





Colloquium 4(60)/2025
ISSN 2081-3813, e-ISSN 2658-0365
CC BY-NC-ND.4.0
DOI: <http://doi.org/10.34813/49coll2025>

**RECEPCJA ANTYCZNYCH KONCEPCJI
WOJNY I POKOJU ORAZ ICH EWOLUCJA
W MYŚLI AURELIUSZA AUGUSTYNA Z TAGASTY.
ZARYS WYBRANYCH ZAGADNIENÍ**

**The reception of ancient concepts of war and peace and their evolution
in the thought of Aurelius Augustine of Tagaste:
An outline of selected issues**

Tomasz Homa
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
e-mail: tomasz.homa@ignatianum.edu.pl
ORCID  0000-0002-4430-2591

Adam Pawlak
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
e-mail: adam.pawlak@ignatianum.edu.pl
ORCID  0000-0002-5065-207X

Streszczenie

Artykuł stanowi interdyscyplinarne studium koncepcji wojny i pokoju w myśli Augustyna. Autorzy zbadali: (1) dokonaną przez niego recepcję ich antycznych koncepcji oraz (2) ewolucję jego poglądów w tej materii, a także (2) możliwość aktualności i ważności jego namysłu nad tymi zagadnieniami, również współcześnie.

W odróżnieniu od zwykle głównie teologiczno-historycznych analiz tych kwestii, podejście do nich, przyjęte w tym studium i stanowiące o jego oryginalności, uwzględniając je, kładzie akcent na badanie materiałów źródłowych, czyli Augustyńskich tekstów, biorąc równocześnie pod uwagę ich ujęcie teologiczne, filozoficzne i psychologiczne, raczej niespotykane w takiej konstelacji w literaturze przedmiotu.

Przeprowadzone badania potwierdzają aktualność i ważność przemyśleń Augustyna w kwestii wojny i pokoju, zwłaszcza w odniesieniu do poruszanych w nich zagadnień natury egzystencjalnej (pragnień i żądz), aksjologicznej (etyki wojowania i wojennie osiąganego pokoju) oraz psychologicznej (kształtowania propokojowych i prowojennych motywacji, postaw i zachowań).

Słowa kluczowe: *bella iusta* – wojny sprawiedliwe, *bella impia et iniqua* – wojny bezbożne i niegodziwe, *ius, lex*, konstelacja właściwości osobowościowych, triada osobowości, dojrzała osobowość.

Abstract

This article is an interdisciplinary study of the concepts of war and peace in Augustine's thought. The authors examined: (1) his reception of these ancient concepts, (2) the evolution of his views on this matter, and (3) the relevance and validity of his reflections on these issues in the contemporary context.

Unlike the usually mainly theological-historical analyses of these issues, the approach adopted in this study, which constitutes its originality, places emphasis on the study of source materials, i.e. Augustine texts, while taking into account their theological, philosophical and psychological approach, which is rather unusual in such a constellation in the literature on the subject.

The research conducted confirms the relevance and importance of Augustine's reflections on war and peace, particularly in relation to the existential (desires and desires), axiological (the ethics of warfare and the peace achieved through war), and psychological (the shaping of pro-peace and pro-war motivations, attitudes, and behaviors) issues they raise.

Keywords: *bella iusta* – just wars, *bella impia et iniqua* – impious and unjust wars, *ius, lex*, constellation of personality traits, personality triad, mature personality.

Wprowadzenie

Wczesnochrześcijańskie rozumienie wojny i pokoju czerpie z wielu różnorodnych źródeł. Należą do nich przede wszystkim doświadczenia **rzeczywistych konfliktów zbrojnych** w życiu ludzkich społeczności oraz obowiązujące w tych społecznościach sposoby ich pojmowania, uzasadniania i oceniania – zarówno w wymiarze społecznym, religijnym, jak i politycznym. Znaczenie miało także szeroko podzielane **przekonanie o nieuniknioności wojen**, ujmowanych w perspektywie zarówno immanentnej, jak i transcendentnej, a także o **ich zwyczajnym charakterze i o utrwalonym zwyczaju wojennym**.

Wczesnochrześcijańska refleksja nad tymi zagadnieniami czerpała ponadto z **biblijnego nauczania Starego Testamentu**, w szczególności z teologiczno-sapiencjalnych interpretacji wojen i ich znaczenia w dziejach Izraela. Równie istotne było **nowotestamentowe spojrzenie na pokój i kwestie związane z wojną** oraz **inspiracje płynące z greckiej i rzymskiej myśli filozoficznej**.

W poniższym studium, zważywszy na ową wielość źródeł oraz ich interpretacji, zbadano wczesnochrześcijańską recepcję wybranych antycznych koncepcji wojny i pokoju, dokonaną przez urodzonego w Tagaście (354), a zmarłego w Hipponie (430) Aureliusza Augustyna, najwybitniejszego chrześcijańskiego filozofa i teologa późnego antyku. Autorzy postawili w centrum badawczej uwagi głównie kulturowo-religijne, filozoficzne i psychologiczne przesłanki i formy wyrazu jego dzieł. Dokonali także analizy ewolucji koncepcji artykułowanej na kartach jego dzieł, stanowiącej przedmiot poniższych analiz. Analiza prowadzona jest z uwzględnieniem dwóch zasadniczych aspektów. Po pierwsze, rozpatrywane jest pytanie, czy – a jeśli tak, to ze względu na jakie elementy problematyki wojny, pokoju oraz ludzkiej sprawczości w tym zakresie – refleksja Augustyna może zachowywać poznawczą i normatywną aktualność we współczesnym kontekście. Po drugie, przyjmuje się hipotezę, że szczególną wartość w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie

mogą mieć jego rozważania o charakterze egzystencjalno-aksjologicznym i psychologicznym. Mianowicie przemyślenia, które na sposób jemu właściwy stawiają w centrum uwagi kwestie dotyczące zwłaszcza tego, co współcześnie określilibyśmy mianem istoty propokojowych i prowojennych **konstelacji właściwości osobowościowych, konstruktów dojrzałej osobowości** oraz **znaczenia kontekstu aksjologicznego społecznego współżycia** państwowej wspólnoty w kształtowaniu pożądaných przez nią motywacji i postaw oraz w legitymizowaniu określonych etosów tak wojny i pokoju, jak i żołnierskich powinności.

W związku z powyższym, zważywszy na sygnalizowaną wieloźródłowość teorii i praktyki w tym zakresie oraz na wieloaspektowość samego zagadnienia, przyjęta w tym studium metoda badawcza polega na wielodyscyplinarnych, hermeneutyczno-komparatystycznych analizach tej recepcji, głównie historyczno-kulturowych, teologicznych, filozoficznych i psychologicznych. Zaś jej obszar badawczy, gdy chodzi o myśl Augustyna, wyznaczają: jego rozprawa *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, (około r. 400), list *Do znakomitego Pana, zasłużenie wyróżnionego oraz czci-godnego syna, Bonifacego* (r. 417) oraz traktat *De civitate Dei* (lata 413–427).

„Ludzka oporność [...] niechże się nie dziwi ani nie przeraża wojnami prowadzonymi przez Mojżesza”

Emblematyczny wręcz przykład splotu tak różnych ujęć problematyki wojny i pokoju w pierwszym z analizowanych w tym studium dzieł Augustyna, mianowicie w *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, powstałym około roku 400, stanowi jego wywód na temat wojny i spraw około wojennych, zawarty w rozdziałach 74 i 75 tej rozprawy. Polemizując w nim z manichejskim biskupem Faustusem w kwestii osądu wojen prowadzonych pod wodzą Mojżesza, Augustyn, zwracając się do swojego adwersarza, formułuje kwintesencję własnego ówczesnego rozumienia zarówno natury wojen Mojżeszowych (fragment [a]), jak i wojen jako takich (fragment [b]), konstatując:

[a] skoro już tyle pojęła ludzka oporność, że istnieje istotna różnica pomiędzy tym, czy w spełnianiu dobrych uczynków kierowano się wolą złą i przewrotną, czy dopuszczono się czegoś kierując się ludzką pożądlivością i uporem, czy też wypełniono rozkaz Boga, który wie, co, kiedy i komu na coś pozwolić albo coś nakazać, co komu czynić albo cierpieć przystoi, to niechże się nie dziwi ani nie przeraża wojnami prowadzonymi przez Mojżesza. On bowiem również i pod tym względem postępował według rozkazów Bożych, gdyż był posłuszny a nie okrutny. Bóg także, kiedy to nakazywał, nie kierował się okrucieństwem, ale słusznie odpłacał tym, którzy na to zasługiwali a tych, których należało, przerażał.

[b] Bo co obciąża winą na wojnie? Czyż to, że umierają, mający umrzeć, żeby zwycięzcy zażywali pokoju? Przyganiać czemuś takiemu jest cechą ludzi bojaźliwych, a nie pobożnych. Żądza wyrządzenia krzywdy, okrucieństwo w wywieraniu zemsty, duch niespokojny i nie dający się ubłagać, dzikość w walce, żądza panowania i temu podobne przejawy słusznie są obwiniane na wojnie [*in bellis iure culpantur*]. I bardzo często, żeby te namiętności

ukarać, kierując się poczuciem prawa [*iure*], nawet dobrzy ludzie podejmują się prowadzenia wojen, przeciwstawiając się przemocy, czy to na rozkaz Boga czy też jakiejś prawowitej władzy. Do spełnienia tego obowiązku słusznie przynagla ich sam porządek rzeczy [*rerum humanarum ordine*], kiedy coś podobnego zostaje im nakazane, albo też są zobowiązani do posłuszeństwa, skoro żyją w tego rodzaju stanie ludzkich spraw. W przeciwnym razie, kiedy do Jana przyszedli żołnierze i chcąc się ochrzcić zapytali: „A co my mamy robić?”, musieliby usłyszeć w odpowiedzi: rzućcie broń, porzućcie tego rodzaju służbę wojskową, nikogo nie bijcie, nie rańcie, nie obalajcie. (Augustyn, 1991, XXII, 74, s. 62–63)

Powyższe przemyślenia Augustyna uwzględniają zarówno jego biblijno-teologiczne rozumienie diskutowanego z Faustusem zagadnienia wojennych przedsięwzięć Mojżesza (fragment [a] wywodu), jak i prawne oraz filozoficzne i ewangeliczno-egzystencjalne rozważania tej kwestii w jej ujęciu bardziej ogólnym (fragment [b]). Można zatem zasadnie twierdzić, iż w *Contra Faustum Manichaeum* stoi on na stanowisku ugruntowanym w wielowiekowym namyśle religijno-prawnym, tak biblijnym, jak i pozabiblijnym, który z jednej strony przyjmuje normatywnie wiążąco zarówno **dopuszczalność wojen**, jeśli wypowiada je prawowita władza wyposażona w tego rodzaju prerogatywę, jak i **powinność ich podejmowania lub też brania w nich udziału** ze względu na **posłuszeństwo takiej władzy**. Mianowicie czy to **władzy zwierzchniej**, do której „należy prawo rozkazywania” (Augustyn, 1865, XXII, 71, s. 60), zwłaszcza w kwestiach pokoju i wojny, czy **Boga** – bowiem „Bóg prawdziwy i dobry wie, co, kiedy, w stosunku do kogo i przez kogo ma albo nakazać albo pozwolić coś spełnić” (Augustyn, 1865, XXII, 72, s. 61), czy też Jego **wiecznego prawa** (*lex aeterna*), rozumianego przez Augustyna jako „boska racja albo też wola Boga nakazująca zachowanie porządku naturalnego, a zabraniająca naruszenia go” (Augustyn, 1865, XXII, 27, s. 26). Z drugiej natomiast strony, namysł ten również normatywnie wiążąco zakazuje powagą tego prawa wszczynania wojen naruszających wspomniany **naturalny porządek** „przystosowany do zachowania pokoju wśród śmiertelnych” (Augustyn, 1865, XXII, 75, s. 63). Niemniej, równocześnie dopuszcza on prowadzenie takich, dzięki którym porządek ów zostaje przywracany oraz karana jest wojenna przemoc, czyli zwłaszcza „żądza wyrządzenia krzywdy, okrucieństwo w wywieraniu zemsty, duch niespokojny i nie dający się ubłagać, dzikość w walce, żądza panowania i temu podobne przejawy” (Augustyn, 1865, XXII, 74, s. 62). Co więcej, jak dowodzi, prawo to nie tylko nie zabrania prowadzenia tego rodzaju wojen *iure puniantur*, ale wręcz przynagla, aby – kierując się poczuciem prawa – podejmować je, przeciwstawiając się w ten sposób przemocy, „czy to na rozkaz Boga czy też jakiejś prawowitej władzy” (Augustyn, 1865, XXII, 74, s. 62), mianowicie takiej, jakiej wymaga naturalny porządek, którego zachowanie nakazuje *lex aeterna* będąca z natury swojej wolą samego Boga (zob. Augustyn, 1991, XXII, 27, s. 26). Porządek, który sprawia, że ci, którzy walcą w szeregach wojsk na mocy nakazów tego rodzaju władzy, „nie są zabójcami, lecz sługami prawa [*ministros legis*], nie są także mścicielami własnych krzywd, ale obrońcami dobra powszechnego [*salutis publicae defensores*]” (Augustyn, 1991, XXII, 74, s. 63).

Augustyna rozumienie wojny, artykułowane na kartach *Contra Faustum Manichaeum* w kontekście jego polemiki z Faustusem, technicznie mocno rzymskością podejścia do tego zagadnienia. Rzymskością, którą – z jednej strony – silnie ewokuje zarówno jego pytające zamyślenie nad tym zagadnieniem, wyrażone w słowach: „Bo co obciąża winą na wojnie? [*Quid enim culpatur in bello?*] Czyż to, że umierają, mający umrzeć, żeby zwycięzcy zażywali pokoju? [*An quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace victuri?*]”, jak i dana nań przez niego odpowiedź: „Przyganiać czemuś takiemu jest cechą ludzi bojaźliwych [*timidorum*], a nie pobożnych [*religiosorum*]” (Augustyn, 1991, XXII, 74, s. 62). Natomiast z drugiej strony równie silnie przywołują ją prawno-naturalne rozważania spraw wojennych, z perspektywy prawa rozumianego jako *ius* i jako *lex*.

Zarazem jego ówczesne rozumienie wojny naznaczone jest równie silnie podejściem biblijno-teologicznym, czerpiącym obficie z Pism Starego i Nowego Testamentu w zakresie tej problematyki. Podejściem, które prowadzi go do konkluzji kluczowo istotnych nie tylko w kontekście jego sporu z Faustusem o moralną ocenę wojen biblijnych, ale i w ich odniesieniu do wszelkich innych wojen. Mianowicie do konkluzji natury doktrynalnej, do których należy zaliczyć: **teologicznie-normatywną ważność posłuszeństwa rozkazom Boga** (uzasadnienie wojen prowadzonych przez Mojżesza), **nowotestamentową akceptację stanu żołnierskiego** (nauczanie Jana Chrzciciela udzielone żołnierzom, a także Jezusa podejście do rzymskiego setnika) oraz fundamentalnie ważną dla religijno-moralnego osądu wojen **staro- i nowotestamentową naukę o pochodzeniu władzy zwierzchniej oraz jej prerogatywach**.

Oba te podejścia, rzymskie – prawno-naturalne i zwyczajowe oraz chrześcijańskie – czerpiące swą normatywność z biblijno-teologicznej wykładni Pism Starego i Nowego Testamentu, łączy jedno. Jest nim **posłuszeństwo należne prawowitej władzy zwierzchniej w porządku żołnierskiej służby**. Podniesione do rangi *explicite* wiodącej dominanty Augustynowych rozważań w zakresie badanej w tym studium problematyki, stanowi ono w *Contra Faustum Manichaeum* podstawowe kryterium teologiczno-moralnej afirmacji niewinności wojennej służby zarówno Mojżesza, jak i każdego żołnierza, także tego „pod ręką króla nawet świętokradzkiego” (Augustyn, 1865, XXII, 75, s. 64). Jak bowiem dowodzi, mając na myśli takiego władcę

być może niegodziwość wydawania rozkazów czyni króla winnym, natomiast porządek służby wskazuje na niewinność żołnierza. Tym bardziej niewinnie prowadzi wojny ten, kto walczy z rozkazu Boga, bo każdy, kto Jemu służy musi wiedzieć, iż On nie może nakazać czegoś złego. (Augustyn, 1865, XXII, 75, s. 64).

**„Zdążaj więc do pokoju nawet prowadząc wojnę,
byś przez swe zwycięstwo udzielił owoców pokoju tym, z którymi walczysz”**

Augustyn w liście z 417 roku *Do znakomitego Pana, zasłużenie wyróżnionego oraz czcigodnego syna, Bonifacego*, rzymskiego dowódcy wojsk i zarządcy Afryki Prokonsularnej, podejmuje namysł nad chrześcijańskim rozumieniem żołnierskiej służby oraz wojny, tym razem jednak w ich odniesieniu do zagadnienia pokoju, którego kwintesencję zawiera w ewokującym grecką i rzymską myśl w tej materii stwierdzeniu: „nie szuka się [...] pokoju, by wzniecać wojnę, lecz wojna po to się toczy, by osiągnąć pokój” (Augustyn, 1978, s. 140). Myśl, że celem wojny jest pokój, została wyrażona już przez Arystotelesa. W *Polityce* filozof stwierdził wprost: „celem wojny jest pokój” (Arystoteles, 2006, VII 1334a), a w *Etyce nikomachejskiej* doprecyzował tę ideę, pisząc: „prowadzimy wojny, aby zażywać pokoju” (Arystoteles, 2000, X, 1177). Podobne przekonanie pojawia się u Cycerona. W *O powinnościach* pouczał, że „wojnę [...] należy podejmować tak, ażeby widać było, że nie chodzi o nic innego, jak tylko o zapewnienie pokoju” (Cicero, 1960c, I, 80, s. 369). Do tej samej myśli nawiązał także, choć pośrednio, w dialogu *O państwie* (Cicero, 1960a, III, 34, s. 134–135).

Rozumienie tego stwierdzenia przez Augustyna w przywołanym *Liście* różni się jednak, i to zasadniczo, zarówno od jego Arystotelesowskiego i Cycerońskiego pojmowania, jak i od własnego, które zawarł kilka lat wcześniej w *Contra Faustum Manicheum*, gdzie przytaczał dogłębnie chrześcijańską argumentację na rzecz prymatu pokoju nad wojną. Refleksja ta, rozwijana w kontekście rozważań nad istotą bycia chrześcijaninem w świetle nauczania Jezusa, nie zostaje osadzona w ramach greckiego ideału „życia pięknego” ani w rzymskiej koncepcji „najlepszego państwa” czy „wiecznego prawa”, do których Augustyn odwoływał się wcześniej w dyskusji z Faustusem Manichejczykiem. Zostaje natomiast umiejscowiona w perspektywie fundamentów chrześcijańskiej wiary. Augustyn wskazuje w niej dwa konstytutywnie istotne aspekty, stanowiące podstawę wszelkiego ludzkiego bycia i działania podejmowanego w jej duchu – także działania żołnierskiego.

O pierwszym z nich poucza według niego sam Jezus, wskazując na dwa przykazania Starego Testamentu, na których „opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,40): na przykazanie miłości Boga (Pwt 6,5), jako „największe i pierwsze” (Mt 22,38), oraz miłości bliźniego (zob. Kpł 19,18), jako „drugie podobne do niego” (Mt 22,39). Mając na uwadze, że przykazania te stanowią kwintesencję zasad postępowania każdego wierzącego, również tego, który para się rzemiosłem żołnierskim, jak adresat jego *Listu*, zachęca on Bonifacego: „w tej miłości zatem codziennie postępuj, modląc się i dobrze czyniąc” (Augustyn, 1978, s. 137). Zapewnia go zarazem: „nie myśl, że Bogu nie może się podobać człowiek, który pełni służbę wojskową” (Augustyn, 1978, s. 138). Natomiast na drugi ze wspomnianych aspektów wskazuje, według autora *Listu*, Paweł Apostoł w swoim nauczaniu o różnych stanach życia jako formach Bożego powołania do

życia w pokoju (zob. 1Kor 7,7–15). Augustyn odwołał się do niego, zaliczając do tak rozumianych stanów także stan żołnierski, zgodnie z Pawłowym pouczeniem, że:

każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (1Kor 7,7), przedkładając Bonifacemu aplikowaną do niego wykładnię tego pouczenia w słowach: „Jedni więc modlą się za was, walczą przeciwko niewidzialnym nieprzyjaciołom; wy, walcząc za nich, ponosicie trudy odpierając widzialnych wrogów. (Augustyn, 1978, s. 139)

W tak zakreślonym horyzoncie rozumienia istoty chrześcijańskiego życia, jako wielopostaciowo realizowanej przez człowieka odpowiedzi na ofiarowywany mu przez Boga **dar powołania do życia w pokoju i miłości** z Nim samym, z sobą oraz z drugim człowiekiem, Augustyn sytuuje problematykę wojny i żołnierskiej służby. Czyni to, mając na uwadze tylko wojny dopuszczane przez rzymskie prawo, mianowicie podejmowane w obronie przyjaciół, dochowując złożonych im przyrzeczeń oraz toczone przeciw wrogom państwa (zob. Augustyn, 1978, s. 140), czyli wojny podejmowane jedynie *pro fide* i *pro salute* (zob. Cicero, 1960a, III, 34).

W tak przemyślanym *Liście* do rzymskiego dowódcy wojsk na szczególną uwagę, z perspektywy wczesnochrześcijańskiej recepcji antycznych koncepcji wojny i pokoju, zasługuje nie tyle przywołana przez Augustyna doktryna wojny oraz żołnierskiej powinności – znana doskonale zarówno Bonifacemu, jak i samemu autorowi – ile teologiczne i filozoficzne implikacje, które Augustyn wyprowadza z ich osadzenia w ramach namysłu nad istotą chrześcijańskiego życia.

Pierwszą z tych implikacji stanowi teologicznie argumentowane pouczenie co do sposobu żołnierskiego postępowania, właściwego chrześcijaninowi, jakie daje Bonifacemu w słowach: „Kiedy więc uzbrajasz się do bitwy, o tym przede wszystkim myśl, że fizyczna sprawność twego ciała jest także darem Boga. Tak więc będziesz miał na myśli, by daru Boga nie obracać przeciw Bogu” (Augustyn, 1978, s. 140).

Drugą zaś zawiera następujące po nim, lecz pozostające z nim w ścisłym związku jako jego aksjonormatywna przesłanka, filozoficzno-etyczne twierdzenie: „Wola powinna dążyć do zachowania pokoju, wojna ma być tylko koniecznością, [...]. Nie szuka się bowiem pokoju, by wzniecać wojnę, lecz wojna po to się toczy, by osiągnąć pokój [*pacem habere debet uoluntas, bellum necessitas, [...]. non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax adquiratur*]” (Augustyn, 1978, s. 140).

Kolejną z nich, wyprowadzaną w oparciu o dwie powyższe, stanowi idea **nowego etosu wojennie osiąganego pokoju**, uwzględniającego Jezusowe Błogosławieństwa (zob. Mt 5,1–12). Mianowicie takiego, który – zważywszy na ideał zawartego w nich chrześcijańskiego życia jako życia zaangażowanego na rzecz pokoju, do którego wszyscy zostali powołani – powinien stać się udziałem zarówno zwycięzców, jak i pokonanych, czyli **pokojem powszechnym**. Na tak rozumiany pokój Augustyn zwraca uwagę Bonifacego, zachęcając go: „Zdążaj więc do pokoju nawet prowadząc wojnę, abyś

przez swe zwycięstwo udzielił owoców pokoju tym, z którymi walczysz: «Błogosławieni – przecież – którzy wprowadzają pokój – mówi Pan – albowiem oni będą nazwani synami Bożymi» (Augustyn, 1978, s. 140).

Jeszcze inną z tych implikacji przedstawia wyrażona w tym *Liście* zasada postępowania zwycięzców względem pokonanych, według której: „Jak przemoc używa się przeciwko buntownikowi i stawiającemu opór wrogowi, tak pokonanemu i wziętemu do niewoli należy się już tylko miłosierdzie, zwłaszcza gdy nie zachodzi obawa zakłócenia pokoju” (Augustyn, 1978, s. 140–141). Domagając się okazywania **miłosierdzia** wobec pokonanych i wziętych do niewoli, a nie jedynie przestrzegania zasad **sprawiedliwości**, Augustyn proponuje Bonifacemu zasadę stanowiącą istotną nowość w podejściu do tych zagadnień. Choć wpisuje się ona w tradycję rzymskiej doktryny dotyczącej wojny, jednocześnie w znaczący sposób ją przekracza. Istotnie, wspomniana doktryna – o której Ciceron traktuje w „Księdze pierwszej” *O powinnościach* – biorąc pod uwagę wymóg przestrzegania przez państwo „pewnych powinności nawet w stosunku do tych ludzi, przez których zostałeś skrzywdzony” (Cicero, 1960c, I, 11 [34]), kładła nacisk, przynajmniej w teorii, na normowaną przez nakazy sprawiedliwości **humanitas względem pokonanych**, zalecając: „wszelako po odniesieniu zwycięstwa trzeba oszczędzać tych, którzy podczas wojny nie okazali się ani okrutni, ani nieludczy” (Cicero, 1960c, I, 11 [35]). W odniesieniu do tych zaleceń Augustyn idzie dalej, twierdząc: „należy się im już tylko miłosierdzie” (Augustyn, 1978, s. 140). To zaś wymaga innego podejścia do pokonanych niż prawa wojenne powołujące się na **sprawiedliwość**. **Miłosierdzie** bowiem nie jest według niego tożsame ze sprawiedliwością, co też daje do zrozumienia w *De civitate Dei*, stwierdzając:

Czymże jest bowiem miłosierdzie, jak nie pewnym w sercu naszym współczuciem czyjegoś nieszczęścia, które nas podbudza do spieszenia z pomocą, o ile to jest w naszych siłach. A takie poruszenie duszy jest powolne rozumowi, kiedy miłosierdzie tak się udziela, że sprawiedliwość pozostaje nienaruszona czy to wtedy, gdy ubogiego wspieramy, czy gdy pokutującemu przebaczymy. (Augustyn, 2010a, Ks. IX, rozdz. V, s. 502–503)

Dochodzące do głosu w tym *Liście* domaganie się przez Augustyna stosowania nie tylko sprawiedliwości, lecz także miłosierdzia przez wojujące z sobą państwa, stanowi znacząco ważny krok w kierunku humanizacji wielowiekowych już, lecz nadal praktykowanych zwyczajów wojennych, których okrucieństwo i nieludzkość konstatował, niejako reprezentatywnie dla czasów dawnych, przywołany w *De civitate Dei* Katon Starszy (234–149 przed Chrystusem), w słowach: „Młodociane dziewczątka pogwałcone, niemowlęta z uścisków rodzicielskich wyrwane, matrony oddane na wolę zwycięzców, świątynie i domy złupione, rzeź, pożary wszędzie, wreszcie trupy, krew, płacz” (Augustyn, 2010a, Ks. I, rozdz. V, s. 30). Sam zaś Augustyn poświadcza ciągle jeszcze sięganie po nie, notując w Księdze Pierwszej tego dzieła, odnośnie zburzenia

Rzymu w roku 410: „Jakichkolwiek dopuszczano się grabieży, zabójstw, łupiestwa, pożarów, gnębienia podczas tej ostatniej klęski Rzymu – to wszystko sprawił powszechny zwyczaj wojenny” (Augustyn, 2010a, Ks. I, rozdz. VII, s. 32).

„Żądza panowania w największe nieszczęście pogrąża rodzaj ludzki i w proch go kruszy”

W *De civitate Dei*, z częstotliwością niespotykaną w żadnym innym ze swoich dzieł, Augustyn, odpierając zarzuty pogan oskarżających chrześcijan o bycie przyczyną klęski Rzymu i jego zburzenia przez Alaryka (410), podejmuje w Księgach I–VII tego dzieła wieloaspektowo rozważane zagadnienia wojny i pokoju, do których następnie powraca zwłaszcza w Księdze XIX, czyniąc to w ujęciu zarówno **historycznym**, jak i **metahistorycznym**.

W ujęciu **historycznym**, biorąc pod uwagę powszechność wojen i ich różnorodność oraz równie powszechną wielopostaciowość pokoju (zob. Augustyn, 2010b, Ks. XIX, rozdz. XII i XIII, s. 511–519), namysł Augustyna w tej materii oscyluje głównie wokół dziejów państwa rzymskiego jako państwa nieprzerwanie toczącego wojny (zob. Augustyn, 2010a, Ks. III, rozdz. X, s. 155), o czym zaświadcza, stwierdzając: „przez tak długie lata od założenia miasta aż do Augusta, jeden jedyny zdarzył się rok taki, o czym jak o wielkim dziele piszą, a mianowicie po pierwszej wojnie punickiej, że mogli w nim Rzymianie zamknąć wojenne wrota Janusa” (Augustyn, 2010a, Ks. III, rozdz. IX, s. 155). Stąd też, według niego, dzieje Rzymu zdają się raczej wiarygodnie odzwierciedlać również powszechne dzieje świata w tej kwestii, wszak – jak konstatuje: „zwykła to rzecz, bo świat cały na kształt morza wzburzonego miotany jest nawałnicą nieszczęść podobnych” (Augustyn, 2010a, Ks. V, rozdz. XXII, s. 319). Natomiast w ujęciu **metahistorycznym** Augustyn mierzy się z zagadnieniami wojny i pokoju, starając się wglądnać w ich naturę oraz w rządzące nimi powszechnie ważne prawidła.

Augustyn, podchodząc **historycznie** do zagadnienia wielości wojen toczonych przez Rzym – ich przyczyn i celów, i będąc świadom szeroko podzielanego przekonania o ich słuszności, według którego „to nie **żądza chwały u ludzi**, lecz **konieczność obrony życia i wolności** zmuszała ich do odparcia bezczelnych najazdów nieprzyjacielskich” (Augustyn, 2010a, Ks. III, rozdz. X, s. 156), stawia pod znakiem zapytania generalizowanie owego przekonania. Według niego bowiem przyczynę wzniesienia i prowadzenia wielu z nich przez Rzym nie stanowiła konieczność „obrony życia i wolności”, w poczuciu prawa i słuszności, lecz władające nimi żądze, zwłaszcza **żądza panowania**, która, w jego ocenie, była „tak wybitnie właściwa całemu narodowi rzymskiemu” (Augustyn, 2010a, Ks. I, rozdz. XXX, s. 75), że, jak zauważa „nie przycichała nigdy w pysznych umysłach Rzymian” (Augustyn, 2010a, Ks. I, rozdz. XXXI, s. 75).

Oprócz niej, nie negując umiłowania wolności przez Rzymian, do owych żądz zalicza on także ich **żądze sławy**, pozostającą we wzajemnych i istotnie ważnych zależnościach zarówno z właściwym im umiłowaniem wolności, jak i z żądzą panowania, twierdząc:

Sławę najgoręcej ukochali, dla niej żyć chcieli, dla niej nie wahali się oddać życia; wszystkie inne żądze podporządkowali tej jedynej i najsilniejszej żądzy sławy. Uważając zaś niewolę ojczyzny swej za rzecz haniebną, a za chlubę, gdy ta panowała i rozkazywała, wszelkich dokładali wysiłków i starań, aby ta ojczyzna naprzód wolna była, a potem, aby panią była. (Augustyn, 2010a, Ks. V, rozdz. XII, s. 292)

Mając na uwadze powyższe, pośród konsekwencji o charakterze militarnym, wynikłych ze splotu umiłowania wolności, a zarazem żądzy panowania i sławy, Augustyn wylicza *bella iusta* – **wojny sprawiedliwe** oraz *bella impia et iniqua* – **wojny bezbożne i niegodziwe** (zob. Augustyn, 2010a, Ks. IV, rozdz. XV, s. 233). *Bella iusta*, które definiuje w *De civitate Dei* jako wojny powodowane przez *necessitas tuendae salutis et libertatis* – konieczność obrony życia i wolności (zob. Augustyn, 2010a, Ks. III, rozdz. X, s. 156–157), a według przywoływanej przez niego klasyfikacji wojen sprawiedliwych, podanej przez Cyncerona w *De re publica*, jako wojny „o ocalenie państwa” (*pro salute*) i „dla dotrzymania wiary” sprzymierzeńcom (*pro fide*) (Augustyn, 2010b, Ks. XXII, rozdz. VI, s. 724). Natomiast gdy chodzi o *bella impia et iniqua*, zalicza on do nich toczone przez Rzym *bella socialia* – **wojny przeciw sprzymierzeńcom** (zob. Augustyn, 2010a, Ks. III, rozdz. XXVI, s. 197–198), *bellum servile* – **wojnę niewolniczą** (zob. Augustyn, 2010a, Ks. III, rozdz. XXVI, s. 198), *bella civilia* – **wojny domowe** (zob. Augustyn, 2010a, Ks. III, rozdz. XXVI, s. 198) i *bella finitimis* – **wojny z sąsiadami** (zob. Augustyn, 2010a, Ks. IV, rozdz. VI, s. 218–219), uznając te ostatnie za *grande latrocinium*, czyli wielki rozbój (zob. Augustyn, 2010a, Ks. IV, rozdz. VI, s. 219), za który uważał również „zdobywanie coraz dalszych krajów, ciemnienie i podbój narodów spokojnych, które nic nie zawiniły” (Augustyn, 2010a, Ks. IV, rozdz. VI, s. 219).

Natomiast co się tyczy rozumienia **wojny jak takiej**, gdy chodzi o jej proveniencję i naturę, otwarcie i stanowczo demitologizuje on rzymskie wierzenie w tej materii, przypisując wojnie boską naturę, twierdząc, iż ta: „jest dziełem ludzkim i niezbyt pożądanym [*opus est hominum, et optabile eis non est*]” (Augustyn, 2010a, Ks. VII, rozdz. XIV, s. 393).

Zarazem, w celu jej adekwatnego rozumienia, nie przyjmuje jako miarodajne źródło i probierz tego rozumienia przekazy uznanych dziejopisarzy, czy też poglądy zarówno wielkich filozofów, jak i wybitnych mężów stanu, lecz **autorytet Pisma Świętego**, „źródła najpoważniejszego i najwiarygodniejszego” (Augustyn, 2010a, Ks. I, rozdz. XXIV, s. 64). Ono bowiem tylko – jak twierdzi w Księdze XI – „nie jako plód przypadkowego

poruszenia umysłów ludzkich, lecz jedynie za zrządzeniem Opatrzności Bożej, przewyższając Boską swą powagą wszelakie jakiegokolwiek księgi ludzkie, podbiło sobie wszystkie różnorakie umysły ludzi” (tamże, Ks. XI, rozdz. I, s. 608).

We właściwym temu źródłu rozumieniu, mianowicie biblijnym, przekraczającym ramy tego, co tylko historyczne i ludzkie, wojny mogą posiadać jeszcze inny status niż *bella iusta* oraz *bella impia et iniqua*. To znaczy mogą one niekiedy posiadać także status środków, którymi posługuje się sam Bóg, by nimi „karać zepsucie ludzi” (Augustyn, 2010a, Ks. I, rozdz. IX, s. 38). Augustyn w pełni podziela to przekonanie zarówno pouczając w Księdze I, iż Bóg „często zepsute obyczaje ludzi przez wojnę naprawia i niszczy i za pomocą takiej chłosty zaprawia ludzi do życia uczciwego i chwalebego, a tak wypróbowanych bądź przenosi do lepszego życia, bądź tu jeszcze na ziemi zostawia dla innych dobrych celów” (Augustyn, 2010a, Ks. I, rozdz. I, s. 22–23), jak i wyznając w Księdze VII: „my owego Boga czcimy, [...] który też kieruje nawet wszczęciem, przebiegiem i końcem wojen, gdy te są potrzebne ku poprawie lub karaniu rodzaju ludzkiego” (Augustyn, 2010a, Ks. VII, rozdz. XXX, s. 419).

Niemniej należy podkreślić, iż w ocenie Augustyna owo biblijne wierzenie, odwołujące się zarówno do wszechmocy Boga, jak i do Jego sprawiedliwości oraz miłosierdzia, tak dobitnie przez niego akcentowane, różni się radykalnie od wierzeń Rzymian na temat walk, jakie czczone przez nich bóstwa miały toczyć między sobą, a także w kwestii implikowanych przez te walki znaczeń w odniesieniu do ładu moralnego i społecznego rzymskiego państwa. Owa różnica polega według niego na tym, że podczas gdy według wykładni biblijnej wojny mogą pełnić funkcję narzędzi służących Bożej Opatrzności do karcenia i przywracaniu ładu społecznego oraz jego moralnych podwalin, to głoszone przez religie pogańskie wierzenia o wojnach domowych ich bóstw zawierają w sobie zarzewia destrukcji tego ładu i jego podstaw, legitymizując normatywnie takie działania. Jak zauważa Augustyn (2010a, Ks. II, rozdz. XXV, s. 132): „jeśli [...] naprawdę bóstwa ze sobą walczyły, wojny domowe są usprawiedliwione”, a ci, którzy, za przykładem tych bóstw, naśladowując je, toczą wojny domowe między sobą, „nie dopuszczają się niczego złego”.

Z perspektywy rozważań natury **metahistorycznej**, które na długie wieki ukształtowały europejskie myślenie i działanie w tym zakresie, oprócz powyższej jedynie zasygnalizowanej, biblijnej koncepcji wojen jako narzędzi Bożej sprawiedliwości i Jego miłosierdzia, na uwagę zasługują także filozoficzne przemyślenia Augustyna na temat wojen jako sposobów dążenia do **pożądanego przez wszystkich pokoju**. Zagadnienie to podejmuje w Księdze XIX *De civitate Dei*, gdzie nie wskazuje już ani **żądzy panowania i sławy**, charakterystycznych dla *bella impia et iniqua* – wojen bezbożnych i niegodziwych, ani **konieczności obrony życia i wolności**, uzasadniających *bella iusta* – wojny

sprawiedliwe. Jako zasadniczą przyczynę wojen ukazuje natomiast właściwe wszystkim ludziom **pragnienie pokoju**, formułując to twierdzenie w duchu częściowo filozoficznym:

Ktokolwiek ze mną wniknie w sprawy ludzkie i w ogólną naturę wszechstworzenia, ten przyzna, że jak nie ma istoty, co by do radości nie wzdychała, tak też nie ma nikogo, co by pokoju nie pragnął. Albowiem i ci nawet, co wojny chcą, dążą tylko do zwycięstwa, a przeto wojując pragną dojść do szlachetnego dla siebie pokoju. Bo czymże jest zwycięstwo, jeśli nie ujarzmieniem przeciwnika? Gdy zaś to nastąpi, będzie też i pokój. A więc i wojny toczą się z dążenia do pokoju, [...]. Pewnik to jest, że pokój jest pożądanym końcem wojny! Każdy nawet w wojowaniu pokoju szuka, a nikt w zawieraniu pokoju nie szuka wojny. I ci nawet, co chcą naruszyć już posiadany przez się pokój, nie nienawidzą pokoju, lecz chcą go wedle swego widzimisię inny mieć. (Augustyn, 2010b, Ks. XIX, rozdz. XII, s. 511–512)

Tego rodzaju wniknięcie „w sprawy ludzkie i w ogólną naturę wszechstworzenia” (Augustyn, 2010b, Ks. XIX, rozdz. XII, s. 511) pozwala mu z jednej strony dostrzec w tej ogólnej naturze wszechstworzenia **istotowo konstytutywną rolę pokoju** specyficznie właściwego dla każdej natury, zatem również dla natury ludzkiej, w jej byciu właśnie taką, a nie inną naturą (zob. Augustyn, 2010b, Ks. XIX, rozdz. XIII, s. 516–517). Mianowicie jego rolę polegającą na tym, iż ten każdorazowo sprawia, że „natura jest sobie samej przyjazną” (Augustyn, 2010b, Ks. XIX, rozdz. XIII, s. 518).

Natomiast z drugiej strony wniknięcie to prowadzi go do fundamentalnie ważnej konkluzji, w myśl której:

Jak [...] może być jakieś życie bez bóleści, a nie może być bóleści bez życia, podobnie może być pewien pokój bez żadnej wojny, a wojny bez jakiegoś pokoju być nie może, nie według tego, że wojna wojną jest, lecz według tego, że staczana jest przez tych, albo w tych, którzy są jakimiś naturami, a nie byliby w żaden sposób naturami, gdyby nie zasadzali się na jakimśkolwiek pokoju. (Augustyn, 2010b, Ks. XIX, rozdz. XIII, s. 517).

Wszak, jak zaraz dopowiada: „nie może istnieć taka natura, w której by żadnego dobra nie było” (Augustyn, 2010b, Ks. XIX, rozdz. XIII, s. 517).

Sygnalizowana ważności tej Augustynowej konkluzji polega na egzystencjalno-filozoficznym wyartykułowaniu w niej zarówno konstytutywnej dla ludzkiej natury **prymarności pragnienia pokoju**, nie unicestwionego, aczkolwiek silnie zaburzonego przez **prymordialny nieporządek człowieka** (rozumiany teologicznie jako jego grzech pierworodny), będący źródłem wszelkiej przemocy, w tym także wojennej, jak i **wtórności pragnień panowania i sławy**. Pragnień **przekształconych** pod władzę owego nieporządku **w ich żądze**, mocą których, jak zauważa, „pokój ludzi złych w porównaniu z pokojem sprawiedliwych, nawet się nie może nazywać pokojem” (Augustyn, 2010b, Ks. XIX, rozdz. XII, s. 515).

Podsumowanie

Namysł Augustyna nad wojną i pokojem, wprost lub pośrednio artykułowany w analizowanych w tym studium pismach, charakteryzuje tak ciągłość, jak i nowość. Ciągłość, polegającą na uwzględnianiu ich ówczesnego wieloźródłowego rozumienia, zarówno pozabiblijnego, głównie rzymskiego, jak i biblijnego, a także nowość, którą wnosi jego myślenie inspirowane ewangelicznym przesłaniem. Myślenie to sprawia, że można u niego zauważyć stopniowe odchodzenie od stanowiska prezentowanego w *Contra Faustum Manichaeum* (400), w którym zdaje się bez zastrzeżeń podzielać przekonanie, iż na wojnie „umierają, mający umrzeć, żeby zwycięzcy zażywali pokoju” (Św. Augustyn, 1991, XXII, 74, s. 62), na rzecz silnie krytycznego poglądu zarówno w tej materii, jak i w kwestiach pozostających w ścisłych z nią związkach. Poglądu, którego istotę, z perspektywy żądzy sławy jako powodu wszczynania wojen, zdaje się trafnie wyrażać jego konstatacja zawarta w Księdze V *De civitate Dei* (413–428) w słowach:

Nie widzę ja zupełnie, na co się przyda dla bezpieczeństwa, dla dobrych obyczajów, a nawet i dla godności ludzi ta okoliczność, że jedni zwyciężają, inni są zwyciężeni. Chyba tylko dla owego czczego dymu chwały ludzkiej, w której „otrzymali zapłatę swoją” ci, co jej tak gorąco pożąдали i dla niej tak gorące boje wiedli. (Augustyn, 2010a, Ks. V, rozdz. XVII, s. 304)

Oprócz tego rodzaju ciągłości i nowości można mówić zasadnie także o pewnej – również współcześnie istotnej – ważności co najmniej kilku zagadnień poruszanych przez Augustyna w tych pismach. Jedno z nich, mianowicie **aksjonormatywne i psychologiczne przesłanki wojny i żołnierskiego etosu** czynię przedmiotem tych podsumowujących przemyśleń.

W zawartym w *Liście* do Bonifacego twierdzeniu: „Wola powinna dążyć do zachowania pokoju, wojna ma być tylko koniecznością” (Augustyn, 1978, s. 140), Augustyn artykułuje silnie restryktywną normatywność w tej materii. Normatywność, która w *De civitate Dei* znajdzie swój aplikacyjny wyraz w postaci radykalnej krytyki wszelkiego rodzaju **wojen niekoniecznych**, czyli wojen powodowanych **żądźami**, zwłaszcza panowania, chciwości i sławy (zob. Augustyn, 2010a, Ks. I, rozdz. XXX i XXXI, s. 75), żywionymi czy to przez jednostki, czy też przez całe społeczeństwa. Uwzględniając fakt, że przytoczonym twierdzeniem Augustyn puentuje swoje rozważania o stanie żołnierskim – obejmujące zarówno refleksję nad przygotowaniem do walki, osadzoną w biblijno-ewangelicznym rozumieniu Bożych darów (wśród których wymienia niezbędną w walce sprawność fizyczną), jak i wynikającą z niej radę dotyczącą etosu żołnierskiej powinności w czasie wojny, stanowiącą próbę zastosowania tej normatywnej „konieczności” – można zasadnie uznać, że wspomniana normatywność odnosi się nie tylko do przyczyn wypowiedzania i prowadzenia wojen, a więc do słuszności lub niesłuszności racji ich konieczności, lecz również do samego etosu walczących żołnierzy. Etosu, który według zarówno *Contra Faustum Manichaeum*, jak i *Listu*, powinna cechować **ludzkość**. Przy czym, jeśli w *Contra Faustum Manichaeum* wyznacza ona aksjonormatywnie

iprawno-naturalnie granice wojennych zachowań, których przekraczanie przez poczynania **niehumanitarne**, takie, jak: „żądza wyrządzenia krzywdy, okrucieństwo w wywieraniu zemsty, duch niespokojny i nie dający się ubłagać, dzikość w walce, żądza panowania i temu podobne” (Augustyn, 1991, XXII, 74, s. 62) obciąża winą na wojnie, to w *Liście* owo kryterium ludzkości zostaje poszerzone o kryteria **ewangelicznej miłości nieprzyjaciół** oraz **miłosierdzia i pokoju współdzielonego z pokonanymi**. Zatem o kryteria, które z natury swojej wykluczają **wolę** zabijania – wymuszanego przez każdy rodzaj wojen – jako nadrzędny cel żołnierskiego stanu, dopuszczając zarazem **konieczność** popełniania takich czynów, jeśli zmuszają do tego wojenne okoliczności.

Takie ujęcie problematyki wojny i etosu żołnierskiego, charakterystyczne dla późnoantycznej myśli Augustyna, a zarazem przekraczające ówczesne teoretyczne i praktyczne rozwiązania dzięki nowemu, ewangelicznemu rozumieniu człowieka, jego świata oraz wynikającej z tego rozumienia etyczności, skłania do refleksji nad współczesnym pojmowaniem **kryterium ludzkości**. Dotyczy to zarówno jego normatywnego znaczenia w wymiarze prawnym i etycznym, jak i roli, jaką kryterium to odgrywa we współczesnych doktrynach wojny oraz etosu żołnierskiej powinności.

Podobnie na uwagę zasługuje z jednej strony poczynione przez Augustyna rozróżnienie między **wolą** i **koniecznością** w odniesieniu do wojny i pokoju, które również współcześnie zdaje się wносить swój przyczynek do modelowania postaw i zachowań tak społecznie powszechnych, jak i militarnie specyficznych, zważywszy na stosowane formaty wojen i implikowane przez nie działania. Zdaje się również, że warto zastanowić się także nad zalecanym przez Biskupa Hippony przedkładaniem **kryterium miłosierdzia** nad **kryterium sprawiedliwości** w kwestiach dotyczących traktowania jeńców wojennych, ponieważ miłosierdzie, w jego rozumieniu, uwzględnia szerszy horyzont człowieczeństwa niżli sprawiedliwość, a tym samym jest bardziej od niej ludzkie i głębiej humanizujące.

Wreszcie zarysowywana przez Augustyna na kartach jego dzieł psychologia wojny i wojennych zachowań, wyodrębniona, na ile to możliwe, z jej czasowo i kulturowo warunkowanych form wyrazu, zdaje się mieć coś do powiedzenia także współczesnym psychologom i znawcom analizowanego w tym studium zagadnienia. W rzeczy samej bowiem pojęcie woli dążącej do zachowania pokoju, z perspektywy psychologicznej, tożsame jest współcześnie z **motywacją do zachowania pokoju**, której determinantami stają się określone **cechy osobowościowe**, kształtowane w biegu życia w indywidualny sposób. Cechy te, które spośród analizowanych w niniejszym studium dzieł najpełniej wyraża *List do Bonifacego*, odnoszą się przede wszystkim do wskazań kierowanych do adresata listu. Augustyn akcentuje w nim szczególnie znaczenie miłości Boga i bliźniego, roztropnego umiarkowania, dążenia do pokoju w czasie wojennych zmagania oraz postawy miłosierdzia i prawości. Natomiast współcześnie pozytywny przyczynek do ich kształtowania wnosi sprzyjająca rozwijaniu propokojowych postaw **jasna triada osobowości**, rozumiana jako: **wiara w ludzkość**, czyli przekonanie o dobroci ludzi, **humanizm**,

to jest docenianie godności i wartości każdej osoby oraz **kantyzm**, to znaczy traktowanie ludzi jako celów samych w sobie (Kaufman i in., 2019). Negatywny wpływ na proces kształtowania wspomnianych cech, przejawiający się we wzmacnianiu postaw wykluczających i konfliktogennych, wywierają przede wszystkim: niepoohamowana żądza władzy i dominacji, pragnienie odwetu, podejrzliwość prowadząca do postrzegania drugiego człowieka jako wroga oraz dążenie do jego zniszczenia za wszelką cenę. Istotnym czynnikiem jest również utrata zdolności do okazywania uczuć wyższych. Zespół tych negatywnych postaw wiąże się z tzw. **ciemną triadą osobowości**, obejmującą: **makiawelizm** – rozumiany jako egocentryzm, cynizm, dwulicowość i skłonność do manipulacji (Pilch, 2008, s. 13), **narcystyczność** – przejawiającą się w nadmiernym zaabsorbowaniu sobą, poczuciu własnej wyjątkowości, roszczeniowości i instrumentalnym traktowaniu innych (Bazińska i Drat-Ruszczak, 2000, s. 171–188) oraz **psychopatię**, charakteryzującą się deficytami empatii, impulsywnością, poszukiwaniem silnych doznań i zachowaniami o charakterze antyspołecznym (Hall i Benning, 2006, s. 459–478).

Podobnie zwrócenie przez Augustyna uwagi, zwłaszcza w *De civitate Dei*, na ważność wpływu **kontekstu aksjologicznego i sytuacyjnego** (w jego kulturowo-religijnej i społeczno-ekonomicznej postaci) na ówczesne kształtowanie i legitymizowanie postaw prowójennych, współbrzmi istotnie ze stanowiskiem współczesnej psychologii, potwierdzającym możliwość takich wpływów oraz ich rolę w generowaniu pożądanego społecznie motywacji i postaw, przyczyniających się do budowania określonego etosu życia społecznego danego społeczeństwa. Etoosu, który istotnie wpływa na kształt jego etosu żołnierskiego czasu pokoju i czasu wojny, mającego swoje zakorzenienie, rozumienie i ostateczne odniesienie w kulturowo-aksjologicznej tkance tego społeczeństwa.

Fakt ten skłania do namysłu nad uwzględniającym zarówno taką optykę, jak i współczesne osiągnięcia psychologii, kształtowaniem postaw i zachowań propokojowo społecznych. Mianowicie nad uczeniem się i modelowaniem pożądanego wzorca postrzegania, myślenia i działania, uwrażliwiającego na okazywanie empatii, sytuacyjnego wsparcia i pomocy w zaspokajaniu potrzeb oraz tworzenie harmonijnych więzi interpersonalnych, które wydają się być sposobem na skuteczne redukcjonowanie postaw prowójennych, nastawionych na destrukcyjne niszczenie bliźniego (Szafran, 2023, s. 41–56). Postaw, które, jeśli nawet różnorodnie artykułowane w ramach etosów tak życia społecznego, jak i żołnierskiego, niemniej pozostają w synergetycznie ściślejszej więzi między nimi.

Z pewnością dla podejmowania takich prospołecznych działań istotne znaczenie, zarówno kiedyś, i współcześnie, ma **konstelacja właściwości osobowościowych** odnoszących się do sfery moralnej. Do niej Augustyn nawiązuje w końcowej części *Listu do rzymskiego dowódcy wojsk Bonifacego*, odwołując się do nauki o cnotach. Zamyka on swoje rozważania nad stanem żołnierskim wskazaniem, które nie tyle wykraczają poza ten stan, ile go dopełniają, ukazując obraz człowieka prawego — nie tylko w zakresie żołnierskiego rzemiosła, lecz także w innych, egzystencjalnie istotnych

sferach życia, podporządkowanych zasadom ładu i społecznego pokoju. Jak pisze: „Niechaj twoje obyczaje ozdobi czystość małżeńska, niech ozdobi trzeźwość i umiarkowanie; wielka to przecież hańba, jeśli żądza zwycięża tego, kogo nie zwycięża człowiek; i by nurzał się w winie ten, kogo nie pokonuje miecz” (Augustyn, 1978, s. 141).

Tego rodzaju konstelację bierze pod uwagę również współczesna psychologia, badając **powiązanie kontekstu sytuacyjnego i etosu życia społecznego** w oparciu o **koncepcję dojrzałej osobowości człowieka**, cechującej się pełnym zrównoważeniem psychicznym. Typ osobowości, którego cechy — opanowanie wewnętrznych potrzeb bez wewnętrznych konfliktów, zdolność do obiektywizacji siebie oraz skryzalizowany światopogląd — mają istotne znaczenie dla kształtowania propokojowego etosu życia społecznego. W jego ramach obejmują one m.in. postawy i zachowania altruistyczne, wyrażające się w okazywaniu miłosierdzia słabszym czy nawet w gotowości do czynów heroicznych, prowadzących do poświęcenia siebie dla bliźniego. Cechy te odgrywają również ważną rolę w sferze żołnierskich powinności, wpływając na podejmowanie decyzji o charakterze interpersonalnym i społecznym (Tykarski, s. 189–194). Dziś z pewnością takich postaw w świecie nie brakuje, aczkolwiek istniejąca wyraźna skłonność społeczeństw do nacjocentryzmu i oportunistycznego w jego różnych przejawach może znacznie te postawy redukować w ich ekspozycji społecznej (Zyskowska, s. 91–102).

Zastanawiając się z jednej strony nad kreślonymi przez Augustyna charakterystykami wojen oraz ich aktorów, zwłaszcza w ich społeczno-religijnym, filozoficznym i psychologicznym ujęciu – oraz nad ich możliwym znaczeniem również dla współczesnych badaczy tych zagadnień, a z drugiej nad dzisiejszym stanem wiedzy psychologicznej dotyczącej wojny, pokoju, ich sprawców i uczestników, można zasadnie stwierdzić, że z perspektywy psychologicznej konstelacje cech osobowości dojrzałej i niedojrzałej, ich związek z motywacją, gotowością do podejmowania określonych działań, a także dążeniem do pokoju lub skłonnością do postaw wojennych, pomimo kulturowych różnic w sposobie ich artykulacji i ewolucji na przestrzeni wieków, nie uległy istotnym przemianom.

Rysem charakterystycznym niniejszego studium poświęconego namysłowi Augustyna nad wojną i pokojem jest analiza niemal wyłącznie tekstów jego autorstwa, istotnie ważnych dla rozumienia tego zagadnienia przez Biskupa Hippony, a także tych źródeł, które stanowiły inspirację dla jego namysłu w tej materii. Takie podejście badawcze jest zamierzone. Fakt ten jednak może rodzić niedosyt wśród tych Czytelników, którzy zainteresowani badaną problematyką oczekiwaliby także przeglądu literatury przedmiotu dotyczącej tego rodzaju badań, aby móc uzyskać szerszy wgląd w Augustyński namysł nad wojną i pokojem. Z uwagi na przyjęte założenia studium oraz ograniczenia redakcyjne dotyczące objętości publikowanych tekstów, w bibliografii zamieszczono wybrane pozycje literatury przedmiotu, których lektura może stanowić uzupełnienie podjętej tu analizy.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (2000). Etyka nikomachejska. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie* (tom 5, tłum. D. Gromska). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles. (2006). *Polityka* (tłum. L. Piotrowicz). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Aureliusz, M. (2003). *Rozmyślenia* (tłum. M. Reiter). Wydawnictwo ANTYK.
- Augustyn. (1864). *De civitate Dei, Libri XXII*. PL 41. J.-P Migne Editor.
- Augustyn. (1865). *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*. PL 42. J. -P Migne Editor.
- Augustyn. (1978). List 189. Do znakomitego Pana, zasłużenie wyróżnionego oraz czcigodnego syna, Bonifacego – Augustyn w Panu pozdrawia. W: L. Małunowiczówna (red.), tłum. J. M. Krzemiński, *Antologia listu starochrześcijańskiego. T. 1: Listy z dziedziny kierownictwa duchowego*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Augustyn. (1991). Przeciw Faustusowi. W: Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXXIII. Przeciw Sekundynowi* (tłum. J. Sulowski). Akademia Teologii Katolickiej.
- Augustyn. (2010a). *Państwo Boże* (t. 1, tłum. W. Kubicki). Hachette Polska.
- Augustyn. (2010b). *Państwo Boże* (t. 2, tłum. W. Kubicki). Hachette Polska.
- Bazińska, R., Drat-Ruszczak, K. (2000). Struktura narcyzmu w polskiej adaptacji kwestionariusza NPI Raskina i Halla. *Czasopismo Psychologiczne*, 6(3), 171–188.
- Cicero, M.T. (1910). *De officiis, Libri tres*. Hinds, Noble & Eldredge,
- Cicero, M.T. (1960a). O państwie. W: *Pisma filozoficzne. T. 2: O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach* (tłum. W. Kornatowski). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cicero, M.T. (1960b). O prawach. W: *Pisma filozoficzne. T. 2: O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach* (tłum. W. Kornatowski). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cicero, M.T. (1960c). O powinnościach. W: *Pisma filozoficzne. T. 2: O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach* (tłum. W. Kornatowski). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hall, J.R., Benning, S.D. (2006). The "Successful" Psychopath: Adaptive and Subclinical Manifestations of Psychopathy in the General Population. W: C.J. Patrick (Ed.), *Handbook of psychopathy* (459–478). The Guilford Press.
- Kaufman, S.B., Yaden, D.B., Hyde, E., Tsukayama, E. (2019). The Light vs Dark Triad of Personality: Contrasting Two Very Different Profiles of Human Nature. *Frontiers in Psychology*, 10, 467, 1–26.
- Pilch, I. (2008). *Osobowość makiawelisty i jego relacje z ludźmi*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szafran, J. (2023). Prospołeczność jako wyzwanie pedagogiczne. *Wychowanie w Rodzinie*, 30(2), 41–56. <https://doi.org/10.61905/wvr/175489>
- Tykowski, S. (2017). Koncepcja dojrzałej osobowości oraz jej wyznaczniki – prolog do rozważań w kontekście osób przygotowujących się do małżeństwa. *Teologia i człowiek*, 39(3), 189–194. <https://doi.org/10.12775/TiCz.2017.036>
- Zyskowska, E. (2021). Osobowość niedojrzała a zdolność do wyrażania zgody małżeńskiej. Wpływ rodziny pochodzenia na kształtowanie dojrzałości osoby. *Ius Matrimoniale*, 32(1), 91–102. <https://doi.org/10.21697/im.2021.32.1.05>

Literatura polecana:

- Bellamy, A.J. (2006). *Just Wars. From Cicero to Iraq (25–29)*. Polity Press.
- Budzik, S. (1988). *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus (282–302)*. Tyrolia Verlag.
- Kelly, P. (2022). Conflict, War and Revolution: The Problem of Politics in International Political Thought (63–104). LSE Press. <https://doi.org/10.31389/lsepress.cwr.c>
- Powers, G.F. (2012). From an Ethics of War to an Ethics of Peacebuilding, W: H.-G. Justenhoven & W.A. Barbieri (Eds.), *From Just War to Modern Peace Ethics (275–312)*. Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110291926.275>
- Tulejski, T. (2014) Starotestamentowe źródła augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej: rozważania nad fragmentem „Contra Faustum”. *Forum Teologiczne*, 15, 161–173.
- Vasumu, I. (2023). James Turner Johnson’s Reading of Augustine’s Just War Reflection and its Relevance to Just Peace Debate. *MST Review*, 25(2), 132–165.
- Watt, A.J. (2004). Which Approach? Late Twentieth-Century Interpretations of Augustine’s Views on War. *The Journal of Church and State*, 46(1), 99–113. <https://doi.org/10.1093/jcs/46.1.99>
- Zwitter, A., Hoelzl, M. (2014). Augustine on War and Peace. *Peace Review*, 26(3), 317–324. <https://doi.org/10.1080/10402659.2014.937987>