

KS. MARIAN KURDZIAŁEK

ŚREDNIOWIECZNE PRETOMISTYCZNE KONCEPCJE
STOSUNKU FILOZOFII DO TEOLOGII:
MYŚL ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA *§ 1. WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ AUGUSTYŃSKIEGO UJĘCIA
STOSUNKU FILOZOFII DO TEOLOGII

Wśród historyków filozofii i teologii toczyła się i wciąż jeszcze toczy się dyskusja na temat: jakie miejsce zajmuje filozofia w poglądach św. Augustyna? Czy Augustyn przyznawał filozofii autonomię w odniesieniu do poznania teologicznego? Dyskutanci z reguły wychodzą od analizy słynnego sformułowania św. Augustyna: „*Credo ut intelligam!*”. Zazwyczaj rozumie się je jako zalecenie: rozum powinien za punkt wyjścia przyjąć Objawienie. Wskutek takiego odczytania zarzuca się Augustynowi, że miesza filozofię z teologią, gdyż teologia wychodzi właśnie z danych Objawienia, żeby zbadać ich treść za pomocą rozumu. Stąd zaś wnosi się, że samo pojęcie filozofii augustyńskiej zawiera w sobie sprzeczność. Z tego rodzaju poglądami polemizują inni. Przytoczmy wypowiedzi Gilsona: „Przede wszystkim Augustyna nie można, bez dyskryminacji, zaliczyć do zwolenników zasady *philosophiae ancillae theologiae*, dlatego właśnie, że nigdy nie oddzielał filozofii od teologii, a zatem i nie mógł, przynajmniej w tym znaczeniu, powziąć zamiaru uczynienia z jednej – służebnicy drugiej. Fakt, że

* Wykład monograficzny wygłoszony na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL w roku akademickim 1971/72. Tekst wykładu transkrybował z rękopisu na wersję elektroniczną oraz współpracował przy jego edycji Mateusz Kulczycki, opracowała Agnieszka Kijewska, uzupełniając przypisami i bibliografią. Zdecydowaliśmy się na uzupełnienie tego wykładu dokładnymi cytatami oraz odnośnikami do nowszej literatury, aby pokazać, że ostatnie badania nie zmieniły istotnie najważniejszych tez wykładu Księdza Profesora, a ponadto w ten sposób prezentowany tekst może być punktem wyjścia dalszych studiów.

filozofia grecka służy chrześcijańskiej mądrości, jest zupełnie naturalny, ponieważ filozofia grecka nie jest prawdziwą mądrością. W miarę tego, jak się ta filozofia wciela coraz doskonalej w zbawienną doktrynę przez samokrytykę, podnoszenie się i oczyszczenie, przestaje ona istnieć niezależnie jako nauka odrębna i stapia się w jedno z mądrością chrześcijańską. W takim razie – powie ktoś – prawdą jednak jest, że filozofia jako taka nie ma w augustynizmie żadnej samodzielności, a zatem dosłownie nie istnieje! Wniosek taki jest rzeczywiście konieczny, jeśli wychodzimy z pojęcia filozofii jako zupełnie w stosunku do teologii odrębnej dziedziny wiedzy, a potem staramy się dociec, gdzie jest miejsce takiej filozofii w nauce św. Augustyna. Nie ma tam ona żadnego miejsca. Nie można w augustynizmie szukać miejsca filozofii, gdyż jest ona w nim wszędzie i nigdzie. [...] Myli się jednak każdy, kto mniema, że Augustyn opiera prawdę swych wniosków filozoficznych na fakcie, że zostały wyciągnięte z Objawienia. W rzeczywistości ani u niego, ani u żadnego augustynisty nie spotykamy nigdy takiej myśli, której prawda filozoficzna byłaby dowodzona za pomocą odwoływania się do wiary. W prawidłowej doktrynie augustyńskiej wiara ukazuje, nie wykazuje. Inną więc rzeczą jest wychodzić z danej objawienia, jak czyni teolog, by ją określić, czy wysnuć z niej rozumowo jej zawartość, a inną wyjść z tej samej objawionej danej, jak czyni filozofujący augustynista, żeby zobaczyć, czy i w jakim stopniu jej treść zgadza się z rozumem. Dla teologa, który argumentuje, a św. Augustyn nigdy nie przestał tego czynić, Objawienie dostarcza przesłanek dowodu. Dla chrześcijańskiego filozofa, który rozmyśla, a św. Augustyn często chciał nim być, Objawienie dostarcza po prostu przedmiotu”¹.

Inną cechą wyróżniającą ducha filozofii augustyńskiej jest stała niechęć do odrywania teorii od praktyki. Nie znaczy to, by można było mówić w augustynizmie o jakimś pierwszeństwie działania. Przeciwnie, św. Augustyn poddaje działanie kontemplacji. Otóż właściwą cechą augustynizmu jest fakt, że odmawia on tytułu prawdziwej filozofii wszelkiej doktrynie, która pokazuje, co należy czynić, a nie daje do tego siły. Z tego powodu tylko mądrość chrześcijańska zasługuje na miano filozofii. Plotyn widzi – zdaniem św. Augustyna – prawdę i pragnie jej. Porfirusz wie, że zadaniem filozofii jest wyzwolenie duszy, i z całej siły do tego dąży, ale ani jeden, ani drugi nie zna prawdziwej drogi, która wiedzie do celu, tj. nie zna Jezusa Chrystusa, który jest wzorem i źródłem pokory. Augustynizm skierowany całkowicie do osiągnięcia szczęśliwości², za prawdziwą

¹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 318-319.

² Por. B. Kent, *Augustine's Ethics*, [w:] *The Cambridge Companion to Augustine*, wyd. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, s. 206 n.

filozofię uznaje tylko tę, która nie zadowolając się ukazaniem celu, daje środki jego osiągnięcia.

§ 2. WYPOWIEDZI ŚW. AUGUSTYNA NA TEMAT STOSUNKU FILOZOFII DO TEOLOGII

2.1. *Wypowiedzi w Dialogach filozoficznych*³

Przeciw Akademikom (Contra academicos), I, 3⁴: „Ona [tj. filozofia] teraz żywi mnie i leczy tym spokojem, którego pragnęliśmy obaj tak bardzo⁵, ona uwolniła mnie zupełnie od owego obłądzenia, w który pociągnąłem cię za sobą. Filozofia bowiem uczy – i ma rację – że nie należy czcić niczego, cokolwiek widzą śmiertelne oczy, cokolwiek podpada pod jakiś zmysł, lecz że to wszystko zasługuje na pogardę. Ona przyrzeka pokazać wyraźnie prawdziwego i ukrytego Boga i już prawie pozwala Go dojrzeć poprzez przeświecone blaskami chmury”.

W dialogu *O życiu szczęśliwym (De vita beata)* Augustyn przedstawia filozofię jako port, „z którego już łatwy jest dostęp na ląd, do krainy szczęśliwości”⁶.

W dziele *O porządku (De ordine)* Augustyn pisze o „złocie malowanych wrotach”, przez które wchodzi się „w święte przybytki filozofii”⁷.

W *O porządku* Augustyn podkreśla, że jedynym zadaniem filozofii jest prowadzenie do poznania Boga: „Żadnego innego zadania nie ma filozofia, ta filozofia prawdziwa i – jeśli tak można się wyrazić – autentyczna, jak tylko to, by nauczać, kto jest początkiem nie mającym początku i źródłem wszechrzeczy, jaki rozum w Nim tkwi, ile doskonałości bez żadnego dla Niego uszczerbku spłynęło zeń dla naszego zbawienia: To Bóg jedyny i wszechmocny, trójpotężny Ojciec, Syn i Duch Święty, jak nas uczą tajemnice wiary”⁸

³ Ks. Kurdziałek korzystał z pierwszego wydania dialogów z 1953 r., tutaj odwołania będą do: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.

⁴ Augustyn, *Przeciw akademikom*, I, 3, tł. K. Augustyniak, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 60.

⁵ Augustyn zwraca się do swego przyjaciela Romaniana, który popadł wraz z nim w herezję manichejską (przyp. ks. M. Kurdziałek). Por. A.D. Fitzgerald, *Romanianus*, [w:] *Augustine thorough the Ages. An Encyclopedia*, ed. A. Fitzgerald, W.B. Eerdmans, Michigan–Cambridge 1999, s. 730-731.

⁶ Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, I, 1, tł. A. Świderkówna, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 15.

⁷ Tenże, *O porządku*, I, XI, 31, tł. J. Modrzejewski, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 180.

⁸ Tamże, II, V, 16, s. 198-199.

W *Soliloquiach* pisze, że „Rozum (*ratio*), który z tobą rozmawia, obiecuje, że tok twojej myśli (*tuae mentis*) ukaże Boga, jak słońce ukazuje się oczom”⁹. Rozum jest bowiem „*dux ad Deum*”.

Cytowane wypowiedzi, jak zaznaczono, wywodzą się z *Dialogów filozoficznych*, napisanych przez Augustyna po tym, jak zetknął się z filozofią neoplatońską. Napisał je w Cassiciacum (*rus Cassicianum*, na południe od jeziora Como)¹⁰ tuż przed swoim i swego syna, Adeodata¹¹, chrztem, który obaj otrzymali z rąk biskupa Ambrożego w noc wielkosobotnią 387 r. Nie ulega wątpliwości, że zawarte w tych wypowiedziach pochwały filozofii dotyczą nade wszystko filozofii neoplatońskiej. Augustyn pisał bowiem, że filozofia wyzwala człowieka z błędów, że wiedzie człowieka do Boga, że pozwala nawet ujrzeć Boga „przez prześwietlone blaskiem chmury”.

W trzeciej księdze pierwszej *Enneady* Plotyna czytamy: „Jak umiejętność albo metoda, albo praktyka prowadzi nas tam, dokąd trzeba podjąć wielką wyprawę? Więc jeśli idzie o to, dokąd trzeba dotrzeć, to to, że do dobra i do ‘pierwszego początku’ niech służy za założenie, bo zostało to już dokładnie uzgodnione i wielokrotnie udowodnione”¹². Na to pytanie odpowiada: „Urodzony filozof i muzyk, i miłośnik nadają się do doprowadzenia na pewno”. Więc czymże jest filozofia? „Tym co najcenniejsze w nas”, czyli tym, co najwartościowsze. Najwartościowszym w nas jest wiedza! Ale czy każda wiedza? Tylko ta, która posiada sens etyczny; i w tym tylko stopniu, w jakim ten sens etyczny posiada, jest czymś wartościowym. Plotyn tak to sformułował: „I bodaj musi mieć ktoś cnoty naturalne, ażeby z nich wyrosły doskonałe po przyłączeniu się mądrości. Więc mądrość przychodzi po naturalnych cnotach, a potem doskonali charakter. Albo raczej, skoro są cnoty naturalne, to rosną już obie wspólnie i wspólnie się doskonala, albo też jedna wdroży i udoskonali drugą. W ogóle bowiem cnota naturalna ma ‘oko’ oraz ‘charakter’ w stanie niedoskonałym i swoje początki biorą najczęściej obydwie od tego, co posiadamy”¹³.

Tak pojęta wiedza („mądrość”) uwalnia człowieka od świata zmysłów i wie-
dzie go w ten sposób do Boga. Według Plotyna człowiek to dusza właściwa

⁹ Augustyn, *Soliloquia*, I, VI, 12, tł. A. Świderkówna, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 250.

¹⁰ Do grupy tzw. dialogów z Cassiciacum należą: *Soliloquia*, *O życiu szczęśliwym*, *Przeciw akademikom* i *O porządku*. Por. J. McWilliam, *Cassiciacum Dialogues*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 135-143.

¹¹ Adeodat (372-ok. 389) – syn Augustyna i Bezimiennej, który towarzyszył Augustynowi w Mediolanie, w Cassiciacum i w Ostii, a zmarł po powrocie do Tagasty. Por. A.D. Fitzgerald, *Adeodatus*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 7.

¹² Plotyn, *Enneady*, I, III, 1, tł. A. Krokiewicz, t. 1, Warszawa 1959, s. 67.

¹³ Tamże, I, III, 6, t. 1, s. 72-73.

wyższa, „człowiek wewnętrzny” (ψυχή), dusza niższa, „człowiek uzewnętrzniający się” (φύσις) oraz ciało, *homo mundanus* (θηρίον ... ζωοθὲν τὸ σῶμα). Dusza właściwa „ogłada” nieustannie „umysł” wraz z jego światem, co jej użycza ogromnej siły twórczej. Przebywa „w umyśle”. Tymczasem niższa część duszy (φύσις) tworzy sobie ciało i w miarę aktywności natury, słabnie kosztem duszy wyższej. W taki sposób następuje zwrot ku materii, tj. ku nicości.

Wypowiedzi św. Augustyna zestawione z wypowiedziami Plotyna świadczą, że Augustyn w trakcie pisania *Dialogów* pozostawał pod silnym wpływem neoplatonizmu. Filozofia Plotyna, jak i zresztą filozofia neoplatońska w ogóle, jest z ducha swego filozofią religijną. Można ją pojąć tylko jako połączenie motywów religijnych i naukowych. Wszystkie jej części są nacechowane i przepojone myślami ukierunkowanymi na Bóstwo i dążeniem do zjednoczenia się z Bóstwem¹⁴. Dla Plotyna religia i filozofia stanowią nierozłączną, doskonałą całość. Augustyn, który tuż przed nawróceniem i zaraz po nawróceniu czytał pisma Plotyna, a prawdopodobnie i Porfiriusza¹⁵, i dla tak pojętej filozofii żywił niebywały zapał, był wtedy całkowicie przekonany, że stając się prawdziwym filozofem, tym samym staje się także najdoskonalszym teologiem. Zrozumiał, że tylko Bóg może jego niespokojnemu sercu przynieść szczęście i pokój; zrozumiał, że filozofia (pojmowana po neoplatońsku) jest najlepszą, najskuteczniejszą drogą do Boga. Jego *Dialogi* widziane w tej perspektywie są rozprawami czysto filozoficznymi, chociaż były zamierzone jako rozprawy teologiczne. Św. Augustyn nie odwołuje się w nich do Pisma Świętego. Wyjątkowo rzadko przytoczone cytaty nie mają bowiem żadnego znaczenia dowodowego, niczego nie determinują ani nie określają. Augustyn odwołuje się w nich tylko do racji rozumowych; mimo to są pismami ze swej istoty i ducha teologicznymi; wszystkie są scentralizowane na Bogu, każde z nich jest drogowskazem kierującym do Boga.

W dziele *O życiu szczęśliwym* Augustyn usiłuje wykazać, odwołując się wyłącznie do racji rozumowych, że tylko Bóg jest w stanie uszczęśliwić człowieka. Natomiast dwie księgi *O porządku* dowodzą, że tak dobro, jak i zło znajdują się w świecie zgodnie z planem Bożym. Rozważania filozoficzne tego dialogu osnuł św. Augustyn wokół następującej definicji „ładu”, „porządku”: „Porządek jest czymś, co doprowadzi nas do Boga, jeśli będziemy się nim kierować w życiu (*ordo est, quem si tenuerimus in vita perducet ad Deum*), a jeśli nie będziemy się

¹⁴ Por. R.T. Wallis, *Neoplatonism*, 2nd edition, London 1972, s. 4 n.

¹⁵ Por. P. Courcelle, *Recherches sur le « Confessions » de Saint Augustin*, Paris 1969, s. 157; J.J. O'Meara, *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de Saint Augustin*, tł. J.-H. Marrou, Fribourg 1997, s. 172-173; A. Trapè, *Święty Augustyn: człowiek-duszpasterz-mistyk*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 92.

nim kierować – do Boga nie dotrzemy”¹⁶. A więc znowu istotą porządku jest szukanie drogi do Boga.

Soliloquia stanowią nadzwyczaj wzruszające wynurzenia duszy szukającej Boga. Tam znajdują się słynne słowa: „*Quid scire vis?... Deum et animam. Nihilne plus? Nihil omnino?*”¹⁷. Zapowiedzianej III księgi *Soliloquiów* nie napisał. Z zapowiedzi wynika, że zamierzał w niej wykazać, iż czysto naukowe myślenie wiedzie do intuicyjnego poznania intelektualnego, które to poznanie było udziałem Duszy zanim połączyła się z ciałem¹⁸.

Z kolei *O nieśmiertelności duszy* (*De immortalitate animae*) – stanowi zbiór argumentów uzasadniających nieśmiertelność duszy. Św. Augustyn zebrał je na własny użytek w formie różnego rodzaju pomysłów, naszkicowanych zaledwie, tak że w latach późniejszych dla niego samego były mało zrozumiałe¹⁹. Niemniej w tym dialogu znaleźć można potwierdzenie tego, co zauważyliśmy w związku ze wszystkimi „dialogami filozoficznymi”, a mianowicie, że treść i tego dzieła ukierunkowana jest na Boga. Świadczy o tym główny argument za nieśmiertelnością duszy, mówiący, że dusza jest siedzibą prawdy, prawda zaś jest nieprzemijająca, a więc także i dusza jest nieprzemijająca²⁰. Jest to argument, który występuje także w II księdze *Soliloquiów*: „Jeżeli cecha istniejąca w podmiocie istnieje zawsze, sam podmiot również musi istnieć zawsze. A każda umiejętność istnieje w duszy jako w swoim podmiocie. A zatem dusza musi istnieć zawsze, jeżeli

¹⁶ Por. Augustyn, *O porządku*, I, IX, 27, s. 176.

¹⁷ Por. tenże, *Soliloquia*, I, II, 7, s. 244: „R. Cóż chcesz zatem poznać? [...] A. Chcę poznać Boga i duszę. R. Czy nic więcej? A. Nic zgoła”.

¹⁸ Por. tamże, II, XX, 34, s. 303: „Istnieje jeszcze inny rodzaj zapomnienia, bliższy i podobniejszy do przypominania i powtórnego rozpoznania prawdy. Ma on miejsce wtedy, kiedy widząc jakąś rzecz, wiemy, żeśmy ją już kiedyś widzieli, i stwierdzamy, że jest nam znana, a usiłujemy sobie tylko przypomnieć i uprzytomnić, gdzie to było, kiedy, w jakich okolicznościach i u kogo. Jeżeli jest to człowiek, to także staramy się dowiedzieć, gdzieśmy go poznali. Gdy on nam to przypomni, wówczas wszystko od razu rozjaśnia się w naszej pamięci, jakby w niej nagle zapalono światło, i przypomnienie przychodzi nam już bez żadnego wysiłku. Czy nie znasz tego rodzaju zapomnienia albo go nie rozumiesz?”.

¹⁹ Por. Augustyn, *Sprostowania*, I, 5, 1, tł. J. Sulowski, [w:] *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, PSP 22, Warszawa 1979, s. 192-193: „Po napisaniu ksiąg *Soliloquiów*, kiedy już ze wsi powróciłem do Mediolanu, napisałem traktat *O nieśmiertelności duszy*. Chciałem, ażeby były to niejako notatki dla pamięci celem ukończenia *Soliloquiów*. Pozostały one niedokończone i nie wiem, w jaki sposób wbrew mojej woli dostały się one w ręce ludzkie i są zaliczane w poczet moich dzieł. Traktat ten jest tak niejasny z powodu zawiłych i zwięzłych pierwszych sformułowań rozumowania, że w czasie czytania mężczy nawet moją uwagę i ledwie sam go rozumiem”.

²⁰ Por. tenże, *O nieśmiertelności duszy*, I, 1, tł. L. Kuc, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 312-313: „Wiedza zaś nie obejmuje żadnej rzeczy, która by nie należała do jakiejś umiejętności, umiejętność bowiem to wiedza o wszelkich rzeczach. Dusza ludzka żyje więc zawsze”. Por. tamże, II, 2, s. 313: „A więc dusza zawsze żyje, skoro bądź sama jest rozumem, bądź też rozum tkwi w niej nierozdzielnie”. Por. R. T e s k e, *Soul*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 807-808.

zawsze istnieje umiejętność. Umiejętność natomiast jest prawdą, a prawda istnieje zawsze – tak udowodniło rozumowanie przeprowadzone na początku tej książki. Dusza zatem istnieje wiecznie i nie można mówić o zmarłej duszy. Tak więc nieśmiertelności duszy można by słusznie zaprzeczyć tylko wtedy, gdyby udowodniono, że któreś z poprzednich twierdzeń zostało przyjęte bez dostatecznego uzasadnienia”²¹.

Jest rzeczą zrozumiałą, że tego rodzaju argument byłby słuszny i poprawny tylko w odniesieniu do istoty, w której byt i prawda utożsamiają się ze sobą, a więc w odniesieniu do Boga. Augustyn był do tego stopnia ogarnięty ideą Boga, że gotów był przypisywać duchowi ludzkiemu właściwości, które w gruncie rzeczy przysługują Bogu. Jeszcze mocniej ten ostatni rys występuje na innym miejscu, gdzie Augustyn podkreśla niezależność duszy od czasu: trwa ona poprzez *intentio* w teraźniejszości, poprzez *memoria* w przeszłości, poprzez *expectatio* w przyszłości²². Otóż niezależnie od czasu trwanie duszy uzasadnia w taki sposób, jakby chodziło o ponad- i pozaczasowe trwanie istoty Bożej.

W *O wielkości duszy (De quantitate animae)* Augustyn dowodzi duchowości duszy między innymi z jej zdolności do przewyciężania świata zmysłów i wznoszenia się ku Bogu. Opanowany bez reszty przez ten problem, zapomina o dowodzeniu i z zapalem kreśli obszerną teorię wstępowania duszy ku Bogu poprzez siedem stopni²³. Z powyższych uwag wynika, że św. Augustyn, pisząc swoje „dialogi filozoficzne”, pojmował filozofię jako drogę do Boga i tylko taką filozofię uważał za prawdziwą i autentyczną. Nie tylko nie dostrzegał żadnego przeciwieństwa między teologią i filozofią, ale sądził, że filozofia jest przewodniczką człowieka do Boga²⁴.

W okresie, kiedy pisał swoje dialogi, czyli w okresie, który niektórzy historycy nazywają „filozoficznym”, Augustyn postanowił napisać podręcznik, a wła-

²¹ Św. Augustyn, *Soliloquia*, II, XIII, 23, s. 292.

²² Por. tenże, *O nieśmiertelności duszy*, III, 3, s. 314-315: „Nie da się również wypowiedzieć najkrótszej zgłoski, by jej koniec dał się słyszeć, zanim przebrzmiał początek. To, co się dzieje w ten sposób, wymaga oczekiwania, aby się mogło dokonać, i pamięci, aby mogło być w całości ogarnięte, jeśli się da. Oczekiwanie odnosi się do rzeczy przyszłych, pamięć zaś do przeszłych. Natomiast zamiar działania należy do czasu teraźniejszego. Przez niego to przyszłość przechodzi w przeszłość, a nie można oczekiwać końca rozpoczętego ruchu ciała bez udziału pamięci”.

²³ Por. tenże, *O wielkości duszy* IV, XXXII, 70 – XXXIII, 76, tł. D. Turkowska, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 408-414. Por. S. Gersh, *Multiplicity of Reversion in Augustine's „De quantitate animae”*, [w:] *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, wyd. A. Kijewska, Lublin 2003, s. 213 n.

²⁴ Por. Ph. Cary, *Outward Sings. The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008, s. 253: „To investigate Augustine's Platonism is to inquire into a crucial moment in the ongoing alliance between Christian Faith and classical thought that has, ever since the New Testament, been one of the major concerns of Christian theology itself”.

ściwie encyklopedię sztuk wyzwolonych. Jego prace *O dialektyce*, *O retoryce*, *O geometrii*, *O arytmetyce*, *O filozofii* nie wyszły nigdy poza pierwotny szkic, rozwinął jedynie zarys dzieła *O gramatyce*. „W tym czasie – pisał później w *Sprostowaniach* – kiedy przebywałem w Mediolanie w oczekiwaniu na przyjęcie chrztu, próbowałem także pisać książki na temat różnych dyscyplin [...]. Spośród nich udało mi się jedynie ukończyć dziełko *O gramatyce*, które później zginęło z mojej szafy, oraz sześć ksiąg *O muzyce* [...]. Na temat innych pięciu dyscyplin również tam rozpoczętych: dialektyki, retoryki, geometrii, arytmetyki i filozofii, pozostały mi jedynie same wstępy”²⁵. Ostatecznej, pełnej redakcji doczekało się tylko jego dzieło *O muzyce*, złożone z sześciu ksiąg. W pięciu pierwszych Augustyn traktuje o istocie muzyki, ale szczególną wagę przywiązywał on do księgi 6. W tej właśnie księdze pisze on między innymi, że w pięciu poprzednich pracował „jak nastolatek (*pueriliter*)”. W jednym ze swoich listów stwierdza, że księgę 6 przesłał kiedyś przyjacielowi, nadmieniając w dedykacji, że przesyła ją niezależnie od pięciu poprzednich, gdyż stanowi ona *fructus ceterorum*²⁶.

Odnośne rozważania Augustyn oparł na doktrynie pitagorejskiej. Sądził, że liczby stanowią element konstytutywny (istotowy) rzeczy: „*in tantum illis (sc. rebus) est esse, in quantum numerosa esse*”, czyli, że rzeczy posiadają tyle z istnienia, ile im na to pozwalają właściwe im liczby²⁷. O tym, że cały porządek rzeczywistości opiera się na proporcjach liczbowych, świadczy – bardziej niż inne nauki – przede wszystkim muzyka. Augustyn argumentuje na rzecz tego twierdzenia w pięciu pierwszych księgach *O muzyce*: istotnie, w muzyce wszystko jest harmonijne, zgodnie z liczbami uporządkowane, występują tam nieodwracalne

²⁵ Por. Augustyn, *Sprostowania*, I, 5, 4, s. 194. Por. Malatesta, *De dialectica*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 271-272.

²⁶ Por. Augustini *Epistulae*, 101, 4, ed. A. Goldbacher, CSEL 34, Vindobonae 1895, s. 542.

²⁷ Augustini *De libero arbitrio* II, XV, 42, ed. W.M. Green, CCC 29, Turnholti 1970, s. 265-266. Oba te dzieła, tj. *De musica* i *De libero arbitrio*, powstały – pisze M. Kurdziałek – prawie równocześnie; prawdopodobnie II księga tego dzieła i 6 księga *De musica* powstały w latach 389/390. Jeśli chodzi o augustyńską doktrynę o roli i znaczeniu liczb, to oba te dzieła doskonale się uzupełniają. Por. Augustyn, *O wolnej woli*, II, XVI, 42, tł. A. Trombala, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 568: „Przypatrz się niebu i ziemi, i morzu, i temu wszystkiemu, co w ich granicach jaśnieje w górze, pełza na dole, lata lub pływa. To wszystko ma kształty, ponieważ ma liczbowe wymiary. Odbierz je, a nic nie pozostanie z tych rzeczy. Od kogo więc pochodzą, jak nie od Tego, kto stworzył liczbę? Przecież liczba jest warunkiem ich istnienia”. Por. tamże II, XI, 31, s. 558: „Wprawdzie ujęła ona (tj. Mądrość) w liczbę wszystkie rzeczy, nawet te najniższe, umieszczone gdzieś w ostatnim szeregu bytów, i wszystkie ciała fizyczne, choć są na samym końcu pomiędzy bytami, mają cechy liczbowe. Mądrości jednak przedmioty fizyczne nie otrzymały; nawet nie wszystkie byty ożywione posiadają ją, lecz tylko rozumne, jakby w nich obrała sobie mieszkanie i stamtąd zarządzała wszystkimi rzeczami, nawet tymi najniższego rzędu, którym dała własności liczbowe (*dedit numeros omnibus rebus*)”.

prawa i normy, które porządkują frazy oraz słowom użyczają rytmu. Te zasady urzeczywistniają porządek, w którym zestrzajają się ze sobą różne skale „długości” i „krótkości”, frazy i rytmy. Taki porządek jest rezultatem liczb przemijających, niemniej jednak odzwierciedlają się w nim „liczby wieczne i nieprzemijające”, liczby, które Augustyn nazywa „*superios numeros*”, które przekraczają umysł człowieka, bo w niezmienny sposób tkwią w prawdzie samej w sobie (czyli w Bogu). O tym, że takie liczby istnieją, wiedzą przede wszystkim artyści, gdyż artysta, kiedy tworzy dzieło sztuki, wpatruje się w te właśnie wieczne liczby i według nich orzeka, czy jego dzieło odznacza się odpowiednią liczbą, czyli czy i w jakim stopniu jest ono doskonałe. Człowiek chciałby jednak o owych „wiecznych liczbach” wiedzieć więcej i konkretniej, dlatego też docieka ich „tajemnej siedziby”, „ojczyzny”, „mieszkania” („*cubile ac penetrale vel regionem quandam ... habitaculum*”)²⁸: „Wznies się więc jeszcze ponad duszę artysty, a zobaczysz odwieczną liczbę. Już teraz rozbłyśnie ci mądrość z samego wnętrza swej siedziby, z tajemniczego sanktuarium prawdy. Jeżeli raz jeszcze twój niezahartowany wzrok, odwróć oczy duszy na tę drogę, gdzie ukazywała się tobie w radosnej postaci”²⁹.

Tak więc rozpatrywanie liczb skończonych, ograniczonych, niedoskonałych wiedzie do liczb wiecznych, a przez nie do Boga. Augustyn nazywa wieczną prawdę „logosem”, a to dlatego, że wciela się ona w odwieczne idee stwórcze, a także w odwieczne nie podlegające przemianom liczby. W świetle tych wypowiedzi nie zaskakuje podane przez Augustyna określenie Boga: „*numerus sine numero*”, czyli treść wszystkich liczb bez ich indywidualnej ograniczoności³⁰.

Muzyka rozpatrywana w jej istocie, w jej głębi stanowi przewodniczkę prowadząca do Boga: „We wszystkich bowiem ruchach (drganiach) rzeczy rolę liczb najłatwiej pojąć można w dźwiękach; ich rozpamiętywanie sprawia, że niektórzy

²⁸ Augustini *De libero arbitrio* II, XI, 30, s. 258. Por. Augustyn, *O wolnej woli*, II, XI, 30, s. 557: „Bywa, że rozważam sam z sobą niezmienną prawdę liczb. Rozmyślam o jej jakby domu, sanktuarium czy o jakiejś krainie (może da się znaleźć inną nazwę, która odpowiadałaby temu niby mieszkaniu i siedzibie liczb)”.

²⁹ Tamże, II, XVI, 42, s. 569.

³⁰ Por. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, IV, 3 (7-8), tł. J. Sulowski, [w:] *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, s. 170-171: „Przecież Bóg nie jest ani miarą, ani liczbą, ani wagą, ani tym wszystkim. Czyż Bóg jest nim tak, jak mamy do czynienia z miarą, gdy mierzymy, z liczbą kiedy liczymy i z wagą, gdy ważymy? Zgodnie z tym, że miara wyznacza każdej rzeczy z góry jej rodzaj, liczba nadaje postać wszelkiej rzeczy, a waga użycza każdej stabilności i spokoju, On pierwszy prawdziwie i jedynie jest tym wszystkim, bo dopełnia wszystkiego i porządkuje wszystko i rządzi wszystkim. [...] Wielka to rzecz i niewielu tego dostąpiło, by wyjść poza wszystko, co można zmierzyć, by dopatrzeć się miarą bez miary; wyjść poza wszystko, co można zliczyć, by dostrzec liczbę bez liczby; wyjść poza wszystko, co można zważyć, aby dostrzec wagę bez wagi”.

jak gdyby po stopniach i pod przymusem wstępują do wyżyn najintymniejszej prawdy, na których to drogach objawia się mądrość; wychodzi ona naprzeciw tym, którzy ją miłują”³¹. Podobnie jak w odniesieniu do całego problemu stosunku filozofii (nauki) do teologii, tak i w tym konkretnym zagadnieniu Augustyn nawiązuje do Plotyna. Przypominamy sobie cytowany wcześniej tekst z *Ennead* Plotyna: „Jaka umiejętność albo metoda, albo praktyka prowadzi nas tam, dokąd trzeba podjąć wielką wyprawę?”³² Chodzi tu o dobro i pierwszy początek. Odpowiedź Plotyna brzmiała: „Urodzony filozof i muzyk i miłośnik nadają się do doprowadzania z pewnością”³³. W następnych wierszach Plotyn tak charakteryzuje możliwości muzyka: „Otóż stwierdzić trzeba, że jest on wrażliwy i pełen trwożnego zachwytu wobec piękna [...] łatwo się podnieca wobec dźwięków i piękna w nich, że uciekając zawsze przed brakiem harmonii i jedności w melodiach i rytmach, ściga to, co go nęci doskonałą pełnią rytmu i melodii. Więc po tych dźwiękach zmysłowych i rytmach, i melodiach należy prowadzić go dalej w następujący sposób: oddzielając materię tam, gdzie się ujawniają odpowiedniości i stosunki, należy go prowadzić do piękna, które na nich króluje, i pouczyć, że tym, co go przejęło trwożnym zachwytem, były byty ‘tamte’, harmonia umysłowa, i piękno w niej, i w ogóle piękno, a nie tylko poszczególne jakieś piękno, i należy mu podać świetlane orędzia filozofii i stąd doprowadzić go do wiary w te skarby, które posiada i o których nie wie, że je posiada”³⁴.

Gdybyśmy, poza tekstem *O muzyce*, posiadali inne jeszcze, w pełni wykonane dzieła św. Augustyna z zakresu sztuk wyzwolonych, to każde z nich wskazywałoby własną drogę, wszystkie jednak „drogi” razem wiodłyby wzwyż i spotkałyby się ze sobą w jednym punkcie: w Bogu. Wszystko wskazuje bowiem na to, że Augustyn był dogłębnie przekonany, iż nie tylko filozofia, w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale także poszczególne nauki, czyli filozofia szeroko rozumiana, wiodą do Boga. Wtedy, tj. w „filozoficznym okresie” swojego życia, Augustyn wciąż na nowo w różnych swoich dziełach utożsamiał Boga z prawdą, zgodnie zresztą ze sformułowaną w *Przeciw akademikom* dyrektywą: „*ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris*”³⁵.

³¹ Augustini *Epistulae*, 101, 3, s. 541 (tł. M. Kurdziałek): „*Verum quia in omnibus rerum motibus, quid numeri valeant, facilius consideratur in vocibus eaque consideratio quibusdam quasi gradatis itineribus nititur ad superna intima veritatis, in quibus viis ostendit se sapientia hilariter et in omni providentia occurrit amantibus*”.

³² Plotyn, *Enneady*, I, III, 1, t. 1, s. 67.

³³ Tamże, s. 68.

³⁴ Tamże, s. 68-69.

³⁵ Augustini *Contra academicos*, II, III, 8, ed. W.M. Green, CCC 29, Turnholt 1970, s. 22. Por. Augustyn, *Przeciw akademikom*, II, III, 8, tł. K. Augustyniak, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 88: „Bo samej prawdy nie zobaczysz, jeśli nie zagłębisz się całkowicie w filozofii”.

W dziele *O prawdziwej wierze* (*De vera religione*), napisanym w latach 389-390, Augustyn szczególnie wyraźnie zrównał religię z filozofią: „*Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam id est sapientiae studium et aliam religionem*”³⁶. W tymże dziele zauważyć już jednak można nieśmiałe próby zwątpienia w autorytet filozofii platońskiej, którą uprzednio uważał za zgodną z Pismem Świętym³⁷. Wprawdzie różnica między filozofią platońską i doktryną chrześcijańską wydaje mu się całkiem niewielka: gdyby Platon i jego prawdziwi uczniowie żyli teraz i poznali chrześcijaństwo, to wystarczyłoby, aby zamienili tylko niektóre słowa i poglądy, a mogliby zostać chrześcijanami³⁸. Niemniej jednak wiara Augustyna w wielkość filozoficznego autorytetu Platona została tym samym zachwiana. Zaczął on bowiem odkrywać inną, lepszą drogę do Boga: królewską drogę miłości. Nieco później, bo w 391 r., ogłosił dzieło *O pożytku wiary* (*De utilitate credendi*)³⁹. Zwalczał w nim manichejczyków, którzy przyrzekali „swoich zwolenników doprowadzić do Boga poprzez czyste, proste rozumowania”, a bronił stanowiska Kościoła, który nakazuje ludziom wierzyć, zamiast im poprzez rozumowania prawdę jasno i wyraźnie wykazywać. Umysł ludzki jest chory i skażony, dlatego też sam ze siebie nie jest w stanie odnaleźć prawdy Bożej. Najpierw musi on zatem zostać oczyszczony, aby był w stanie poznać prawdę. Od tego czasu Augustyn ciągle powołuje się na dwa teksty biblijne: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7, 9)⁴⁰, „oczyszczając przez wiarę serca” (Dz 15, 9). W obu tych tekstach przewija się myśl, że naturalna siła ducha ludzkiego nie wystarcza do pełnego poznania Boga. Augu-

³⁶ Augustini *De vera religione*, V, 8, wyd. K.D. Daur, CCC 32, Turnholti 1962, s. 193. Por. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, V, 8, tł. J. Ptaszyński, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 740: „Stąd bowiem płynie i wiara, i nauka, która jest podstawą zbawienia ludzkiego, że nie ma innej filozofii, to jest pragnienia mądrości, ani innej prawdziwej wiary...”

³⁷ Por. F. Van Fleteren, *De Vera religione*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 864-865.

³⁸ Por. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, IV, 7, s. 739: „Gdyby więc ci wielcy ludzie mogli znowu żyć wśród nas, z pewnością poznaliby, czyje nauczanie prędzej ludziom dobra przysporzyło, i zmieniawszy jedynie niektóre drobne szczegóły swej nauki, zostaliby chrześcijanami, jak to za naszych czasów uczyniła niedawno większość platoników”.

³⁹ Por. tenże, *O pożytku wiary*, 2, tł. J. Sulowski, [w:] *Pisma przeciw manichejczykom*, PSP 54, Warszawa 1990, s. 34: „Postanowiłem więc sobie, żeby ci wykazać, o ile potrafię, że manichejczycy świętokradczo i z uporem napadają na tych, którzy w oparciu o autorytet wiary katolickiej twierdzą, że prawdę dostrzegalną czystym umysłem, wzmacniają przez wiarę, i tak przygotowują się na oświecenie Boga, zanim samą prawdę mogą zobaczyć. [...] przystąpiliśmy do takiego rodzaju ludzi jedynie dlatego, ponieważ utrzymywali o sobie z niezwykłą powagą, iż chcących ich słuchać doprowadzą do Boga, a zarazem uwolnią od wszelkiego błędu dzięki argumentom szczególnym, prawdziwym i prostym”. Por. F. Van Fleteren, *De utilitate credendi*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 861-862.

⁴⁰ Jest to tłumaczenie wersu z Izajasza według *Vetus Latina*, która była łacińskim tłumaczeniem Septuaginty. Tekst Wulgaty brzmi: „*Si non credideritis, non permanebitis*”.

styn jednak w „filozoficznym okresie” swego życia był przekonany, że wystarcza, i dlatego napisał w *Soliloquiach* znane nam słowa: „*Promittit enim Ratio [...] ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur*”⁴¹.

2.2. Inne wypowiedzi Augustyna

W parę lat po napisaniu *O pożytku wiary*, a więc około 396 r., Augustyn ogłosił trzy pierwsze księgi dzieła *O nauce chrześcijańskiej* (*De doctrina christiana*). W dziele tym zajął powściągliwe i raczej sceptyczne stanowisko wobec tezy, którą wcześniej sformułował w *Soliloquiach*, a mianowicie, że sztuki wyzwolone umożliwiają studiującemu je dostrzeżenie w sposób doskonały i jasny prawdy, „której odblask prześwieca w naukach”⁴². W *O nauce chrześcijańskiej* Augustyn pisze, że żądni wiedzy, utalentowani młodzieńcy nie powinni, ze względu na zbawienie swych dusz, podejmować studiowania dyscyplin uprawianych poza Kościołem katolickim. Spośród nauk uprawianych przez pogan za pożyteczne uznał historię, dialektykę i matematykę. Ale w odniesieniu także i do nich należy się kierować zasadą: aby nie za nadto (*ne quid nimis*)⁴³.

Natomiast przedstawiając w *Wyznaniach* to, co zawdzięcza filozofii, Augustyn pisze, że filozofia doprowadziła go wprawdzie na próg chrześcijaństwa, ale ona także uczyniła go próżnym i pysznym⁴⁴. W tym kontekście niezwykle typowy jest list do Dioskura, napisany w 410 r. Dioskur prosił Augustyna o wyjaśnienie niektórych szczególnie trudnych miejsc z Cycerona. Augustyn, pominiawszy w swej obszernej odpowiedzi trudności sformułowane przez Dioskura, prze-

⁴¹ Augustini *Soliloquiorum libri duo* I, VI, 12, ed. W. Hörmann, CSEL 89, Vindobonae 1986, s. 19. Por. Augustyn, *Soliloquia* I, VI, 12, s. 250: „Rozum, który z tobą rozmawia, obiecuje, że tak twojej myśli ukaże Boga, jak słońce ukazuje się oczom”.

⁴² Tamże, II, XX, 35, s. 303-304: „Przeżywają to nieraz umysły w sposób właściwy kształcone w naukach wyzwolonych. Ludzie ci wydobywają za pomocą nauki z wnętrza swego ducha owe wiadomości pogrzebane w niepamięci i odkopują je niejako, ale to ich nie zaspokaja i nie spoczna, aż ujrzą w sposób doskonały i jasny oblicze owej prawdy, której odblask prześwieca w naukach”.

⁴³ Por. t e n ż e, *O nauce chrześcijańskiej*, II, XXXIX, 58, tł. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 66-67: „Dlatego też wydaje mi się, że młodzieńców pilnych i zdolnych, szukających życia szczęśliwego i bojących się Boga, można słusznie upominać, by nieogłędnie nie ważyli się iść za żadną doktryną nauczaną poza kościołem Chrystusowym, jako bezwzględnie prowadzącą do szczęścia [...]. Ale niech nie zaniedbują tych nauk ludzkich, które są potrzebne dla społeczności ze względu na potrzeby życia doczesnego. Jeśli zaś chodzi o inne dziedziny spotykane u różnych ludów, tego poza historią dotyczącą spraw przeszłych lub aktualnie się dziejących i zmysłami postrzeganych, a tu zalicza się i doświadczenia wraz z hipotezami sztuk użytkowych, i wreszcie poza znajomością liczby i prowadzenia dysput, nie sądzę, by tam było coś pożytecznego. W tym wszystkim trzeba mieć na uwadze powiedzenie: ‘Byle nie za wiele’ zwłaszcza w kwestiach odnoszących się do ciała, w zależności od okoliczności czasu i miejsca”.

⁴⁴ Por. t e n ż e, *Wyznania*, VII, 9, tł. Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 178.

strzeża go przed studium filozofii⁴⁵. I nic chyba nie jest tu bardziej wymowne niż stwierdzenie Augustyna, że w całej Hipponie nie ma ani jednego egzemplarza dzieł Cyserona, tego Cyserona, którego autorytet poprzednio tak wysoko cenił, iż wręcz pisał o „autorytecie sławnego Cyserona”, którego „nie możemy pominąć”, a którego nazywał *Tullius noster*⁴⁶.

Podobne sądy, jak te spotykane w *Wyznaniach*, Augustyn wypowiada także w *O Państwie Bożym (De civitate Dei)*. W pierwszych księgach tego dzieła podkreśla, że filozofowie w swoich doktrynach o Bogu wypowiedzieli wiele zgodnego z nami (tj. chrześcijanami). Stało się to możliwe, ponieważ Bóg im dopomógł, aby mogli poznać niektóre prawdy⁴⁷. I tak np. nauczają, że Bóg czyni ludzi szczęśliwymi przez udzielanie im swego światła, że wszystko, tj. niebo i ziemia, i wszystko, co jest na niebie i na ziemi, wywodzi się ze Słowa Bożego. W ostatnich księgach *Państwa Bożego* przeważają potępienia filozofów. Nie można przecież – pisał tam św. Augustyn – znaleźć filozofa, którego system nie wikłałby się w wewnętrznej sprzeczności⁴⁸. Poszczególni filozofowie przeczą sobie wzajemnie w sposób, który świadczy, że przynależą do państwa, które słusznie nazwać można Babilonem, czyli miejscem ogólnego zamieszania⁴⁹. Filozofowie są poddanymi szatana⁵⁰, dzieło zaś *O Państwie Bożym*, już ze swego założenia, jest pismem przeciwko nim! „Uczeni tego świat – pisze tam – powia-

⁴⁵ Augustini *Epistulae*, 118, 1-2, s. 665 n.

⁴⁶ Por. Augustyn, *Przeciw akademikom*, II, X, 24, s. 102; III, VII, 14, s. 119; III, XVIII, 41, s. 146.

⁴⁷ Por. tenże, *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, II, 7, tł. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1977, s. 141: „Niektórzy z nich, o ile wsparci zostali przez pomoc Bożą, odkryli pewne wielkie prawdy, o ile jednak stawała im na przeszkodzie natura ludzka, błędzili”.

⁴⁸ Por. tamże, XVIII, 41, 1, t. 2, s. 365-366: „Dlaczegoż jednak ci filozofowie, od których przeszliśmy do zagadnień historii, ci filozofowie, którzy w swych pracowitych dociekaniach zdają się nie mieć na względzie nic innego, jak tylko odkrycie sposobu życia najbardziej zdatnego do zapewnienia szczęśliwości, nie pozostają w zgodzie ze sobą? Dlaczego uczniowie nie zgadzają się ze swymi mistrzami, a współuczniowie różnią się między sobą? – Chyba tylko dlatego, że jako ludzie szukali drogi do szczęścia przy pomocy ludzkich pojęć i ludzkiego rozumowania”.

⁴⁹ Por. tamże, XVIII, 41, 2, t. 2, s. 367; por. tamże, XVI, 4, t. 2, s. 220: „Dlatego nadano mu nazwę ‘Pomieszenie’, gdyż tam pomieszał Pan mowę mieszkańców całej ziemi. [...] Owo nazwane ‘Pomieszeniem’ miasto jest właśnie Babilonem, którego zadziwiająco budowę sławi również historia narodów. Babilon bowiem tłumaczy się jako ‘pomieszenie’”. Por. G. O’Daly, *Augustine’s „City of God”*, Oxford 1999, s. 51-56; por. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: a Study into Augustine’s “City of God” and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991, s. 118 n.

⁵⁰ Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XVIII, 41, 2, t. 2, s. 367: „Chociaż głoszone w nich niektóre prawdy, z tą samą jednak swobodą wypowiedziano twierdzenia fałszywe, tak iż nie na darmo państwo to otrzymało mistyczną nazwę Babilon. Toć Babilon oznacza ‘pomieszenie’, o czym, jak pamiętamy, powyżej była już mowa. Zresztą diabłu, królowi jego, nie zależy na tym, o jak bardzo sprzeczne ze sobą błędy kłócą się ci, których i tak za liczne i różne przejawy bezbożności w jednakiej mierze ma w swej mocy”.

dają, że w znoszeniu zła pomocna jest też filozofia. Lecz, jak twierdzi Tulliusz, tylko niewielu ludzi obdarzyli bogowie prawdziwą filozofią. Jest to największy dar – dodaje – jaki dali oni lub kiedyś mogli dać ludziom. Pod tym względem i sami nasi przeciwnicy zmuszeni byli tak czy owak przyznać, że filozofia, nie pierwsza lepsza, lecz prawdziwa, wywodzi się z Bożej łaski”⁵¹.

W *Sprostowaniach* Augustyn potępił słowa podziwu i szacunku, jakich nie szczędził filozofii i sztukom wyzwolonym w swoich „dialogach filozoficznych”. Teraz dopiero dostrzegł bowiem, że są mężowie nauki – filozofii, którzy nie potrafili poznać Boga, i że są liczni święci, którzy nauką się nie zajmowali⁵². W tym ostatnim dziele nie ma już dla filozofii słów pochwalnych; gani filozofię, gdyż karmi ona pychę ludzką⁵³.

Przedstawiony zarys poglądów św. Augustyna stanowi krótką historię przezwyciężania intelektualizmu, któremu hołdował w okresie nawrócenia i bezpośrednio potem. Widzieliśmy, jak Augustyn zastępował intelektualizm przez wiarę (fideizm). Jego koncepcja wiary nie jest jednak rezygnacją z aktywności umysłowej; przeciwnie, stanowi raczej przesunięcie i pewne przewartościowanie wiary i rozumu (teologii i filozofii). „Wiara – twierdzi Augustyn w *Kazaniach* – stanowi stopień w poznaniu, pełne poznanie stanowi nagrodę dla wiary”⁵⁴. „Wiara posiada w jakiejś mierze oczy, którymi widzi, że coś jest prawdziwe, coś czego ona jeszcze nie widzi, którymi widzi z całą jasnością, że tego jeszcze nie widzi, w co wierzy. [...] Zbożna wiara nie chce jednak być bez nadziei i miłości. Tak więc wierzący musi w to, czego ona jeszcze nie widzi, w taki sposób wierzyć, aby miał nadzieję że to, w co wierzy, zobaczy i aby to, w co wierzy, ukochał”⁵⁵. „Wierzymy bowiem – pisał w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* – abyśmy poznali, nie poznajemy, abyśmy wierzyli”⁵⁶. W jednym ze swoich ostatnich dzieł,

⁵¹ Por. tamże, XXII, 22, 4, t. 2, s. 596.

⁵² Por. t e n ż e, *Sprostowania*, I, 3, 2, s. 189: „I w tych także księgach nie podoba mi się częste stosowanie słowa ‘los’; że nie dodawałem: ‘ciała’, kiedy wspominałem o zmysłach; że zbyt wiele przypisywałem sztukom wyzwolonym, na których święci nie bardzo się rozumieją, niektórzy natomiast znają je, a nie są świętymi”.

⁵³ Por. tamże, Prolog 3, s. 182: „Nie pomijam nawet tego, co jeszcze jako katechumen, choć już wyzbywszy się chęci, jaką kierowałem się, będąc człowiekiem światowym, mimo to pisałem jeszcze pod wpływem przyzwyczajenia do napuszonej literatury świeckiej”.

⁵⁴ Augustini *Sermo* 126, 1, 698, PL 38 (tł. M. Kurdziałek): „*Fides enim gradus est intelligendi; intellectum autem meritum fidei*”.

⁵⁵ Augustini *Epistulae* 120, 8, s. 711 (tł. M. Kurdziałek): „*Habet namque fides oculos suos, quibus quodam modo videt verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt nondum se videre, quod credit. [...] Nam pia fides sine spe et sine caritate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere, quod nondum videt, ut visionem et speret et amet*”.

⁵⁶ Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana* 40, 9, tł. W. Szodrski, W. Kania, PSP 15, t. 1, Warszawa 1977, s. 528.

noszącym tytuł *Przeznaczenie świętych (De praedestinatione sanctorum)*, pisał: „Przecież i sama wiara jest tylko myślą połączona za zgodą woli. Wszakże nie każdy, kto myśli, wierzy; bo bardzo wielu myśli, ażeby nie wierzyć. Natomiast każdy, kto wierzy, ten myśli; wierząc myśli i myśląc wierzy”⁵⁷.

§ 3. ROLA ETYKI W TEOLOGII ŚW. AUGUSTYNA

Plotyn, zastanawiając się nad tym, jacy ludzie mają największe szanse dotarcia do „dobra samego w sobie”, do „początku bez początku”, czyli do Absolutu, względnie do Boga, odpowiedział: „Urodzony filozof i muzyk, i miłośnik nadają się do doprowadzenia na pewno”. Problem filozofii oraz sprawę muzyki, jako dróg bądź środków do wznoszenia umysłu czy też ducha ludzkiego ku wyżynom tego, co boskie, Plotyn poruszał wielokrotnie, i to przy różnych okazjach. Natomiast o miłości jako o środku wznoszenia się do Boga mówi tylko raz: „Że tam jest Dobro, wskazuje dalej jasno także ta przyrodzona duszy miłość, za czym łączy się też Erosa razem z duszami tak na obrazach, jak i w podaniach. Bo skoro dusza jest czymś różnym od Boga, ale z niego się rodzi, to miłuje go z konieczności. [...] Więc dusza, wierna swojej naturze, kocha Boga, pragnąc zjednoczenia [...]. Toteż wyjść nam stąd spieszo i gniewamy się na nasze przykucie do rzeczy zgoła różnych, bo chcemy ‘objąć całością-siebie-samych’ i tak, żeby w nas nie było żadnej cząstki, którą nie dotykamy Boga! Zaprawdę, widzieć wtedy można i Jego, i siebie, jako widzieć się godzi, więc siebie w jasności, w pełni umysłowego światła, a raczej ty stałeś się światłem samym, stałeś się czysty, wolny od ciężaru, lekki, stałeś się Bogiem, a raczej nim jesteś: rozgorzałeś wtedy, a kiedy ciężar powróci, to gaśniesz niejako!”⁵⁸.

Ta pochwała miłości jest w *Enneadach*, jak zostało powiedziane, czymś jednorazowym. Plotyn bowiem ponad wszystkie moce duszy wywyższył umysł (*intellectus, intelligentia*), czyli siłę intuicyjnego, bezpośredniego poznania. Wiedza i myślenie – to jedna jedyna prawdziwa cnota. Toteż kiedy mówi o „miłości docierającej do Boga”, to miłość tę pojmuje jako rodzaj myślenia intuicyjnego, jako dążenie do poznawczego oglądu umysłowego tego, co naprawdę istnieje, a więc Boga – Absolutu, względnie wiecznych i niezmiennych idei.

Św. Augustyn w swoich „dialogach filozoficznych” zdaje się podzielać powyższy pogląd Plotyna. I tak np. w *Soliloquiach* pisał: „Boże, Ciebie opuścić – to

⁵⁷ Augustyn, *Przeznaczenie świętych*, II, 5, tł. W. Eborowicz, [w:] *Łaska, wiara, przeznaczenie*, POK 27, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 268.

⁵⁸ Plotyn, *Enneady*, VI, IX, 9, t. 2, s. 691-692.

zginąć, o Tobie pamiętać – to miłować, a widzieć Ciebie – to posiadać. Boże, do Ciebie wzywa nas wiara, podnosi nadzieja, z Tobą łączy nas miłość”⁵⁹. Takie sformułowania jak: „widzieć Ciebie – to posiadać”, względnie takie, jak to z dialogu *O życiu szczęśliwym*: „Szczęśliwy jest zatem każdy człowiek, który przez Prawdę doszedł do Miary Najwyższej (tj. do prawdy samej w sobie). O nim możemy powiedzieć, że Boga w duszy posiada, że Bogiem się cieszy. Inne bowiem dusze, chociaż są we władzy Boga, Boga nie posiadają”⁶⁰ – mogą świadczyć o tym, że Augustyn rozkosz posiadania Boga identyfikował z poznaniem Boga.

Myśl, że miłość, a nie filozofia, stanowi drogę do Boga, powziął Augustyn dość wcześnie. Sformułował ją wyraźnie w dziele *Obyczaje Kościoła katolickiego i obyczaje manichejczyków (De moribus ecclesiae catholicae)*, napisanym około 389/390 r.: „Poznanie Boga nie dokonuje się w życiu doczesnym, ale dopiero w życiu wiecznym; poznanie Boga nie musi bowiem czynić nas doskonałymi, lecz jest nagrodą dla doskonałych”⁶¹. W życiu doczesnym powinniśmy wierzyć, gdyż nie ma dla nas rzeczy bardziej zbawiennej, jak podporządkować się Kościołowi, który żąda od nas wiary opartej na autorytecie. Nie pozostaje nam nic innego, jak kochać Boga całym sercem.

Poprzednio zwróciliśmy już uwagę na fakt, że św. Augustyn zaczął wysnuwać zastrzeżenia przeciwko filozofii platońskiej w dziele *O prawdziwej wierze*, które napisał najprawdopodobniej w tych samych latach, co i *Obyczaje Kościoła katolickiego*. Wtedy to zaczął odwracać się od intelektualizmu platońsko-plotyńskiego i uwypuklać rolę woli w strukturze bytu ludzkiego. Zaczynał głosić woluntaryzm, czyli dowodził, że spośród wszystkich sił duszy wola jest najważniejszą, gdyż ona tylko doprowadzić nas może tam, dokąd należy podjąć wędrówkę, tj. do dobra, do początku bez początku, czyli do Boga.

Jakimi względami można by było wyjaśnić tę dość nagłą zmianę? Zazwyczaj wskazuje się na następujące trzy czynniki. (1) Augustyn podjął w tym czasie polemikę z manichejczykami. W ramach polemiki, która toczyła się głównie wokół istoty zła, Augustyn ze szczególną predylekcją określał Boga jako „*summum bonum*”. Tym samym Bóg stawał się w szczególniejszym stopniu przedmiotem ludzkiej woli, podobnie jak w poprzednim okresie, ze względu na spory, jakie

⁵⁹ Augustyn, *Soliloquia*, I, I, 3, s. 241.

⁶⁰ Tenże, *O życiu szczęśliwym*, 34, s. 48.

⁶¹ Augustini *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo* I, xxv, 47, ed. J.B. Bauer, CSEL 90, Vindobonae 1992, s. 52 (tł. M. Kurdziałek): „*Vita enim aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus, nec praemium potest praecedere merita priusque homini dari quam dignus est*”.

wiódł wtedy z akademikami, określał Boga jako *veritas*, czyniąc Go przedmiotem ludzkiego umysłu. (2) W tym czasie Augustyn wyraźnie koncentrował się na problemie woli, gdyż od 388 r. pisał dzieło *O wolnej woli*. (3) Bogactwo cytatów z Pisma Świętego przytoczonych przez Augustyna w dziele *Obyczaje Kościoła katolickiego* dowodzi, że w tym właśnie czasie zaczął coraz to bardziej zagłębiać się w Pismo Święte, które – jak wiadomo – nakazuje kochać Boga nade wszystko. W tym dziele Augustyn rozwinął swoją teorię miłości pełniej niż w innych swoich dziełach. Wyszedł ze stwierdzenia, że człowiek ze wszystkich sił dąży do szczęścia: „Szczęśliwymi pragniemy być wszyscy. Wśród ludzi nie ma człowieka, który by nie godził się na powyższe stwierdzenie, i to zanim jeszcze go wypowie i sformułuje”⁶². Co czyni człowieka szczęśliwym? „*Deus igitur restat quem si assequimur [...] beate vivimus*”⁶³. Po ustaleniu, że „*secutio igitur dei beatitatis appetitus est*”⁶⁴, stwierdza, że do Boga inaczej dojść nie możemy jak tylko „*dilectione, amore, caritate*”. Dlaczego? Ponieważ przez miłość podporządkowujemy się Bogu. Dosłownie: „*se illi supporre affectat*”, czyli miłość pragnie się Jemu przyporządkować, zdać się całkowicie na Boga. Dlatego też miłość podprowadza nas najbliżej do Boga („*maxime ei propinquat subiectione*”). Takie przybliżenie powoduje, że znajdujemy się w zasięgu Bożego pouczenia i oświecenia („*illustrandum illi atque illuminandum se subicit*”), podporządkowuje nas Bożemu pouczeniu i oświeceniu, a w rezultacie upodabnia nas do Boga, czyni nas podobnymi Bogu („*fit deo similis*”)⁶⁵. „*Caritate conformemur Deo*” – to miłość upodabnia stworzenia do Stwórcy, a owego upodobnienia dokonuje sam Bóg w ten sposób, że Duch Święty wstępuje do duszy: „*Fiet ergo per caritatem ut conformemur Deo [...] Fit autem hoc per Spiritum Sanctum [...] quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis*”⁶⁶. Tak to miłość, o ile oczywiście jest to miłość prawdziwa, autentyczna, poszukuje zamieszkania Ducha Świętego w duszy ludzkiej. Duch wie dzie do Syna, a przez Syna do Ojca⁶⁷.

Św. Augustyn sprowadza wszystkie ludzkie dążenia i wysiłki ku jednemu: ku osiągnięciu Boga, pojętego jako najwyższe dobro. Temu celowi powinny służyć

⁶² Tamże, I, III, 4, s. 6 (tł. M. Kurdziałek): „*Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, consentiat*”.

⁶³ Tamże, I, VI, 10, s. 13.

⁶⁴ Tamże, I, XI, 18, s. 21.

⁶⁵ Tamże, I, XII, 20, s. 25.

⁶⁶ Tamże, I, XIII, 23, s. 27.

⁶⁷ Por. tamże, I, XVII, 31, s. 35: „*Facit enim hoc simplex et pura caritas dei, quae maxime spectatur in moribus, de qua iam multa diximus, quae inspirata spiritu sancto perducit ad filium, id est ad sapientiam dei, per quam pater ipse cognoscitur*”.

także cnoty. W rezultacie pojmował cztery cnoty kardynalne jako przejawy miłości Boga. Umiarkowanie Augustyn określał jako „miłość Boga, która zachowuje duszę czystą dla Boga”; męstwo to miłość Boga, która ze względu na Boga znosi wszystko z pogodą ducha; sprawiedliwość jest miłością Boga, która służy tylko ukochanemu, natomiast we wszystkim innym zachowuje to, co słuszne; mądrość jest miłością Boga, która dobrze rozróżnia to, co wiedzie do Boga i co od niego odciąga⁶⁸.

Podobnie jak cnoty kardynalne, tak i miłość samego siebie oraz miłość bliźniego sprowadzał do miłości Boga. „Jest rzeczą niemożliwą – pisał – aby samego siebie nie kochał ten, kto kocha Boga; przeciwnie, ten tylko potrafi kochać samego siebie, kto kocha Boga”⁶⁹. Ten bowiem kocha siebie najlepiej, kto zapewnia sobie największe dobro. Największe dobro zapewnia człowiekowi miłość do Boga, gdyż tylko sam Bóg w pełni uszczęśliwia człowieka, jest jego najwyższym dobrem; a więc miłość Boga jest najlepszą formą miłości własnej⁷⁰. Jak nasza najlepsza miłość własna zasadza się na tym, że bezinteresownie kochamy Boga, tak najlepsza miłość bliźniego zasadza się nie na czym innym, jak tylko na miłości Boga. Wszystkie cnoty, łącznie z miłością samego siebie i bliźniego swego, są modyfikacjami miłości Boga, i to tak, że niczym innym jest żyć dobrze, jak właśnie kochać Boga z całego serca, duszy i myśli⁷¹. Miłość Boga jest jedynym środkiem osiągnięcia Boga, a tym samym jedynym sposobem zapewnienia człowiekowi szczęścia i pokoju.

Prawdziwa, autentyczna miłość Boga zespala się w duszy ludzkiej z pokorą. Pokora jest jak gdyby awersem, czyli drugą stroną miłości Boga. W tym sensie jest ona także drogą do Boga. Przez pychę dusza odłącza się od tego, z kim przez miłość powinna się zjednoczyć. Miłość poddaje się Bogu, podczas gdy pycha chce być sama sobie, czyli przywłaszcza człowiekowi atrybuty Boże. W jednym

⁶⁸ Tamże, I, XV, 25, s. 29-30: „*Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens*”.

⁶⁹ Tamże I, XXVI, 48, s. 53 (tł. M. Kurdziałek): „*Non enim fieri potest ut seipsum non diligat qui diligit deum, immo vero solus se novit diligere qui deum diligit*”.

⁷⁰ Por. tamże: „*Siquidem ille se satis diligit qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono; quod si nihi est aliud quam deus, ut ea quae dicta sunt docuerunt, quis cunctari potest, quin sese amet, qui amator est dei?*”.

⁷¹ Por. tamże I, XXV, 46, s. 51: „*Si enim deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere est bene vivere, ut nihil aliud bene vivere quam toto corde, tota anima, tota mente diligere deum, a quo existit, ut incorruptus in eo amor atque integer custodiatur, quod est temperantiae, ut nullis frangatur incommodis, quod est fortitudinis, nulli alii serviat, quod est iustitiae, vigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusve subrepat, quod est prudentiae*”.

ze swych kazań Augustyn wołał: „*si humilias te, inclinat se ad te*” („gdy się ponizasz, Bóg pochyla się nad tobą”)⁷². Jeśli miłość jest działaniem Ducha Świętego zamieszkałego w duszy, to pokora jest warunkiem wstępnym do tego właśnie zamieszkania.

Tak więc miłość i pokora, a raczej pokorna miłość pozostała dla Augustyna drogą do osiągnięcia Boga, który jest radością i szczęśliwością ludzkiego serca. Doszedłszy do takiego przekonania, rozpoczął pisanie *Wyznań*, które są najpełniejszym świadectwem i pomnikiem tych właśnie przekonań.

§ 4. KOSMOLOGIA A TEOLOGIA

4.1. *Bóg jako przyczyna wzorcza świata*

Plotyn określał prazasadę mianem τὸ ἕν: to, co jest jednym i absolutnie pojedynczym: „A co do samej liczby, to ona musi być wszechwzrostka, bo jeśli nie będzie zupełna, to będzie brakować jakiejś liczby, i jeśli w owej żywinie nie będzie całej liczby żywin, to nie będzie wszechcałą żywiną”⁷³. I dalej pisał: „Przecież to, co zaistniało i istnieje, jest już tym samym w karbach liczby”⁷⁴. Jeśli więc chce się poznać prawdę, należy wznieść się ku światu umysłowemu, gdzie już nie widnieją liczby w innych bytach, lecz istnieją same przez się, liczby najprawdziwsze. Nie ulega wątpliwości, że nauka Plotyna o liczbach, wyłożona obszernie w VI *Enneady*, stanowi odmianę platońskiej nauki o ideach. Plotyn poszedł w tym wypadku także za głosem swej szkoły, pozostającej w kręgu wpływów pitagorejskich.

Do tej nauki Plotyna o liczbach nawiązał św. Augustyn. Interpretował ją w świetle następujących sformułowań Pisma Świętego: „Wszystko urządziłeś według miary, liczby i wagi (*Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*)” (Mdr 11, 21); „Ten, który szykach prowadzi ich wojsko (*Qui educit in numero militiam eorum*)” (Iz 40, 26); „U was zaś nawet włosy na głowie wszystkie są policzone (*Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*)” (Mt 10, 30).

Jak już zauważyliśmy w poprzednich rozważaniach, liczby były dla św. Augustyna zasadami konstytuującymi rzeczy. Każda rzecz ma swoją liczbę, która

⁷² Augustini *Sermo XXI*, 2, 143, PL 38.

⁷³ Plotyn, *Enneady*, VI, VI, 15, t. 2, s. 550. Ks. Kurdziałek zmieniał nieco tłumaczenie Krokiewiczza i w tym fragmencie zamiast terminu „żywina” używał zwrotu „istota żywa”.

⁷⁴ Tamże, VI, VI, 3, t. 2, s. 526.

stanowi o stopniu jej ontologicznej doskonałości. „*Adime illis (sc. rebus) haec et nihil erunt. A quo ergo sunt nisi a quo numerus? Quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse*”, czyli: „zabierz liczbę, a niczym będą; tyle jest w nich istnienia ile jest go w liczbach”⁷⁵. One to, tj. liczby, są tym dzięki czemu świat jest piękny: „*perfundit lumine numerorum*”⁷⁶. „Przypatrz się niebu i ziemi, i morzu, i temu wszystkiemu, co w ich granicach jaśnieje w górze, pełza na dole, lata lub pływa. To wszystko ma kształty, ponieważ ma liczbowe wymiary. Odbierz je, a nic nie pozostanie z tych rzeczy”⁷⁷. Dzieło sztuki jest piękne dopiero wtedy, gdy wyraża właściwe, odpowiednie dla niego liczby (proporcje)⁷⁸. Wszystkie te liczby, które kształtują materię, są jednak tylko „*vestigia numerorum*”, czyli śladami liczb niezmiennych, których siedzibą jest Prawda. Materia, którą kształtują liczby, ukrywa i przesłania blask liczb wyższych, wiecznych. Ludzie mądrzy i uczeni cenią naprawdę tylko te ostatnie, ponieważ to one identyfikują się z mądrością („*una quaedam eademquae res est*”)⁷⁹. Bóg bowiem posiada w sobie liczby, a nawet On sam jest „nieprzeliczalną liczbą (*numerus sine numero*)”⁸⁰. Nie ma więc prawdziwej mądrości bez poznania liczb niezmiennych, wiecznych. Uczeni oraz studiumy liczby dostrzegają prawdę i ten rodzaj poznania cenią ponad złoto i srebro, o które zwykle zabiegają ludzie, a samych siebie nie cenią już tak wysoko⁸¹.

Komentarz słowny do Księgi Rodzaju, powstały w latach 393-394, stanowi szczytowy punkt augustyńskiej doktryny o roli liczb. Formalnie rzecz biorąc, Augustyn nigdy z tą doktryną nie zerwał. W tym jednak czasie bliżej zetknął się z nauczaniem Platona. W jego teorii idei znalazł system, który w równym stopniu, co Plotyna nauka o roli i znaczeniu liczb, nadawał się do oceny świata, przy czym

⁷⁵ Augustini *De libero arbitrio*, II, XVI, 42, s. 265-266. Por. Augustyn, *O wolnej woli*, II, XVI, 42, s. 568.

⁷⁶ Augustini *De libero arbitrio*, II, XI, 32, s. 259. Por. Augustyn, *O wolnej woli*, II, XI, 32, s. 559: „Przedmiotów fizycznych, które są bardziej oddalone, nie dotyka żar mądrości. Rozjaśnia je światło liczb”.

⁷⁷ Tamże, II, XVI, 42, s. 568.

⁷⁸ Por. tamże: „I ludzie-artycyści, którzy tworzą przedmioty materialne o wszelkich kształtach, posługują się w pracy liczbami. Z nimi uzgadniają swe dzieła”.

⁷⁹ Augustini *De libero arbitrio*, II, XI, 30, s. 258. Por. Augustyn, *O wolnej woli*, II, XI, 30, s. 557: „Lecz bardzo chciałbym wiedzieć, czy te dwie rzeczy, to jest mądrość i liczba, należą do bytów tego samego rodzaju [...]. Nie miałbym odwagi powiedzieć, że to mądrość pochodzi od liczby albo mieści się w liczbie”.

⁸⁰ Por. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, IV, 3 (7-8), s. 170; por. także: Plotyn, *Enneady*, VI, VI, 15, t. 2, s. 550 n.

⁸¹ Por. tenże, *O wolnej woli*, II, XI, 31, s. 559: „Natomiast zapaleńcy nauki, im bardziej oddalają się od ziemskiego skażenia, tym lepiej widzą mądrość i liczbę w samej prawdzie i cenią wysoko obydwie. W porównaniu z nimi traci na wartości w ich oczach nie tylko złoto, srebro i wszystko inne, o co spierają się ludzie, ale i oni sami zaczynają wydawać się sobie nędzniejsi”.

teologiczna interpretacja tego systemu okazywała się bardziej płodna, jaśniejsza i piękniejsza. Teraz, tj. od 400 r., Augustyn tak przedstawiał stosunek Boga do świata.

Wszystko, co istnieje zostało przez Boga stworzone *propriis rationibus*, to znaczy każde stworzenie powstało według właściwego wzorca, właściwej racji. Owe wzorce nie były czymś wobec Boga zewnętrznym, gdyż bluźnierstwem (*sacrilegium*) byłoby mniemanie, że Bóg szukał wzorców poza sobą samym. Wzorce mogły istnieć tylko w Umyśle Bożym („*in ipsa mente creatoris*”). I Augustyn konkluduje: „*has rerum rationes principales appellat ideas Plato*”⁸².

W *O Trójcy Świętej (De Trinitate)* Augustyn następnie dowodził, że wszystko, co istnieje, a więc także i świat cielesny, nosi ślad Przenajświętszej Trójcy. Wszystko, co istnieje, zostało bowiem ukształtowane według miary, liczby i wagi (Mdr 11, 21). Posiada zatem właściwą sobie miarę bytu, dzięki której jest czymś jednym; określoną liczbę, która sprawia, że jest właśnie tą rzeczą, a nie inną; swoistą wagę, poprzez którą znajduje się w uporządkowanym stosunku do pozostałych rzeczy. Ślady Trójcy znajdują się więc w każdej rzeczy i przejawiają się poprzez: *modus, numerus, pondus* albo poprzez: *unitas, species, ordo*, albo poprzez: *id quo res constat, quo discruitur, quo congruit*, albo poprzez: *qui res sit, quo hoc sit, quo sibi amica sit*, albo poprzez: *esse, species contineri, ordinem appetere*. Ślad troistości w każdej rzeczy może być zniekształcony i to zniekształcenie jest istotą zła: „*Malum nihil aliud est quam corruptio modi, vel speciei vel ordinis*”⁸³. Ślad ten jednak nigdy nie ulega całkowitemu zatarciu. Dana rzecz powstaje bowiem zawsze: 1) jako byt (*modus unitas*); 2) jako przejaw, forma tego bytu (*species, numerus, forma*), gdyż bez tych dwojga żadna rzecz w ogóle istnieć nie może; 3) powstaje także uporządkowany stosunek do innych (*ordo, pondus*), ponieważ sprawiedliwość Boża każdą rzecz tam kieruje, gdzie być powinna; tak np. Bóg przyporządkowuje grzesznika odpowiedniej dlań karze: „*etiam iniustos iuste ordinare novit*” – konkluduje św. Augustyn⁸⁴.

⁸² Augustini *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2, ed. A. Mutzenbecher, CCC 44A, Turnholti 1975, s. 72-73.

⁸³ Por. Augustyn, *O naturze dobra*, 4, tł. M. Maykowska, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 831: „Jeżeliby następnie chciał ktoś zapytać, skąd się bierze zło, to powinien by najpierw postawić pytanie, czym jest zło. Otóż nie jest ono niczym innym jak ‘zepsuciem’ naturalnej miary, postaci czy porządku”.

⁸⁴ Por. tamże, 37, s. 848: „Ale nawet jeśli z tych dóbr źle ktoś chce skorzystać, to i tak nie pokona woli Boga, który i niesprawiedliwych umie zawrzeć w ramach swego porządku. Bo gdy oni przez nieprawość swej woli źle skorzystali z jego dóbr, On w swej sprawiedliwości i potędze dokonane przez nich zło obraca w dobro, przyprowadzając do porządku przez właściwy wymiar kary tych, którzy grzesząc, przekroczyli ustanowiony przez Niego porządek”.

Esse (unitas, modus), będąc zasadą i nosicielem przejawu albo formy (*species, numerus, forma*), odpowiada Bogu Ojcu; przejaw, forma odpowiada Synowi, gdyż istnieje w związku ze swoim nosicielem; porządek zaś (*ordo, pondus*) odpowiada Duchowi Świętemu, gdyż jest On wspólnotą Ojca i Syna. Skoro wszystkie stworzenia stanowią *vestigia Trinitatis*, to nie ulega wątpliwości, że są one szczególnie wyraźne w najdoskonalszym ze stworzeń, tj. w człowieku, a właściwie w jego rozumnej duszy. Dusza posiada trzy różne, warunkujące się w swoich czynnościach podstawowe siły: pamięć, umysł (*intellectus*) i wolną wolę. Mimo że dusza ludzka ma naturę duchową, to jednak jest tylko obrazem, jest *imago Trinitatis*⁸⁵. Idee, według których zostały stworzone rzeczy, są niczym innym jak tylko naśladownictwem Bożej doskonałości. Prawzorcem jest Bóg, ale przede wszystkim jednak jest nim Syn Boży, Logos, Chrystus, będący osobowym wcieleniem Bożego myślenia, siedzibą wszystkich tych idei. Bóg uzewnętrznia wszystko to, czego idea stwórcza znajduje się w Synu. Idee jednak nie są obecne w Nim w ten sposób, że idea znajduje się obok idei, mniej doskonałe obok bardziej doskonałego, ale wszystkie idee znajdują się w Nim razem w całej swej najpełniejszej rzeczywistości: „*Quia igitur unum est verbum dei per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul*”⁸⁶.

W tym też duchu interpretował Augustyn sformułowanie z Ewangelii św. Jana (I, 3 – 4): „*Omnia ergo, fratres, omnia omnino per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Sed quomodo per ipsum facta sunt omnia? Quod factum est, in ipso vita est. Potest enim sic dici: Quod factum est in illo, vita est, ergo totum vita est, si sic pronuntiaverimus*”⁸⁷. Zgodnie z tym stanowiskiem Augustyn nauczał, że wszystkie stworzenia w o wiele doskonalszy i piękniejszy sposób istnieją w ideach stwórczych niż w swoich ziemskich, stworzonych odtworzeniach: „*In illa*

⁸⁵ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIII, XX, 26, tł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 419: „Czy jednak nie ma już w ich umyśle pewnej trójcy: bo w pamięci przechowują dźwięki owych słów, nawet kiedy o tym nie myślą; kiedy zaś myślą o nich, powstaje pewna przypominająca je wizja, i czy nie łączy ich wola przypominającego sobie i myślącego?”. Por. M.T. Clark, *Image Doctrine*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 440-442.

⁸⁶ Augustyni *De Trinitate* IV, I, 3, ed. W.J. Mountain, CCC 50, Turnholti 1968, t. 1, s. 162. Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IV, I, 3, s. 151: „Jest tylko jedno Słowo Boże, przez które ‘wszystko się stało’, a jest Nim Prawda niezmienna. W Nim to – jako w początku swoim i niezmiennie – są wszystkie rzeczy naraz”.

⁸⁷ Augustyni *In Iohannis Evangelium Tractatus*, I, 16, ed. R.R. Willems, CCC 36, Turnholti 1954, s. 9. Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelie*, I, 16, t. 1, s. 38: „Wszystko więc, bracia, wszystko bez wyjątku ‘przez nie (przez Słowo) się stało, a bez niego nic się nie stało’. Lecz w jaki sposób przez Nie stało się wszystko? ‘Co się stało. W nim jest życie’. Można bowiem i tak powiedzieć: ‘Co stało się w nim, jest życiem’, a stąd, jeśli tak powiemy, wszystko jest życiem”. Wynika to z odmienności lekcji Wulgaty.

*enim trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio*⁸⁸. A także: „to wszystko, zanim zaistniało, znane było stwarzającemu; i oczywiście tam jest prawdziwsze, gdzie lepsze, wieczyste i niezmiennie”⁸⁹. Z tego też względu lepiej można poznać rzeczy w Bogu aniżeli w nich samych. Nawet aniołowie prawdopodobnie poznają siebie lepiej w Bogu niż w sobie („*sciunt... se ipsos ibi melius quam in se ipsis*”). Rzecz stworzoną poznaje się w Bogu zgodnie ze stworzoną jej racją („*secundum quam factum est, an in se ipso*”) ⁹⁰. Stworzenia w nich samych oraz samych siebie poznajemy tak, jak się widzi rzeczy wieczorem, natomiast w Bogu poznajemy tak, jak za dnia: „Zaiste, owi święci aniołowie dowiadują się o Bogu nie z brzmienia słów, lecz z samej obecności nieodmiennej Prawdy, to jest Słowa, jednorodzonego Syna Bożego. [...] Również stworzenie znają tam – to jest w mądrości Bożej jako sztuce, zgodnie z którą było stworzone – lepiej aniżeli w samym stworzeniu. A przez to i siebie znają tam lepiej niżli w sobie samych, choć znają też i w sobie. Zostali bowiem stworzeni i są czymś innym niż Ten, kto ich stworzył. Tam więc mają jakby dzienną świadomość siebie, a w sobie samych jakby świadomość wieczorną”⁹¹. Co nam najbardziej przeszkadza, by poznawać tak jak „za dnia”?

Najbardziej typową odpowiedź znajdujemy w dziele *O wierze prawdziwej*. Tym, co nas najbardziej wiąże ze światem i przykuwa do niego, jest piękno. Dlaczego piękno ma tak wielką siłę atrakcyjną? Ponieważ jest rezultatem doskonałego zjednoczenia tego, co różne. A zatem piękno jest sprowadzalne do jedności. I właśnie w tym ludzkim umiłowaniu jedności, w dążeniu do tego, co pojedyncze, co jest jednym i tym samym, tkwi moc piękna. We wspomnianym dziele Augustyn wychodzi poza piękno ziemskie i wznosi umysł do piękna Bożego. Jest ono o wiele piękniejsze, gdyż odznacza się pięknnością w stopniu najwyższym: „*summe unum est*”. Jeśli się więc uwzględni stopień pojedynczości Boga, a więc Jego piękno, nie sposób nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że jedność i piękno stworzeń jest jednością i pięknem pozornym, jeśli nie wręcz fałszywym. Bóg tylko wyczerpuje absolutną miarę jedności („*implet unitatem*”). Jeśli więc ktoś przywiązuje się do ziemskiego piękna, to ulega omamieniu, wiąże

⁸⁸ Augustini *De Trinitate*, VI, X, 12, t. 1, s. 242. Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VI, X, 12, s. 233: „Tak, w Trójcy jest ostateczne źródło wszystkich rzeczy. W niej najdoskonalsze piękno i najszcześniejsza radość”.

⁸⁹ Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, V, 15 (33), s. 208.

⁹⁰ Augustini *De Civitate Dei* XI, XXIX, ed. B. Dombart, A. Kalb, CCC 48, Turnholt 1955, s. 349. Por. Augustyn, *O Państwie Bożym* XI, 29, t. 2, s. 41.

⁹¹ Tamże.

go *falsa unitas*, a więc nie to, co naprawdę jest (*quod est*), czyli byt, lecz to, co jest tylko pozornie (*quod non est*), czyli niebyt⁹².

W tego typu rozważaniach Augustyn, świadomie czy też nieświadomie, był uczniem Plotyna, który w ósmym traktacie piątej *Enneady* tak pisał: „Ileokroć bowiem ktoś podziwia to, co zostało wykonane według czegoś innego, to podziw zawsze dotyczy tego, według czego ono zostało wykonane. I jeśli ktoś nie wie, co czuje naprawdę, to nic dziwnego, albowiem miłośnicy i wszyscy w ogóle wielbiciel ziemskiego piękna nie wiedzą, że wielbią je gwoli tamtego, a wielbią je gwoli tamtego z pewnością!”⁹³

Dokonana przez Augustyna próba uchwycenia podobieństwa między Stwórcą a stworzeniem wypadła następująco: Stwórca jest nieosiągalnym, niezmiennym, wiecznym Prawzorem, stworzenie natomiast jest pod każdym względem ograniczonym, zmiennym i niszczywalnym jego odwzorowaniem. Nic więc dziwnego, że w tym porównaniu piękno ziemskie wydało mu się „nie-pięknem”, cała ziemską dobroć „nie-dobrocią”, wszelki ziemski byt „nie-bytem”. Gdy rozbłyśnie słońce, gwiazdy tracą swój blask. „*Et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est*”⁹⁴.

4.2. Bóg jako przyczyna działająca w świecie

Doktryna o Bogu jako przyczynie działającej w świecie nie miała na celu porównywanie Boga i świata, jak to było w przypadku nauki o Bogu jako przyczynie wzorczej rzeczy stworzonych, ale zmierzała do wyjaśnienia, czy i w jakim stopniu Bóg jest dla rzeczy stworzonych podstawą ich istnienia i fundamentem przemian?

Św. Augustyn był przekonany, że wszystkie wartości, jakie posiada świat, a więc istnienie zarówno całości, jak i poszczególnych bytów składających się na świat, wszelka prawda w poznawaniu i dobro w działaniach byłoby niemożliwe bez Boga⁹⁵. Świat jako całość jest w swoim istnieniu absolutnie niesamodzielny,

⁹² Augustini *De vera religione* XXXIX, 63, s. 228. Por. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, XXXIV, 63, s. 781: „Jeśli zaś piękno rzeczy widzialnych dlatego wprowadza nas w błąd, że posiada zarysy jedności, ale jej w pełni nie osiąga, powinniśmy w miarę możliwości zrozumieć, że wprowadza nas w błąd nie przez to, czym jest, lecz przez to, czym nie jest. Przecież ciało jest prawdziwym ciałem, tylko jego jedność jest nieprawdziwa. Nie jest bowiem najwyższą jednością ani też nie naśladuje jej na tyle, by jej dorównać; ale przecież nawet ciało nie byłoby tym, czym jest, gdyby na swój sposób nie było jednością. A nie mogłoby być jednością nawet na swój sposób, gdyby nie czerpało tej jedności od Tego, który jest jednością”.

⁹³ Plotyn, *Enneady*, V, VIII, 8, t. 2, s. 313-314.

⁹⁴ Augustini *Confessionum libri XIII*, XI, IV, 6, ed. L. Verheijen, CCC 27, Turnholti 1981, s. 197.

⁹⁵ Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, VIII, 4, t. 1, s. 378: „Może mają oni taką koncepcję Boga, iż znajdują w Nim i przyczynę istnienia, i zdolność myślenia, i zasady życia – trzy rzeczy,

zupełnie zdany na Boga, powstał bowiem z niczego. Być stworzonym znaczy wywodzić się z niczego. To abstrakcyjne stwierdzenie posłużyło Augustynowi za fundament jego teorii absolutnej zależności świata od Boga. Skoro świat powstał z niczego, bez niczyjej pomocy, a jedynie dzięki Bogu, to aby mógł trwać, potrzebuje tejże samej siły, która go przywiodła z niebytu do istnienia: „Jeśliby bowiem Bóg odebrał stworzeniom skuteczność mocy swej, nie mogłyby one ani podążać naprzód i swoimi regularnymi ruchami tworzyć czasów, ani nawet pod jakimś względem trwać dalej w tym stanie, w jakim były stworzone”⁹⁶. Bez tej pomocy, bez tej zachowującej wszystko siły, stworzenie natychmiast by zniknęło, „rozpadłoby się”, ani przez moment nie mogłoby istnieć⁹⁷. Myśl, że Bóg powołał do istnienia stworzenie i obecnie nie interesuje się nim, stanowi *letalis impietas*⁹⁸: stworzeniom przypisuje się bowiem samodzielność, której nigdy nie posiadały, Stwórca zaś odmawia się panowania, które z natury rzeczy mu się należy. „Od Niego pochodząc, te rzeczy w Nim istnieją”⁹⁹. I dalej pyta: „A może dlatego, że bez Ciebie nic by nie istniało, wszystko, co istnieje, zawiera Ciebie?”¹⁰⁰. Nawet szatan, aby istnieć, potrzebuje zachowującej siły Boga. Skoro więc wszelkie stworzenie jest absolutnie zależne w swoim istnieniu od Boga, jeżeli Go potrzebuje nie tylko, aby posiadać taki lub inny rodzaj bytu, ale aby w ogóle istnieć, to jest rzeczą zrozumiałą, że każde stworzenie powinno bez sprzeciwu się podporządkować woli Boga, powinno być posłuszne skinieniu Stwórcy („*Creatura ad nutum serviens conditoris*”)¹⁰¹. Wola Boża stanowi dla każdego ze stworzeń konieczność: „*Cuius voluntas rerum necessitas est*”¹⁰², gdyż „*voluntas tantum utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit*”¹⁰³. Mocniej nie można już chyba było wyakcentować ontologicznej zależności stworzenia od Stwórcy!

z których pierwsza, jak się to pojmuje, odnosi się do filozofii natury, druga do filozofii rozumowej, a trzecia do filozofii moralnej”.

⁹⁶ Tamże, XXII, 24, 2, t. 2, s. 598.

⁹⁷ Por. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, IV, 12 (22), s. 176: „Albowiem moc Stwórcy, Wszechmocnego i wszystko utrzymującego jest przyczyną istnienia wszelkiego stworzenia; jeśliby ta moc ustała w stosunku do tego, co zostało stworzone, i nie rządziła nimi, równocześnie ustałaby też ich cała istota, a postać ich zanikła”.

⁹⁸ Por. Augustyni *Sermo* 311, 12, 1418, PL 38: „*Hinc enim est unde quibusdam subrepsit letalis impietas, ut omnino credant Deum non aspicere res humanas*”.

⁹⁹ Augustyn, *Wyznania*, IV, 12, s. 99.

¹⁰⁰ Tamże, I, 2, s. 26.

¹⁰¹ Augustyni *De Trinitate*, III, 6, s. 131. Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, III, 6, s. 121.

¹⁰² Por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, VI, 15 (26), s. 227: „To przecież nie leżało w możliwości stworzenia, ale w upodobaniu Stwórcy, którego wola jest prawem koniecznym dla rzeczy”.

¹⁰³ Augustyni *De civitate Dei*, XXI, 8, s. 771.

Tak więc Bóg jest – zdaniem Augustyna – najgłębiej i najbardziej obecny w każdej rzeczy¹⁰⁴, podtrzymuje każdą rzecz w istnieniu¹⁰⁵, współdziała z każdą z nich. Jest zasadą życia, ruchu i bytu. Jeśli Pismo Święte mówi, że Bóg siódmego dnia spoczął, to nie znaczy, że przestał działać. Przeciwno takiej interpretacji przemawiają słowa Chrystusa utrwalone w Ewangelii według św. Jana (5, 17: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja też działam”, oraz słowa Księgi Mądrości (7, 24): „Nad wszystkie bowiem rzeczy które się ruszają, prędsza jest Mądrość, i dosięga wszędzie dla swojej czystości. – Tchnieniem bowiem jest mocy Bożej i czystym wpływem jedności Boga wszechmogącego”. Augustyn przytacza jeszcze trzecie miejsce z Pisma Świętego, a mianowicie tekst z Dziejów Apostolskich (17, 28): „W nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Ze wszystkich tych wypowiedzi, zwłaszcza zaś z tej, którą przekazały Dzieje Apostolskie, wynika, że Bóg jest tym, który nieustannie działa w swoich stworzeniach¹⁰⁶. Tak samo dziełem Boga jest więc deszcz, który od czasu do czasu zrasza ziemię, jak i deszcz, który Eliasz sprowadził na ziemię po trzech latach i sześciu miesiącach suszy. Grzmoty i błyskawice, jakie rozległy się swego czasu na górze Synaj, są w tym samym stopniu dziełem Boga, jak i te, które rozlegają się pośród burzliwego lata. Gdy w Kanie woda zamieniła się w wino, wszyscy obecni byli pewni, że stało się to za sprawą mocy Bożej; a przecież ta sama siła Boża sprawia, że woda, zraszając krzew winnej latorośli i przez nie absorbowana, przeistacza się w grona, z których wydobywa się wino. Gdy kij zakwitł w rękę Aarona, nawet niewierzący rozpoznali w tym działanie Boga; a przecież ta sama siła sprawia, że co roku rozkwitają krzewy i drzewa¹⁰⁷. Człowiek rozpoznaje w wymienionych cudach palec Boży, natomiast w zjawiskach dnia powszedniego nie dostrzega działań Bożych, a przecież są to także cuda: „Chociaż tedy cud natur widzialnych spopolitował się niejako przez ciągłą widoczność, gdy jednak mądrze mu się przypatrzemy, okaże się większy od cudów najbardziej niezwykłych i najrzadszych. Albowiem sam człowiek jest cudem większym od wszel-

¹⁰⁴ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, III, II, 7, s. 122: „Uchodziło więc próżności filozofów przypisywanie tych zjawisk innym przyczynom; czasem prawdziwym, lecz tylko bezpośrednim, gdyż byli niezdolni do rozpoznania najwyższej ze wszystkich przyczyn, to jest woli Bożej”.

¹⁰⁵ Por. tenże, *O Państwie Bożym*, XII, 25, t. 2, s. 81-82: „Nie godzi się bowiem ani wierzyć, ani mówić, że stwórcyem jakiegokolwiek natury, choćby śmiertelnej i najlichszej, jest ktoś inny aniżeli Bóg”.

¹⁰⁶ Por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, IV, 12 (23), s. 176: „A to, co powiedział Apostoł Ateńczykom głosząc Boga: ‘W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy’, należycie rozumiane, jak tylko umysł ludzki pozwala, potwierdza nasze zdanie, iż w oparciu o nie wierzymy i wyznajemy, że Bóg nieustannie działa w tym, co stworzył”.

¹⁰⁷ Por. tenże, *O Trójcy Świętej*, III, V, 11, s. 127-128.

kiego innego cudu, dokonanego za pośrednictwem człowieka”¹⁰⁸. Te cuda nie tylko nam spowszedniały, ale co więcej, skłonni jesteśmy przypisywać je innym niż Boże działaniom. Jest to zresztą słuszne; ale nie wolno nam przy tym zapominać, że są to przyczyny najbliższe, a nie najwyższa, ostateczna i jedyna naprawdę działająca przyczyna.

Słowa św. Pawła: „*in ipso vivimus, movemur et sumus*” odnoszą niewątpliwie do świata zewnętrznego, można je jednak z powodzeniem odnieść do świata wewnętrznego, tj. do człowieka jako „mikrokosmosu”. Augustyna w szczególniejszym stopniu interesował problem: jaki wpływ wywiera Boży duch, duch prawdy i mądrości, na ludzkie poznanie. Już w dialogu *O życiu szczęśliwym* nazywał Boga źródłem prawdy w nas, która to prawda mobilizuje nas wciąż do wspomnienia Boga, do szukania Go, do tęsknoty za Nim. Wspomina tam, że „jest to światłość, którą w oczy dusz naszych zlewa owo tajemnicze Słońce”¹⁰⁹. Jeszcze jaśniej i wyraźniej sławi Boga jako zasadę określającą nasze poznanie. W *Soliloquiach* (1, 12): Bóg jest słońcem w państwie duchów. I tak, jak w każdym akcie cielesnego widzenia są konieczne trzy człony: a) zdrowe oczy; b) skierowanie tychże oczu na przedmiot; c) przedmiot powinien być oświetlony, tak samo w akcie duchowego poznania konieczne są: a) zdrowe oczy ducha, czyli nieosłabiony grzechami umysł; b) skierowanie oczu na przedmiot, czyli, że musimy go chcieć poznać; c) przedmiot duchowego poznania powinien znajdować się w świetle. Otóż Bóg jest tym, który wypromieniowuje tego rodzaju duchowe światło, czyniąc rzeczy *intelligibiles*, czyli przedmiotami poznania umysłowego: „*Deus autem est ipse qui inlustrat*”¹¹⁰. To, co Augustyn w *Soliloquiach* tylko zasygnalizował, rozważył gruntownie w dialogu *O nauczycielu*. Na fakt, iż duch ludzki w poznawaniu filozoficznym skazany jest na wewnętrzne, Boże oświecenie, zwrócił uwagę już Plotyn: „Otóż tak jest także ze wzrokiem umysłu. Widzi zaiste i on dzięki innemu światłu przedmioty, naświetlone przez ową Pierwszą Naturę [...]. Tak tedy umysł, skoro się zakryje przed ‘innymi’ przedmiotami i skupi downętrznie, zobaczy ‘nie widząc niczego’ nie światło w innym inne, lecz samo sobie jedyne i czyste, które z siebie mu nagle rozbłysło! Więc nie wie, skąd rozbłysło, czy z zewnątrz, czy z wewnątrz, i po jego odejściu rzeknie tylko: wewnątrz tedy było i nie wewnątrz znowu. I chyba wcale nie należy dociekać: skąd? – bo nie ma owego skąd! [...] Bo umysł stanie nieruchomo w oczekiwaniu

¹⁰⁸ Tenże, *O Państwie Bożym*, X, 12, t. 1, s. 458.

¹⁰⁹ Por. tenże, *O życiu szczęśliwym*, 35, s. 48.

¹¹⁰ Augustini *Soliloquiorum*, I, VI, 12, s. 19. Por. Augustyn, *Soliloquia*, I, VI, 12, s. 250; por. G.B. Matthews, *Knowledge and Illumination*, [w:] *The Cambridge Companion*, s. 173-181.

widowiska i nie będzie patrzeć na nic innego, lecz tylko na piękno, tak zwróci i odda się cały i oto, kiedy stanął i jakby napełnił się otuchą, ujrzy najpierw, że sam stał się piękniejszy i nabiera blasku, gdyż blisko jest On. On zaś nie ‘szedł’, jak ktoś mógłby oczekiwać, lecz ‘przyszedł’ jakby nie przyszedłszy, albowiem dał się ujrzeć nie jako że przyszedł, lecz jako że jest obecny przed wszystkim, nawet przed przyjściem umysłu”¹¹¹.

Podobne myśli rozwijał św. Augustyn. Wyszedłszy od bardzo subtelnej analizy znaczenia słów (terminów) w procesie poznawania, doszedł do wniosku, że słowa posiadają tylko moc napominania (*admoneri*), nie zaś siłę pouczenia; dźwięczą w uszach, nie wydobywają, nie powodują jednak wewnętrznego oświecenia. Mają jedynie moc zachęcania ludzi do poznawania, ale nie mają mocy dostarczania ludziom treści poznawczych: „*Verba [...] admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent ut norimus*”¹¹². Można powiedzieć, że słowa mają moc konsultatywną w procesie poznawania. Jedynym nauczycielem jest mieszkający we wnętrzu człowieka Chrystus, czyli niezmienna, stała moc Boża i odwieczna Boża mądrość, której potrzebuje każda dusza rozumna: „Natomiast w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz Prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem, słowa zaś może pobudzają nas, abyśmy się jej radzili. A ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku”¹¹³.

Owo oświecenie przez Logos pojmował Augustyn w ten sposób, że Logos stwarza światło odpowiednie do poznania duchowej treści poznawczej, w którym to świetle dany przedmiot staje się poznawalny, podobnie jak w świetle słońca poznawalny staje się otaczający nas świat¹¹⁴. Jeśli zaś chodzi o poznanie nadprzyrodzone, to ma w nim miejsce znowu oświecenie przez Logos. Oświecenie to jednak jest całkowicie innego rodzaju. Polega zaś na zupełnie tajemniczym, wewnętrznym zjednoczeniu duszy z Logosem, zjednoczeniu, które dokonuje się

¹¹¹ P l o t y n, *Enneady*, V, V, 7-8, t. 2, s. 278-279.

¹¹² A u g u s t i n i *De magistro*, XI, 36, ed. K.-D. Daur, CCC 29, Turnholti 1970, s. 194. Por. A u g u s t y n, *O nauczycielu*, XI, 36, tł. J. Modrzejewski, [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 476: „Słowa mają tylko tę wartość – [...] – że pobudzają nas do szukania rzeczy, ale nie pokazują nam ich w ten sposób, żebyśmy mogli je poznać”.

¹¹³ Tamże, XI, 38, s. 477.

¹¹⁴ Por. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, XII, XV, 24, s. 377: „Raczej chyba należałoby przyjąć, że dusza z natury swej, zgodnie z zamysłami Stwórcy, ogląda naturalne byty umysłowe. Widzi je w pewnego rodzaju niematerialnym świetle właściwym jej naturze, podobnie jak oko ciała w materialnym świetle widzi otaczające je przedmioty, to jest w świetle, jakie można otrzymywać i do jakiego jest dostosowane przez akt stworzenia”.

poza czasem i przestrzenią. Tego rodzaju oświecenie zasadza się na partycypacji w Słowie Bożym (w Logosie)¹¹⁵.

Augustyn nie tylko powiązał ludzkie poznanie z Bogiem, ale także i ludzką wolę. Wprawdzie w swoich wczesnych dziełach, zwłaszcza skierowanych przeciwko determinizmowi natury głoszonemu przez manichejczyków, bardzo silnie podkreślał autonomię ludzkiej woli, pisząc między innymi: „*Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est*”¹¹⁶. Jednakże już od 397 r. Augustyn coraz częściej wspominał, że wolą ludzką Bóg nie tylko kieruje, ale w niej i przez nią działa, i to zarówno w aktach dotyczących życia nadprzyrodzonego, jak i naturalnego, przyrodzonego. Kiedy wysłańcy plemion izraelskich – pisał Augustyn – przybyli do Dawida, aby go obwołać królem przeciwko Saulowi, chodziło nie o państwo Boże, ale o państwo doczesne, a więc o coś zgoła naturalnego. A przecież Bóg był tym, który w owych pokoleniach i przez owe pokolenia działał: „Wewnątrz działał, sercami zawładnął, serca poruszył. W ten sposób poruszył ich przez własną ich wolę, którą sam w nich sprawił. Skoro więc Bóg chciał ustanowić królów na ziemi, zawładnął wolę ludzi bardziej niż oni sami”¹¹⁷.

Co się jednak dzieje, kiedy wola ludzka jest zła? Zło nie istnieje w sensie przyczynowym, jest brakiem. Zła wola to nic innego jak chora wola, wola której brak zdrowia, a więc mamy tu do czynienia z *defectum*, a nie *effectum*. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, aby i „złą wolę” przyczynowo powiązać z Bogiem. Tak więc Bóg działa w człowieku: w jego umyśle poprzez oświecenie, w jego woli poprzez poruszenia i przez posługiwanie się nią. Bóg jest przeto głównym autorem historii rodzaju ludzkiego. Oczywiście ludzie są jej przyczyną prawdziwą i najbliższą (*causa vera et proxima*), On jest jej przyczyną pierwszą i najważniejszą (*causa prima et principalis*).

W ten oto sposób Augustyn osadził w Bogu wszystkie pozytywne wartości zarówno świata zewnętrznego, a więc istnienie we wszystkich jego przejawach i stawaniu się przyrody, jak i świata wewnętrznego, a więc poznanie i chcenie w człowieku. A tym samym umieścił Boga w świecie jako coś najbardziej realnego, coś najbardziej rzeczywistego, jako zasadę jakiegokolwiek istnienia, jako życie każdego życia: „My uwielbiamy tego Boga, który dla wszystkich stworzonych przez siebie istot (*qui naturis a se creatis*) ustanowił początki

¹¹⁵ Por. tamże, IV, II, 4, s. 152: „Zatem oświeceniem naszym jest uczestnictwo w Słowie, to znaczy w tym życiu, które jest światłością ludzi”.

¹¹⁶ Por. t e n ż e, *O wolnej woli*, III, III, 7, s. 588: „Dlatego też nie ma niczego, co byłoby do tego stopnia w naszej mocy jak właśnie nasza wola. Ona bowiem zjawia się natychmiast, gdy chcemy, bez żadnej zwłoki”.

¹¹⁷ T e n ż e, *Nagana a łaska*, XIV, 45, tł. W. Eborowicz, [w:] *Łaska, wiara, przeznaczenie*, POK 27, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 200-201.

i końce (*initia finesque*) czy to ich istnienia, czy działalności; który ma w sobie przyczyny wszech rzeczy, zna je i nimi rozporządza; [...] który zna i porządkuje przyczyny nie tylko zasadnicze, ale i wtórne (*causas non solum principales, sed etiam subsequentes*)”¹¹⁸.

§ 5. PSYCHOLOGIA JAKO DROGA DO BOGA

Według Plotyna: „Nic zaś nie stanie na przeszkodzie, by całość nazywać żywną (istotą żywą), zmieszaną na dole, a to, co stąd wyżej – to człowiek prawdziwy! Tamte doły, owo ‘lwie’ i owo ‘pstre’, to w ogóle ‘zwierzę’. Zaprawdę, skoro człowiek zbiega się z duszą rozumną, to ilekroć rozumiemy, rozumiemy ‘my’, jako że rozumowania są działaniami duszy”¹¹⁹. Stosunek duszy ludzkiej do trzeciej hipostazy boskiej, tj. do wszechduszy, względnie do duszy świata, tak Plotyn przedstawia w *Enneadach*: „A jeśli trzeba wbrew pogładowi innych odważyć się na jeszcze wyraźniejsze wypowiedzenie własnego zdania, to i nasza dusza nie zanurzyła się całkowicie, lecz coś z niej przebywa zawsze w świecie umysłowym, atoli to, co przebywa w zmysłowym świecie, jeżeli zyska władzę lub jeśli da sobą władać i wprawiać się w zamęt, nie pozwala nam postrzegać tego, co ogląda część duszy w górze”¹²⁰.

Tak więc według Plotyna dusza jest właściwym, rzeczywistym człowiekiem. Dusza jest emanatem Boga, po części już pogrążona w oglądaniu Boga. To, co zmysłowe, co się w nas stłacza, przeszkadza nam w uświadomieniu sobie faktu oglądania Boga. Aby więc człowieka sprowadzić z powrotem do tego, co najwyższe, co Jedno i absolutnie Pierwsze, należy posługiwać się dwojakiego rodzaju argumentami: a mianowicie wykazać bezwartościowość tych rzeczy, które obecnie mają wartość dla duszy, oraz pouczać i przypominać duszy o jej „rodzie i godności”: „Zaprawdę, tym, co szuka, jest dusza i powinna zbadać, czym jest sama, ona szukająca, aby się wpierw dowiedziała o sobie, czy ją stać na szukanie takich rzeczy i czy ma takie ‘oko’, iż zoczy, i czy przystoi jej szukać”¹²¹. Można więc powiedzieć, że dla Plotyna poza Bogiem interesować powinniśmy się jedynie duszą. Poprzez poznanie samego siebie dochodzimy do poznania Boga: Bóg i dusza, dusza i jej Bóg – to sformułowania typowo plotyńskie.

¹¹⁸ T e n Ź e, *O Państwie Bożym* VII, 30, t. 1, s. 366; por. A u g u s t i n i *De civitate dei*, VII, 30, CCC 47, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnholti 1955, s. 211-212.

¹¹⁹ P l o t y n, *Enneady*, I, I, 7, t. 1, s. 50.

¹²⁰ Tamże, IV, VIII, 8, t. 2, s. 199.

¹²¹ Tamże, V, I, 1, t. 2, s. 210.

Augustyn, który we wczesnym okresie swego życia znalazł się w zaciemnionej materializmem atmosferze manicheizmu i w zimnej, racjonalistycznej aurze akademizmu, gdy zetknął się potem z tym właśnie idealnym, prześwieconym światem myśli neoplatonickiej, został na początku jak gdyby oślepiony. Neoplatonizm stał się dla niego prawdziwą filozofią, gdyż dzięki niej znalazł samego siebie i znalazł Boga. Pod wpływem entuzjazmu, jaki go wówczas ogarnął, przejął niektóre doktryny neoplatonickie, które nie dawały się uzgodnić z dogmatami Kościoła, a które po refleksji, odrzucił.

I tak np. w *Soliloquiach* mówi, że poznanie dokonuje się przez przypomnienie: „Przeżywają to nieraz umysły, w sposób właściwy kształtowane w sztukach wyzwolonych. Ludzie ci wydobywają przy pomocy nauki z wnętrza swego ducha owe wiadomości pogrzebane w niepamięci”¹²². W *Sprostowaniach* Augustyn wyraził swoje niezadowolenie z powodu użycia tego zwrotu, ponieważ może on być rozumiany w duchu platońskiej teorii reminiscencji, którą uważał za błędną, oraz wiążącej się z reminiscencją teorii preegzystencji duszy¹²³. W jednym z listów do Nebrydiusza¹²⁴ występuje przeciwko tym, którzy przeciwstawiają się powszechnie sławionemu zdaniu Sokratesa, że to, czego się uczymy, nie jest zdobywaniem nowej wiedzy, lecz przypominaniem sobie już posiadanej¹²⁵. Myślą przewodnią traktatu *O nauczycielu* (*De magistro*) jest w gruncie rzeczy przekonanie, że każdy człowiek, a więc także dziecko i człowiek niewykształcony, poprzez odpowiednie umiejętnie stawianie pytań może być doprowadzony do tego, iż sam w sobie pozna prawdę¹²⁶. Nie brak w jego dziełach wypowiedzi, z których wynika, że opowiadał się za preegzystencją dusz. I tak np. w wyżej cytowanym liście pisał, że „żaden rozumny człowiek nie będzie wątpił, że dusza znajdowała się w znacznie lepszym stanie, zanim wplątała się w sieć omamień zmysłowych”¹²⁷. Natomiast w *O wolnej woli* pisał: „Ale wobec tego, że mądrość jest własnością duszy, wyłania się ważne zagadnienie, wielka tajemnica, wymagająca osobnego rozważenia: czy dusza przed połączeniem z ciałem prowadziła

¹²² Augustyn, *Soliloquia*, II, XX, 35, s. 303-304.

¹²³ Por. tenże, *Sprostowania*, I, 4, 4, s. 192.

¹²⁴ Nebrydiusz († ok. 390) – przyjaciel Augustyna, który towarzyszył mu w Mediolanie, choć nie był obecny w Cassiciacum. Utrzymywał ścisły związek z Augustynem głównie za pośrednictwem listów. Por. A.D. Fitzgerald, *Nebriidius*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 587-588.

¹²⁵ Por. Augustyn, *List 7*, I, 2, [w:] *Listy*, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 146.

¹²⁶ Por. tenże, *O nauczycielu*, XIV, 45, s. 483-484: „Przeciwnie, gdy ten ostatni (tj. nauczyciel) wyłoży za pomocą słów nauki, których zobowiązuje się nauczyć, nawet te, których przedmiotem jest cnota i mądrość, wtedy uczniowie sami rozważają w duchu, czy to, co powiedział, jest prawdą – naturalnie w ten sposób, że wpatrują się, jak potrafią, w ową wewnętrzną Prawdę”. Por. Cary, *Outward Signs*, s. 88 n.

¹²⁷ Trudno zidentyfikować ten fragment. Najbliższy passus: Augustyn, *List 7*, II, 5, s. 148.

jakieś inne życie i czy był czas, kiedy żyła mądrze? (*utrum ante consortium huius corporis alia quadam vita vixerit animus et an aliquando sapienter vixerit, magna quaestio est, magnus secretum*)”¹²⁸.

Za typowo neoplatonickie uznać należy te poglądy św. Augustyna, z których wynikało, że może być tylko jedna dusza, a mianowicie dusza świata. „Bo jeśli powiem – pisał – że dusza jest jedna, będzie cię niepokoić to, że pod jednym względem jest szczęśliwa, pod innym zaś budzi litość, gdy tymczasem jedna rzecz nie może być jednocześnie szczęśliwa i nieszczęśliwa. A jeśli powiem, że jest wiele dusz, a zarazem jedna, pobudzę cię do śmiechu [...] Jeżeli zaś przyznam tylko, że jest ich wiele, sam będę się śmiać z siebie”¹²⁹. Jeszcze w 400 r. problem, czy jest dusza świata, stanowił dla Augustyna kwestię trudną do zbadania („*magna atque abdita questio*”) ¹³⁰!

Powyższe wypowiedzi świadczą o tym, jak głęboko św. Augustyn wszedł w neoplatonizm. Nic zatem dziwnego, że trudno mu było tego rodzaju doktryny porzucić. I tak np. chociaż w *Sprostowaniach* wycofał się z doktryny o przypominaniu, to jednak nie porzucił jej całkowicie, ale usiłował ją modyfikować. Dusza – pisał obecnie – jest istotą duchową tak stworzoną, że w sposób naturalny posiada związek z prawdami duchowymi; prawdę poznaje o tyle, o ile widzi owe duchowe prawdy, z którymi jest powiązana. Co się zaś tyczy pochodzenia duszy, to zagadnienie to, aczkolwiek wiele się nim zajmował, pozostało dlań niewyjaśnione. Jak bardzo ten właśnie problem go niepokoił, świadczy fakt, że tej właśnie sprawie poświęcił jedyny czysto filozoficzny traktat, jaki napisał po filozoficznym okresie swojego życia, w latach 419-421, a mianowicie *De anima et eius origine*. W nim zamieścił te znamienne słowa: „*Quod de origine animarum, quae post primum hominem datae sunt, vel dantur hominibus, non sum ausus aliquid definire quia fateor me nescire*”¹³¹. W 10 lat później w niedokończonym dziele *Przeciw Julianowi* pisał, że w sprawie pochodzenia duszy ludzkiej „*me nescire confiteor*”¹³².

¹²⁸ Augustini *De libero arbitrio*, I, XII, 24, s. 227. Por. Augustyn, *O wolnej woli*, I, XII, 24, s. 515.

¹²⁹ Tenże, *O wielkości duszy*, III, XXXII, 69, s. 407.

¹³⁰ Augustini *De consensu Evangelistarum* I, 23, 35, ed. F. Wehrich, CSEL 40, Vindobonae 1904, s. 35. Por. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, I, 23, 35, tł. J. Sulowski, PSP 50, Warszawa 1989, s. 37: „Nie chodzi tu o duszę jakiegoś określonego człowieka, lecz raczej o duszę świata, którą nazywają Jowiszem. Otóż my nie tylko dopuszczamy, lecz usilnie podkreślamy, że istnieje jakaś najwyższa Mądrość Boża, dzięki uczestnictwu w której staje się mądra każda dusza będąca prawdziwie mądrą. Czy jednak cały ten fizyczny ogrom, zwany światem, posiadałby jakowąś duszę albo też swoją własną duszę, czyli życie rozumowe, które kierowałoby nim tak, jak kieruje każdym stworzeniem, jest to pytanie ważne i nierozstrzygnięte”. Por. R. Teske, *Augustine's Theory of Soul*, [w:] *The Cambridge Companion*, s. 119-120.

¹³¹ Augustini *De anima et eius origine*, IV, II, 2, 524, PL 44.

¹³² Eiusdem *Contra Julianum*, II, 178, 1219, PL 45.

Słowa św. Augustyna: „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”¹³³ – żywo przypominają cytowane słowa Plotyna: „Zaprawdę, tym, co szuka, jest dusza i powinna zbadać, czym jest sama ona szukająca, aby się wprawdzie dowiedziała o sobie”. Żaden problem (oczywiście poza problemem Boga) nie zaprzętnął tak Augustyna jak problem duszy. Badał jej istotę, jej siły, jej dążenia i ruchy, z taką wnikliwością, że jego analizy psychologiczne należą do najlepszych po dzień dzisiejszy, czynią z niego „geniusza psychologii w okresie patrystycznym” (H. Siebeck¹³⁴). Studium duszy było dlań sposobem szukania Boga.

Wspomnieliśmy już, że słowa św. Pawła „w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” dają się odnieść przede wszystkim do duszy ludzkiej, gdyż ona jest zasadą życia i ruchu w człowieku. Bóg jest „właściwym niejako mieszkaniem i ojczyzną duszy” – pisał Augustyn w *O wielkości duszy*¹³⁵. Otóż Bóg mieszka w najbardziej wewnętrznym miejscu człowieka¹³⁶. Boga należy szukać w tajemnych gmachach rozumu, we wnętrzu człowieka, tam Go trzeba szukać i mówić do Niego, gdyż On sam, aby tam była Jego świątynia: „Mówić bowiem, to znaczy uzewnętrzniać treść swej woli za pomocą artykułowanych dźwięków, Boga zaś powinniśmy i szukać, i upraszać w skrytości rozumnej duszy, w tym, co nazywamy człowiekiem wewnętrznym. Jest bowiem wołą Bożą, by tu była Jego świątynia”¹³⁷.

W ten sposób dusza jest jedynym spośród stworzeń, które „najbliżej Boga stoi”¹³⁸ i nosi w sobie nie tylko ślady Boga (*vestigia Dei*), ale także Jego obraz (*imago Dei*), w którym Bóg w Trójcy Świętej jedyny, w tej właśnie potrójnej jedności jasno i wyraźnie się odzwierciedla. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że Augustyn ma na myśli naturalne podobieństwo duszy do Boga, przejawiające się poprzez *esse, nosse, velle*, czyli poprzez istnienie, poznanie i wolę; ta troistość jest w gruncie rzeczy czymś jednym: jedno życie, jeden umysł, jedna istota. Co za niepodzielne, a jednocześnie uchwytnie rozróżnienia – woła św. Augustyn¹³⁹.

¹³³ Augustyn, *O prawdziwej wierze*, XXXIX, 72, s. 788. Por. B. Stocck, *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge 2010, s. 18: „Augustine's implicit criticism of the external dialogue is deftly introduced into the ongoing discussion of philosophical questions in order to create a favourable reception for his preferred alternative, the inner dialogue or soliloquy”.

¹³⁴ Zapewne chodzi tu o opinię wyrażoną w dziele Hermanna Siebecka *Geschichte der Psychologie* (1880-1884).

¹³⁵ Por. Augustyn, *O wielkości duszy*, I, 2, s. 340.

¹³⁶ Por. Tenże, *O muzyce*, VI, 48, s. 713.

¹³⁷ Tenże, *O nauczycielu*, I, 2, s. 434.

¹³⁸ Por. Tenże, *O wielkości duszy*, XXXIX, 77, s. 415: „... z jednej strony musimy przyznać, że dusza ludzka nie jest tym, czym jest Bóg; tak z drugiej strony należy przypuszczać, że spośród rzeczy stworzonych nic nie jest bliższe Boga”.

¹³⁹ Por. Tenże, *Wyznania*, XIII, 11, s. 390.

W *O Trójcy Świętej* pisał, że pamięć, umysł i wola stanowią trzy podstawowe siły duszy¹⁴⁰. Każda z tych sił jest w jakimś stopniu samodzielna: pamięć przypomina sobie to, co dotyczy umysłu i woli; umysł myśli, opierając się na pamięci i woli; wola nakłania umysł do myślenia, pamięć zaś do przypominania. Mamy więc trzy siły duszy, spośród których każda jest samodzielna we własnym zakresie. Żadna z nich jednak nie może sama w sobie, niezależnie od innych istnieć i działać; każda z nich zakłada w sposób konieczny istnienie obu innych. Jeśli bowiem coś sobie przypominamy, to konieczna jest do tego wola; gdyby bowiem nie było przypominania sobie, nie nastąpiłoby przypomnienie. W równym stopniu, co woli, potrzebuje pamięć także umysłu, gdyż właśnie umysł jest tym, który spośród wielu przez pamięć przechowywanych wspomnień rozpoznaje to, które chcemy sobie przypomnieć. W ten sam sposób ma się rzecz z umysłem. Jest on bowiem we wszystkich swoich czynnościach z konieczności uzależniony od woli i pamięci. Nie można bowiem myśleć, jeśli się myśleć nie chce i jeśli pamięć nie przedstawi przedmiotu myślenia. I wreszcie wola jest także zależna w swoich aktach od współdziałania umysłu i pamięci. Przedmiotem woli nie może być nic innego niż to, co jej prezentuje pamięć. Prezentowanie przez pamięć zakłada jednak akt poznania. Scholastyczne adagium: *nihil volitum nisi praecognitum* nie było obce Augustynowi.

Pamięć upodabnia („*incomparabiliter quidem imparem, sed tamen qualemcumque similitudinem Patris*”¹⁴¹) człowieka do Boga Ojca, ponieważ „*hoc solum scimus quod memoria tenemus*”. Pamięć zawiera pełnię wiedzy i z tej pełni bywa wydobywana. Umysł, który swoją treść otrzymuje od pamięci i który jest wewnętrznym słowem ludzkiego ducha, słowem, którego nie wypowiedział żaden język, stanowi obraz Syna Bożego, oczywiście, „mimo swej wielkiej nierówności” („*in sua magna disparilitate nonnullam, similitudinem filii*”). Wola odpowiada sile miłości, która w swoim działaniu zakłada poznanie i za cel ma usprawienie, a więc łączy ze sobą jednocześnie umysł i pamięć; jest wspólnym posiadaniem obu; w tym też sensie stanowi obraz Ducha Świętego: „*licet valde imparem similitudinem Spiritus Sancti*”¹⁴².

¹⁴⁰ Por. t e n ż e, *O Trójcy Świętej*, X, XI, 18, s. 326: „Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją”.

¹⁴¹ A u g u s t i n i *De Trinitate*, XV, XXIII, 43, s. 520. Por. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, XV, XXIII, 43, s. 513: „To prawda, że pamięć człowieka [...] – podaje na swoją małą miarę w tym obrazie Trójcy podobieństwo do Ojca bardzo nierówne, ale jednak rzeczywiste”.

¹⁴² A u g u s t i n i *De Trinitate*, XV, XXIII, 43, s. 520-521. Por. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, XV, XXIII, 43, s. 513.

Nasuwa się pytanie: Dlaczego pamięć, rozum (umysł), wola, pomimo swej samodzielności, jaka im przysługuje, zostały skazane na wzajemną współpracę? Dlaczego wszystkie te trzy siły wzajemnie się potrzebują? Otóż te trzy siły potrzebują się wzajemnie, ponieważ tak się wzajemnie przenikają, że każda z tych trzech nie tylko znajduje się w sobie, ale także w obu pozostałych, przez to zaś w każdej z nich jest cały duch (νοῦς). Duch bowiem, o ile siebie poznaje i kocha, znajduje się w miłości i w poznaniu; miłość ducha, który siebie kocha i poznaje, znajduje się w duchu i w jego poznaniu; poznanie ducha, który ma samego siebie, znajduje się w nim samym oraz w miłości, ponieważ kocha on samego siebie, i to zarówno dlatego, że sam siebie poznaje, jak również dlatego, że poznaje siebie jako tego, który kocha sam siebie.

Tak więc duch jako całość – kiedy tylko jego samopoznanie i jego miłość siebie są doskonałe – znajduje się cały w każdym jednym z tych trzech aktów „wszystkie we wszystkich (*tota in totis*)”¹⁴³. Samodzielność poszczególnych sił zasadza się zatem nie na posiadaniu własnej istoty, ale na pewnym względnym przeciwieństwie sposobu i rodzaju posiadania jednej i tej samej substancji. „Te trzy rzeczy są też w jakiś dziwny sposób nieoddzielne od siebie. A mimo to każda z nich jest substancją i wszystkie razem są jedną substancją i istotą, ponieważ są we wzajemnym stosunku”¹⁴⁴.

W jaki sposób to „względne przeciwieństwo” („wzajemny stosunek”) dochodzi do skutku? Otóż tak jak każde myślenie, tak również i akt samopoznania jest aktem rodzenia, w którym duch wydobywa „rodzi” *verbum internum*, „słowo niewypowiedziane”, „duchowe”, pod wpływem zetknięcia się z poznawalnym przedmiotem. W wypadku samopoznania podmiot i przedmiot pokrywają się ze sobą; mamy więc jedno poznanie, w którym występuje tylko jeden rodziciel. Natomiast we wszystkich pozostałych „rodzeniach”, w sposób konieczny, występują dwa różne sposoby rodzenia, tj. poznający podmiot i poznawany przedmiot. Otóż duch ludzki, kiedy poznaje sam siebie wydobywa, jako jedyny „rodzic (*parens*)”, słowo duchowe. Treść tego słowa jest co do istoty identyczna z zasadą, która go rodzi¹⁴⁵. Jest to jedyny tego rodzaju obraz, odtwarzający transcendentálny (pozaświatowy) proces, w którym Ojciec, poznając samego siebie, wydobywa sobie co do istoty równego Syna. Tak więc przeciwieństwo poznającego

¹⁴³ Augustini *De Trinitate*, IX, V, 8, s. 300. Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IX, V, 8, s. 295.

¹⁴⁴ Tamże. Por. Augustini *De Trinitate*, IX, V, 8, s. 301: „*Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quidque substantia est et simul omnia una substantia vel essentia cum et relative dicantur ad invicem*”.

¹⁴⁵ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IX, XII, 18, s. 305.

ducha i poznawanego słowa duchowego zasadza się na tym, że słowo duchowe posiada tę samą naturę, którą duch posiada sam ze siebie (ono posiada z ducha).

Skoro – według Augustyna – żadna siła duszy nie może być uruchomiona bez współdziałania innych, to musimy się zapytać, jaką rolę w samopoznaniu odgrywa wola? Czy kierując się sama ku sobie, wytwarza miłość? Już samo postawienie tego problemu przez Augustyna sugeruje kierunek, w którym ma zamiar szukać odpowiedzi. Jeśli duch kocha samego siebie, tedy nie „rodzi” on miłości, ale wtedy właśnie miłość dochodzi do głosu („*procedit*”). Samopoznanie, słowo wewnętrzne, może tylko wtedy powstać, kiedy tego chce wola. Wola wyprzedza więc jakoś zrodzenie słowa duchowego; nie może więc być sama określana jako „zrodzona”. Ale za jej sprawą zrodzony został obraz ducha, stoi oto w swym całym pięknie. Wtedy dokonuje się przeobrażenie tego, wywodzącego się z poznającego ducha, pragnienia („*appetitus*”) skierowanego ku temu właśnie przepięknemu obrazowi słowa duchowego, dokonuje się przeobrażenie w miłość („*appetitus quo inhiaturrei cognoscendae fit amor cognitae*”)¹⁴⁶ pożądanie, dążenie któremu przy poznawaniu rzeczy współtowarzyszy zdumienie, staje się miłością rzeczy poznanej. W ten sposób słowo staje się współzasadą („*conprincipium*”) miłości: „Zatem dusza jest początkiem miłości, którą siebie kocha. Nie można jednak słusznie powiedzieć, że zrodziła ona swoją miłość, tak jak zrodziła pojęcie, którym siebie zna, ponieważ przez poznanie zostało odkryte to, o czym mówimy, że jest zrodzone i odtworzone; a odkrycie to bywa często poprzedzone długim szukaniem [...]. Choć to pragnienie, to szukanie nie wydaje się miłością (bo miłość sprawia, że kochamy to, co nam jest znane, a tu jest tylko dążenie do poznania), niemniej jednak jest to coś w tym rodzaju”¹⁴⁷.

Dlatego też o miłości nie można rzec, że została zrodzona, ale tylko, że wyłania się, pochodzi. Zarówno zrodzone słowo duchowe, jak i miłość są w swej istocie identyczne z poznającym duchem: „...to, czego szukamy i chcemy znać, rodzi się jako twór ducha – poznaniem nie mniejszym od duszy jest słowo zrodzone, kiedy taką się dusza poznaje, jaką jest, a miłość nie jest mniejsza, kiedy taką się miłuje, jaką się poznaje i jaką jest”¹⁴⁸. Względne przeciwieństwo zasadza się więc na tym, że to, co posiadający i poznający duch w samoprzypominaniu i poznane słowo duchowe jako zrodzone, to samo posiada także miłość, która jednoczy ducha i słowo i wywodzi się od obu. A więc ta sama

¹⁴⁶ Augustini *De Trinitate*, IX, XII, 18, s. 310.

¹⁴⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IX, XII, 18, s. 305-306; Augustini *De Trinitate*, IX, XII, 18, s. 310: „*Nec minor proles dum tantum se novit mens quanta est, nec minor amor dum tantum se diligit quantum novit et quanta est*”.

¹⁴⁸ Tamże, s. 306.

substancja, ale trzy różne sposoby posiadania: „*simul una substantia*”, a jednak „*relativa ad invicem*”.

Z powyższych rozważań psychologicznych Augustyna wynika, że najwyraźniejsze ślady Trójcy Świętej odnajdujemy w duszy ludzkiej; i nic w tym dziwnego, gdyż dusza została stworzona na obraz i podobieństwo Boże. Bóg stworzył duszę ludzką na obraz i podobieństwo swoje, ponieważ chce w niej zamieszkać. Podobieństwo naturalne stanowi fundament podobieństwa nadprzyrodzonego, zasadzającego się właśnie na zamieszkaniu Trójcy Przenajświętszej w duszy. Poprzez zamieszkanie Trójcy dusza ludzka uczestniczy w Bogu. Może się stać „*particeps*” – „uczestnikiem tego co boskie” – tylko dlatego, że jest obrazem i podobieństwem Bożym. „Bycie obrazem” stanowi więc *conditio sine qua non* zamieszkania Trójcy Świętej w duszy, a zatem i partycypacji człowieka w tym, co boskie. Już w każdym akcie samopamięci, samopoznania, samomiłości występuje pewne podobieństwo z wiecznymi czynnościami Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, ale prawdziwy Obraz Boga w duszy występuje dopiero wówczas, kiedy te trzy siły duszy udaje się skierować na Boga: „Ta trójca duszy nie dlatego jest obrazem Boga, że dusza siebie pamięta, rozumie i kocha, ale dlatego, że może również pamiętać, rozumieć i kochać Tego, który ją stworzył”¹⁴⁹. A więc nie dlatego, że dusza posiada umysł, pamięć i wolę, jest podobna do Boga, ale przede wszystkim dlatego, że posiada pamięć tak wszechobejmującą, umysł tak głęboko wnikający, wolę tak dalekosiężną, że dzięki temu dusza jest władna przypomnieć sobie nieskończonego Boga, nieskończonego Boga – poznawać, nieskończonego Boga – kochać.

Zresztą wszystkie te trzy moce duszy już same ze siebie domagają się skierowania na Boga, gdyż duch ludzki tak został ukonstytuowany, że żadne z jego przypominań sobie, żadna z jego czynności poznawania siebie i miłowania siebie nie może go w pełni zadowolić, jak tylko wówczas, kiedy każda z nich połączona jest ze zdaniem się na Boga. I tak: kto swoją pamięć oprze na Bogu, ten tylko, w Bogu, znajdzie siebie samego jako niezagubionego w przeszłości; kto swój umysł opiera na Bogu, ten tylko w Bogu uzyska najjaśniejsze poznanie samego siebie; kto swoją wolę całkowicie Bogu przyporządkowuje, ten tylko najkorzystniej ukocha samego siebie. Ten ostatni punkt Augustyn rozwija szczególnie szeroko.

Tak więc – zdaniem Augustyna – w naturalnym obrazie Boga w człowieku zawiera się dyspozycja do nadprzyrodzonego obrazu Boga w człowieku. Jednocześnie podkreśla on, że człowiek powinien tego nadprzyrodzonego obrazu

¹⁴⁹ Tamże, XIV, XII, 15, s. 442. Augustini *De Trinitate*, XIV, XII, 15, s. 442-443: „*Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago quia sui meminit mens et intelligit et diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est*”.

Boga szukać przez zdawanie się na Boga. Jeśli bowiem dusza ze swoją pamięcią, umysłem, a zwłaszcza z wolą zda się całkowicie na Boga, wówczas zejdą do niej trzy Boże Osoby. Dzięki tej nadprzyrodzonej partycypacji w Bogu, obraz Boży w człowieku zostanie odnowiony. Poprzednie podobieństwo stanie się podobieństwem pełnym, a my znajdziemy się w bezpośrednim zasięgu jego mądrości i świętości. Nasza substancja zostanie uszlachetniona, a nawet ubóstwiona („*divina*”); staniemy się „*deificati*” („*totus homo deificatus inhaereat perpetuae atque incommutabili veritati*”)¹⁵⁰.

Z powyższych rozważań widzimy, jak dalece i w jak oryginalny sposób Augustyn zinterpretował neoplatońską teorię duszy. Nie stosował swoich pojęć psychologicznych do Boga, ale pojęcie Boga odniósł do swojej psychologii. I tu szukać należy powodu, dla którego dusza została przez niego tak wysoko wyniesiona: człowiek jest niezniszczalnym obrazem Boga, świątynią przystosowaną i przeznaczoną do zamieszkania Boga. Nie można już chyba bardziej wysoko wycenić godności osoby ludzkiej. W świetle antropologii św. Augustyna każde, nawet najbardziej nikczemne, istnienie ludzkie nabiera wartości, szlachetnieje, nawet zbrodniarz staje się godny miłości. W tym tkwią korzenie żarliwej miłości bliźniego, która sprawiała, że Biskup Hippony był jednym z najgorliwszych duszpasterzy wszystkich czasów, że jego dzieła rozgrzały niejedno ozięble, obojętne serce.

Człowiek jest niezniszczalnym obrazem Boga i jako obraz Boga może przyjąć Boga do własnej duszy. I to jest ostatecznym i najgłębszym powodem, który skłania ludzi do ciągłego szukania i dążenia do Boga, do tego, że nawet grzesznik grzesząc nie jest wolny od tego dążenia; to jest ostateczny powód, że Bóg jest szczęściem człowieka i że serce ludzkie nigdzie poza Bogiem spokoju znaleźć nie może¹⁵¹.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- A u g u s t i n i Confessionum libri XIII, wyd. L. Verheijen, CCC 27, Turnholti 1981.
 — Contra academicos, wyd. W. M. Green, CCC 29, Turnholti 1970.
 — Contra Julianum, 641-874, PL 44.
 — De anima et eius origine, 475-548, PL 44.

¹⁵⁰ A u g u s t i n i *Sermo* 166, IV, 909, PL 38.

¹⁵¹ Po tym fragmencie wykładu następuje rekonstrukcja historyczno-filozoficznego tła poglądów Augustyna, omawiająca np. starożytne koncepcje duszy i jej boskości, relację filozoficznych i teologicznych dociekań itp. Uwagi te są jednak w formie skrótowej i fragmentarycznej i wymagają gruntownego przepracowania.

- De Civitate Dei, wyd. B. Dombart, A. Kalb, CCC 48, Turnholti 1955.
- De consensu Evangelistarum, wyd. F. Wehrich, CSEL 40, Vindobonae 1904.
- De diversis quaestionibus octoginta tribus, wyd. A. Mutzenbecher, CCC 44A, Turnholti 1975.
- De libero arbitrio, wyd. W. M. Green, CCC 29, Turnholti 1970.
- De magistro, wyd. K.-D. Daur, CCC 29, Turnholti 1970.
- De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo, wyd. J. B. Bauer, CSEL 90, Vindobonae 1992.
- De Trinitate, wyd. W. J. Mountain, CCC 50, Turnholti 1968.
- De vera religione, wyd. K.D. Daur, CCC 32, Turnholti 1962.
- Epistulae, wyd. A. Goldbacher, CSEL 34, Vindobonae 1895.
- In Iohannis Evangelium Tractatus, wyd. R. R. Willems, CCC 36, Turnholti 1954.
- Sermones, PL 38.
- Soliloquiorum libri duo, wyd. W. Hörmann, CSEL 89, Vindobonae 1986.
- A u g u s t y n: Dialogi filozoficzne, Kraków 1999.
- Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana, tł. W. Szoldrski, W. Kania, PSP 15, t. 1, Warszawa 1977.
- Komentarz słowny do Księgi Rodzaju, tł. J. Sulowski, [w:] Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom, PSP 25, Warszawa 1980, s.113-382.
- Listy, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1991.
- Nagana a łaska, tł. W. Eborowicz, [w:] Łaska, wiara, przeznaczenie, POK 27, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 149-205.
- O muzyce, tł. D. Turkowska, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 651-721.
- O naturze dobra, tł. M. Maykowska, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 819-863.
- O nauce chrześcijańskiej, tł. J. Sulowski, Warszawa 1979.
- O nauczycielu, tł. J. Modrzejewski, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 421-485.
- O nieśmiertelności duszy, tł. L. Kuc, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 307-333.
- O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII, tł. W. Kornatowski, t. 1-2, Warszawa 1977.
- O porządku, tł. J. Modrzejewski, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 151-233.
- O pożytku wiary, tł. J. Sulowski, [w:] Pisma przeciw manichejczykom, PSP 54, Warszawa 1990, s. 33-65.
- O prawdziwej wierze, tł. J. Ptaszyński, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 723-818.
- O Trójcy Świętej, tł. M. Stokowska, Kraków 1996.
- O wielkości duszy, tł. D. Turkowska, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 335-419.
- O wolnej woli, tł. A. Trombala, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 487-649.
- O zgodności Ewangelistów, tł. J. Sulowski, PSP 50, Warszawa 1989.
- O życiu szczęśliwym, tł. A. Świderkówna, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 13-50.
- Przeciw akademikom, tł. K. Augustyniak, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 51-150.
- Przeznaczenie świętych, tł. W. Eborowicz, [w:] Łaska, wiara, przeznaczenie, POK 27, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 207-306.
- Solilokwia, tł. A. Świderkówna, [w:] Dialogi filozoficzne, s. 235-305.
- Sprostowania, tł. J. Sulowski, [w:] O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania, PSP 22, Warszawa 1979, s. 153-287.
- Wyznania, tł. Z. Kubiak, Kraków 2002.
- P l o t y n: Enneady, tł. A. Krokiewicz, t. 1-2, Warszawa 1959.

OPRACOWANIA

- Augustine through the Ages. An Encyclopedia, wyd. A. Fitzgerald, W.B. Eerdmans, Michigan-Cambridge 1999.
- The Cambridge Companion to Augustine, wyd. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001.

- Cary Ph.: *Outward Sings. The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008.
- Clark M. T.: *Image Doctrine*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 440-442.
- Courcelle P.: *Recherches sur le « Confessions » de Saint Augustin*, Paris 1969.
- Fitzgerald A.D.: *Adeodatus*, w; *Augustine through the Ages*, s. 7.
- Nebridius, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 587-588.
- Romanianus, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 730-731.
- Gersh S.: *Multiplicity of Reversion in Augustine's "De quantitate animae"*, [w:] *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, wyd. A. Kijewska, Lublin 2003, s. 211-227.
- Gilson E.: *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Kent B.: *Augustine's Ethics*, [w:] *The Cambridge Companion to Augustine*, s. 205-233.
- Malatesta M.: *De dialectica*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 271-272.
- Matthews G.B.: *Knowledge and Illumination*, [w:] *The Cambridge Companion*, s. 171-185.
- McWilliam J.: *Cassiciacum Dialogues*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 135-143.
- O'Daly G.: *Augustine's „City of God”*, Oxford 1999.
- O'Meara J.J.: *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de Saint Augustin*, tł. J.-H. Marrou, Fribourg 1997.
- Siebeck H.: *Geschichte der Psychologie*, Gotha 1880-1884.
- Stock B.: *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge 2010.
- Teske R.: *Augustine's Theory of Soul*, [w:] *The Cambridge Companion*, s. 116-123.
- *Soul*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 807-812.
- Trapè A.: *Święty Augustyn: człowiek-duszpasterz-mistycki*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1987.
- Van Fleteren F.: *De Vera religione*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 864-865.
- *De utilitate credendi*, [w:] *Augustine through the Ages*, s. 861-862.
- Van Oort J.: *Jerusalem and Babylon: a Study into Augustine's "City of God" and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991.
- Wallis R.T., *Neoplatonism*, 2nd edition, London 1972.

SOME MEDIEVAL PRE-THOMIST CONCEPTIONS
OF THE RELATIONSHIP OBTAINING BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY:
THE CASE STUDY OF SAINT AUGUSTINE'S THOUGHT

Summary

This article forms a part of Rev. Prof. Marian Kurdziałek's lecture devoted to the pre-Thomist conceptions of philosophy-theology relationship. More precisely, this article is a reconstruction of the Prof. Kurdziałek's discussion of the relevant ideas in St. Augustine's thought. To begin with, Kurdziałek presents St. Augustine's holistic understanding of philosophy and theology as essentially one and the same endeavor, a way leading to beatitude. He goes on to illustrate this thesis with a number of quotes, chiefly from Augustine's philosophical dialogues, but also from his later writings. Kurdziałek then proceeds to discuss the place of ethical knowledge in Augustine's theology and the relationship of cosmology and theology in thought of the bishop of Hippo. The lecture is concluded by a presentation of Augustine's psychology, again conceived as a starting point of a spiritual itinerary, one of the ways ultimately leading to God.

Translated by Roman Majeran

Słowa kluczowe: św. Augustyn, filozofia a teologia, wiara, rozum, etyka,

Key words: St. Augustine, philosophy and theology, faith, reason, ethics