

IGNACY PAJĄK MSF

IDEAŁY ŻYCIOWE SPOŁECZEŃSTWA RZYMSKIEGO W *DE CIVITATE DEI* ŚW. AUGUSTYNA

Spośród wielu społeczności, jakie w swoim czasie doszły do znacznego rozwoju kulturalnego i cywilizacyjnego, społeczność rzymska wyróżniła się szczególnie. W przeciwieństwie do monarchii wschodnich, azjatyckich, gdzie prawa poszczególnego człowieka, jako obywatela, podporządkowane były samowoli monarchy, a czasem w ogóle nie miały znaczenia, w Rzymie poszczególne urzędy zdobywano nie na drodze dziedziczenia czy zamachu, lecz dzięki cnotom, jakimi można było pozyskać współobywateli. Wobec potrzeby zasłużenia sobie na uznanie ogółu społeczności coraz większe znaczenie miało praktykowanie cnót, jak również pragnienie szlachetnej rywalizacji o palmę pierwszeństwa w zasługach dla państwa. Na tym gruncie, mimo pewnych nadużyć, kształtowały się ideały rzymskie, takie jak *virtus*, *gloria*, *sapientia* czy *pietas*, które miały stać się podstawą rzymskiej potęgi militarnej i kulturowej.

1. VIRTUS ROMANA

Naczelną idea dzieła św. Augustyna pt. *De civitate Dei* jest obrona chrześcijaństwa przed bardzo poważnymi zarzutami ideologicznymi pogaństwa. Dlatego też, podejmując się tak wielkiego i odpowiedzialnego zadania, Augustyn pragnie wykorzystać wszelkie argumenty, począwszy od rozumowego dociekania, a na ocenie i wyciąganiu wniosków z historii kończąc. Swym umysłem nakierowanym na Boga potrafił dostrzec istotę zła we współczesnym mu świecie rzymskim, a szczególnie w jego pogańskiej orientacji.

Myliłby się jednak głęboko ten, kto by sądził, że Augustyn nie miał zrozumienia dla wartości pogańskich, że był tak zapatrzony w swą własną, chrześcijańską wizję człowieka i świata, iż zamknął swe oczy na to, co w świecie pogańskim było obiektywnym dobrem i cnotą¹. Nie odmawiał zatem godności i swoistych wartości starożytnemu Rzymowi, co zauważamy w wielu miejscach, gdzie biskup Hippony mówi, że chociaż pogańscy Rzymianie nie czcili prawdziwego Boga, założyli i powiększyli swoje państwo dzięki bardzo pożytecznym cnotom².

Czym zatem była *virtus* Romana na gruncie rzymskim? Nie jest łatwo o jednoznaczną odpowiedź na postawione pytanie, ponieważ znaczenie tego pojęcia ulegało pewnym przeobrażeniom. W piśmiennictwie przedcycerońskim pojęcie *virtus* jest bardzo silnie związane z funkcjonowaniem państwa. Teksty inskrypcyjne pochodzące ze sławnych elogiów Scypionów na pierwsze miejsce wysuwają zasługi jednostki, poniesione w służbie dla społeczeństwa. W tym ujęciu *virtus* oznacza zarówno odwagę, np. na placu boju w obronie ojczyzny, jak i właściwe wypełnianie obowiązków obywatelskich w czasie pokoju³.

Z tego też powodu, gdy na zaszczytne stanowisko konsula powoływano danego obywatela, to nie zwracano wielkiej uwagi na jego wykształcenie czy zalety moralne, lecz na męstwo i zasługi wojenne (*rei militaris virtus*). Ta sama praktyka była stosowana przy powoływaniu do senatu, gdzie największą szansę mieli dotychczasowi urzędnicy, których wyróżniała *rei militaris virtus*. Zwyczajli obywatele (*togati*) byli podrzędni w stosunku do wojskowych, jako że zalety tych ludzi (*fortitudines domesticae*) ustępowały przed żołnierskimi (*fortitudines militares*). Żołnierz bowiem służył sprawom najważniejszym⁴.

Virtus i *virtutes* są więc początkowo cnotami państwowymi i politycznymi, a nie wartościami ściśle moralnymi i etycznymi. Stopniowo *virtus* u Rzymian, rozszerzając znaczenie, zawiera w sobie pilność, wytyczenie

¹ W. K o r n a t o w s k i, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 199.

² *De civ. Dei* I, 24. CCL 47, s. 25-26, w. 28-33: „Porro si fortissimi et praeclarissimi viri terrena patriae defensores deorumque licet falsorum, non tamen fallaces cultores, sed veracissimi etiam iuratores, qui hostes victos more ac iure belli ferire potuerunt, hi ab hostibus victi se ipsos ferire noluerunt et, cum mortem minime formidarent, victores tamen dominos ferre quam eam sibi inferre maluerunt”. Zob. K. G r o s s, *Augustinus von den Ursachen der Größe Roms*, Bamberg 1952; H. H a g e n d a h l, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg 1967, s. 643.

³ K. S t a w e c k a, *Virtus jako ideal życiowy w piśmiennictwie przedcycerońskim*, „Roczniki Humanistyczne” 16 (1968), z. 3, s. 75.

⁴ C i c e r o, *De officiis*, 1, 74, w: Marcus Tullius C i c e r o, *Scripta quae manserunt omnia*, rec. R. Klotz, vol. 1-2, Lipsiae 1853-1869.

wszystkich sił dla realizacji wspólnego celu oraz wolę jednostki uczynienia czegoś dla współobywateli. Cnota jest zatem wewnętrznym warunkiem myśli o sławie, ponieważ ona czyni dojrzałym wielki czyn, który w chwale znajduje zewnętrzne uznanie⁵.

Zgodnie z przedstawionymi wyżej zasadami Augustyn ocenia wielkie i szlachetne dokonania starożytnych Rzymian z pełną podziwu szczerością. Piękne świadectwo wystawia autor Markowi Regulusowi, człowiekowi, który w trudnych dla siebie okolicznościach potrafił dotrzymać złożonej uprzednio obietnicy, mimo że uznawał fałszywych bogów. Jako jeńiec Kartagińczyków został posłany do Rzymu, by tam w senacie doradzić wymianę jeńców wojennych, jako korzystną dla Rzymian. Przejrząwszy podstępny plan wrogów, doradził coś przeciwnego, co nie przyniosłoby szkody ojczyźnie, lecz związany przysięgą na bogów, powrócił do niewoli kartagińskiej i tam dokończył życia w wielkim cierpieniu⁶.

Podziwem darzy również Augustyn żołnierzy, którzy zwyciężani przez wrogów i niewidzący dla siebie najmniejszej nadziei na ocalenie przed długotrwałą i upokarzającą niewolą nie chcieli sobie odbierać życia. Nie bali się śmierci, lecz nie przedkładali samobójczego pozbawienia się życia nad niewolę⁷.

Nade wszystko u Augustyna znajduje uznanie gotowość Rzymian do posłuszeństwa, cnoty tak ważnej dla porządku i bezpieczeństwa ojczyzny, którą porównuje do ludzkiego organizmu, gdzie wszystkie członki ciała są podporządkowane woli⁸. Dlatego tak surową karę, karę śmierci, wymierzył Torkwatus własnemu synowi, który dla dobra ojczyzny wystąpił przeciw wrogowi w walce i nawet go pokonał, ale działało się to wbrew wyraźnemu rozkazowi ojca. A stało się tak: „[...] ne plus mali esset in exemplo imperii contempti quam boni in gloria hostis occisi”⁹.

Surowy tryb życia pierwszych osadników na Półwyspie Apenińskim, w porównaniu z późniejszym rozpasaniem moralnym, zaniechaniem cnót żołnierskich i ze zniewieściałością, stał się przyczyną a równocześnie okazją

⁵ V. H a n d, *Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis. Eine Untersuchung über die Begriffe Gloria, Virtus, Iustitia und Respublica in "De civitate Dei"*, Hamburg 1970, s. 27.

⁶ *De civ. Dei* I, 15.

⁷ *De civ. Dei* I, 24.

⁸ *De civ. Dei* XIV, 23. CCL 48, s. 445, w. 26-30: „Nonne Cicero in libris de re publica, cum de imperiorum differentia disputaret et huius rei similitudinem ex natura hominis adsumeret, ut filiis dixit imperari corporis membris propter oboediendi facilitatem; vitiosas vero animi partes ut servos asperiore imperio coherceri?”

⁹ *De civ. Dei* V, 18. CCL 47, s. 151, w. 33-34.

do gloryfikacji czasów minionych. Właśnie tam, gdzie wielkie znaczenie miała prostota, surowość i dyscyplina, rodziła się niezwykła gospodarność domowa: „Hinc erat domi industria, quam commemoravit Cato, ut aerarium esset opulentum, tenues res privatae. Unde corruptis moribus vitium e contrario posuit, publice egestatem, privatim opulentiam”¹⁰.

Państwo zatem nie tylko nie było okradane przez obywateli, ale w ciężkich chwilach zagrożenia wspomagane prywatnymi dobrami, a nawet osobistymi klejnotami. Senatorowie bowiem zdejmowali złoto ze swoich palców, pozostawiając tylko najkonieczniejszą oznakę swej godności, aby przyjść z pomocą ojczyźnie zagrożonej przez Punijczyków¹¹.

Oprócz społecznych przejawów sympatii i poświęcenia dla ojczyzny Augustyn dostrzega również indywidualne przykłady ludzi zasłużonych, jak choćby Scypiona Afrykańskiego, znanego ze swego męstwa, czy Marka Kurcjusza, składającego siebie w ofierze bogom¹², czy wreszcie Mucjusza, który prawicę swoją włożył w płonący ogień, by przekonać króla Porsennę, że nie zazna spokoju przed skrytobójcą, jeżeli nie położy kresu wojnie¹³.

Augustyn, nie ukrywając swej głębokiej więzi z tradycją i obyczajami rzymskimi, z tęsknotą i rozrzewnieniem wspomina dawne czasy, o których Salustiusz powiada: „Igitur initio reges [...] diversi pars ingenium, alii corpus exercebant; etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique satis placebant”¹⁴.

Autor miał świadomość, że te piękne przykłady obywatela żyjącego w harmonii i zgodzie z państwem są już tylko wyjątkiem. Do takich świetlnych postaci zalicza Katona, a porównując go do Cezara, powiada: „Melius laudatus est Cato”¹⁵, ponieważ jego dotyczy stwierdzenie: „Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur”¹⁶. Jego cnota jest wprawdzie osądem ludzi, ale nie licznych, lecz dobrych i przyporządkowana jest własnemu

¹⁰ *De civ. Dei* V, 12. CCL 47, s. 146, w. 170-173.

¹¹ *De civ. Dei* III, 19. CCL 47, s. 87, w. 29-34: „Tunc etiam stipendiis sufficiens cum defecisset aerarium, in usus publicos opes venere privatae, adeo unoquoque id quod habuit conferente, ut praeter singulos anulos singulasque bullas, miserabilia dignitatis insignia, nihil sibi auri senatus ipse, quanto magis ceteri ordines tribusque relinquerent”.

¹² *De civ. Dei* V, 18; por. *Livius, Historiae*, 7, 6, w: *Titus Livius, Ab urbe condita libri*, ed. R.S. Conway, C.F. Walters, S.K. Johnson, A.H.M. Donald, Oxford 1914-1965.

¹³ *De civ. Dei* V, 18; por. *Livius, Historiae*, 2, 12-13.

¹⁴ *De civ. Dei* III, 10. CCL 47, s. 71, w. 11-14; por. *Sallustius, Catilina*, 2, 1, w: *Caius Crispus Sallustius, De coniuratione Catilinae liber. Orationes et epistulae ex historiis excerptae*, erklärt v. R. Jakobs, Berlin 1922.

¹⁵ *De civ. Dei* V, 12. CCL 47, s. 145, w. 105.

¹⁶ *De civ. Dei* V, 12. CCL 47, s. 145, w. 105-106.

sumieniu. Dlatego Katon – zdaniem Augustyna – nie powinien był starać się o zaszczyty, do jakich dążył, lecz samo państwo, ze względu na jego cnotę, powinno było mu ich udzielić¹⁷. Porównanie Cezara z Katonem zamyka wreszcie słowami: „[...] longe virtus Catonis veritati videtur propinquior fuisse quam Caesaris”¹⁸. Katon i Cezar są wprawdzie obaj *virtute magni*, jednak autor czyni tu wyraźną różnicę, kiedy cnotę Katona, stojącą wyżej i bardziej zbliżającą się do prawdy, wynosi ponad *virtus* Cezara, poszukującego sławy¹⁹.

W oczach Augustyna *virtus Romana* uchodzi za najbardziej znaczącą ze wszystkich dóbr i nic nie jest od niej pożyteczniejsze w człowieku. Ona obejmuje cały zakres ludzkiego działania i jest uważana za sztukę życia. Zадaniem *virtus* jest opanować człowieka i chronić go (*regere, tueri*), władać nad poszczególnymi członkami (*imperare*), ona powinna ograniczać dzikie namiętności niższych części duszy (*moderari, dominari*) i walczyć z instynktownymi skłonnościami (*repugnare*). *Virtus* jest zatem przeciwieństwem błędów i wszelkich wad wrodzonych²⁰.

Virtus nie może być prawdziwa, jeżeli służy tylko ludzkiej chwale. Dlatego w tak pozytywnych przejawach rzymskiego męstwa dostrzega Augustyn przejawy pychy, która w jakimś zakresie degraduje wartość tej cnoty jako takiej – męstwa. Z dumą zwycięzcy bowiem łączy Rzymianin pogardę dla pokonanych, i to do takiego stopnia, że ośmiela się dzielić narody na waleczne (*genera militum*), które potrafią bronić swej wolności, oraz na narody mało-wartościowe (*vilissima genera*), które z samej swej natury są predysponowane na niewolników²¹. Także Lukrecja, zrozpaczona wyrządzoną jej zniewagą, dopełniła samobójstwo, ponieważ dbała bardziej o ludzką chwałę niż o prawdziwą cnotę, która zależy od samego człowieka, a nie od okoliczności²².

W ostatecznym rozrachunku pożyteczniejsi są dla państwa ci, którzy posiadają przynajmniej taką niedoskonałą czy nieprawdziwą cnotę, niż gdyby nie mieli żadnej²³.

¹⁷ *De civ. Dei* V, 12.

¹⁸ *De civ. Dei* V, 12. CCL 47, s. 145, w. 121-122.

¹⁹ *De civ. Dei* V, 12. CCL 47, s. 145, w. 120-122: „Sed cum illa memoria duo Romani essent virtute magni, Caesar et Cato, longe virtus Catonis veritati videtur propinquior fuisse quam Caesaris”.

²⁰ H a n d, *Augustin und das klassisch*, s. 29.

²¹ B. Ł a p i c k i, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958, s. 29.

²² *De civ. Dei* I, 19.

²³ *De civ. Dei* V, 19.

Potęga i wspaniałość Rzymu w jego pomyślnych chwilach nie były łaską bogów, lecz zasługą obywateli, ich waleczności (*virtus*) i żołnierskiej dyscypliny (*disciplina militaris*). Także Prudencjusz, odpowiadając na tezy Symmachusa, powiada, że osądem swoim degradowuje mieszkańców Rzymu, jeżeli bogom przypisuje to, co ludzie zawdzięczają swojej pilności. Uzasadnieniem tego stwierdzenia jest pytanie, czy łuki triumfalne stawia się bogom, czy też zwycięskim wodzom²⁴.

Cyceron docenia wielkie zasługi Greków w zakresie literatury, ale przede wszystkim zauważa niezwykłą waleczność i dyscyplinę Rzymian²⁵. Te żołnierskie zalety, łącząc się z cechami charakteru, prowadzą do tężyzny i siły charakteru, tak ważnych dla kultuwowania *virtus*.

Rozważana tu cnota, jako bliska wartościom chrześcijańskim, znalazła duże uznanie u Augustyna. Był to bowiem swego rodzaju etos życia prywatnego i społecznego.

2. GLORIA

W klasycznym rzymskim wyobrażeniu pojęcie *gloria* ma przede wszystkim wartość polityczną, a nie filozoficzną. Sprawczą potęgę chwały dla rozwoju Rzymu doskonale rozpoznał już Salustiusz: „[...] quod civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit; tanta cupido gloriae incesserat”²⁶.

Ludzie młodzi od momentu, kiedy tylko potrafili utrzymać broń, uczyli się nią władać, po stokroć woleli z nią obcować, niż bywać na ucztach. Męstwo, zdążające do chwały, odrzucało bojaźń i niezdecydowanie nie tylko w potyczkach z przyjaciółmi w ramach ćwiczenia swego ciała, ale i w prawdziwym boju. Ta żądza sławy, bycia podziwianym, wraz z pragnieniem chwały, prowadziła do tak wspaniałych czynów, które, według czysto ludzkiej oceny, zasługiwały na niewątpliwe uznanie u współczesnych, a jeszcze bardziej u potomnych, gdy ta cnota stała się już tylko reliktem minionych lat²⁷.

Są więc i wśród pogan wartości, które zgodnie z zasadami sprawiedliwości nie powinny być tylko ganione, lecz winne być podziwiane i naślado-

²⁴ Prudentius, *Contra Symmachum*, II, 551-563. PL 60, 111-226.

²⁵ Cicero, *Tusculanae disputationes* 1, 1, 2.

²⁶ *De civ. Dei* V, 12. CCL 47 s. 143 w. 31-33; por. Salustius, *Catilina* 7, 3.

²⁷ *De civ. Dei* V, 12; por. J.O. Velásquez, 'Gloriosissimam civitatem Dei'. *Algunas consideraciones en torno a 'gloria'*, „Augustinus” 31 (1986), s. 287.

wane. Kto pożąda sławy, chociażby tylko dla ludzkiej pochwały, jak czynili to Rzymianie, ten troszczy się o to, co uważa za dobre i godne, by za tym podążać. Dobro zaś ojczyzny zawsze będzie sprawą nadrzędną u ludzi odznaczających się prawdziwymi uczuciami patriotyzmu. Dlatego też: „[...] hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt; ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt. Ipsam denique patriam suam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupiverunt”²⁸.

Augustyn zatem zna *iustitia rationalis* i to wyraźnie pozwala rozwiązać trudności, które powstały ze względu na ostry jego werdykt na temat życia pogan. Ujawnia on podwójną miarę – absolutną i relatywną. W tym drugim wypadku patrzy z czysto naturalnego, ludzkiego punktu widzenia, w tym wcześniejszym – z radykalnie chrześcijańskiego. Ten sposób rozgraniczenia, nie tyle motywów, ile podłoża działania, umożliwia mu, bez narażania się na niezgodność z doktryną chrześcijańską, uczcić i docenić pozytywne wartości pogańskiej wspólnoty państwowej²⁹.

Wypowiadając tak pochlebne opinie na temat cnót pogańskich, a szczególnie na temat chwały, autor *Państwa Bożego* nie ukrywa swego rozczarowania czy może tylko spoczywającego na dnie duszy niepokoju, połączonego z żalem, że chwała, jaką Rzymianie zostali obdarzeni przez Boga tu, na ziemi, jest jedyną nagrodą za ich wspaniałe czyny. A zatem już tu na ziemi odebrali swoją nagrodę: „[...] si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur”³⁰.

Rozumiejąc ich dążenia, przyznaje ze współczuciem, że skoro celem przyświecającym ich wielkim czynom była ziemska ojczyzna i jej panowanie na ziemi, a nie w niebie, to także nagroda w postaci chwały, choć wielka wśród potomnych, będzie żywa tylko na ziemi³¹. Augustyn ma jednak świadomość, pisząc o wielkości Rzymu, że liczba *tales homines*, którzy Rzym uczynili wielkim, którzy zasłużyli na taką chwałę, mogącą służyć za przykład dla chrześcijan w zdążaniu do Boga, jest ograniczona do niewielu mężów. W jasnym świetle został ukazany Katon, o którym

²⁸ *De civ. Dei* V, 12. CCL 47, s. 142-143, w. 16-22.

²⁹ O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg in Breisgau 1910, s. 44.

³⁰ *De civ. Dei* V, 15. CCL 47, s. 149, w. 4-7.

³¹ *De civ. Dei* V, 14.

Augustyn za Salustiuszem powiada: „Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur”³².

Sława pogan, całkowicie zależna od uznania ludzi, jest określona przez biskupa Hippony jako *humana gloria*, *hominum gloria* lub *terrena gloria*. Cnota ta, której tak gorąco pożąдали Rzymianie, będąca osądem ludzi mających pochlebne zdanie o innych, jest mniej warta od cnoty chlubiącej się jedynie świadectwem własnego sumienia³³. W chrześcijańskim spojrzeniu posłuszeństwo wiary skłania się przed krzyżem Chrystusa, który jest ponad wszelkim ludzkim dokonaniem i sławą, gdzie chrześcijańskie sumienie człowieka jest lepszą wyrocznią niż pochlebny osąd nawet dużej grupy ludzi.

Od takiej sławy Augustyn zdecydowanie odróżnia *cupiditas dominationis*, która nie jest przyporządkowana sławie, lecz jest odbiciem gwałtownej *libido dominandi*. Taka postawa kilku wpływowych osób doprowadziła w pewnym okresie historii społeczeństwa rzymskiego do ogromnych nieszczęść – chociażby w postaci wojen domowych³⁴. Radykalna zmiana akcentu patriotycznego na egoistyczny stała się najbardziej widoczna po zburzeniu Kartaginy w 146 przed Chr. Od tej chwili nikt nie blask dotychczasowego rzymskiego świata i zaznacza się coraz większy rozdźwięk między chwałą a dobrem, mimo że te wartości niegdyś się utożsamiały³⁵.

Jak długo wypaczona w swej istocie *gloria* była pożyteczna dla państwa, nie była zwalczana w imię sprawiedliwości, a nawet panowało przekonanie, że należy ją podniecać i rozpalać. Poglądy takie, nieaprobowane przez Augustyna, były głoszone także przez niektórych wybitnych mężów: „Quamquam nec in ipsis philosophiae libris Tullius ab hac peste dissimulet, ubi eam luce clarius confitetur”³⁶.

Szukanie sławy za wszelką cenę prowadziło nieraz do sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem sytuacji. Cezar ukazany jest jako człowiek pragnący nie tylko rozległej władzy i dowództwa wojskowego, ale wręcz nowej wojny, aby chwała jego czynów mogła współzawodniczyć z *aequales*, a nawet z chwałą przodków³⁷. Rzymska chwała była w swej istocie tak bardzo

³² *De civ. Dei* V, 12. CCL 47, s. 145, w. 105-106; por. Sallustius, *Catilina* 54, 6.

³³ *De civ. Dei* V, 12. CCL 47, s. 145, w. 106-110: „Quando quidem gloria est, cuius illi cupiditate flagrabant, iudicium hominum bene de hominibus opinantium; et ideo melior est virtus, quae humano testimonio contenta non est nisi conscientiae suae”.

³⁴ *De civ. Dei* V, 19.

³⁵ Hand, *Augustin und das klassisch*, s. 17.

³⁶ *De civ. Dei* V, 13. CCL 47, s. 147, w. 30-32; por. Cicero, *Rep.* 5, 7, 9.

³⁷ *De civ. Dei* V, 12.

związana z dokonaniem militarnym, że właściwie inaczej nie można było jej osiągnąć. Dlatego też Rzymianie woleli siłą i poprzez ryzyko ogromnego rozlewu krwi opanowywać obce ludy i narzucać im swoje prawa, niż mieliby dokonywać tego za pomocą porozumienia i układu, co niejednokrotnie byłoby o wiele łatwiejsze. Sam Augustyn, wyjaśniając to, mówi: „Quod si concorditer fieret, id ipsum fieret meliore successu; sed nulla esset gloria triumphantium”³⁸.

Widząc tak wielkie i nieuzasadnione dążenie Rzymian do chwały, autor pragnie zachęcić ich do zdobywania drugiej cnoty – sprawiedliwości. Sprawiedliwość bowiem wielu, jak na przykład Mucjusza czy Kurcjusza, doprowadziła do wspaniałych i wiekopomnych czynów³⁹. Dlatego tej cnotcie, na równi z roztropnością, męstwem i wstrzeźliwością, należą się słowa uznania. Sława może być zdobyta tak przez złych, jak i dobrych, natomiast prawdziwa *gloria* może być udziałem tylko tych, którzy wszelkie dostępne zaszczyty usiłowali osiągnąć na drodze uczciwości⁴⁰.

Biskupowi Hippony trudno było jednoznacznie ocenić starorzymską cnotę, jaką była *gloria*. Z jednej strony dostrzegał wynikający z jej praktykowania niemały pożytek dla państwa, z drugiej jednak świadom był trudnej do ustalenia w praktyce granicy, po której przekroczeniu dążenie do chwały pociągało za sobą wiele zła.

3. SAPIENTIA

Sapientia to jedno z najstarszych łacińskich pojęć abstrakcyjnych, które dało podwaliny całego ustroju i organizacji polityczno-społecznej starożytnego społeczeństwa rzymskiego. Od samego początku, chociaż wyrażenie to miało całą gamę znaczeń, było związane przede wszystkim z wielkimi ludźmi, którzy swoją mądrością i trzeźwością umysłu wielce zasłużyli się Rzeczypospolitej, szczególnie w okresie konstytuowania się prawa⁴¹. *Sapientis* w tym rozumieniu to człowiek odznaczający się szczególnymi zasługami na gruncie budowania organizacji społecznej.

³⁸ *De civ. Dei* V, 17. CCL 47, s. 150, w. 6-8.

³⁹ *De civ. Dei* IV, 20.

⁴⁰ *De civ. Dei* V, 12.

⁴¹ K. S t a w e c k a, *Sapientia jako termin filozoficzny w łacinie okresu archaicznego*, „Roczniki Humanistyczne” 17 (1969), z. 3, s. 53.

Starożytni doskonale zdawali sobie sprawę z wielkiego znaczenia prawa w budowaniu każdej rozumnej społeczności i dostrzegali różnorakie niebezpieczeństwa, płynące z lekceważenia go w życiu i obyczajach. Nieposzanowanie prawa i złe obyczaje mogą zgubić całe państwa, nawet gdyby miasta miały pozostać nietknięte⁴².

Wprawdzie mądrością filozoficzną Rzym nigdy nie przewyższył Greków, ale cudze prawodawstwo na przestrzeni czasu doskonale potrafił przystosować do swoich potrzeb. Metaforycznie wobec tego należy rozumieć kontrowersyjną wzmiankę Augustyna o przybyciu poselstwa rzymskiego do Aten w celu zapożyczenia Solonowych praw⁴³. W organizowaniu społeczeństwa mądrość polityczna miała więc pierwszeństwo przed bezkrytycznym przyjmowaniem nakazów i ustanowień religijnych.

Oceniając negatywnie zupełną swobodę poetycką Greków, która na scenie pozwalała ukazywać najmniej chwalebne, a nawet zmyślane wydarzenia, autor, podążając za myślą Cyncerona, jest pełen podziwu dla prawodawstwa rzymskiego, odnoszącego się do wolności słowa: „Nostrae, inquit, contra duodecim tabulae cum perpauca res capite sanxissent, in his hanc quoque sancientam putaverunt, si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri”⁴⁴. Życie ludzi powinno być poddawane mądrym osądowi, a nie zależeć od kaprysu czy wyobraźni poety. Prawo rzymskie sprzeciwiało się zatem wydawaniu sądów na scenie teatralnej czy to przez wychwalanie, czy to przez potępienie człowieka żyjącego i umożliwiało każdemu oskarżonemu lub oczernianemu obronę w sądzie⁴⁵.

Posiadanie mądrych praw nie jest jeszcze gwarancją pomyślności i bezpieczeństwa państwa. Do tego potrzebne jest również zrozumienie prawa i umiłowanie go przez wszystkich obywateli. Dlatego, podpisując się pod słowami Salustiusza, który wielbi okres po wypędzeniu królów i wzrost świetności państwa, powiada: „Ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat”⁴⁶.

Mądrość Rzymian nie kończy się na polityce. Współtworzy ją zainteresowanie sprawami człowieka, jakimi są życie i śmierć. Nawet Cynceron staje

⁴² *De civ. Dei* II, 16.

⁴³ *De civ. Dei* II, 16; zob. R. Hošek, *Quid Augustinus de Numa rege enarraverit*, „Zaprawy Jednoty Klasických Filologů” 26 (1984), s. 37-43.

⁴⁴ *De civ. Dei* II, 9, CCL 47, s. 41, w. 17-21; por. Cincero, *Rep.* 4, 10, 11-12.

⁴⁵ *De civ. Dei* II, 9, CCL 47, s. 41, w. 21-24: „Iudiciis enim magistratum, disceptationibus legitimis propositam vitam, non poetarum ingeniis habere debemus, nec probrum audire nisi ea lege, ut respondere liceat et iudicio defendere”.

⁴⁶ *De civ. Dei* II, 18, CCL 47, s. 48, w. 3-4; por. Salustius, *Catilina* 9, 1.

bezzadny wobec problemów, jakich człowiek nie jest w stanie rozwiązać, opierając się tylko na swojej mądrości. Augustyn bardzo wyraźnie i jakby ze szczyptą sarkazmu podkreśla niewystarczalność ludzkiego umysłu w niektórych sytuacjach, zwłaszcza śmierci. Mówi: „*Quis enim sufficit quantovis eloquentiae flumine vitae huius miserias explicare? Quam lamentatus est Cicero in consolatione de morte filiae, sicut potuit; sed quantum est quod potuit?*”⁴⁷. Autor osądza Cycerona z gorącą sympatią, ale również z lekką surowością, tak jako człowieka, jak też pisarza, mówcę czy filozofa. Mędrzec ten, wyróżniający się tyloma wspaniałymi cechami, jak *industria*, *vigilantia*, *ingenium* i *doctrina*, wydawał mu się zdominowany przez dwie poważne wady: egoizm i próżność⁴⁸.

Z większą przychylnością wyraża się o zasługach Seneki, szczególnie gdy idzie o jego zdecydowany sprzeciw wobec pogańskiej religii, a zwłaszcza niektórych przejawów jej kultu. Argumenty, za których pomocą Seneka atakuje niedorzeczności i brzydotę religii pogańskiej⁴⁹, są bliskie Augustynowi i przezeń aprobowane. Podziwiając odwagę Seneki, nazywa go pisarzem sławnym, opanowanym przez filozofię, ceni bystrość jego umysłu i wolność wyrażania sądów, w których nie waha się frontalnie atakować przeżytków pogańskich⁵⁰.

Autor *De civitate Dei* wyraża się z uznaniem o Senece, co można zauważyć nie tylko w osobistym poglądzie Augustyna, lecz również w powoływaniu się na innych ludzi, współczesnych wielkiemu filozofowi. A jednak i w stosunku do niego, powołując się na być może obiegowe sądy potomnych, zarzuca mu zbyt małą konsekwencję, z jaką realizuje w swoim życiu wszystkie piękne myśli dotyczące życia ludzkiego. Odwaga prezentacji własnych koncepcji moralnych nie pociągała za sobą męstwa w ich praktykowaniu: „[...] non quidem ex toto, verum ex aliqua parte non deficit. Adfuit enim scribenti, viventi deficit”⁵¹. A zatem Seneka pozostał niewolnikiem kultu, który popierał.

⁴⁷ *De civ. Dei* XIX, 4. CCL 48, s. 664, w. 22-25.

⁴⁸ G. C o m b è s, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1928, s. 69.

⁴⁹ *De civ. Dei* VI, 10. CCL 47, s. 181, w. 6-14: „Nam in eo libro, quem contra superstitiones condidit, multo copiosius atque vehementius reprehendit ipse civilem istam et urbanam theologiam quam Varro theatricam atque fabulosam. Cum enim de simulacris ageret: ‘Sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu, diversis corporibus induunt; numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur’”.

⁵⁰ C o m b è s, *Saint Augustin et la culture classique*, s. 72.

⁵¹ *De civ. Dei* VI, 10. CCL 47, s. 181, w. 4-6.

Największym autorytetem u Augustyna cieszył się Warron. Człowiek ten był wybitnym filozofem, obdarzonym niezwykłą umiejętnością odróżniania nawet subtelnych elementów jakiejś sprawy, wprawnym w poszukiwaniu prawdy o życiu, dobru i złu⁵². Warron dokonywał także zdumiewających odkryć w dziedzinie historii i archeologii. Nikt dotąd nie studiował tych przedmiotów z większym zapałem niż Warron⁵³.

W odkrywaniu tajemnic ziemi i nieba Augustyn w dużym stopniu opierał się na rozumie jako narzędziu, dzięki któremu można pozyskać ludzi uczonych, ale niewierzących. Do takich należał z pewnością pogański filozof Porfiriusz, którego poglądy na temat doczesnego i wiecznego życia człowieka wydawały się Augustynowi bardzo interesujące⁵⁴. Porfiriusz, podobnie jak chrześcijanie, rozumiał Boga jako jedynego i wielkiego, tego samego, który przemawiał przez proroków: „Postremo ipse est Deus, quem doctissimus philosophorum, quamuis Christianorum acerrimus inimicus, etiam per eorum oracula, quos deos putat, deum magnum Porphyrius confitetur”⁵⁵. Mimo całej pochwały trudno nie dostrzec w tych słowach nuty żalu, że człowiek tak wielki i mądry pozostawał daleko od prawdziwej wiary.

Bóg Porfiriusza to jednocześnie ten sam Bóg, którego bóstwa pogańskie wyraźnie się lękają, rozumiejąc swoje miejsce we wszechświecie jako całkowicie podporządkowane istocie najwyższej. Porfiriusz pozyskał sympatię Augustyna, kiedy ośmielił się nazwać istotę najwyższą Bogiem Ojcem i królem⁵⁶.

Mądrość Rzymian nie ograniczała się zatem tylko do spraw życia codziennego i funkcjonowania społeczeństwa, lecz cnota ta, oparta na rozumie, usiłowała docierać do innych zagadnień. Wielcy myśliciele, jak wspomniany Warron, nie dawali wiary pochodzącym od prostego ludu podaniom, które, nie przynosząc żadnej chwały, ubliżały tylko czci bogów. W imię prawdy Warron odrzucał te elementy baśniowe, które nie odpowiadały naturze lub obyczajom przynależnym bogom⁵⁷.

⁵² *De civ. Dei* XIX, 1; por. J. van der Lof, *Einige Bemerkungen zur Polemik in „De civitate Dei”*, „Augustiniana. Tijdschrift voor de studie van sint Augustinus en de augustijnenorde” 12 (1962), s. 293.

⁵³ *De civ. Dei* XIX, 22.

⁵⁴ *De civ. Dei* XIII, 19.

⁵⁵ *De civ. Dei* XIX, 22. CCL 48 s. 690 w. 17-20.

⁵⁶ *De civ. Dei* XXII, 25. CCL 48 s. 852 w. 11-15: „Ille est enim Deus, quem (sicut iam dixi aliquotiens, nec commonere me piget) confitente Porphyrio atque id oraculis deorum suorum probare cupiente ipsa numina perhorrescunt; quem sic laudavit, ut eum et Deum patrem et regem vocaret”.

⁵⁷ *De civ. Dei* XVIII, 10; IV, 31.

Sprawy nieba, w eschatologicznym tego słowa znaczeniu, nie wyczerpywały zainteresowania filozofów. Także to, co dzieje się na niebie, a może być dostrzeżone za pomocą ludzkich zmysłów, stanowiło nieraz przedmiot podziwu, jak chociażby wydarzenie zanotowane przez Warrona, a związane z pewną gwiazdą, która po krótkim czasie zmieniła wielkość, barwę, kształt i bieg. Było zaś to zjawisko tak osobliwe, że sam Warron nie był pewien czy miał tu do czynienia z cudem, w znaczeniu zawieszenia praw natury przez jakiegoś boga, czy też było to zjawisko całkiem naturalne⁵⁸.

Niezwykłą odmianę mądrości rzymskiej stanowiło poszukiwanie różnego rodzaju ciekawostek, na jakie ludzie napotykali w ówczesnym świecie⁵⁹. Jako człowieka szczególnie oddanego temu zajęciu Augustyn wspomina Pliniusza, który znając zainteresowania swoich czytelników wzruszającymi, strasznymi lub malowniczymi historyjkami, usiłował raczej spopularyzować osiągnięcia nauki greckiej, niż wydać prawdziwe naukowe dzieło, nużące przeciętnego czytelnika. Sam Augustyn nie jest też całkiem wolny od przytaczania tego rodzaju mirabiliów, ale czyni to w sposób krytyczny i jedynie dla osiągnięcia określonego celu, niezamkniętego w granicach zwykłej ludzkiej ciekawości⁶⁰.

Biskup Hippony, wielki miłośnik mądrości, a jednocześnie wróg pogaństwa, potrafił zachować i przekazać późniejszym pokoleniom to wszystko, co w pogańskiej kulturze było wartościowe dla chrześcijan, ale też zdecydowanie odrzucił to, co miało na sobie skazę grzechu i zepsucia⁶¹.

Na zakończenie wypada podkreślić wielkie zrozumienie Augustyna dla ponadczasowych elementów kulturotwórczych, cechujących społeczność rzymską. Jednym z nich była przedstawiona wyżej *sapientia Romana*. Cecha ta, jako siła napędowa wszelkiego postępu, szczególnie u Rzymian, zaowocowała zdolnością trzeźwego spojrzenia na problemy, jakie życie stawiało przed człowiekiem.

⁵⁸ *De civ. Dei* XXI, 8.

⁵⁹ *De civ. Dei* XV, 9.

⁶⁰ *De civ. Dei* XV, 23.

⁶¹ S. Sz y d e l s k i, *Stosunek kultury moralno-duchowej pierwotnego chrześcijaństwa do ówczesnej pogańskiej*, Lublin 1933, s. 25; V. P ö s c h l, *Augustinus und die römische Geschichtsauffassung*, (Augustinus Magister, t. 2), Paris 1954, s. 962.

4. PIETAS

Jednym z kluczowych terminów w języku łacińskim jest *pietas*. Nie tyle samo to wyrażenie, ile cała zawarta w nim treść wskazuje na to wszystko, co jest najpiękniejsze w człowieku, niezależnie od zmian dokonujących się w społeczeństwie, a także w poszczególnych osobach. *Pietas*, jako specyficzna forma miłości, realizuje się, najogólniej mówiąc w trzech wymiarach⁶²: wobec ojczyzny, wobec bogów i wobec ludzi.

Zarysowany wcześniej stosunek biskupa Hippony do państwa, w szczególności rzymskiego, pozwala stwierdzić, że państwo ma na ziemi służyć człowiekowi jako pielgrzymowi. Jednocześnie żadna społeczność nie może dobrze funkcjonować bez wiernych i oddanych sobie obywateli, którzy w skrajnych wypadkach nie wahaliby się oddać swego życia⁶³. W tym kontekście *pietas* to poczucie obowiązku czy też postępowanie zgodne z obowiązkiem. Przykładem tego może być postawa Brutusa, dla którego obowiązek względem państwa stał w opozycji do jego uczuć ojcowskich: ważniejsze wydawało mu się przykładowe ukaranie swoich synów jako zdrajców niż pobbłażanie⁶⁴, które mogłoby być zachętą do hołdowania prywacie, choć wydanie tak surowego wyroku i uczestnictwo w egzekucji było dla ojca niezwykle bolesnym przeżyciem⁶⁵.

Poczucie obowiązku wypływające z miłości do ojczyzny pozwoliło też Fabrycjuszowi dokonać trafnego, choć nader trudnego wyboru, kiedy musiał rozstrząsać, co w jego życiu będzie miało większą wartość: bogactwa tego świata wraz ze świadomością zdrady ojczyzny czy też skromne życie i czyste sumienie: „[...] cum Fabricium didicerit tantis muneribus Pyrrhi, regis Epirotarum, promissa etiam quarta parte regni a Romana civitate non potuisse develli ibique in sua paupertate privatum manere maluisse”⁶⁶.

W obliczu nie mniejszej zapewne pokusy zdobycia w bardzo krótkim czasie nieopisanej wręcz sławy, co rzeczywiście się stało, a wraz z tym, jak sugeruje Augustyn, dóbr ziemskich Kwincjusz Cyncynat pozostał wierny swojemu powołaniu, to jest uprawie roli⁶⁷. Właśnie w nim dokonało się to symboliczne spełnienie prawdziwego Rzymianina jako żołnierza (*miles*) i rolnika (*agricola*): „[...] Quintium Cincinnatum, cum quattuor iugera possideret et

⁶² M. Plezja, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 1974, s. 160.

⁶³ Sztybel, *Stosunek kultury moralno-duchowej pierwotnego chrześcijaństwa*, s. 2-3.

⁶⁴ *De civ. Dei* V, 18.

⁶⁵ *Liuius, Historiae*, 2, 5.

⁶⁶ *De civ. Dei* V, 18. CCL 47, s. 153, w. 109-112.

⁶⁷ *Liuius, Historiae*, 3, 29.

ea suis manibus coleret, ab aratro esse adductum, ut dictator fieret, maior utique honore quam consul, victisque hostibus ingentem gloriam consecutum in eadem paupertate mansisse”⁶⁸.

Postępowanie Kwincjusza było nacechowane poczuciem obowiązku (*pietas*) wobec ojczyzny, zarówno gdy uprawiał mały skrawek, roli jak i wtedy, gdy został wybrany dyktatorem dla obrony Rzymu przed najeźdźcami. Ta cnota pozwoliła mu również zachować wielką skromność wobec darów losu. Augustyn, zafascynowany nią, stawia ją za wzór dla chrześcijan.

Uznając wielką u pogan wartość *pietas* wobec ojczyzny ziemskiej, na której pomyślny rozwój i dobrobyt miały wywierać wpływ bóstwa pogańskie, autor *Państwa Bożego* staje przed dość poważnym problemem. Zasadniczo bowiem wyraża się niepocholebnie o bogach, a jednocześnie zgadza się z faktem istnienia ścisłej więzi między rzymskim społeczeństwem, któremu niejednokrotnie nie szczędzi pochwał, a całym aparatem tzw. bóstw państwowych. W świetle tej zależności można twierdzić, że Augustyn usiłuje zepchnąć *pietas* wobec bogów z płaszczyzny wiary – jak to jest u chrześcijan – na płaszczyznę wyłącznie tradycji przodków: „Tum deinde posteris servare fuerat necesse quod acceperant a maioribus”⁶⁹.

Idąc za Warronem, należało – zdaniem Augustyna – zachować przyjętą od przodków historię imion i przydomków bogów, tak jak została przekazana przez tradycję. Należało o nich pisać w tym celu, by Rzymianie, chociaż wierzyli w fałszywych bogów, starali się im raczej oddawać cześć (*pietas*), niż ich lekceważyć⁷⁰.

Niezaprzeczalnym przedmiotem *pietas* jako miłości rodzinnej i wszelkich jej odmian był drugi człowiek. Społeczeństwo rzymskie, szczególnie u początku swego bytu państwowego, egzystowało jakby na wzór jednej wielkiej rodziny, gdzie uczciwość obywatela, wyniesionego w pewnym momencie jego życia do wysokich godności, pozwalała mu zachować właściwy dystans wobec dóbr materialnych. Tak zapewne pojmował swą służbę Lucjusz Waleriusz, który umierając w czasie sprawowania swego konsulatu, był tak ubogi, że trzeba było przeprowadzić zbiórkę pieniędzy na pogrzeb⁷¹. Zaszczytiny urząd konsula traktował przede wszystkim jako służbę dla współobywateli, płynącą z właściwie rozumianej *pietas*, która w jego mniemaniu nie dopuszczała jakiegokolwiek nadużycia czy nieuczciwości.

⁶⁸ *De civ. Dei* V, 18. CCL 47, s. 153, w. 103-107.

⁶⁹ *De civ. Dei* XXII, 6. CCL 48, s. 812, w. 21-22.

⁷⁰ *De civ. Dei* IV, 31.

⁷¹ *De civ. Dei* V, 18.

Pietas Romana, a więc miłość pełna szacunku i poczucia obowiązku wobec obywateli, nie realizuje się jednak wyłącznie w czasie pokoju. Prowadzenie wojny obronnej to również płaszczyzna, na której urzeczywistnia się ta piękna cnota, choć znaczenie jej rozumie się w pełni dopiero wtedy, kiedy się uświadomi, „że przegrana wojna oznaczała w starożytności dla wielu obywateli pokonanego narodu utratę wolności osobistej (*liberum corpus*), gdyż zwycięzca uprowadzał ich do niewoli (*servitus*)”⁷², a utrata wolności osobistej pociągała za sobą w mentalności rzymskiej hańbę (*turpitude*)⁷³.

Dla człowieka przenikniętego ideą *pietas* wojna, choć często konieczna, nie mogła być ostatecznym celem działania, a tylko sposobem zaprowadzenia pokoju. Wprawdzie Augustyn bardzo surowo ocenia motyw postępowania Cezara, jego niepokonane dążenie do władzy i sławy, niemniej z niekłamany uznaniem wyraża się o jego wspaniałomyślnej łaskawości wobec pokonanych, a nawet wobec zdrajców: „[...] qui victoriis civilibus clementer exercuit suisque adversariis vitam dignitatemque donavit”⁷⁴.

Augustyn ma świadomość, że motyw, jakie towarzyszą Cezarowi okazującemu swe przebaczenie, nie są pozbawione korzyści, chociażby propagandowych. Tak już bywało, kiedy Romulus i Remus ustanowili azyl, i każdy, kto tam się schronił, wolny był od jakiegokolwiek kary, „[...] ut civium suorum numerus suppleretur”⁷⁵. Lepsze jednak wydaje się dobro niedoskonałe, niż gdyby nie było żadnego.

Autor *De civitate Dei*, dostrzegając niezwykłą rolę kulturotwórczą i cywilizacyjną Rzymian w zakresie tworzenia podstaw późniejszych cnót chrześcijańskich, na przykład *pietas*, był świadom ciągłej jeszcze niedoskonałości pogan w tym zakresie. Gdy nawet udało się komuś doznać tak wielkiej pochwały z ust Augustyna, jakiej doświadczyła siostra Horacjuszów⁷⁶, to były to przykłady godne podziwu, ale nader odosobnione.

Pietas jako sposób wyrażania i realizacji najgłębszych ludzkich uczuć, nie była obca rzymskiemu społeczeństwu pogańskiemu. Nie była przy tym zawężona do jednego tylko przedmiotu, lecz – pojmowana uniwersalnie –

⁷² Łapicki, *Etyczna kultura*, s. 27.

⁷³ Cicero, *De officiis*, I, 81.

⁷⁴ *De civ. Dei* III, 30. CCL 47, s. 96, w. 20-21.

⁷⁵ *De civ. Dei* I, 34. CCL 47, s. 33, w. 9-10.

⁷⁶ *De civ. Dei* III, 14. CCL 47, s. 76, w. 23-27: „Humanior huius unius feminae quam universi populi Romani mihi fuisse videtur affectus. Illa quem virum iam fide media retinebat, aut forte etiam ipsum fratrem dolens, qui eum occiderat cui sororem promiserat, puto quod non culpabiliter flevit”.

skierowana była na najważniejsze płaszczyzny życia ludzkiego: ojczyznę, bogów i drugiego człowieka. Augustyn dostrzega, że pewna część Rzymian cnotę tę posiadała i kierowała się nią w życiu prywatnym i publicznym.

BIBLIOGRAFIA

- Combès G.: *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1928.
- Gross K.: *Augustinus von den Ursachen der Grösse Roms*, Bamberg 1952.
- Hagendahl H.: *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg 1967.
- Hand V.: *Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis. Eine Untersuchung über die Begriffe Gloria, Virtus, Iustitia und Respublica in „De civitate Dei“*, Hamburg 1970.
- Hošek R.: *Quid Augustinus de Numa rege enarraverit*, „Zprávy Jednoty Klasických Filologů” 26 (1984), s. 37-43.
- Kornatowski W.: *Společno-politická mysl sv. Augustyna*, Warszawa 1965.
- Loof J. van der: *Einige Bemerkungen zur Polemik in „De civitate Dei“*, „Augustiniana. Tijdschrift voor de studie van sint Augustinus en de augustijnenorde” 12 (1962), s. 291-298.
- Łapicki B.: *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958.
- Pöschl V.: *Augustinus und die römische Geschichtsauffassung*, (Augustinus Magister, t. 2), Paris 1954.
- Schilling O.: *Die Staats – und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg in Breisgau 1910.
- Stawicka K.: *Virtus jako ideał życiowy w piśmiennictwie przedcycerońskim*, „Roczniki Humanistyczne” 16 (1968), z. 3, s. 73-92.
- Szydelski S.: *Stosunek kultury moralno-duchowej pierwotnego chrześcijaństwa do ówczesnej pogańskiej*, Lublin 1933.
- Velásquez J.O.: *‘Gloriosissimam civitatem Dei’*. Algunas consideraciones en torno a ‘gloria’, „Augustinus” 31 (1986), s. 286-289.

DIE IDEALE DES LEBENS DER RÖMISCHEN GESELLSCHAFT IN *DE CIVITATE DEI* DES HEILIGEN AUGUSTINUS

Zusammenfassung

Der heilige Augustinus war ein wahrer Liebhaber der Geschichte und Kultur des antiken Roms. In diesem Geist ist er aufgewachsen, diese Literatur hat seine Jugend geprägt, er selbst fühlte sich als Mitglied der römischen Gesellschaft. Noch am Ende seines Lebens hat ihn eine tiefe Unsicherheit eingeholt. Er – als Bischof der katholischen Kirche sollte keineswegs eine so enge Verbindung und Sentimentalität der heidnischen, aber zum Teil ehrenvollen Kultur hegen. Gleichzeitig aber, als er das große Werk *De civitate Dei* angefangen hatte, wollte er klar darauf hinweisen, dass die römische Gesellschaft auch nicht ohne Makel war, was schließlich zu einer Katastrophe führen musste. Seine Überzeugung in dem Sinne wird auf eine Ebene der Gegenseitigkeiten gebaut: auf einer Seite – tugendhafte alte Zeiten, auf der anderen Seite – heutige schlechte Gewohnheiten. Trotz der miserablen Situation seiner Zeit, möchte oder wollte der heilige Augustinus, alle positiven Taten auf der

Ebene der Familie wie auch der Gesellschaft klar hervorheben (Patriotismus). Seiner Meinung nach, wurden alle Tugenden der Römer – *virtus, gloria, sapientia, pietas* – angesichts des ewigen Lebens, nur als „ausgezeichnete Delikte“ betrachtet.

Zusammengefasst und übersetzt von Ignacy Pajał MSF

Słowa kluczowe: męstwo, chwała, mądrość, pobożność, patriotyzm, św. Augustyn.

Schlüsselbegriffe: Mut, Ehre, Weisheit, Frömmigkeit, Patriotismus, hl. Augustinus.

Key words: courage, honour, wisdom, piety, patriotism, S. Augustine.