

AUGUSTYN Z HIPPONY ORAZ SPOŁECZNY I ASPOŁECZNY WYMIAR *CHRISTIANAE VITAE OTIUM**

Michał Sońta
Uniwersytet Warszawski

/// Wprowadzenie

Ideal chrześcijańskiego życia u Świętego Augustyna wydaje się rozważany najczęściej w kontekście konkurujących z sobą typów życia. Życie kontemplatywne w klasycznej literaturze przedmiotu przedstawiane jest jako to, które ma relatywną wyższość (zob. np. Butler 1966: 160–163). Także nowsze opracowania podejmują ten temat, eksplorując napięcie między życiem aktywnym (łac. *vita activa*) a kontemplatywnym (łac. *vita contemplativa*) z perspektywy Kościoła, dla którego współdziałanie i mieszanie się obu tych perspektyw jest koniecznością (Bruning 2001: 148) albo jedynie zagadnieniem drugorzędnym wobec właściwego życia charytatywnego (łac. *vita caritatis*), nastawionego na potrzeby bliźniego (Mitchell, Keys 2018: 328–329). W niniejszym artykule problem ten zostanie jednak podjęty od strony pojęcia *otium*. Będzie zawierał próbę przyjrzenia się obecnym u Augustyna ideałom chrześcijańskiego życia w *otium* właśnie ze względu na ich stosunek do wspólnoty w ogóle. Jak różne wymiary tego ideału można odnieść do relacji „odpoczywającego” z innymi ludźmi i społecznością?

* Za wszelkie cenne uwagi do tekstu dziękuję anonimowym recenzentom i prof. Andrzejowi Waśkiewiczowi. Za kolejne komentarze i dyskusję dziękuję również Krzysztofowi Katkowskiemu.

W swojej rozprawie doktorskiej o Augustynie Hannah Arendt (1996) stawia pytanie o znaczenie bliźniego wobec duchowej konieczności wyrzeczenia się samego siebie i pewnego wyalienowania się ze świata życia codziennego. Z jednej strony miłość (*caritas*) działa na drugiego człowieka tylko za sprawą miłości do Boga, bliźni jest zatem jedynie celem pośrednim, pretekstem, który tym samym traci swoją indywidualność (Arendt 1996: 93–97). Z drugiej zaś wspólne historyczne początki, a więc grzech, łączą ludzi we współzależności, którą wzmacnia także łaska. Miłość jednak przez swój eschatologiczny charakter odwołuje się do przyszłego Królestwa Bożego, gdzie te zależności nie mają już znaczenia, a jednostka staje przed Bogiem jako indywiduum (Arendt 1996: 98–112).

Chrześcijański czas wolny zostanie zatem zaprezentowany na kolejnych stronach z perspektywy jego społecznego, a zarazem – jak się okaże – wyjątkowo aspołecznego charakteru. Jak jednak należy rozumieć te pojęcia? Społeczne jest to, co przybliży jednostkę do życia codziennego otaczającej społeczności i przez istniejące współzależności tworzy kolejne powiązania między jej członkami. Aspołeczne zaś to, co skłania raczej do aktywności na rzecz „innego” świata. Co ważne, nie chodzi przy tym o antyspołeczność, która rozbijałby jedność jakiegokolwiek wspólnoty.

W systematycznej interpretacji myśli Augustyna należy wziąć pod uwagę jej wielką objętość oraz przede wszystkim ewolucję poglądów samego autora. Myśląc o jego *otium*, można by więc wskazywać na ruch od manicheizmu do neoplatonizmu, dalej na odmienne etapy samego nawrócenia, a z nimi na zmiany leksykalne i odcieniowe dotyczące tego wyrażenia (zob. Trout 2009: 618–619). To nie jest jednak celem tej pracy. Mając na uwadze, że myśl Augustyna nie tworzy zwartego systemu filozoficznego (zob. np. Arendt 1996: 3–4), można zwrócić się ku jednemu konkretnemu zagadnieniu ze względu na wyróżniony problem, bez zakładania z góry spójności w jego rozwiązaniu. Brane tu pod uwagę *otium* nie tworzy bowiem swojego konsekwentnego i jednoznacznego obrazu. Jest raczej zbitką różnych kontekstów, w których przejawia się ono w całej twórczości filozofa. Nie jest to konsekwentna analiza słownictwa, a uwzględniane są wszystkie związane z czasem wolnym wyrażenia, które były używane w myśli świeckiej, hebrajskiej i chrześcijańskiej badanego okresu. Dogłębnie opisał je Jean Leclercq (1963: 13–59) w pracy *Otia monastica: études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, wyróżniając przy tym cztery wyrażenia: *quies*, *otium*, *vacatio* i *sabbatum*. Dalej traktowane są one łącznie, zwłaszcza że dla samego Augustyna były niemal synonimiczne. Tym samym *otium* należy rozumieć bardzo szeroko – też jako tak zwany czas wolny, wolny od obowiązku i ko-

nieczności. Z pewnością jednak nie jako czas wolny od Boga, bo cały czas należy do Niego, ale być może wolny od wspólnoty, społeczeństwa albo przynajmniej jego większej części.

Artykuł został podzielony na pięć części. W pierwszej przedstawione zostało pojęcie wspólnoty w czasach Augustyna, które będzie się przewijać przez cały tekst. W drugiej zarysowano Augustyńskie rozumienie czasu, będące ważnym kontekstem dla tematu jego „zagospodarowania”. Trzecia część prezentuje klasyczne rozumienie *otium* u najważniejszych jego teoretyków – Cyserona i Seneki. Część czwarta jest już właściwym przejściem do społecznego wymiaru *otium* u Augustyna od strony całości, jaką jest Kościół. W części piątej obraz ten został z kolei zestawiony ze swoistym „prywatnym”, kontemplatywnym wymiarem, który można odnaleźć w Augustyńskim *otium*. Przyjmując, że w dziele Doktora Kościoła są pewne sprzeczności, za Jewgienijem Trubieckojem „nie tylko nie zamierzamy ich zacierać, lecz postaramy się zapoznać z nimi czytelnika” (2020: 73–74).

/// Wspólnota chrześcijańska

W księdze IX *Wyznań* Augustyn rysuje doświadczany przez siebie życiowy przełom, będący konsekwencją słynnego nawrócenia z księgi poprzedniej. Tym razem będzie on jednak dokonywał się w życiu zewnętrznym. Późnym latem 386 roku filozof rezygnuje bowiem z piastowanego stanowiska mediolańskiego retora i – choć oficjalnie czeka do wakacji – na urząd nie ma zamiaru już powrócić. Parę tygodni później razem z grupką przyjaciół, rodziną i uczniami udaje się do niedalekiej wiejskiej posiadłości jednego z nich – Werekundusa – w Cassiciacum. To szczątkowa realizacja od dawna przez to grono snutej wizji założenia swoistej filozoficznej komuny, która miałaby oznaczać wycofanie się z „burzliwego życia”, ucieczkę od ciągłego niezaspokojenia i wiążących się z nimi udręk. Intelktualny klimat świeckiej, świeżo nawróconej mediolańskiej elity przepełniony był wiarą w konieczność wzgardzenia śmiertelnymi zmysłami na rzecz poszukiwania niematerialnej **prawdy**. Dochodziło do tego zamiłowanie do żarliwej filozoficznej kontemplacji. Dusze jej uczestników miały się więc wznosić ku bytom jedynie prawdziwym i przez częste obcowanie z nimi nabywać mądrości, a zarazem przyzwyczajania do świata odwiecznego, które czyni niewrażliwym na troski doczesności. Ten filozoficzny „postęp” był oczywiście schryścianizowany, przynajmniej przez sytuowanie Boga w centrum tego drugiego świata (Doignon 1989: 141–151).

Owoce tego okresu były cztery, najstarsze z zachowanych, prace Augustyna: *Przeciw akademikom*, *O życiu szczęśliwym*, *O porządku* i *Soliloquia*. Nie można się więc pozbyć wrażenia głębokiej analogii między tym czasem w życiu filozofa a klasycznym, arystokratycznym ideałem *otium liberale*, który gwarantował stabilny i tradycyjny model życia dla ówczesnych klas wyższych (Brown 1993: 109–110). Poza nieodłącznymi modlitwami i czytaniem Pisma celebrowano posiłki, uprawiano poezję, a dyskusje o takich dziełach jak *Eneida* Wergiliusza trwały także w należących do posiadłości łaźniach. Intelktualny rozwój, który postawiła sobie za cel grupa, wymagał wolnego czasu. Sam Augustyn w ostatnim z etapów swojej twórczości określił pobyt w Cassiciacum mianem *christianae vitae otium*, a więc frazą niepojawiającą się we wcześniejszych dialogach (*Sprostowania*, I, 1). Narzuca się jednak nieprzekraczalna przepaść między tym sklasyfikowanym chrześcijańskim stylem życia a ascetycznym ideałem ojców pustyni, znanym za sprawą żywota Świętego Antoniego. Opowiadające o tym ostatnim dzieło Świętego Atanazego odegrało zresztą zasadniczą rolę w Augustyńskim nawróceniu. Zdaniem Dennisa Trouta (1988: 132–146) synteza elementów klasycznych i tych pochodzących z nowej religii była konieczna w IV wieku, aby chrystianizować sekularną tradycję włoskiej elity. Augustyn musiał zatem z początku przemawiać powszechniej znanymi symbolami i kodami, popadając przy tym być może w niekonsekwencję.

Zasadniczym rysem wczesnego chrześcijaństwa pozostaje jednak mit ustanowionej wraz z nim nowej, uniwersalnej wspólnoty, opartej na pokrewieństwie w Bogu. Od teraz ważność miały więc stracić pochodzenie, obyczaje czy majątek. Stare więzy traciły na znaczeniu, a w ich miejsce powstawały nowe. Dla myślicieli wiązało się to z koniecznością zrozumienia własnego życia grupowego, a przede wszystkim opracowania jego przyszłej formuły (Szacki 2005: 39–41).

Do chrześcijaństwa zaproszony został nowo konstytuujący się w nim podmiot. Najlepiej wyrażają to Listy Świętego Pawła – teksty pisane do założonych przez niego małych grup, które wspierał i rozwijał. Choć nieraz bojowe, są one sednem nowotestamentowej doktryny, albowiem: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28)¹. Podobnie można się odwołać do rozdziału IV Dziejów Apostolskich, który dla wielu pierwszych myślicieli przedstawiał ideał chrześcijańskiej wspólnoty: „Jeden duch i jedno serce

¹ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego, poza przywoływanymi za Augustynem, pochodzą z Biblii Tysiąclecia.

ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4, 32).

Omawiany w tym tekście etap rozwoju chrześcijaństwa to jednak czasy późniejsze niż okres pierwszych gmin. Czasy Świętego Augustyna nie są już naznaczone prześladowaniami, męczeństwem i zasklepianiem się wiernych w sobie. Jednocześnie pozycja wiary nie jest w społeczeństwie wystarczająco pewna, przez co nieustannie miesza się z pogaństwem i herezją. Choć chrześcijanie nie są grupą wykluczoną z pozycji władzy, społeczeństwo Imperium Rzymskiego chrześcijańskie jeszcze nie jest i daleko mu do nauki ewangelicznej. Okres ten można w uproszczeniu symbolicznie umiejscowić między edyktem mediolańskim z 313 i zamknięciem Akademii Platońskiej w 529 roku. Chrześcijanie żyją wtedy niejako na pograniczu, oczywista jest dla nich swoista „obcość” – z jednej strony ich codzienne aktywności przebiegają wśród innych, a z drugiej nie są „u siebie”, bo wszelkie obyczaje są niezgodne z wyznawanymi przez nich zasadami. Niemniej nie walczą zaciekle o ich zmianę i uzdrowienie (Waśkiewicz 2008: 101–104, 152–153). Jak naucza Augustyn w swoich kazaniach i innej działalności duszpasterskiej, starają się żyć według Dekalogu i nie przyczyniać się do szerzącego się wokół zła. Muszą żyć w nadziei.

Saeculum, będące dla Augustyna czymś więcej niż „światem” czy „państwem”, będące sumą całej ludzkiej egzystencji od Adama do Sądu Ostatecznego, jest naznaczone niezbywalnym grzechem. Wszelki ludzki porządek jest z konieczności nieukończony, a tkwiące w nim napięcia są nierozwiązywalne. Pojawiające się w historii byty społeczne i polityczne przemijają i upadają tak szybko, jak szybko powstawały, i nie przedstawiają dla chrześcijan prawie żadnej wartości (Markus 1970: 166–178). **Prawie**, bo są one w stanie zapewnić pewny – i, co istotne, wcale nie wieczny – pokój (*pax*). Ów jest dla Augustyna fundamentalną potrzebą i wartością, na której buduje zręby swojej teorii politycznej (Brown 1972: 323–325). Ten powszechnie podzielany cel pozwala na kształtowanie się – zarówno w zgodzie, jak i w wojnie – przemijalnych państw, społeczeństw i wspólnot. W nich z kolei wierni są chronieni przed zagrażającym im chaosem i zyskują czas – przetrzeć na swoją wiarę, swoją pokutę, słowem: na swoją pielgrzymkę.

Na kolejnych stronach pytanie o wspólnotę pozostanie aktualne, zostanie postawione jednak bliżej zagadnienia czasu, aktywności czy kontemplacji.

Refleksja nad czasem – zarówno tym „wolnym”, jak i „zajętym” – w kontekście myśli biskupa Hippony zajmuje szczególne miejsce. Dla Augustyna czas zaczyna się wtedy, gdy zaczyna się samo materialne stworzenie. Tylko w takiej perspektywie możemy o nim cokolwiek powiedzieć. Nawet w tak ograniczonych ramach czas jednak stanowi problem: „jeśli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem” (*Wyznania*, XIV, 17). Z pewnością odpowiedzią dla niego strukturą jest trójca: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ale tę pierwszą i ostatnią dzieli nieskończenie krótkie skupienie, uprzytomnienie, i tylko ono jest prawdziwym „teraz”. Jako że wychodzi ono nieraz wprzód (oczekiwanie) albo cofa się (przypominanie), musi operować na pewnej rozpiętości, którą jest dusza. Augustyn dochodzi więc do sytuowania czasu w sferze wewnętrznej człowieka. Mimo że wszystko, co czasowe, koniecznie zmierza do niebytu, do swojego kresu, natura czasu dzięki swojemu rozpięciu ma w sobie część wieczności. Człowiek staje zatem między nicością a bytem absolutnym. Choć czas to dla niego, tak samo jak przestrzeń, swoiste „więzienie”, zarazem – przez zgłębianie jego istoty – dotyka się tego, co absolutne, nie mogąc tego pojąć (zob. Gilson 1953: 250–257).

Jakie jednak znaczenie ma tu zagospodarowanie tego czasu? Wszelkie ziemskie czynności, czy to umysłowe, czy cielesne, są mu przecież poddane. Wykonany ruch, chwila bezczynności, wypowiedziane zdanie, a nawet zwykle milczenie – wszystko mierzone jest przez duszę jako wrażenia. Tak też nieuchronnie i błyskawicznie przepadają w przeszłości. Lecz czy inaczej może być z czynnościami kontemplacyjnymi, jak na przykład refleksja nad czasem albo skupienie nad tym, co przyjdzie po kresie życia?

„Przez Niego – pisze Augustyn – «mam się uchwycić tego, w co zostałem uchwycony» (Ps 62, 4), i mam się skupić z rozproszenia mych dawnych dni, a zapomniawszy o przeszłości, dążyć za jednym, nie rozpraszając sił na to, co przyjdzie i przejdzie, lecz kierując je z napięciem «ku temu, co jest przede mną»” (*Wyznania*, XXIX, 39). Ta boska przyszłość pozwala wprowadzić w tym punkcie bliźniego i przejść do porządku dziejów. W końcu bliźni – tak jak indywiduum – także jest przedmiotem historii. To historia rozumiana przede wszystkim jako eschatologiczny boski plan, ale też jako linearne następstwo wydarzeń. Tu znów można zapytać o *otium* i o to, jak ma się ono do augustyńskiej wielkiej historii, wskazywanych przez niego epok i dziejów zbawienia. Jakie miejsce czas wolny zajmuje w tej strukturze?

To wprowadzenie do studiów Augustyna nad czasem było konieczne, aby osadzić główne zagadnienie tekstu w ramach podstawowych założeń jego filozofii. Tym samym umożliwia ono przejście do sedna artykułu, czyli pogłębienia związków *otium* i wspólnotowości.

/// *Otium* klasyczne

Należy zacząć od zarysowania konturów Augustyńskiego *otium* na tle poprzedzających je koncepcji w tradycji antycznej. Dla starożytnych Rzymian *otium* nie występowało samodzielnie, lecz funkcjonowało w dopełniającej relacji względem *negotium*. Było więc czasem niewykonywania istotnych publicznie obowiązków, zarówno tych wojskowych, jak i politycznych. Stąd oczywiście wypływał jego nieusankcjonowany, chwiejny status. Czas wolny można było wykorzystać, a właściwie zmarnować na bezwartościowych rozrywkach, lenistwie, albo poświęcić go do realizowania wyższych wartości. *Otium* więc, często w zależności od współwystępujących z nim przymiotników, było nacechowane pozytywnie lub negatywnie, oscylując między jego pełnią i korzyściami a pustką i niebezpieczeństwami, które może nieść.

U Cyserona napięcie to zostało doprowadzone do skrajności². To on wprowadził frazę *otium cum dignitate*, która wskazuje ten właściwy, godny charakter czasu wolnego. Kryterium odgrywającym przewodnią rolę w tej filozofii moralnej była wspólnota państwowa, stawiana ponad samoistną wartością poznania (*O powinnościach*, I, 43–44). Jakielkolwiek **odpoczywanie** mogło się zatem rozpocząć dopiero po spełnieniu wszystkich cywilnych obowiązków. Możliwość ich pełnienia, ale i spełnienia przysługiwała jednak tylko nielicznym – zamożnym, docenionym mężom stanu, co tworzy kolejną warstwę znaczeniową tego pojęcia (Bragova 2016: 45–49). Mimo całej tej restrykcyjności samo *otium* nie było wolne, a jego celem nie mógł być samolubny spokój. Emerytura miała być poświęcona na czytanie, pisanie czy nauczanie z nieustającym uwzględnianiem dobra państwa i ludzkości. „Tak – mówi Cyseron – iż ma się wrażenie, że cały swój wolny czas zostawili do naszego rozporządzenia” (*O powinnościach*, I, 44, 156). „Naszego”, czyli republikańskiego, bo taki ideał stoi w samym sercu kultury i mentalności tego etapu historii Rzymu. Ów czas jest drugą, „prywatną” stroną modelowego obywatela, którego figura ma być odpowiedzią na wszelkie pojawiające się

² Paradoksalna fraza pada w III księdze *O powinnościach*: „nigdy nie był mniej beczynny niżli w chwilach wolnych od zajęć”, w łacińskim oryginale będąca grą słów.

na horyzoncie republiki zagrożenia. Z jednej strony chodzi o zapewnienie obsadzenia każdego z wielu urzędów, z drugiej – w przerwach ma nie dopuścić do rozwoju hedonistycznej, bezużytecznej kultury, która odwracałaby uwagę od spraw państwowych. Odpowiedź na pytanie, czy *otium* Cicerona odnosi się do indywiduów, czy szeroko do stanu wspólnoty państwowej, nie jest jednak jednoznaczna (zob. Wirszubski 1954: 1–13).

W osobistym wymiarze filozof poddaje się *otium*, dopiero kiedy niezależnie od siebie zostaje odsunięty od obowiązków publicznych. Aby nie dopuścić do beczynności umysłu, zabiera się więc za pisanie pod postacią *otium scribendi*, na które nigdy wcześniej nie miał czasu (*O powinnościach*, II, 1, 4). Pisząc swoje dzieło *O powinnościach*, Ciceron miał na celu dalsze służenie temu, co publiczne, chociażby przez wychowywanie syna, do którego dzieło jest adresowane, na wybitnego polityka. Zarazem jednak nierozwiązanym problemem pozostaje dotykająca filozofa samotność, będąca produktem ubocznym całej jego wspólnotowej moralności. Tu znajduje się miejsce na wyrażoną w stosunku do Scypiona pochwałę. Ma być on wzorem naśladowania, bo „zarówno w chwilach wypoczynku myślał o swoich zajęciach, jak i w samotności zwykł rozmawiać ze sobą samym, przez co nie tylko nigdy nie próżnował, ale czasami nie czuł nawet potrzeby prowadzenia rozmowy z kimś drugim” (*O powinnościach*, III, 1, 1).

Ewolucję pojęcia *otium* można zaobserwować w dziele Seneki. On pierwszy łączy bowiem termin *otium* z pojęciem *contemplatio*. Czas wolny nabiera tu więc specyficznej jakości, która pojawia się w wycofaniu się od ludzi i zgiełku spraw życia codziennego. Co więcej, istnieją dwa, choć niewystępujące jeszcze bez siebie, słuszne rodzaje życia – to poświęcone działaniu i to poświęcone myśleniu. W ten sposób uzyskany spokój może przerodzić się w kontemplację wyrażającą filozoficzną mistykę, która umożliwi później – tak ważne między innymi dla Augustyna – pojawienie się mistyki chrześcijańskiej (Leclercq 1963: 33–34). Warunkiem jej umożliwienia jest zaproponowanie przez Senekę dwóch planów: państwa kosmicznego wspólnego bogom i ludziom oraz państwa terytorialnego. Podczas gdy Ciceron pozostaje zamknięty w tym drugim, Seneka zauważa, że to z perspektywy pierwszego pożyteczne jest zgłębianie prawdy w samotnych rozmyśleniach. Na pytanie o to, jaką przysługę nam one wyświadczają, myśliciel odpowiada: „taką, że takie wspaniałe dzieła Boże nie pozostają bez świadka” (*O beczynności*, IV, 2).

Te same wątki i problemy pojawiają się u Świętego Augustyna. W *Państwie Bożym* przeciwstawia on sobie dwie wspólnoty: państwo Boże (*civitas dei*) i państwo ziemskie (*civitas terrena*). Ich rozróżnienie opiera się na dwojakiej naturze miłości: „ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta” (XIV, 28). Są to więc konkurencyjne wspólnoty wartości, których walka wyznacza w filozofii Augustyna dynamikę dziejów. Dualność ta ma trwać od zawsze i rodzi się już z Kainem i Ablem. Tylko pierwszy z nich zakłada jednak miasto, odwzorowując to, do którego należy od swojego pierwszego czynu. Zaczyna się zatem wielka historia ze wszystkimi znaczącymi więcej i mniej wydarzeniami, z kolejnymi państwami, królestwami i imperiami. Jej większość jest jednak bez znaczenia, jest pustką, ale – w odpowiedzi na to, że nastąpił pierwotny upadek człowieka – istnieje przecież łaska. Objawia się ona w historii, a umiejętność jej odczytania z biblijnych kart ustanawia historię świętą, historię zmierzającą do zbawienia (zob. Markus 1970: 1–21). W perspektywie tej eschatologii swój czas należy podporządkować wspólnocie właściwej.

W księdze XIX *Państwa Bożego* czytamy o trzech rodzajach życia. Augustyn powołuje się na Marka Warrona, przyjmując za nim podział – z jednej strony – na rodzaj życia spokojnego (*genus otiosum*) i – z drugiej – na rodzaj życia czynnego (*genus actuosum*), wreszcie gdzieś pośrodku tych dwóch ma leżeć rodzaj złożony z nich obydwu (*genus ex utroque compositum*). Obywatel miasta niebieskiego ma wolność w wybieraniu między tymi stylami, a jeśli wypełnia je cnotliwie, może jednocześnie liczyć na nagrody wiekuiste. Chodzi tylko o to, aby w życiu spokojnym nie popadać w beczynność, nie myśląc wcale o pożytku bliźniego, a w życiu czynnym w swoich różnorodnych aktywnościach nie zapominać o Bogu. Co szczególnie ważne, drugi rodzaj życia nie może też polegać na dążeniu do pochwał, stanowisk i władzy dla nich samych. Mają one stanowić trud i służyć raczej Bogu oraz innym.

Tu najwyraźniej objawia się różnica w stosunku do ideałów klasycznych. Jak pisze biskup Hippony: „jeśli zaś je na nas wkładają, podjąć je należy z potrzeby miłości ludzi, ale i wtedy nie godzi się porzucać zupełnie rozkoszy, pochodzącej z roztrząsania prawdy, [...] by nas nie gnębił do cna obowiązek pracy” (XIX, 20). Można to rozumieć jako próby ułożenia wspólnego życia z pełną świadomością, że jest ono społeczne. Komplikuje je tylko fakt, że na jednym fizycznym terytorium funkcjonują dwa zmieszane miasta, rozróżnialne jedynie przez wewnętrzny stosunek do Boga. Ci, którzy w nim jedynie

pielgrzymują, muszą dostosować się posłuszeństwem, utrzymywać ziemski pokój w szczęśliwej nadziei na pokój ostateczny. W takim obrazie wydawałoby się, że jednostka zapragnęłaby przeskoczyć dzieje i w odosobnieniu, w nadziei rozmyślać o Bogu, zbliżając się tym samym do końca. On jednak nakazuje dzielić się zdobytą wiedzą z bliźnimi i wyczekiwać.

Wytłumaczenie to Augustyn zdaje się dopełniać w liście 48 do opata Eudoksjusza i towarzyszących mu braci. Zostaje w nim poruszona trudna kwestia możliwości egzekwowania od mnichów wykonywania obowiązków pastoralnych, jeśli zajdzie taka potrzeba. List znów rozważa dwa sposoby życia, które są równie potrzebne. Każdy ma wartość, która udziela się robiącym akurat co innego dla bliźnich. Jak pisze: „kiedy myślimy o spokoju, jakim cieszyć się w Chrystusie, także my odpoczywamy w waszej miłości mimo naszych rozlicznych i trudnych prac” (list 48, 1). *Otium* mnichów nie jest jednak przynależne im z natury. Jest raczej funkcją, którą musieli przyjąć w ramach większej całości. Tą całością jest Kościół, którego potrzeby są najważniejsze, dlatego też styl życia chrześcijanina powinien być do nich dostosowany i wrażliwy na ich zmiany. Powstaje więc organiczna całość, złączona licznymi więziami. Jak pisze dalej Augustyn: „bo jesteśmy jednym ciałem mającym jedną głowę, tak że Wy w nas pracujecie, a my w Was zażywamy odpoczynku: albowiem «jeśli cierpi jeden członek, wszystkie z nim cierpią, i jeśli jeden członek czci doznaje, wszystkie członki z nim się radują» (Kor 12, 26)” (list 48, 1). Kościół jest zatem jednym ciałem, a co więcej – mistycznym ciałem Chrystusa. Jest to także element pośredniczący między Bogiem a ludźmi i to przecież tylko przez Chrystusa właśnie człowiek może dostąpić zbawienia.

W tej perspektywie Kościół jest całością, której „członki” mają określone zadania wedle tego przeznaczenia. Są między innymi głosiciele ewangelii, słudzy ołtarza, szafarze sakramentów, wierni i mnisi. Napięcie w strukturze obowiązków tych ostatnich znów zmusiło Augustyna do wypowiedzenia się w podobnej kwestii. O *pracy mnichów* powstało około 401 roku, kiedy w pewnych klasztorach Kartaginy pojawiła się kontrowersja z udziałem uchylających się od pracy fizycznej mnichów. Rozstrzygnięcie jest stanowcze – mnich, jeżeli zdrowie mu na to pozwala, pracować musi. Zakonnicy nie są bowiem powołani ani do bycia apostołami, którzy są zwolnieni z obowiązku zarabiania na siebie, ani do pełnienia sakralnych funkcji nauczania czy sądzenia, które wiążą się z pracą intelektualną (XXI).

Dalej święty przeprowadza rozróżnienie między pracą fizyczną a intelektualną. Podczas gdy pracujący fizycznie zajmuje i męczy całe ciało swoją aktywnością, jego duch pozostaje wolny. Przeciwnie jest w wypadku

pracującego umysłowo – jego ciało jest bierne, ale duch jest wypełniony troskami (XV, 16). Czas wolny dla ducha nie jest więc sprzeczny z pracą fizyczną, a może nawet taki rodzaj zmęczenia tworzy dla niego więcej przestrzeni. Zdaniem Augustyna łączność z Bogiem i dociekanie Prawdy z tego powodu nie ma cierpieć. Argument ten wymaga jednak trwałego dualizmu duszy i ciała, który choć u filozofa nie jest już neoplatonicki, to nie może zostać jeszcze przezwyciężony (Heinzmann 1999: 74–75).

Niemniej tak rysuje się chrześcijańskie życie w spokoju jako kompletarne wobec aktywnego życia duszpasterskiego. Ze względu na to, że jest ono także swego rodzaju funkcją w mieście niebieskim, można powiedzieć, że jest ona ustanawiana zewnątrz. W egzystencjalnej filozofii Augustyna jest jednak coś jeszcze, co sugerowałoby, że należy przyrzeć się *otium* ustanawianemu przez doświadczenie wewnętrzne.

/// *Otium* prywatne

Powołanie do święceń kapłańskich, których dostąpił sam filozof, od początku postawiło go w kłopotliwej sytuacji, co sam nieraz sygnalizował (zob. Lawless 1989: 294–301). Ograniczoność ludzkiego czasu wiązała się z koniecznością porzucenia studiów nad Pismem Świętym, które upodobał sobie Augustyn. Tym bardziej posługa kapłańska jawiła się mu jako ciężar, być może nawet jako przeszkoda na drodze do Prawdy. Na rozmyślanie o niej znów potrzeba bowiem skupienia oraz rozciągniętego czasu, który musi być jednak wolny od wszelkiej zmysłowej konieczności³. „Nie chciałem już – pisze autor *Wyznań* – opływać w wielorakie dobra ziemskie, trawiać czas i sam przez czas trawiony, skoro miałem w wiekuistej prostocie inne zboże, wino i oliwę” (XI, IV, 10). W tym autobiograficznym dziele wydaje się tkwić istota *otium* „osobistego”, „prywatnego”. Jak twierdzi Blandine Colot (1994: 185–186), ma być ono wyrazem refleksji o całym swoim życiu – co samo w sobie jest efektem *otium scribendi* – które ujęte jest jako droga, jako ruch ku ponownemu zanurzeniu się w przedwiecznym Boskim spokoju (*re-quies*). Chociaż, co ważne, nie jest on osiągalny w życiu na ziemi.

Tym, czego należy tu poszukiwać, jest *otium* jako głębokie, introspektywne doświadczenie. „Czyńcie spokój – rzekł Bóg – a poznacie, że ja jestem Panem» (Ps 45, 11), nie spokój lenistwa, lecz spokój zamyślenia,

³ Augustyn, *Wyznania*, XI, 2, s. 224–225: „Od dawna pragnę gorąco rozmyślać o Twoim prawie i wyznawać przed Tobą moją wiedzę i niewiedzę w tym zakresie, pierwsze blaski Twego oświecenia i resztki moich mroków, dopóki ostatecznie moc nie pochłonie słabości. I nie chcę, by na czym innym upływały mi godziny, wolne od konieczności pokrzepienia ciała, od zajęć umysłowych i od tych usług, które winien jestem ludziom, i tych, do których nie jestem obowiązany, a które jednak oddaję”.

oderwania się od czasu i przestrzeni. Te bowiem wyobrażenia rozciągłości i ruchliwości nie pozwalają dostrzec stałej jedności [...] nasze wezwanie do spokoju oznacza, że powinien przestać miłować to, czego nie można miłować bez strapienia” (*O prawdziwej wierze*, XXXV, 65). Jest ono w takiej formie dążeniem w stronę transcendencji absolutu, nawiązującym do neoplatonickiej mistycznej drogi powrotnej po szczeblach istnienia do Jedni. Można porównać je z wezwaniem: „wracaj do siebie samego i spójrz!” (*Enneady* I, VI, 9), będącym drogowskazem. Gdyby chcieć ulokować je w czasie, znajdzie się ono w teraźniejszości, w której jednak człowiek długo skupia umysł na tym, co u kresu historii – na życiu wiecznym. To przez ten wewnętrzny akt wprowadza on siebie w stan najpełniejszej antycypacji tego, co ostateczne. Tego, co u Augustyna jest po końcu życia doczesnego, a u neoplatoników było na szczycie hierarchii poznania. W takiej perspektywie kontemplacja, o której mówimy, wydaje się łącznikiem z tym, co poza czasem, właśnie przez to, że w tej chwili indywiduum stara się dotknąć prawdy, wieczności, niezmienności i jedności. O ile wspólnota to wielość sama w sobie, z założenia niedoskonała, dojście do jedności Boga z nią może stać się dla jednostki problemem i obciążeniem.

Zagadnienie to Augustyn poruszył w liście 95 do Paulina z Noli. Rozważa on w nim po raz kolejny problem życia chrześcijańskiego, które musi być śmiercią w ewangelicznym sensie, nie przez rozpad ciała, lecz przez świadome wycofanie się z życia tego świata. Takie śmiertelne życie ma nas przygotować na nieśmiertelność. Problem pojawia się jednak, gdy żyjący wokół bliźni jeszcze nie nauczyli się żyć „przez umieranie”, gdyż wymaga to pewnego dostosowania do nich, a w tym Augustyn widzi zagrożenie i pokusę. Postawione pytanie pozostawia bez odpowiedzi, pokazując jednak drogę znów przez myślenie o tym, „czym będziemy, a nie o tym, czym jesteśmy teraz” (list 95, 5). Ten stan uwznioślenia przez porzucenie wszystkiego, co przemijalne, jest gotowością na przyszłą śmierć i śmiercią już teraz wobec społeczeństwa (a przynajmniej dużej jego części).

Między 388 a 391 rokiem Augustyn przebywa w rodzinnej Tagaście. To dla niego czas wytchnienia między nawróceniem a pełnym zaangażowaniem w życie kościelne. W tym okresie ma się też oddawać rozmyślaniami, studiować pisma filozoficzne i teologiczne. Towarzyszy mu znów pewna grupa, ale jest to *otium* coraz dalsze od tego z czasów Cassiciaum i raczej pozbawione pogańskich naleciałości (Brown 1993: 127–132). W tym czasie przyszły biskup żywo korespondował z przyjacielem Nebrydyszem. W liście 10 idea tego, o czym traktowały poprzednie akapity, znajduje wyraz w przejawiającym się w tekście stanie ducha samego Augustyna, który zdaje

się wreszcie odczuwać upragniony czas wolny. Padające w nim zdanie: „skupienie pozwoliłoby każdemu upodobnić się do Boga” (list 10, 2), czy – jak w oryginale – *deificari in otio*, to jeden z najszerzej komentowanych ustępów z Augustyńskich listów. Niektórzy interpretują go bowiem jako przejaw przemawiającej przez autora neoplatońskiej pychy i egotyzmu, zawartych w myśli o mocy jednostki do samodzielnego osiągnięcia szczytu i trwania przy Bogu, tym razem w duchu porfiriańskim (Folliet 1962: 225–236). Inni z kolei postrzegają go w kontekście pozostałych prac filozofa i uznają takie odczytanie za nieprzychylnie, gdyż w myśli Augustyna już wtedy zawarta była wiedza o konieczności pokory i łaski jako nieodłącznych elementach oświecenia (zob. Teske 2009: 97–108).

Z perspektywy tego tekstu najbardziej interesujący jest jednak motyw przewodni listu – rozważania o spokoju skonfliktowanym z niepokojem życia codziennego. Augustyn zostaje oskarżony przez Nebrydusza o niechęć do wspólnego życia, w liście stara się jednak wytłumaczyć, mówiąc przede wszystkim o „upragnionym skupieniu”, którego podróże i inne zajęcia nie pozwoliłby mu osiągnąć. To ten towarzyski problem jest wstępem do krótkich rozmyślań wielkiej wagi na temat tego stanu dla chrześcijanina, bo to również on musi być warunkiem wstępnym do głośnego „upodobniania się do Boga”. Zarówno ci, którzy poszukują ziemskiej władzy, jak i ci, którzy poświęcają się prywatnym interesom, mają nie być w stanie go dostąpić. Winne ma być obecne wokół nich nieustanne poruszenie, które odwraca uwagę od wnętrza. W końcowej sekcji listu Augustyn pyta: „Jeśli jednak życie z dala od świata nie odpowiada naturze ludzkiej, to dlaczego niekiedy można uzyskać ten stan ducha? Dlaczego tym częściej to się zdarza, im bardziej człowiek w głębi swojej duszy uwielbia Boga? Dlaczego nawet w ludzkim działaniu ten sposób trwa, jeśli człowiek z owego tajemniczego przybytku wyrusza, by działać?” (list 10, 3).

/// Zakończenie

Augustyn święcenia kapłańskie przyjmuje nieoczekiwanie w 391 roku w Hipponie, kiedy przebywa tam z planem założenia pierwszego klasztoru. Wspólnota powstaje wobec tego w kościelnym ogrodzie. „Klasztor w ogrodzie” był świeckim monasterem działającym wedle reguły gminy jerozolimskiej z Dziejów Apostolskich i jednocześnie kolejnym etapem w ewolucji Augustyńskich wspólnot. Nie był jednak ostatnim, bo cztery lata po konsekracji na biskupa, z powodu nowych obowiązków wobec Kościoła, następną wspólnotę zakłada on w domu biskupim. Jest ona znów inna – zdaje się

mniej ascetyczna i nieoparta na pracy fizycznej, a duszpasterskiej (Nehring 2002: 40–57).

Jakie jest więc *christianae vitae otium* Świętego Augustyna? Z pewnością, co wyszło niejako ubocznie, jest ono fundamentalnym stanem w jego chrześcijańskiej epistemologii i teorii zbawienia, ponieważ jedynie w tym stanie możliwe jest kontemplatywne zbliżanie się do Boga. Można jednak zauważyć, że jest ono rozumiane w dwóch kontekstach. Pierwszy z nich, zewnętrzny, dotyczy działalności modlitewnej, życia w zadumie, które przynależny przede wszystkim mnichom. Jest to aspekt zewnętrzny, dlatego że istnieje ze względu na swoją funkcję wobec Kościoła. Ten ostatni stanowi bowiem cały organizm z określonymi celami, którym służą jego poszczególne części. I tak niezbędna jest posługa duszpasterska w celu zdobywania nowych wiernych oraz opieki nad nimi, a jednocześnie nie może się on obyć bez działalności tych, którzy żyjąc w zadumie, całą wspólnotę otaczają ciągłymi modlitwami. Tak rozumiane *otium* w dużej mierze przeżywane jest zatem ze względu na innych, ma więc w sobie uspołeczniający potencjał. Co więcej, w razie potrzeby musi ono zostać porzucone dla pozostałych, aktualnie bardziej koniecznych obowiązków. Z tego względu jest to swoisty czas wolny nadawany przez wspólnotę dla jej własnego pożytku.

Czy jednak zbawienie dokonuje się we wspólnocie? Jak w ciągłym połączeniu z innymi dojść do absolutnej jedności Boga? Tym bardziej że nie wszyscy żyją tak, jakby mieli i chcieli do niej dążyć. Chociaż problem jedności i wielości Augustyn wydaje się rozwiązywać w swojej myśli przez teorię miłości (*caritas*) (zob. Smith 2016: 15), która rozlewając się na wszystkie stworzenia, jednoczy je na wzór boski, to zagadnienie „prywatnego”, wewnętrznego *otium* pozostaje aktualne.

Jak pokazały dotychczasowe akapity, chrześcijańskie *otium* – i jest to drugi kontekst jego rozumienia – zawiera w sobie także nieodłączny element odwrócenia się od świata, a więc zwrotu do samego siebie. Nie jest to oczywiście wiązane przez Augustyna z całkowicie samotniczym życiem, co widać w jego ciągłych powrotach do idei małych wspólnot chrześcijańskich, jednak przez rezygnację z szerszego społeczeństwa ma ono wektor skierowany w przeciwną stronę niż siły wiążące.

Święty Augustyn umiera w 430 roku, podczas wykrwawiających rzymskie miasta najazdów barbarzyńców. Zanim znajduje ostateczne ukojenie, zwraca się ku sobie, „aby zaś nikt mu [...] nie przeszkadzał, prosił nas obecnych na dziesięć dni przed śmiercią, by nikt do niego nie wchodził jak tylko w godzinach, w których odwiedzali go lekarze, albo kiedy przynoszo-

no mu posilek [...] przestrzegano tego i tak było, a on modlił się przez cały ten czas” (Possydus 1930: XXX).

Okres jego życia przypadł na schyłek Imperium Rzymskiego. Niepokój tych czasów, doświadczenie strachu przed śmiercią, ale i wielkiego ciężaru życia najlepiej oddaje pierwsza połowa *Wyznań*. Opis ten ma jednak fundamentalne znaczenie w próbie zrozumienia społecznego *otium* jako ucieczki od społeczeństwa, które dalekie jest od nowo ustanowionych wartości. Jednocześnie we wspólnocie wczesnych chrześcijan, która dopiero się zawiązuje i stopniowo rozszerza, *otium* to mogło być swoistym wentylem bezpieczeństwa, który reguluje wspólnotę, rozładowuje konflikty i chroni przed nadmiernym zsojalizowaniem.

Bibliografia:

/// Arendt H. 1996. *Love and Saint Augustine*, tłum. J.V. Scott, J.C. Stark, The University of Chicago.

/// Augustyn. 1954. *Wyznania*, tłum. J. Czuj, PAX.

/// Augustyn. 1979. *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum. J. Sulkowski, Akademia Teologii Katolickiej.

/// Augustyn. 1991. *Listy*, tłum. W. Eborowicz, [s.n.].

/// Augustyn. 1998. *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk.

/// Augustyn. 1999. *O prawdziwej wierze*, tłum. W. Borowicz, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Znak, s. 733–817.

/// Augustyn. 2002. *O pracy mnichów*, tłum. R. Szaszka, [w:] tegoż, *Pisma monastyczne*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, s. 186–267.

/// Bragova A. 2016. *The concept cum dignitate otium in Cicero's writings*, „Studia Antiqua et Archaeologica”, nr 1, s. 45–49.

/// Brown P. 1972. *Political society*, [w:] *Augustine: A Collection of Critical Essays*, red. R.A. Markus, Anchor Books, s. 311–329.

/// Brown P. 1993. *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, PIW.

/// Bruning B. 2001. “*Otium*” and “*negotium*” within *The One Church*, „Augustiniana”, nr 1–2, s. 105–149.

/// Butler C. 1966. *Western Mysticism: The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, Harper Torchbooks.

/// Colot B. 1994. *Une approche des Confessions d'Augustin à travers l'étude d'otium et quies*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé”, nr 2, s. 185–186.

/// Cycon. 1960. *O powinnościach*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, PWN, s. 317–539.

/// Doignon J. 1989. *Le « progrès » philosophique d'Augustin dans l'otium de Cassiciacum d'après la Lettre 4*, [w:] *Fructus centesimus: Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, C.H.J.M. Kneepkens, Brepols Publishers, s. 141–151.

/// Folliet G. 1962. *“Deificari in otio”. Augustin, Epistula X, 13*, „Recherches Augustiniennes”, nr 2, s. 225–236.

/// Gilson E. 1953. *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, PAX.

/// Heinzmann R. 1999. *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk.

/// Lawless G. 1989. *Augustyńskie brzemie posługi pastoralnej*, tłum. M. Cempura, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, nr 42(4), s. 294–301.

/// Leclercq J. 1963. *Otia monastica: études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, Pontificium Institutum S. Anselmi: “Orbis Catholicus” – Herder.

/// Markus R.A. 1970. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge University Press.

/// Mitchell C.E., Keys M.M. 2018. *Love's labor leisured: Augustine on charity, contemplation, and politics*, [w:] *Pensado il Lavoro: Contributi a carattere prevalentemente filosofico*, red. G. Faro, EDUSC, s. 315–332.

/// Nehring P. 2002. *Wstęp*, [w:] Augustyn, *Pisma monastyczne*, tłum. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, s. 23–135.

/// Plotyn. 1959. *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, PWN.

/// Possydusz. 1930. *Żywot Św. Augustyna*, tłum. J. Ujda, J. Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka.

/// Seneka. 1965. *O beczynności*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, tłum. L. Joachimowicz, PAX, s. 713–820.

/// Smith J.W. 2016. *Loving the many in the one: Augustine and the love of finite goods*, „Religions”, nr 11, art. 137.

/// Szacki J. 2005. *Historia myśli socjologicznej*, PWN.

/// Teske R.J. 2009. *St. Augustine's Epistula X: Another look at 'Deificari in otio'*, [w:] tegoż, *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*, Marquette University Press, s. 97–108.

/// Trout D.E. 1988. *Augustine at Cassiciacum: Otium honestum and the social dimensions of conversion*, „Vigiliae Christianae”, nr 2, s. 132–146.

/// Trout D.E. 2009. *Otium*, [w:] *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., s. 618–619.

/// Trubieckoj J.N. 2020. *Błogosławiony Augustyn*, tłum. M. Rogalski, „Stan Rzeczy”, nr 1, s. 45–100.

/// Waśkiewicz A. 2008. *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, Prószyński i S-ka.

/// Wirszubski Ch. 1954. *Cicero's cum dignitate otium: A reconsideration*, „The Journal of Roman Studies”, nr 44(1–2), s. 1–13.

/// **Abstrakt**

Celem artykułu jest analiza koncepcji czasu wolnego w myśli Augustyna z Hippony. Wraz z chrześcijaństwem, zabarwionym jeszcze neoplatonizmem, nacechowanie pojęcia *otium* zmienia się na bardziej pozytywne. To więc Augustyn jako myśliciel stojący na rozdrożu dwóch epok jest tu najciekawszym obiektem refleksji. O ile bowiem wczesne chrześcijaństwo powoli ustanawia nowego rodzaju uniwersalną wspólnotę, Augustyńskie *otium* warto prześledzić właśnie z perspektywy jego stosunku do wspólnotowości jako takiej. Poza pojawiającą się tu oczywistą niespójnością, która nie jest dla myśli Augustyna czymś wyjątkowym, ujawniają się dwa zawarte w chrześcijańsko rozumianym czasie wolnym bieguny. Z jednej strony ma on charakter społeczny, z drugiej – w istocie jest aspołeczny. Czas wolny, jako czas w zadumie i modlitwie, ma być elementem niezbędnym do prawidłowego funkcjonowania Kościoła jako całości, lecz jest on zarazem dla jednostki przedsmakiem wiecznego, pozaczasowego odpoczynku w Królestwie Niebieskim, choć to jeszcze nie nastąpiło, a swoimi obietnicami radykalnie odbiega od doczesności, jak siódmy dzień stwarzania z Księgi Rodzaju. Artykuł będzie zatem stawiał

sobie za zadanie ukazanie, jak te idące w przeciwne strony siły zawierają się w Augustyńskim *otium* i tym samym nadają mu odmienne sensy.

Słowa kluczowe:

Święty Augustyn, kontemplacja, wspólnota, chrześcijaństwo, *otium*

/// Abstract

Augustine of Hippo and the Social and Asocial Dimension of *christianae vitae otium*

The aim of this article is to analyse the concept of leisure time in the thought of Augustine of Hippo. With Christianity, which was still tinged with Neoplatonism, the connotation of the term *otium* took on a more positive meaning. Augustine, as a thinker standing at the crossroads of two eras, is thus a particularly interesting subject for reflection. Early Christianity was gradually establishing a new kind of universal community, and Augustinian *otium* is worth examining specifically from the perspective of its relation to communality as such. Beyond the apparent inconsistency – which is not unusual in Augustine's thought – two opposing poles emerge within the Christian understanding of leisure time. On the one hand, it has a social dimension; on the other, it is inherently asocial. Leisure time, as a period of contemplation and prayer, is essential for the proper functioning of the Church as a whole. Yet for the individual, it also serves as a foretaste of eternal, timeless rest in the Kingdom of Heaven – a state that has not yet arrived but that, in its promises, differs radically from earthly existence (much like the seventh day of creation in the Book of Genesis). This article will therefore seek to demonstrate how these opposing forces are contained within the Augustinian *otium*, giving it distinct and multifaceted meanings.

Keywords:

Saint Augustine, contemplation, community, Christianity, *otium*

/// Michał Sońta – studiuje socjologię i filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się historią idei i teorią społeczną. Dotychczas zajmował się także historią intelektualną Polski powojennej.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3395-0667>

E-mail: m.sonta6@student.uw.edu.pl