

84 *Soliloquia* 1.7.14 (21).

85 *De Trin.* 15.2.2 (459–460).

w akcie kontemplacji⁸⁶. Człowiek znajduje się w swej obecnej kondycji pomiędzy aniołami dobrymi (utwierdzonymi w dobru-szczęściu) a aniołami złymi (utwierdzonymi w złu-nieszczęściu): utracił on swą szczęśliwość, ale może ją odzyskać⁸⁷.

W *De civitate Dei* Augustyn stwierdza, że gwarancją tego, że dotarcie do naszego ostatecznego celu jest dla nas możliwe, jest wcielenie Chrystusa, łączącego w sobie Bóstwo i człowieczeństwo, i przez to stanowiącego drogę do swego Ojca⁸⁸. Dlatego wrota prawdziwej szczęśliwości otwierają się dla ludzi wraz z nastaniem chrześcijaństwa, prowadzącego do niej. Szczęście staje się odtąd możliwością dla wszystkich narodów, ponieważ orędzie chrześcijaństwa jest uniwersalne, a udzielone zostaje dzięki Bożemu miłosierdziu⁸⁹. Właśnie dlatego chrześcijaństwo stanowi również – przynajmniej w pewnym sensie – prawdziwą i ostateczną filozofię, której ludziom potrzeba. Ostatecznym celem filozofii jest bowiem umożliwienie ludziom osiągnięcia prawdziwego szczęścia⁹⁰. Najpewniejszą drogę do tego celu oferuje zaś mądrość chrześcijańska. Stąd płynie wniosek, iż chrześcijaństwo stanowi niejako zwieńczenie filozoficznych poszukiwań prowadzonych przez wieki przez wcześniejszych myślicieli⁹¹. Jedynie chrześcijaństwo jest ostateczną drogą wyzwolenia człowieka z jego doczesnych niedoli.

86 Por. *In Evangelium Ioannis tractatus*, 29.6, PL 35 (polskie wydanie: *Homilie na Ewangelię św. Jana*, tłum. z łac. W. Szoldrski, Warszawa 1974, 401–2) oraz *De diversis quaestionibus* 83.35.2, PL 40. Por. również W. Beierwaltes, dz. cyt., 44 oraz E. Gilson, dz. cyt., 38.

87 Por. *De lib. arb.* 3.5.15 (180).

88 *De civ. Dei* 11.2 (I, 610). W *De Trinitate* Augustyn stwierdza zaś, że wcielenie Chrystusa jest najważniejszym znakiem na drodze naszego ziemskiego pielgrzymowania do wiecznego szczęścia. Por. tamże, 4.1.2 (149–151).

89 *De civ. Dei* 10.32 (I, 600–601).

90 Por. *De civ. Dei* 9.1–3 (I, 494–497). Por. również D. McMahon, dz. cyt., 100.

91 *De civ. Dei* 8.1 (I, 431). Por. również *De vera religione* 1.1–6.11 (80–89) oraz *Conf.* 1–10 (27–333).

6. ZAKOŃCZENIE

Przedstawienie w tej, z konieczności jedynie szkicowej, formie augu-
styńskiej koncepcji szczęścia pozwala nam, jak sądzę, uznać, że pod-
stawowa teza, którą przedstawiłem na wstępie, może zostać uznana
za uzasadnioną. Mam tu na myśli twierdzenie, iż mimo wielu zmian,
jakim podlegała zarówno antropologia, jak i sama omawiana tu teoria
szczęścia biskupa Hippony, można również wskazać w nich pewne
(moim zdaniem istotne) wątki ciągłości, które spajają jego myśl i po-
zwalają mimo wszystko traktować ją jako pewną całość. Powtórzmy,
że wątki te to przede wszystkim: (1) twierdzenie, że wszyscy ludzie
z natury pragną osiągnięcia szczęścia jako swego celu ostatecznego,
uzupełniane przez (2) twierdzenie, że mimo to w różny sposób owo
szczęście oni sobie przedstawiają, i dlatego nie wszystkim dane jest
je osiągnąć; (3) uznanie, że szczęście polega na osiągnięciu dóbr
nie czasowych i zmiennych, lecz wiecznych – a takim dobrem jest
przede wszystkim sam Bóg; (4) twierdzenie, że drogą do osiągnięcia
Boga jest przede wszystkim mądrość, a zatem człowiek szczęśliwy to
jednocześnie człowiek mądry; (5) teza, że skoro ostatecznym celem
człowieka jest sam Bóg, to wszystkie inne dobra należy traktować
jako środki służące do jego osiągnięcia (nawet jeśli nie wyłącznie jako
środki – jak to może mieć miejsce w stosunku do innych ludzi – to
przynajmniej *zarazem* jako cele – choć nieostateczne – i środki).

Podstawowa zmiana w myśli Augustyna, o której tak wiele razy już
powyżej wspominaliśmy, dotyczy tego, w jakiej kondycji człowieka –
obecnej czy przyszłej, dostępnej mu dopiero po zmartwychwstaniu,
umiejscawia on jako dłoń dostępne pełne szczęście. Sądzę, że zarys
owej zmiany, który przedstawiony został powyżej, pozwala uznać
za uzasadnioną tezę, że główną przyczyną tego przesunięcia było
coraz pełniejsze przyjmowanie przez Augustyna też chrześcijańskiej
antropologii i eschatologii, mówiących o kruchości obecnego życia
człowieka i o wiecznej nagrodzie czekającej go po zmartwychwsta-
niu. Choć może to być pewne uproszczenie, to sądzę, iż istnieją dość

przekonujące racje ku temu, by uznać, iż Augustyn zachował większość istotnych elementów swej teorii szczęścia, przenosząc jedynie możliwość jego osiągnięcia z życia obecnego na przyszłe.

BIBLIOGRAFIA

Cytowane dzieła św. Augustyna⁹²

Confessiones libri tredecim, PL 32; polskie tłumaczenie: *Wyznania*, tłum. z łac. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009.

Contra Academicos libri tres, PL 32; polskie tłumaczenie: *Przeciw akademikom*, tłum. z łac. K. Augustyniak, PAX, Warszawa 1953.

Contra Faustum manichaeum, PL 42; polskie tłumaczenie: *Przeciw Faustusowi*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1991.

Contra Iulianum opus imperfectum libri sex, PL 45.

De beata vita liber unus, PL 32; polskie tłumaczenie: *O życiu szczęśliwym*, tłum. z łac. A. Świderkówna, PAX, Warszawa 1953.

De Civitate Dei libri viginti duo, PL 41; polskie tłumaczenie: *Państwo Boże*, tłum. z łac. W. Kubicki, Hachette, Warszawa 2010.

De consensu Evangelistarum libri quatuor, PL 34.

De doctrina christiana libri quattuor, PL 34; polskie tłumaczenie: *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1979.

De libero arbitrio libri tres, PL 32; polskie tłumaczenie: *O wolnej woli*, tłum. z łac. A. Trombala, PAX, Warszawa 1953.

De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum libri duo, PL 32.

De ordine libri duo, PL 32; polskie tłumaczenie: *O porządku*, tłum. z łac. J. Modrzejewski, PAX, Warszawa 1953.

De quantitate animae liber unus, PL 32; polskie tłumaczenie: *O wielkości duszy*, tłum. z łac. D. Turkowska, PAX, Warszawa 1953.

De Trinitate libri quindecim, PL 42; polskie tłumaczenie: *O Trójcy Świętej*, tłum. z łac. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996.

De vera religione liber unus, PL 34; polskie tłumaczenie: *O wierze prawdziwej*, tłum. z łac. J. Ptaszyński, PAX, Warszawa 1953.

Enarrationes in Psalmos, PL 36; polskie tłumaczenie: *Objaśnienia psalmów*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1986.

Epistolae, PL 33.

92 Po tytule łacińskim podany jest tom *Patrologia Latina*, w którym dane dzieło się znajduje; por. *Patrologiae Cursus Completus*, red. J.-P. Migne, Paryż 1844–1855.

- In Evangelium Ioannis tractatus centum vincti quatuor*, PL 35; polskie tłumaczenie: *Homilie na Ewangelię św. Jana*, tłum. z łac. W. Szołdrski, ATK, Warszawa 1974.
- Retractationes libri duo*, PL 32; polskie tłumaczenie: *Sprostowania*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1979.
- Sermones*, PL 38.
- Soliloquiorum libri duo*, PL 32; polskie tłumaczenie: *Soliloquia*, tłum. z łac. A. Świdkówna, PAX, Warszawa 1953.

Opracowania

- Armstrong A.H., *Saint Augustine and Christian Platonism*, Villanova University Press, Villanova 1964.
- Beierwaltes W., *Regio Beatitudinis: Augustine's Concept of Happiness*, Villanova University Press, Villanova 1980.
- Burnaby J., *Amor Dei: A Study of Religion of St. Augustine*, Wipf&Stock Publishers, Eugene 2007.
- Cassidy E., *Le rôle de l'amitié dans la recherche du bonheur chez S. Augustin*, w: J. Follon, J. McEvoy, *Actualité de la pensée médiévale*, Peeters, Louvain-Paryż 1994, 171–201.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, PAX, Warszawa 1953.
- Kent B., *Augustine's Ethics*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 205–233.
- Mourant J., *Augustine on Immortality*, Villanova 1969.
- O'Donovan O., *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Wipf&Stock Publishers, Eugene 2006.
- O'Connell R., *The Enneads and St. Augustine's Image of Happiness*, *Vigiliae Christianae* 17(1963), 129–163.
- Sienkiewicz E., *Mądrość konieczną korektą ludzkiej wiedzy i źródłem szczęścia wg św. Augustyna*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 14(2011), 151–160.
- TeSelle E., *Augustine the Theologian*, Wipf&Stock Publishers, Eugene 2002.
- Wetzel J., *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Zarych M., *Cel czy tylko środek? O relacjach międzyludzkich w filozofii św. Augustyna*, *Logos i Ethos* 34(2013), 7–29.

ST. AUGUSTINE'S CONCEPT OF HAPPINESS

Abstract. This article describes a conception of happiness which can be abstracted from the works of St. Augustine of Hippo. The article's author undertakes a systematic reconstruction of Augustine's views, thus claiming that such reconstruction is possible and

that certain important themes of Augustine's views remained the same during his entire intellectual career. These themes are the claim that man's desire for happiness is natural to him; the claim that the essence of happiness consists in reaching God; and the claim that the path towards this happiness leads through gaining wisdom. The author also presents the main change that occurred in the Augustinian vision of happiness, that is, "moving" the possibility of reaching full happiness from this life to the afterlife.

Keywords: happiness, Augustine of Hippo, wisdom, God, anthropology, Christianity

KAMIL MAJCHEREK

kamil.majcherek@student.uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii

Grodzka 52, 31-044 Kraków

DOI 10.21697/spch.2016.52.1.03