

# KONCEPCJA MIŁOŚCI ŚW. AUGUSTYNA JAKO WĘZŁOWEJ AKTYWIZUJĄCEJ WARTOŚCI ŻYCIA LUDZKIEGO

W historii myśli ludzkiej pojawiło się wiele koncepcji miłości, często opozycyjnych wobec siebie. W zakresie tej problematyki zaznaczyli się m.in.: Platon /347 przed Chr./, św. Tomasz z Akwinu /+ 1274/, św. Bonawentura /+ 1274/, Alighieri Dante /+ 1321/, Baruch Spinoza /+ 1677/, Sören Kierkegaard /+ 1855/, Max Scheler /+ 1928/, Sigmund Freud /+ 1939/. W panoramie koncepcji miłości trudno pominąć św. Augustyna, którego pisma wciąż powracają do tej tematyki. W życiu człowieka rozróżnił on rzeczy istotne od peryferyjnych. Za najbardziej istotny element życia uznał miłość, dlatego miał odwagę powiedzieć: "Kochaj i czyń co chcesz"<sup>1</sup>. Powyższe stwierdzenie nie oznaczało akceptacji moralnego relatywizmu. Myśliciel z Tagasty uświadomiony był na "jakość" miłości, świadomy, iż od niej zależy jakość człowieka. W jego rozumieniu, walor człowieka zależy nie tylko od tego, w co wierzy, i w czym pokłada nadzieję, lecz także od tego - co i kogo kocha<sup>2</sup>. Aksjologiczna praxis decyduje więc o wartości człowieka. Św. Augustyn, zwany "doktorem łaski", może być także nazwany "doktorem miłości". Ponieważ jego przemyślenia z tego zakresu są sugestywne, inspirujące i ciągle godne uwagi, dlatego warto choćby w sposób syntetyczny przypomnieć jego koncepcję miłości.

## 1. Wstępna charakterystyka miłości

Augustyńska teoria miłości jest zrozumiała w nawiązaniu do jej źródeł: filozoficznych i teologicznych. Pierwsze z nich to przede wszystkim platonizm i neoplatonizm. Platon koncepcję miłości łączył z teorią istnienia trzech dusz w naturze człowieka: rozumnej, impulsywnej i zmysłowej<sup>3</sup>. Rozróżnienie to posiada swój odpowiednik na terenie etyki, mianowicie w wypukleniu roli trzech cnót: mądrości

1 In epistolam Joannis ad Parthos 7,8, PL 35,2033.

2 Enchiridion 31, PL 40,247.

3 Plato, De republica IV, 12; Timaios 69d 6-70a 7.

/roztropność/ będącej sprawnością duszy rozumnej, męstwa - duszy impulsywnej i umiarkowania - duszy zmysłowej. Pojęcie cnoty jako czynnika porządkującego, sięgające Pitagorejczyków, od Platona przeszło do filozofii stoickiej.

Platon o miłości pisał m.in. w "Rzeczpospolitej" i "Uczcie". W jego ujęciu eros nie utożsamiał się prawdopodobnie z bóstwem, lecz oznaczał siłę kierującą człowieka ku dobru i pięknu<sup>4</sup>. Można go także rozumieć jako wewnętrzny zwrot człowieka od świata zmysłowego do nadzmysłowego, jako umiłowanie wartości idealnych<sup>5</sup>. Kontynuacją platońskiego erosu była teoria miłości Plotyna, który odróżniał miłość dóbr przemijających i miłość Dobra Wiekuistego<sup>6</sup>. W pierwszym wypadku będą to "miłostki", w drugim już "prawdziwa miłość"; ta ostatnia jest miłością Boga jako najwyższego dobra i piękna.

Choć Augustyn zapożyczył wiele z filozofii platońskiej, to jednak głównym źródłem jego teorii miłości była Biblia. Pismo święte uznał za rzecz istotną w życiu chrześcijanina<sup>7</sup>. Jest ono: nadprzyrodzonym pokarmem człowieka, daje moc proroków, niesie ze sobą zbawienie, jest fundamentem mądrości, owocem wiary, bogaci ubogich, daje życie umierającym. W komentarzu do psalmów zawarte są pytania: czy jest coś wyższego od Pisma świętego? Czy w nim znajduje się coś wyższego aniżeli miłość?<sup>8</sup> Autor traktatu "De Trinitate" zauważył, że Pismo święte "bardzo chwali i wysławia" miłość<sup>9</sup>. Ona zajmuje w Biblii miejsce centralne, teksty objawione przedstawiają ją jako najlepszą drogę zbawienia. Jeśli jest cokolwiek nakazane w Biblii, to miłość; jeżeli coś surowo ona gani - to miłość przewrotną czyli pożądlivość. Nakaz miłości Boga i bliźniego, zawarty w Księdze Powtórnego Prawa /6,5/ i Księdze Kapłańskiej /19,18/ Starego Testamentu, jest przypomniany przez Ewangelistów w Nowym Testamencie. Cały Stary Testament jest w istocie zapowiedzią Chrystusa, dlatego był

---

4 A. Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy, Westminster 1912, 42 nn.

5 A. Nygren, Agape und Eros. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Berlin 1955, 110-119.

6 Plotinus, Enneadae I,3,3; V,9,2; VI,9,9.

7 Sermo 350,1-2, PL 39, 1533-1534.

8 Enarratio in psalmum 103,9, PL 37, 1342-1343.

9 De Trinitate 8,10,14, PL 42,960.

przygotowywaniem drogi dla miłości<sup>10</sup>. Chrystus jest miłością osobową i doskonałą, dlatego jest kamieniem węgielnym etyki Nowego Przymierza. Augustyn zwraca uwagę na fakt, że spośród autorów ksiąg Nowego Testamentu najwięcej pisali o miłości św. Jan i św. Paweł; obu obszernie komentował. Na marginesie słów Jana Apostoła "Bóg jest miłością" stwierdził, że jest to krótki, ale najbardziej treściwy opis Boga<sup>11</sup>.

Teoria miłości św. Augustyna łączy elementy filozofii platońskiej i stoickiej z elementami biblijno-teologicznymi. Przedmiotem dyskusji jest korelacja obu źródeł: filozoficznych i teologicznych. W ujęciu Andersa Nygrena, platońska koncepcja erosu odpowiadała chrześcijańskiej koncepcji agape; ich syntezą miała być augustyńska caritas<sup>12</sup>. Inni autorzy zwracają uwagę na przeciwstawny charakter chrześcijańskiej caritas i greckiej eros. Pierwsza oznaczała Boga zastępującego ku ludziom ze swą łaską, druga natomiast wznoszenie się ludzkiej duszy do Absolutu<sup>13</sup>. Wspólnie jednak im było powiązanie z dobrem.

Św. Augustyn, charakteryzując różne formy miłości, najczęściej używał trzech terminów: amor, dilectio, caritas<sup>14</sup>. Czasem utożsamiał znaczenia tych pojęć, czasem dostrzegał pewną różnicę. Współcześni mu pisarze chrześcijańscy odróżniali caritas i amor: w pierwszym wypadku chodziło o miłość dobrą, w drugim miłość mogła być zarówno właściwa jak niewłaściwa<sup>15</sup>. Augustyn, odwołując się do Biblii, pragnął uzasadnić znaczeniową tożsamość terminów "amor" i "dilectio"<sup>16</sup>.

---

10 De catechizandis rudibus 4,8, PL 40,315.

11 In epistolam Joannis ad Parthos 9,1, PL 35,2045.

12 A. Nygren, dz. cyt., 353 nn.

13 S. Grabowski, The Role of Charity in the Mystical Body of Christ according to Saint Augustin, "Revue des Etudes Augustiniennes" 3/1957/ 33.

14 G. Bardy, Amour et charité, w: Bibliothèque Augustinienne, Paris 1939, t. 35, 529-531; H. Pétré, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne, Louvain 1948, 43-98.

15 De civitate Dei 14,7,2, PL 41,410.

16 De civitate Dei 14,7,2, PL 41,410; In epistolam Joannis ad Parthos 8,5, PL 35,2038.

Nie był w tym względzie nowatorem, gdyż już Orygenes i św. Ambroży wymienione pojęcia używali w sensie zamiennym<sup>17</sup>. Biskup Mediolanu sądził nawet, że pojęcie amor jest bardziej nośne egzystencjalnie aniżeli pojęcie dilectio.

Choć św. Augustyn zasadniczo nie dostrzegał istotnych różnic znaczeniowych między terminami: amor, caritas, dilectio, to jednak czasami sygnalizował możliwość odmiennej eksplikacji tych pojęć. Termin "caritas" odnosił do określenia miłości osoby wobec osoby, z czym kontrastuje pragnienie posiadania ulubionych rzeczy<sup>18</sup>. Caritas więc to miłość Boga lub człowieka, przy czym ta ostatnia może być dobra lub zła. Dlatego biskup Hippony, opisując Boga i Ducha Świętego, używał zawsze terminu "caritas"<sup>19</sup>. Pojęcie to, rozumiane zwyczajnie w sensie pozytywnym, odpowiada znaczeniowo pojęciu dilectio<sup>20</sup>. Choć dilectio może oznaczać miłość nieuporządkowaną, to jednak zasadniczo odnosi się ono do fenomenu miłości dobra<sup>21</sup>. Omawiany myśliciel pojęcie miłości oznaczał czasem terminem "sprawiedliwość"<sup>22</sup>. Nie chodziło w tym wypadku o kardynalną cnotę, lecz o fakt, iż miłość Boga i ludzi jest naturalnym obowiązkiem człowieka.

Wyjaśnienie terminologiczne pojęcia miłości stanowi jedynie wstępną część fenomenologii miłości św. Augustyna. W jego pismach znajdujemy szereg opisów miłości, z których każdy uwzględniał inny częściowo aspekt tego zjawiska. Jego koncepcja miłości daleka była od irracjonalnego sentymentalizmu, co uwidoczniło się choćby w ukazaniu roli domeny umysłowego poznania w pojawieniu się aktów miłości. "Miłość jest obecna rozumowi, który myśląc zaczyna działać"<sup>23</sup>. Miłość, "wywodząca się z poznania", nie sprowadza się do sfery emocjonalno-instynktowej, lecz angażuje całość osoby ludzkiej<sup>24</sup>. Fundamentem mi-

---

17 Origenes, Prologus In canticum canticorum, PG 13,67; Ambrosius, Expositio Evangelii secundum Lucam 10,176, PL 15,1848.

18 Sermo 349, 1-3, PL 39, 1529-1530.

19 De Trinitate 15,17,31, PL 42,1082.

20 De Trinitate 15,18,32, PL 42,1083: "Ipsa vero dilectio sive caritas /nam unius rei est utrumque nomen/".

21 In epistolam Joannis ad Parthos, 8,5, PL 35,2038.

22 De natura et gratia 70,84, PL 44,290: "Charitas inchoata, inchoata iustitia est, charitas profecta, profecta iustitia est, charitas magna, magna iustitia est".

23 De Trinitate 15,21,41, PL 42,1089.

24 De Trinitate 15,23,43, PL 42,1090.

łości jest umysłowe rozeznanie rzeczywistości, natomiast jej istotą jest poruszenie woli. W "De Trinitate" Augustyn stwierdza: "Czy bowiem jest miłość, jeśli nie aktem woli?"<sup>25</sup> Miłość jest świadomym i w o l n y m aktem człowieka jako osoby. Dobro pojawia się jedynie przez miłość, nigdy zaś pod przymusem. Nie można nikogo przymusić do dobra<sup>26</sup>, ani też przymusić do miłości. Miłość rodzi się w wyniku poznania, sama zaś z kolei prowadzi do głębszego autentycznego poznania rzeczy.

"Nie kochamy tego, czego wcale nie znamy. Jeśli zaś kochamy coś znane jedynie w małym zakresie, to miłość sprawia, iż przedmiot jej poznajemy lepiej i dokładniej"<sup>27</sup>.

W ten sposób sfera poznawcza i dążeniowa splatają się ze sobą organicznie.

Innym istotnym rysem miłości jest jej funkcja dialogiczna i unifikacyjna. Nie ma miłości bezprzedmiotowej, skierowanej ku pustce. "Tam, gdzie nic się nie kocha, tam nie ma miłości"<sup>28</sup>. Miłość jest relacją pomiędzy podmiotem a przedmiotem miłości, ich dialogiem i wymianą wartości.

"Czym jest miłość? - pyta autor "De Trinitate" - czym ona jest, jeśli nie miłością dobra? Miłość pochodzi od kogoś kochającego, i miłością otaczany jest jakiś przedmiot. Mamy więc trzy rzeczy w miłości: kochającego, rzecz kochaną i samą miłość. Czym jest więc miłość, jeśli nie pewnym życiem łączącym dwie istoty, albo dążącym do ich zjednoczenia: kochającego i tego, co on kocha"<sup>29</sup>.

Augustyn trafnie zaobserwował, że miłością rządzi zasada komunii, a nawet częściowej identyfikacji. Kieruje ona osoby związane miłością ku wspólnemu dobru, stają się w ten sposób źródłem jedności<sup>30</sup>. Jej wynikiem jest wspólnota duchowa: zjednoczenie umysłów i s e r o tych, którzy wzajemnie łączą się w miłości.

25 De Trinitate 15,20,38, PL 42,1087, POK 25,445; Por. De diversis quaestionibus 83,35,2, PL 40,24: "Amor appetitus quidam est".

26 Confessiones 1,12,19, PL 32,669.

27 In Joannis Evangelium 96,4, PL 35,1876.

28 De Trinitate 9,2,2, PL 42,961, POK 25,279.

29 De Trinitate 8,10,14, PL 42,960, POK 25,276.

30 In epistolam Joannis ad Parthos, 2,14, PL 35,1997.

Św. Augustyn, charakteryzując miłość, wyróżnił wiele jej form. Jego klasyfikacja miłości najczęściej posiada charakter dualistyczny, wyróżniając miłość dobrą i miłość złą. "Są dwa rodzaje miłości: świata i Boga"<sup>31</sup>. Jeśli występują w formie radykalnej, to wzajemnie się wykluczają. Te dwie formy miłości inicjują dwa typy wspólnoty: wspólnotę dobra, która jest miłością Boga aż do granic pogardy świata i wspólnotę zła, która jest miłością świata aż do granic pogardy Boga<sup>32</sup>. Miłość dobra jest miłością świętą, uporządkowaną, o profilu społecznym. Miłość zła jest nieczysta, egoistyczna, nieuporządkowana<sup>33</sup>. Augustyn nie potępił globalnie miłości świata i człowieka, żądał jedynie respektowania naturalnego porządku wartości. Obszernie referował swoje stanowisko w "De Trinitate":

"Słowo to z miłości się poczyna, z miłości albo stworzenia, albo Stwórcy, to jest zmiennej natury, albo niezmiennej prawdy. Poczyna się więc albo z pożądliwości albo z nadprzyrodzonej miłości. To nie znaczy, że nie trzeba kochać stworzenia. Ale jeśli ta jego miłość odnosi się do Stwórcy, wówczas jest ona miłością nadprzyrodzoną, a nie pożądaniem. Wtedy występuje pożądanie, gdy kocha się stworzenie ze względu na stworzenie jako takie. Wtedy przestaje ono być pomocą dla posługującego się nim, ale staje się źródłem zepsucia dla tego, kto się nim rozkoszuje. Kiedy stworzenie jest nam równe albo niższe, należy posługiwać się nim i używać tego drugiego, ale dla Boga; równym zaś stworzeniem się cieszyć, ale w Bogu"<sup>34</sup>.

Myśliciel chrześcijański rozróżniał miłość dobrą i pożądanie: pierwsza oddziałuje pozytywnie na osobowość człowieka, druga działa destruktywnie. To różnorodne działanie łączy się z odmiennym charakterem ontycznym świata i Boga, choć w obu wypadkach mamy do czynienia z dobrem, ale całkiem innej natury. Dlatego Dobrem Najwyższym należy się cieszyć /frui/, natomiast dobrami stworzonymi winniśmy

- 
- 31 In epistolam Joannis ad Parthos 2,8, PL 35,1993: "Duo sunt amores: mundi et Dei. Si mundi amor habitet, non est qua intret amor Dei. Recedat amor mundi et habitet Dei".
  - 32 De civitate Dei 14,28, PL 41,436.
  - 33 De Genesi ad litteram 11,14,20, PL 34,437: "Illi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus".
  - 34 De Trinitate 9,8,13, PL 42,994, POK 25,287; Por. W.Kornatowski, Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna, Warszawa 1965, 48-55.

się posługiwać /uti/<sup>35</sup>. Miłość nadprzyrodzona pozwala cieszyć się ludzką osobą, ale w jej odniesieniu do Boga jako ostatecznego źródła wszelkiej wartości. Jeżeli natomiast stworzenia, będące przedmiotem miłości, dominują całkowicie nad człowiekiem, to wówczas traci on swój podmiotowy wymiar<sup>36</sup>. Nie on posługuje się wartościami stworzonymi, lecz popada w ich niewolę. Autentyczna więc miłość, choć może być nakierowana na stworzenie, nie może gubić z pola widzenia wartości absolutno-wiekuistych. Miłość dobra jest miłością uporządkowaną, a więc nie kolidującą z naturalną hierarchią wartości.

## 2. Ontologiczno-psychologiczny sens miłości

Wizja kosmosu i człowieka św. Augustyna jest dynamicznym ujęciem natury rzeczywistości. Dowodem tego jest uznanie dominującej roli miłości w bytowo-psychologicznej strukturze człowieka. Prymitywne formy miłości występują już u zwierząt w formie instynktu, a nawet u roślin i bytów nieożywionych - w formie tzw. miłości naturalnej, nakierowanej na zachowanie istnienia<sup>37</sup>. Miłość jest treścią i wyznacznikiem ludzkiego działania. Augustyn, uzasadniając ten pogląd, odwołał się do arystotelesowskiej fizyki. Twierdziła ona, że każda rzecz posiada swoje "naturalne" miejsce we wszechświecie. Dlatego kamień spada na dół a ogień idzie ku górze, woda i powietrze znajdują się pomiędzy nimi. Analogiczna sytuacja zachodzi w wypadku człowieka, który poszukuje swojego miejsca naturalnego /"ciężaru"/. Autor "Wyznań" stwierdza: "Ciężarem moim miłość moja; ona mnie niesie, dokądkolwiek dążę"<sup>38</sup>. Miłość stanowi więc wiodącą siłę ludzkiego życia, trwały element osobowości człowieka. Jest jego naturalnym "cięż-

---

35 De doctrina christiana 22,20, PL 34,26: "Soli Deo fruendum est /.../, caeteris autem utendum est".

36 De Genesi ad litteram 1,7,13, PL 34,251; Sermo 21,3, PL 38,143.

37 De Trinitate 3,3,4, PL 42,949-950. Por. Plotinus, Enneadae VI, 7,25.

38 Confessiones 13,9,10, PL 32,849; Por. De civitate Dei 11,23, PL 41,342; "Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur". Epistola 55,10,13, PL 33,212-213; 157,9, PL 33,677; E. Gilson, Wprowadzenie do nauki św. Augustyna /tłum. Z. Jakubiak/, Warszawa 1953, 173-175.

żarem", przeznaczeniem, siłą napędową całego życia. Augustyn, wspominając retrospektywnie dzieje swego życia - zwłaszcza okres młodości, sygnalizuje nieuchronność miłości w życiu człowieka. Kiedy przybył do Kartaginy, zaczęły go nęcić uroki wielkiego miasta. Jeszcze nie kochał nikogo, ale już "miłował miłowanie"<sup>39</sup>. Miłość wybiega więc w przyszłość, żyje oczekiwaniem nieznanego jeszcze losu.

Życie człowieka nie może być pasywną vegetacją, gdyż życie rozumu i woli jest świadomym zaangażowaniem się w realizację wartości. Miłość, znajdująca się u samych podstaw osoby ludzkiej, nie może oczekiwać bezczynnie<sup>40</sup>. Miłość jest działaniem i czynem<sup>41</sup>. Człowiek nie może niczego nie kochać, choć sam wybierał przedmiot miłości. Św. Augustyn trafnie zauważył, że dobro i zło jest dziełem dobrej lub złej miłości. Chciwy kocha pieniądze, ambitny sławę i zaszczyty, lubieżny przyjemności zmysłowe, głęboko wierzący chrześcijanin Chrystusa<sup>42</sup>. Można kochać rzeczy /złoto, kwiaty, przedmioty/ oraz osoby /małżonka, rodziców, dzieci/. Miłość prowadzi do zbrodni i bohaterstwa. Nigdy nie potrafi być bezczynna, zawsze inicjuje działanie. Miłość jest syntezą ludzkiego życia: jego pragnień, przeżyć i działań.

"Miłość chciwie pragnąca zdobyć przedmiot swojego uczucia jest pożądaniem; mająca go już i korzystająca z niego - radością; unikająca jakiejś przeciwności - bojaźnią; a doświadczająca tej przeciwności, gdy już ją spotka - smutkiem. Doznania te są złe, gdy miłość jest zła; dobre, gdy miłość jest dobra"<sup>43</sup>.

Całe życie psychiczne człowieka ogniskuje się więc w miłości, która zależnie od sytuacji przedmiotowej i podmiotowo-subiektywnej uzewnętrznia się w formie różnorodnych przeżyć psychicznych.

39 Confessiones 3,1,1, PL 32,683: "Nondum amabam et amare amabam".

40 Enarratio in psalmum 31,5, PL 36,260: "Ipsa dilectio vacare non potest".

41 Enarratio in psalmum 39,11, PL 36,441: "Ipse amor cursus est".

42 De civitate Dei 14,7,2, PL 41,410; Sermo 96,1,1, PL 38,585.

43 De civitate Dei 14,7,2, PL 41,410; tłum. W. Kornatowski /św. Augustyn, O Państwie Bożym I-II, Warszawa 1977/, II 129.



Augustyn doskonale był świadomy roli, jaką odgrywa w życiu człowieka miłość. Odciął się od chrześcijaństwa pojmanego kwietystycznie, gdyż byłoby to w opozycji do aktywizującej roli miłości. Był on zarazem realistą, dostrzegającym blaski i cienie ludzkiej miłości: jej szanse i niebezpieczeństwa. Nie postulował "wygaszenia" uczucia miłości, żądał natomiast od chrześcijan wyrobienia umiejętności formowania miłości. Taki postulat zawiera wypowiedź:

"Niczego nie kochać? Nigdy w życiu. Jeśli nie będziecie niczego kochali, będziecie bez ruchu, martwi, szkaradni, nędzni. Kochajcie, ale dobrze uważajcie, co należy kochać"<sup>44</sup>.

Ludzka miłość winna być miłością rozumną, odpowiadającą osobowemu wymiarowi człowieka. Spontaniczność miłości nie może oznaczać wymknięcia się jej spod kontroli rozumu i sumienia. Dlatego św. Augustyn apeluje: "Oczyść miłość swoją"<sup>45</sup>. Oczyszczenie miłości - to ustawiczny proces wewnętrznego nawrócenia: odchodzenia od fascynacji światem a zwracanie się ku Bogu, rezygnacja z miłości zła dla miłości dobra. Kryterium wartości człowieka nie jest ani wiedza, ani nawet fenomen miłości, lecz wybrany świadomie i dobrowolnie przedmiot miłości. Człowiek jest tyle wart, ile warte jest ukochane przez niego dobro<sup>46</sup>.

Charakterystyka miłości w aspekcie ontologiczno-psychologicznym, dokonana przez św. Augustyna, jest połączeniem realizmu, eudajmonizmu i teocentryzmu. Można to stanowisko nazwać także transcendentnym eudajmonizmem<sup>47</sup>. Myśliciel chrześcijański uznał fenomen miłości za trwały element ludzkiego bytu, uzewnętrzniający jego naturalno-powszechnie ukierunkowanie i aspirację. Każdy człowiek kogoś czy coś kocha<sup>48</sup>. Fakt ten tłumaczy się powszechnością poszukiwania szczęś-

44 De bono viduitatis 21,26, PL 40,448.

45 Enarratio in psalmum 31,5, PL 36,260: "Purga ego amorem tuum: aquam fluentem in clozcam, converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi".

46 Sermo 96,1,1, PL 38,585; Enarratio in psalmum 144,1. PL 37,1869: "Bonum amando, nos meliores efficimur".

47 A. Nygren, dz. cyt., 394.

48 Sermo 34,2, PL 38,210: "Nemo est qui non amat".

cia. Kocha się to, w czym widzi się swe szczęście<sup>49</sup>. Skala wartości jest bogata i zróżnicowana, dlatego także zróżnicowane są formy miłości. Istnieje więc miłość nadprzyrodzona i miłość naturalna. Ta ostatnia może być miłością małżonków, rodzicielską, synowską, braterską, przyjaźnią. Miłość jest podstawą życia społecznego w różnej jego skali: rodziny, narodu, ludzkości.

Podstawową komórką życia społecznego jest rodzina. Św. Augustyn był w pełni tego świadomy, dlatego wiele uwagi poświęcił tematyce małżeństwa i rodziny. Na szczególną uwagę zasługują trzy jego traktaty: "O dobru małżeńskim" /De bono coniugali, r. 401/, "O małżeństwie i pożądlivosti" /De nuptiis et concupiscentia, r. 410/, "O małżonkach cudzołożnych" /De coniugiis adulterinis, r. 421/. Myśliciel z Tagasty związek małżeński uznawał za podstawową formę życia społecznego i naturalny przejaw międzyludzkiej solidarności. Instytucja małżeństwa została potwierdzona przez Chrystusa Pana, który wskazał na świętość tego związku jako sakramentu<sup>50</sup>. Dwa są istotne cele małżeństwa: przekazywanie życia oraz realizacja naturalnej wspólnoty mężczyzny i kobiety<sup>51</sup>. Cele te łączą się z innymi, np. wzajemną pomocą, okazywaniem sobie zaufaniem, zaspokajaniem popędu seksualnego w sposób etyczny, przekazywaniem wartości duchowych /umysłowych, kulturalnych, religijnych, moralnych/.

Cele małżeństwa łączą się organicznie z określonymi obowiązkami. Wierne ich wypełnianie składa się na dobro wspólne małżonków, do którego św. Augustyn zaliczył trojaki dobro: wiarę, potomstwo, sakrament<sup>52</sup>. Realizowanie tego dobra sprawia, że małżeństwo ludzi różni się istotnie od życia gromadnego zwierząt. Rodzina ludzka nie jest bowiem tylko związkiem biologiczno-popędowym, lecz duchową wspólnotą

49 De disciplina christiana 6,6, PL 40,672: "Unde si fieri putat beatum, hoc amat".

50 Contra Faustum 22,61, PL 42,439.

51 De bono coniugali 3,3, PL 40,375; De nuptiis, et concupiscentia 4,5, PL 44,415-416.

52 De Genesi ad litteram 9,7,12, PL 34,397; J.Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus, Freiburg 1929, t.1, 314-326; B.Roland-Gosselin, La morale de saint Augustin, Paris 1925, 156-161.

małżonków - później także i dzieci. Pierwszym istotnym dobrem małżeństwa jest "wiara", to jest wspólnota życia w różnych jego przejawach i dziedzinach. Wspólnota ta implikuje wzajemne i wyłączne prawo małżonków do siebie. Dobro wzajemnej wiary jest naruszane przez cudzołóstwo i nierząd, które nazwał Augustyn "miłością haniebną" /turpis amor/<sup>53</sup>.

Drugim istotnym dobrem wspólnym małżonków jest potomstwo, które z miłością przyjmują, troszczą się o niego i wychowują. Autor traktatu "De nuptiis et concupiscentia" uznał prokreację za jedyny motyw usprawiedliwiający cielesne współżycie małżonków<sup>54</sup>. Jest to stanowisko zgodne ze współczesną nauką Kościoła, równocześnie zaś wskazuje na duchowe walory małżeństwa chrześcijańskiego. Małżonkowie nie mogą traktować siebie instrumentalnie, to znaczy "używać" siebie, lecz winni widzieć osobowy wymiar męża i żony. Caritas małżeńska jest czymś więcej aniżeli eros. Ostatnim dobrem wspólnym małżeństwa chrześcijańskiego jest jego sakramentalny charakter, z czym wiąże się nierozzerwalność węzła małżeńskiego<sup>55</sup>. Małżeństwo jest źródłem łask, jest swoistą drogą świętości, przede wszystkim zaś elementarną formą ekspresji miłości człowieka do człowieka.

### 3. Aksjologiczno-moralny sens miłości

Etyczne życie człowieka nie może nigdy pomijać czy choćby deprecjonować roli miłości. Nie jest ona jednym z wielu elementów moralności, ale stanowi jej fundament. Miłość przenika oraz inspirowuje wielość aktów i przejawów życia moralnego, nadając im właściwy kierunek, jakoś oraz wewnętrzną jedność. Cała moralność sprowadza się do zasady, którą św. Augustyn sformułował lapidarnie: "W tym życiu należy kochać to wszystko, co powinno być kochane"<sup>56</sup>. W takiej interpretacji miłość odgrywa rolę kluczową w formowaniu właściwego

53 De diversis quaestionibus 83,35,1, PL 40,24.

54 De nuptiis et concupiscentia 1,7,9, PL 44,418-419; 1,12,13, PL 44,421-422; De continentia 12,27, PL 40,368.

55 De nuptiis et concupiscentia 1,10,11, PL 44,420.

56 Epistola 155,4,13, PL 33,671.

modelu życia chrześcijańskiego. Augustyn, wyjaśniając rolę miłości, posługiwał się analogią pomiędzy życiem biologicznym i duchowym człowieka. Jego ciało zawiera wiele elementów składowych, które scala i dynamizuje dusza. Na terenie życia moralnego podobną rolę odgrywa miłość, wprowadzająca harmonię do bogatego świata wartości i sprawności. Dlatego "krótką i prawdziwą definicją cnoty jest porządek miłości"<sup>57</sup>. Cnota, sprawność moralna człowieka, jest "uporządkowaną miłością". Stoi ona na straży obiektywnej hierarchii wartości, domagając się odmiennego traktowania wartości zewnętrzno-ekonomicznych, witalnych i duchowych, rzeczy i ludzi, stworzeń i Boga. Każda wartość wymaga miłości adekwatnej dla jej natury, dlatego św. Augustyn określił cnotę jako "najwyższą miłość Boga"<sup>58</sup>. Kto kocha Boga ponad wszystko, ten zdolny jest do uporządkowanej miłości innych dóbr. "Cnotą jest wszelka miłość, która kocha to, co powinno być kochane"<sup>59</sup>. Wszystkie cytowane opisy sprawności moralnej uwyppuklają aktywizującą i harmonizującą rolę miłości na terenie etycznego życia człowieka.

Św. Augustyn, idąc za Platonem i Cyceronem, wyróżnił wśród cnot moralnych cztery kardynalne<sup>60</sup>, a mianowicie: sprawiedliwość, roztropność, męstwo i wstrzeźliwość. Wszystkie one łączą się organicznie z aktami miłości, są to różne "poruszenia miłości" i jej części składowe. Sprawiedliwość jest miłością służącą wyłącznie kochanemu przedmiotowi, roztropność jest miłością umiejącą rozróżnić pomiędzy tym co jej pomaga i przeszkadza, męstwo jest miłością przewyciężającą wszystko dla ukochanego przedmiotu, wreszcie wstrzeźliwość jest miłością oddającą się bez reszty temu co się kocha<sup>61</sup>. Miłość jest "formą cnot" i ich sprawczą przyczyną, gdyż jest główną siłą życia moralnego. Formalnie istnieją różne sprawności moralne, lecz

57 De civitate Dei 15,22, PL 41,467: "Definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris". Por. N.Hartmann, Ordo amoris. Zur Augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen, "Wissenschaft und Weisheit" 18/1955/ 108-120.

58 De moribus Ecclesiae catholicae 15,25, PL 32,132.

59 Epistola 167,4,15, PL 33,739.

60 De Trinitate 13,13,17, PL 42,1027. Por. De libero arbitrio 2,18, 50, PL 32,1267; Retractationes 1,26, PL 32,624-628.

61 De moribus Ecclesiae catholicae 15,25, PL 32,1322; J.Mausbach, dz.cyt., t.1, 207-217.

sprowadzają się one zawsze do aktów miłości człowieka lub Boga. Jak dusza ożywia ciało, tak miłość przenika całe życie duchowe człowieka: kieruje nim, nadaje mu właściwą głębię, integruje. Dla chrześcijanina miłość Boga stanowi nieodzowną podstawę życia moralnego<sup>62</sup>.

Kwintesencją nauki św. Augustyna odnośnie do roli miłości dla życia chrześcijańskiego są jego słynne słowa: "Kochaj i czyni co chcesz"<sup>63</sup>. Nie są one bynajmniej zaleceniem etycznej anarchii, lecz dają wyraz przekonaniu, że miłość powinna być zasadniczym czynnikiem inspirującym życie człowieka. Szczegółowe normy etyczne /nakazy i zakazy/ są niewątpliwie ważne i potrzebne, ale istotą życia moralnego zawsze pozostanie miłość Boga i ludzi.

Augustyn, jako myśliciel chrześcijański, wszystkie normy moralne sprowadzał do przykazania miłości. Przykazanie miłości jest jedno, ale różne obejmuje przedmioty. Mianowicie istnieje miłość siebie samego, miłość bliźniego i miłość Boga. Chrześcijaństwo nie zabrania miłości siebie samego, gdyż byłoby to wbrew ludzkiej naturze. Miłość siebie może być jednak dobra i zła. Ta ostatnia jest miłością egoistyczną, kolidującą z nakazem miłości bliźniego i Boga<sup>64</sup>. Jest to miłość siebie rozumiana jako porzucenie tego dobra, które jest poza nami, a więc i Boga. Autentyczna miłość siebie jest ujmowaniem naszej osoby w relacji do ostatecznego celu, to jest w relacji do Boga<sup>65</sup>. Kochając siebie, należy respektować obiektywny świat wartości: ich różnorodność i hierarchię. Kochając siebie, kochamy także własne ciało: żywimy je, chronimy, dbamy o zdrowie. Au-

62 *De moribus Ecclesiae catholicae* 17,31, PL 32,1324: "Simplex et pura charitas Dei, quae maxime spectatur in moribus"; G.Gilleman, *Le primat de charité en théologie morale*, Paris 1954, 7 nn, 24 nn; J.Burnaby, *Amor Dei. Study of St. Augustin's Teaching on the Love of God and the Motive of Christian Life*, London 1938.

63 *In epistolam Joannis ad Parthos* 7,8, PL 35,2033: "Dilige, et quod vis fac".

64 *De Genesi ad litteram* 11,15,19, PL 34,437; "Perversus sui amor privat sancta societate turgidum spiritum". *Sermo* 96,2,2, PL 39,585.

65 *Epistola* 177,10, PL 33,768.

tentyczna miłość siebie nie może jednak zapominać o elemencie duchowym człowieka: intelekcie, woli, sumieniu. Kochamy więc siebie jako psychofizyczną osobę. Człowiek nie jest jednak jedyną i najwyższą wartością, dlatego własnego dobra nie może szukać jedynie w sobie. Są dwie odmiany miłości siebie: 1<sup>o</sup> poszukiwanie własnego dobra, 2<sup>o</sup> poszukiwanie własnego dobra wyłącznie w sobie samym<sup>66</sup>. Miłość siebie w pierwszym znaczeniu występuje u wszystkich ludzi - także u szlachetnych, miłość w drugim sensie pojmowana - tylko u egoistów. Autentyczna miłość siebie ujmuje własne "ja" w relacji do Boga jako najwyższego dobra, to znaczy kochamy siebie ze względu na Niego. Dlatego bardziej kochamy Boga niż siebie, idąc za Nim rezygnujemy z wielu należnych nam wartości - nie wyłączając w razie konieczności i życia. Jednym z paradoksów życia chrześcijańskiego jest to, że człowiek - kochając wyłącznie siebie - traci siebie; kiedy jednak wyrzeka się siebie - odzyskuje ostatecznie ubogaconą własną osobowość<sup>67</sup>.

Przykazanie miłości obejmuje również miłość bliźniego, to jest każdego człowieka. Miłość jest nakierowana ku jedności, dlatego miłość siebie nie wyklucza miłości innych ludzi<sup>68</sup>. Jedność nie oznacza jednak tożsamości, zatraty podmiotowości i oryginalności żadnego z partnerów. Tak, np. przyjaźń nie jest rezygnacją czy odebraniem osobowości jednemu z przyjaciół<sup>69</sup>. Miłość bliźniego jest potencjalną miłością każdego człowieka, choć nie może być uniwersalnie zaktualizowana. Kochać winniśmy człowieka nie za to kim jest, lecz ze względu na jego naturalną i nadprzyrodzoną godność. Dlatego możliwa jest miłość nieprzyjaciół<sup>70</sup>.

Miłość stworzenia, a więc siebie samego czy bliźniego, nie może być nigdy wyłączna. Nie można kochać wyłącznie siebie, zapominając o innych ludziach. Nie można również kochać ludzi z wyłącze-

---

66 Por. In Joannis Evangelium 65,1, PL 35,1808, 91,4, PL 35,1862; Sermo 334,3, PL 38,1469; A.Nygren, dz.cyt., 431 nn.

67 Sermo 96,1,1, PL 38,585: "Si enim perit homo amando se, profecto invenitur negando se".

68 De Trinitate 8,10,14, PL 42,960.

69 De fide rerum 2,4, PL 40,173; Confessiones 9,12,30, PL 32,776.

70 In epistolam Joannis ad Parthos 8,10, PL 35,2041-2042.

niem Boga, gdyż prawdziwa miłość dobra nie może wykluczać najwyższego dobra. Św. Augustyn przestrzegał, aby ludzi nie instrumentalizować. Należy się nimi cieszyć ze względu na Boga<sup>71</sup>. Prawdziwa miłość człowieka wywodzi się z miłości Boga, w niej znajduje postawę i gwarancję. Wszystkich ludzi mamy kochać, choć nie wszystkich w identyczny sposób. Miłość bliźniego winna respektować porządek pokrewieństwa, potrzeby konkretnego człowieka, określonej sytuacji itp.<sup>72</sup>

Najwyższą formą miłości, w ujęciu św. Augustyna, jest miłość Boga. W "Wyznaniach" znajdujemy wspaniały hymn miłości, którego motywem przewodnim jest żal zbyt późnego odkrycia prawdy o Bogu jako najwyższej miłości. "Za późno Cię pokochałem, Piękności tak dawna a tak nowa, za późno Cię pokochałem. A oto byłeś wewnątrz, a ja byłem zewnątrz; tam Cię szukałem i ku pięknym rzeczom, stworzonym przez Ciebie Ignąłem w mej brzydocie. Byłeś ze mną, a ja z Tobą nie byłem"<sup>73</sup>.

Ów sugestywnie wyrażony żal Augustyna nie był sprawą jedynie sentymentu, lecz stanowił logiczną konsekwencję jego późniejszej dojrzałości umysłowo-duchowej. Miłość Boga jest wzorcem każdej miłości<sup>74</sup>. Jeśli miłość siebie, rzeczy i ludzi może alienować oraz wykrzywiać osobowość, to miłość Boga nigdy nie pociąga za sobą tego rodzaju negatywnych efektów. Miłość jest naczelną cnotą teologiczną, dopełnieniem wiary i nadziei. Te dwie ostatnie kiedyś przeminają, miłość zawsze pozostanie. Miłość Boga oczyszcza serce człowieka, pomagając w przezwyciężeniu wad i słabości<sup>75</sup>. Łączność z Bogiem nawiązuje czło-

---

71 De doctrina christiana 1,31,34, PL 34,32; In Joannis Evangelium 65,2, PL 35,1086; Epistola 130,7,14, PL 33,499: "In eo /Deo/ quippe nosmetipsos diligimus, si Deum diligimus: et ex alio praecepto proximos nostros sicut nosmetipsos ita vere diligimus, si eos ad Dei similem dilectionem, quantum in nobis est, perducamus. Deum igitur diligimus propter seipsum".

72 De doctrina christiana 1,28,29, PL 34,30.

73 Confessiones 10,27,38, PL 32,795; Wyznania /tłum. J.Czuj/, Kraków 1949, 285.

74 Sermo 53,10,11, PL 38,369; J.Mausbach, dz.cyt., t.1, 179-199.

75 De Trinitate 8,8,12, PL 42,958.

wiek poprzez wiarę i nadzieję, lecz dopiero miłość jest uobecnieniem Boga w ludzkiej duszy.

"Czym, jeśli nie Bogiem, przepełniony jest ten, kto pełen jest miłości"<sup>76</sup>. "Nie możemy do Boga należeć inaczej jak tylko przez upodobanie, ukochanie, miłość". "Kto nie ma miłości, Boga nie zna, bo Bóg jest miłością"<sup>77</sup>.

Miłość stanowi także istotę religijnego kultu. Pobożność prawdziwa to uwielbienie Boga, to zaś jest oparte na miłości<sup>78</sup>. Tak więc życie religijne i nadprzyrodzone człowieka, mimo bogactwa jego aktów i przejawów, w swej istocie bazuje na miłości. Bez niej religijność staje się grą pozorów i iluzji.

Boga należy kochać ponad wszystko. Św. Augustyn sugestywnie i logicznie wyjaśnia to w jednej ze swych mów:

"Zważcie starannie, ile wam daje miłość, i pomnóżcie to, co znajdziecie. Miejcie staranie o ten skarb, bo on jest waszym wewnętrznym bogactwem. /.../ Cena pszenicy to wasze pieniądze. Cena ziemi, to wasze srebro. Cena perły, to wasze złoto. Ale cena miłości, to wy sami. Gdy staracie się o nabycie ziemi czy perły, to szukacie i znajdujecie u siebie konieczną zapłatę. Gdy jednak kupicie chcecie miłość, to musicie szukać siebie i musicie znaleźć siebie. A dlaczego boicie się oddać siebie? Być może obawiacie się oddając siebie utracić samych siebie? A właśnie wtedy siebie utracicie, gdy się nie oddacie. Sama Miłość poucza nas o tym ustami Mądrości. Wyrzekła ona słowa, jakich było trzeba, żeby uwolnić nas od obawy przed tym słowem: daj mi siebie. /.../ Daj mi swoje serce - mówi nam Mądrość - gdy będzie we mnie, to go nie utracisz. /.../ Ten, który cie stworzył, wymaga całego siebie od ciebie"<sup>79</sup>.

Człowiek, oddając Bogu siebie całego, nic nie traci, a właśnie bogaci się wewnątrz. Każda autentyczna miłość jest ubogaceniem ludz-

76 De moribus Ecclesiae catholicae 14,24, PL 32,1322.

77 De Trinitate 15,17,31, PL 42,1086, POK 25,439.

78 Epistola 167,3, PL 33,734.

79 Sermo 34,7, PL 38,212, tłum. J. Jaworski, PSP 12,225-228. Por. Epistola 155,4,14-15, PL 34,672; S. Kowalczyk, Miłość jako podstawa życia chrześcijańskiego w nauce św. Augustyna, SCWPN 17/1968/ 11-14.



kiej osoby, tym więcej miłość Boga. Zaprzeczeniem miłości jest partykularyzm i egoizm, miłość bowiem jest poszukiwaniem dobra wspólnego<sup>80</sup>. Dobrem wspólnym wszystkich ludzi jest przede wszystkim Bóg, gdyż jest on dobrem najwyższym.

#### 4. Teologiczno-dogmatyczny sens miłości

Biskup Hippony teorię wartości i etykę opierał na teologii dogmatycznej, a życie chrześcijańskie na dogmacie. W jego ujęciu podstawowe prawdy wiary, w tym dogmat trynitarny, chrystologia, eklezjologia i eschatologia, integrują się w uznaniu tajemnicy Bożej miłości. Miłość wyraża wewnętrzne życie trzech Osób Bożych, ona kierowała życiem Chrystusa, stanowi istotną więź Kościoła i jest zarazem najwyższym darem Bożej dobroci dla człowieka<sup>81</sup>.

Jan Ewangelista uwypuklił w naturze Bożej element miłości. Po tej linii idą analizy św. Augustyna, który powtórzył Janowe słowa "Bóg jest miłością"<sup>82</sup>. Choć miłość jest w szczególny sposób przypisywana Duchowi Świętemu, to jednak stanowi ona wspólnotę wszystkich trzech osób Trójcy Świętej. W jego dziele "De Trinitate" czytamy:

"Wszystkie trzy osoby Boże i każda z osobna, posiadają te doskonałości każda w swej naturze. Te doskonałości nie są w nich różne /.../ Nie wiem, dlaczego by nie można nazwać miłością i Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, gdyż razem są one jedną miłością"<sup>83</sup>.

Nie tylko Duch Święty jest miłością, lecz również dwie pozostałe osoby Trójcy Świętej.

"Sama bowiem istota Boża jest miłością, a miłość istotą czy to w Ojcu, czy w Synu, czy w Duchu Świętym"<sup>84</sup>.

Jeżeli miłość jest wspólną naturą całej Trójcy Świętej, to czemu w szczególny sposób łączymy ją z Duchem Świętym? Augustyn wyjaśnia to następująco:

---

80 De Trinitate 12, 12, 17, PL 42, 1007.

81 Sermo 145, 4, PL 39, 2028.

82 De Trinitate 15, 16, 27, PL 42, 1080.

83 De Trinitate 15, 17, 28, PL 42, 1080, POK 25, 437.

84 De Trinitate 15, 17, 29, PL 42, 1081, POK 25, 437.

"I jeśli miłość, którą Ojciec miłuje Syna i Syn miłuje Ojca, w niewymowny sposób wyraża ich wzajemne udzielanie się, to cóż jest stosowniejszego nad to, że ten, który jest wspólnym Duchem ich obydwóch zwał się w ścisłym znaczeniu miłością"<sup>85</sup>.

Trzecia osoba Trójcy Świętej jest więc wyrazem miłości pomiędzy Ojcem a Synem, dlatego przysługuje jej szczególne prawo miana miłości.

W interpretacji starochrześcijańskiego myśliciela, miłość nie jest autonomicznym dziełem woli człowieka, lecz pochodzi od Boga - *ex Deo est*<sup>86</sup>. Potwierdzeniem takiego stanowiska są wypowiedzi św. Jana /I Jn 4,19/ i św. Pawła /Rz 5,5/<sup>87</sup>.

"Żaden z darów Bożych nie jest bardziej doskonały niż ten dar miłości. On jeden pozwala rozróżnić synów królestwa i synów wiecznego zatracenia. Duch Święty daje również inne dary, lecz bez miłości nie służą one na nic. Komu Duch Święty nie udzieli tego, że stanie się on miłośnikiem Boga i bliźniego, ten nie zostanie przeniesiony z lewicy na prawicę. I nie z innych racji Duch Święty właściwie zwie się darem, jak z racji miłości"<sup>88</sup>.

Choć św. Augustyn nie utożsamiał miłości wyłącznie z Duchem Świętym, to jednak uznawał pomiędzy nimi ścisły związek. Dar miłości łączył z ofiarą Chrystusa, równocześnie jednak akcentował rolę Ducha Świętego jako źródła miłości.

"Przez Niego rozlana jest w sercach naszych miłość Boża, przez którą jest nam dana cała Trójca Święta"<sup>89</sup>.

Działanie Ducha Świętego poprzez miłość jest wewnętrzne, aktywizujące i skuteczne.

Miłość jest największym darem Boga dla człowieka. Bóg kocha nas w sposób bezinteresowny: nie z potrzeby, lecz z zycziwości. Tylko my potrzebujemy Boga, On niczego nie spodziewa się od nas<sup>90</sup>.

85 De Trinitate 15,19,37, PL 42,1086, POK 25,443.

86 Epistola 228,7, PL 33,1016; Sermo 169,11,14, PL 38,923.

87 Por. P. Platz, Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins, Würzburg 1937, A.M. Le Bonardières, Le verset paulinien Rom. 5,5, dans l'oeuvre de saint Augustin, w: Augustinus Magister, Paris 1954, t.2, 657.

88 De Trinitate 15,18,32, PL 42,1082; POK 25,439.

89 De Trinitate 15,18,32, PL 42,1083, POK 25,440.

90 De Genesi ad litteram 1,5,11, PL 34,250; Enarratio in psalmum 134,10, PL 37,1745.

Darem Boga jest sam fakt naszego istnienia<sup>91</sup>. Bóg daje nam wiele innych łask. Jeśli nawet odmawia nam czegoś, to może kierować się dobrocią - nie dając nam wartości kochanych złą miłością przez człowieka<sup>92</sup>.

Idea miłości przenika całą chrystologię św. Augustyna<sup>93</sup>. Charles Boyer wyróżnił trojakią miłość Chrystusa w pismach myśliciela z Tagasty: Bożą, ludzką uduchowioną i ludzką emocjonalną<sup>94</sup>. Ostatnia z nich odnosiła się do zaprzyjaźnionych z Chrystusem osób: jego Matki, św. Józefa, Łazarza i jego rodziny itp. Duchowa miłość Chrystusa - człowieka dotyczyła Apostołów, ludzi chorych, grzeszników, słuchaczy Jego nauk itd. Wreszcie Chrystus, ujmowany w odwiecznej Bożej naturze, jest miłością skierowaną ku Ojcu. Chrystus, Bóg-człowiek w jednej osobie, jest uosobieniem miłości. Potwierdzeniem Chrystusowej miłości jest wcielenie, życie, agonia i śmierć na krzyżu, odkupienie, założenie Kościoła<sup>95</sup>. Życie, misja i ewangelia Chrystusa są potwierdzeniem Jego miłości ku człowiekowi. Życie Chrystusa jest dla wierzących wezwaniem do życia odrodzonego przez łaskę i miłość<sup>96</sup>. Życie chrześcijańskie jest partycypacją w życiu Chrystusa, tym samym zaś zakorzenieniem w miłości<sup>97</sup>. Chrześcijanin związany przez miłość z Chrystusem należy do Niego, żyje Jego życiem, pełni Jego wolę uzewnętrzną w przykazaniach<sup>98</sup>, stanowi jedno z Nim. Jedność z Chrystusem jest przede wszystkim jednością miłości<sup>99</sup>.

91 De Genesi ad litteram 1,8,14, PL 34,251.

92 Enarratio in psalmum 26,2,7, PL 38,585.

93 Por. J.T. van Bavel, Recherches sur la Christologie de saint Augustin, Freiburg 1954.

94 Ch. Boyer, Le triple amour du Christ pour les hommes dans les écrits de saint Augustin, w: Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin, Milano 1970, 295-323.

95 In Joannis Evangelium 45-48, PL 35,1719-1745; 55,2, PL 35,1785. Augustyn komentuje tu między innymi słowa Chrystusa o miłości dobrego pasterza, który daje życie za swą owczarnią.

96 Epistola 140,24,62, PL 33,564.

97 Epistola 140,25,62, PL 33,564.

98 De spiritu et littera 21,36, PL 44,222.

99 Epistola 140,26,63, PL 33,565; S. Grabowski, The Role of Charity ..., dz.cyt., 52-55.

Miłość, inspirująca tajemnice wcielenia i odkupienia, kontynuowana jest w założonym przez Chrystusa Kościele. Kościół ten jest "miejszem przy Panu"<sup>100</sup>, "domem Chrystusowym"<sup>101</sup> Jego "ciałem"<sup>102</sup>. Św. Augustyn akceptował Pawłową teologię Kościoła jako Ciała Mistycznego. Za głowę Kościoła uznał Chrystusa, chrześcijan nazywał jego członkami. Ludzkie ciało, mimo wielości organów, stanowi integralną jedność dzięki kierującej nim duszy. Źródłem duchowej jedności Kościoła jest miłość pochodząca od Ducha Świętego. Biskup Hippony, akcentując unijną rolę jedności, określał ją jako: "concordissimum vinculum, dulce et salubre vinculum mentium, unitatis vinculum"<sup>103</sup>. Rola miłości jako łącznika jest dwójaka: łączy ona ludzi z Bogiem i samych ludzi pomiędzy sobą. W ostatnim wypadku chodzi między innymi o nadprzyrodzoną jedność Mistycznego Ciała czyli Kościoła. Trzy rzeczy są sobie bliskie: Duch Święty, miłość i jedność<sup>104</sup>. Zachodzi pomiędzy nimi organiczny przyczynowy związek: Duch Święty jest źródłem miłości, a ta jest przyczyną jedności. Kto kocha Boga, ten kocha i Kościół Chrystusowy, to znaczy otacza go szacunkiem i broni jedności. Biskup Hippony niezwykle gwałtownie występował przeciw ówczesnym odchyleniom od nauczania Kościoła i naruszaniu dyscypliny kościelnej, gdyż zrywały one jedność Ciała Mistycznego i podważały naczelną rolę miłości. Miłość, jak sądził, "nie jest posiadana inaczej, jak tylko w jedności Kościoła"<sup>105</sup>. Nie ma więc autentycznie chrześcijańskiej miłości wówczas, kiedy jest naruszana jedność Kościoła. Tak właśnie zachowują się ci wszyscy, którzy niszcząc jedność Mistycznego Ciała naruszają więź miłości<sup>106</sup>. "Posiadamy miłość jeżeli zachowujemy jedność"<sup>107</sup>. Miłość jest nierozzerwalnie związana z jednością, obie stanowią niezbywalny fundament Kościoła.

---

100 De Trinitate 2,17,30, PL 42,865, POK 25,145.

101 De Trinitate 15,19,34, PL 42,1085, POK 25,441.

102 De Trinitate 15,26,46, PL 42,1093, POK 25,453.

103 Sermo 312,6,6, PL 38,1422; 350,3, PL 39,1534.

104 Epistola 185,2,50, PL 33,815.

105 Sermo 265,9, PL 38,1223. Jedność Mistycznego Ciała omawianu jest w Enarratio in psalmum 130,6, PL 37,1707.

106 De sermone Domini in monte 1,5,13, PL 34,1236.

107 Contra litteras Petilianii 11,77,172, PL 43,312.

Motyw miłości w myśli filozoficzno-teologicznej św. Augustyna stanowi zwornik jego antropologii, aksjologii, etyki, teologii dogmatycznej. Miłość jest naturalnym odruchem każdego człowieka i rezultatem świadomego wyboru, łączy płaszczyznę natury i łaski, jest najgłębszą więzią pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Miłość, promieniująca z wewnętrznego życia Trójcy Świętej poprzez Wcielone Słowo na całe Ciało Mistyczne, stanowi samą istotę życia chrześcijańskiego. Wiecznie aktualne są słowa św. Augustyna: "Dzięki miłości wszystko jest dobre, bez miłości reszta /bytów/ nie posiada żadnej wartości" 108.

Ks. Stanisław Kowalczyk - Lublin

LA CONCEPTION DE L'AMOUR CHEZ SAINT AUGUSTIN COMME LA VALEUR  
CENTRALE ET ACTIVE DE LA VIE HUMAINE

/résumé/

L'article se compose de quatre parties. La première c'est caractéristique générale de l'amour. L'auteur présente les sources philosophiques /Platon/ et théologiques /la Bible/ de la conception augustinienne et explique la terminologie et distingue différentes formes de l'amour. La deuxième partie de l'article discute le sens ontologico-psychologique de l'amour. Saint Augustin définit l'amour comme l'union des personnes et un pré-acte de l'activité humaine. L'amour naturel /"eros"/ qui est à la base du mariage et de la famille est l'amour responsable et prêt aux sacrifices. La troisième partie de l'article analyse le sens axiologico-moral de l'amour. La charité est "la forme des vertus" comprenant: l'amour de soi-même, l'amour de l'humanité et l'amour de Dieu. L'amour de soi-même est une auto-affirmation non égoïste de l'être. L'amour d'autrui est un don réel de soi-même à un autre homme. Le phénomène de l'amour transcende les dimensions naturelles et c'est pourquoi il est nécessaire l'amour de Dieu. La dernière partie de l'article discute le sens théologico-dogmatique de l'amour. La charité se trouve à la base de la Trinité et de la vie de l'Église. L'amour incarné c'est Jésus-Christ. Dieu, qui est l'amour est à l'origine de chaque amour.