



RAFAŁ TOCZKO

O stosunku Augustyna do filozofii

On Augustine's Attitude towards Philosophy

ABSTRACT: This paper treats about Augustine's definitions and reflections on philosophy. It proves that there occurred a major shift in Augustine's understanding of philosophy both in the field of epistemology and ethics. Author presents chronology of these changes, that takes into account not only strictly philosophical writings, but later works as well, especially these dedicated to polemics with Pelagius. Early Augustine understood philosophy as a domain of actions of *ratio*. Philosophy was – in Cassiciacum – a method of getting to grips with the eternal truths, different than simple faith, but one that leads to God just as well. Its advantage is that it enables one to reach full insight into the true reality. At this stage he believes that any man trained in *artes liberales* can achieve *intellectus Dei* and reach perfect happiness. These views ceased to be repeated by Augustine already in the last decade of 5th century and later on. The optimistic view on *ratio* and philosophical way of life was shadowed by a more complicated nucleus of ideas, known as the theory of grace. Author discusses also G. Catapano's thoughts on a shift in Augustine's attitude towards philosophers, even those from the school of Plato.

KEY WORDS: Augustine • Cassiciacum • pelagianism • platonism • Porphyrios • metaphilosophy

W polskiej literaturze przedmiotu problem fluktuacji poglądów Augustyna na znaczenie filozofii i filozofów ciągle oczekuje uważniejszej prezentacji. Po pierwsze, polskie publikacje na ten temat ukazujące się nawet w XXI wieku niemal nie uwzględniają literatury przedmiotu opracowanej w językach kongresowych po 1980 roku¹. Wiele ujęć filozofii Augustyna, które ukazały się w języku polskim, omawia ją najczęściej w ujęciu synchronicznym. Oznacza to wybór jednego lub kilku dzieł

¹ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, s. 39–51. Mam na myśli wykorzystanie opracowań zagranicznych jedynie w rozdziale pt. *Filozofia a wiara*. T. Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w „De civitate Dei” św. Augustyna*, Kraków 2002, s. 118–126, 154–164. Badaczka ta analizując uwagi Augustyna o filozofii i filozofach w *O państwie Bożym*, przedstawia je jako jedyne jego wypowiedzi na ten temat, choć stoją one w sprzeczności do jego wczesnych pism.

z danego okresu twórczości Augustyna i potraktowanie zawartych w nim myśli jako reprezentatywnych dla całości poglądów na kwestie wiary, czy rozumu, a pośrednio na filozofię². W ten sposób teza o istnieniu poważniejszych zmian w obrębie twórczości Augustyna traci swoją podstawę³. Inni badacze z kolei, dostrzegając ambiwalencję stosunku Augustyna do filozofii, koncentrują jednak swoje zainteresowania prawie wyłącznie na zagadnieniach praktycznych bądź etycznych, nie dostrzegając faktu rosnącego dystansu do filozofii, co również nie w pełni oddaje sens jego metafizycznych rozważań⁴.

Celem tego artykułu jest próba ukazania drogi, jaką przeszedł Augustyn w swym rozumieniu filozofii od wczesnych pism, w których akcentuje samowystarczalność rozumu w dochodzeniu do prawdy o Bogu i duszy oraz do szczęścia⁵, po zmianę jego zapatrywań co do możliwości rozumu, ujawniającą się od przełomu lat 80-tych i 90-tych IV wieku. Zapewne zmiany te zostały ugruntowane poprzez spór Augustyna z Pelagiuszem, którego sednem było właśnie nakreślenie granic udziału rozumu, natury i łaski w procesie poznania Boga. W pracy tej przedstawię zatem argumenty wspierające tezę o pewnej zmianie, jaka zaszła w refleksji Augustyna nad filozofią⁶.

² Dyskusję o fluktuacji myśli tego niezwykle płodnego twórcy zaczął P. Alfarić, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918, a trwa ona do dziś. O jej początkach i przebiegu zob. J. J. O'Meara, *Augustine and Neoplatonism*, „Recherches augustiniennes”, 1958, t. 1, s. 91–111; R. Crouse, *Paucis mutatis verbis et sententiis, St. Augustine's Platonism*, [w:] *Augustine and His Critics, Essays in Honour of G. Bonner*, ed. R. Dodaro, G. Lawless, London 2004, s. 37–50.

³ M. Wojewoda, *Problem wiary i rozumu u Augustyna i Bonawentury na tle filozofii współczesnej*, „Studia Laurentiana”, 2002, t. 1, s. 29–48. Uwaga ta dotyczy również wspomnianej powyżej książki T. Wnętrzak.

⁴ W. Seńko, *Pojęcie filozofii u Augustyna*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 874; D. Kasprzak, *Czy św. Augustyn był filozofem*, „Studia Laurentiana”, 2002, t. 1, s. 9–12. Posługuję się tutaj terminem „metafilozofia” w znaczeniu jakie nadał mu G. Catapano, tzn. aby określić refleksję Augustyna na temat filozofii i filozofów, zob. G. Catapano, *Development of Augustine's metaphilosophy: Col 2:8 and the „Philosophers of this World”*, „Augustinian Studies”, 2007, t. 38, s. 233.

⁵ Jak zauważył S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 343, kluczowe znaczenie ma tu jednak poznanie Boga: „W rozumowaniu Augustyna w jego drodze do poznania Boga, koncentruje się całe doświadczenie życiowe”.

⁶ Rezygnuję tu zupełnie z często omawianej i doskonale znanej koncepcji filozoficznego wstępowania duszy. Zob. B. Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion*, Cambridge 2009, s. 183–227; A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 79–86.

1. Zmiany w stosunku Augustyna do filozofii

1.1. Kontekst epistemologiczny

Powszechnie wiadomym jest, że Augustyn rozumiał filozofię poprzez jej klasyczną, etymologiczną definicję jako *amor sapientiae*⁷, i w tym sensie nie przestał mówić o filozofii do końca życia, i nigdy się od niej nie odwrócił. Jednak dla naszych rozważań, nie jest to definicja do końca użyteczna⁸, z dwóch względów.

Po pierwsze ocieramy się tu o błąd zwany *ignotum per ignotum*, gdyż jedynie na temat zmiany znaczenia *amor* w twórczości Augustyna można napisać monografię⁹. Po drugie, filozofia jest przez Augustyna traktowana przede wszystkim jako metoda dotarcia do prawdy o duszy i prawdy o Bogu oraz jako ćwiczenie duchowe zapewniające osiągnięcie szczęśliwego życia, a w tym kontekście definicja etymologiczna niczego nie wyjaśnia. Stwierdzić, że Augustyn zawsze był filozofem, bo zawsze kochał mądrość, to zaprzepaścić szansę na prześledzenie zwrotu w myśleniu Augustyna na temat filozofii. Celowo więc pragnę posłużyć się tutaj innymi określeniami z wczesnych pism Augustyna, aby sprawdzić, czy pozostają one ważne także w jego późniejszych dziełach.

W 386 roku pisał on: „Filozofia obiecuje, że jasno ukaże prawdziwego i tajemniczego Boga”¹⁰ oraz podobnie: „Filozofia obiecuje rozumowe poznanie (*promittit rationem*)”¹¹. Już w swoich najwcześniejszych dziełach

⁷ Augustyn, *O porządku* 1,11,32. (Korzystam z przekładu J. Modrzejewskiego, [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 151–234. Dalej podaję już tylko numer strony z tego przekładu). Datacja za G. Catapano, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: analisi dei passi metafilosofici dal „Contra academicos” al „De vera religione”*, Roma 2001, s. 310. (Dalej cytuję jako G. Catapano, *Il concetto*.)

⁸ Nie wszyscy uczeni jednak to zauważają, zob. G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, 1996, s. 15–16, 23; 122 *in passim*; M. Djuth, *Vera Philosophia in Augustine’s Thought After 396*, „Augustiniana”, 2003, t. 53, s. 55–59.

⁹ Podobnie rozumuje G. Lettieri, *L’altro Agostino: ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del „De doctrina Christiana”*, Brescia, 2001, s. 554.

¹⁰ Augustyn, *Przeciw akademikom* 1,1,3, przeł. K. Augustyniak, [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 60 (dalej podaję tylko numer strony w tym przekładzie): „Ona [sc. filozofia] przyrzeka (*promittit*) po-kazać wyraźnie prawdziwego i ukrytego Boga (*uerissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam*) i już prawie pozwala Go dojrzeć poprzez prześwielone blaskiem chmury”.

¹¹ Augustyn, *O porządku* 2,5,16, s. 198–199: „Kiedy więc dokuczają nam niejasność spraw, mamy przed sobą podwójną drogę: rozum lub autorytet. Filozofia o b i e c u j e [modyfikacja – R.T., Modrzejewski łącińskie *promittit* tłumaczy jako „wskazuje na”] rozum, lecz uwalnia zaledwie nielicznych; przy czym nie tylko nie zmusza ich do gardzenia tajemnicami chrześcijańskimi, lecz nakazuje im je rozumieć, tak jak je rozumieć należy. Żadnego innego zadania nie ma filozofia, ta filozofia prawdziwa i – jeśli tak można się wyrazić

uznawał, że prawda, ten szczyt filozofii, dotykała sfery noetycznej; filozofia powinna być nauką o „początku, źródle wszechrzeczy” to znaczy o Bogu w Trójcy, „jak nas uczą tajemnice wiary”¹². Jako metoda jest więc filozofia sposobem dojścia poprzez *ratio* do *intellectus Dei*.

Nie bez powodu w pierwszych pismach Augustyn powtarza słowo *promittere* – obiecać. *Philosophia promittit* – w słowach tych słyhać optymizm, charakterystyczny dla tego nieco ponad trzydziestoletniego konwertyty. Otóż filozofię, według Augustyna AD 386, charakteryzują przede wszystkim założenie, że mocą umysłu (*ratio*¹³), przeciwstawionego mniemaniom (*opiniones*) i autorytetowi wiary (*auctoritas fidei*), człowiek dojdzie do prawdy (racjonalizm) oraz pewność, że poznanie prawdy doprowadzi do osiągnięcia szczęśliwego, cnotliwego życia, zapewni postęp moralny (intelektualizm etyczny), których Augustyn w późnym okresie zupełnie nie podzielał¹⁴. W dalszej części tekstu najpierw analizuję kontekst epistemologiczny, a następnie kontekst etyczny metafizycznej refleksji Augustyna.

– autentyczna, jak tylko, 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, trój potężny Ojciec, Syn i Duch Święty”.

Ratio występuje tu w znaczeniu racjonalnego rozumienia („rational understanding”, F. van Fleteren, *Authority and Reason, Faith and Understanding*, „Augustinian Studies”, 1973, t. 4, s. 43.), poznania osiągniętego poprzez badanie i krytyczną refleksję („conoscenza raggiunta attraverso l’indagine e la riflessione critica”, G. Capatano, *Il concetto*, s. 234), przeciwstawioną przekonaniu, które wypływa z podporządkowania się autorytetowi wiary.

¹² Augustyn, *O porządku* 2,5,16, zob. wyżej przypis 11.

¹³ Ze względu na głównego bohatera tego artykułu, który słabo znał grekę, a filozofię grecką poznawał z przekładów łacińskich, pozostanę na gruncie jego języka, a więc łaciny. *Ratio* w pismach Augustyna ma wiele znaczeń, w tym artykule będziemy skoncentrowani na jednym z nich, ustalonym przez Augustyna w słynnym passusie z *Soliloquiów* (1,12–15), na który zwrócił słusznie uwagę J.J. O’Meara, *Augustine’s view of Authority and Reason in A.D. 386*, [w:] *idem, Studies in Augustine and Eriugena*, Washington D.C. 1992, s. 141–144. *Ratio* oznacza więc dyskursywną funkcję myślącej części duszy (*mens, animus*) czynną w akcie percepcji intelektualnej. Augustyn porównuje ją do percepcji zmysłowej. *Ratio* jest różne od *intellectus* podobnie, jak patrzenie (*adspetus*) różni się od widzenia (*visio*). A zatem *ratio* oznacza rozumowanie bądź namysł, *intellectus* zaś to akt rozumowania zwieńczony sukcesem. Zob. też definicję z Augustyn, *O porządku* 2,11,30.

¹⁴ O tym, że te dwa założenia są ze sobą związane już u wczesnego Augustyna, przekonująco pisze J. Rist, *Augustine, Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994, s. 48–50. (Dalej cytuję jako J. Rist, *Augustine*) Uznając te charakterystyki filozofii zaproponowane przez Augustyna jako dotyczące filozofii *tout court*, możemy pozostać z dala od niewyczerpanej acz jałowej dyskusji dotyczącej tego, których filozofów antycznych Augustyn rzeczywiście znał i wykorzystywał w swojej twórczości.

Warto przyjrzeć się tu poglądom Augustyna do 386 roku, które tę racjonalną postawę poprzedziły, czyli trwającej dziewięć lat fascynacji naukami Maniego.

Dziewiętnastoletni Augustyn wolał zostać manichejczykiem niż katolikiem, ponieważ jeśli chodzi o podstawy swojej nauki, „manichejczycy byli nieustępliwymi racjonalistami. Augustyn miał pewność, że jako manichejczyk może bronić podstawowej doktryny swojej religii posługując się wyłącznie rozumem.¹⁵”. Swoją motywację w wyborze roli manichejskiego słuchacza, późniejszy biskup Hippony przedstawia w 386 roku jako chęć ucieczki od „chłopięcego jakiegoś przesądu” i pragnienie „ulegania raczej nauczaniu niż nakazom”¹⁶. F. van Fleteren słusznie odczytuje to wyznanie jako potwierdzenie tezy, że młody, Augustyn, w wyniku lektury *Hortensjusza* Cyserona pragnął dotarcia do prawdy za pomocą *ratio* a nie poprzez posłuszeństwo *auctoritas*¹⁷. Wolał słuchać nauk trafiających do rozumu, a nie rozkazów, którym trzeba zawierzyć.

W innym miejscu Augustyn jeszcze dobitniej mówi o motywie trwania przez dziewięć lat w postawie manichejskiego słuchacza, pogardzającego „babcinymi bajkami” (*aniles fabulae*): obiecano mu bowiem, że zostanie doprowadzony do Boga przez odegnanie wbijającego w strach autorytetu (*terribili auctoritate separata*) za pomocą czystego i prostego rozumowania (*mera et simplici ratione*)¹⁸. Jeśli Augustyn szczerze przedstawia motywy

¹⁵ P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993, s. 41.

¹⁶ Augustyn, *O życiu szczęśliwym* 1,4, przeł. A. Świderkówna, [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 18 (dalej cytując podaję tylko numer strony z tego przekładu) „Już od czasu, kiedy w dziewiętnastym roku życia poznał w szkole retora dzieło Cyserona pod tytułem *Hortensjusz*, zapłonąłem tak wielką miłością do filozofii, że od razu zamierzałem poświęcić się jej całkowicie. Ale niemało było mgieł, które leżały mi na drodze [...]. Jakiś bowiem dziecinny przesąd odstraszał mnie od poszukiwania prawdy. Później dopiero przybyło mi odwagi i rozproszywszy ową mgłę, zrozumiałem, że należy wierzyć raczej pouczeniom niż zaleceniom. Wtedy to [usunąłem z przekładu A. Świderkówny słowo „jednak”, którego nie ma w łacińskim oryginale – R.T.] spotkałem ludzi, którzy światłu widzialnemu dla oczu oddawali cześć niby jakiemuś potężnemu bóstwu”.

¹⁷ F. van Fleteren, *Authority and Reason, Faith and Understanding*, *op. cit.*, s. 35.

¹⁸ Augustyn, *O pożytku wiary* 1,2, przeł. J. Sulowski, [w:] *idem, Pisma przeciw manichejczykom*, Warszawa 1999, s. 34: [przekład zmodyfikowany, dostosowany do oryginału] „Wszak zdajesz sobie sprawę, Honoracie, że przystaliśmy 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. Bo i cóż innego zmuszało mnie przez nieomal dziewięć lat słuchać tych ludzi i tak pilnie naśladować a pogardzać religią przekazaną mi przez rodziców w dzieciństwie, jeśli nie to, że utrzymywali jakobyśmy żyli w zabobonnym strachu oraz, że wiarę nam nakazano przed zrozumieniem, podczas gdy oni nikogo nie zmuszają do wiary zanim uprzednio nie przedyskutują i nie wyjaśnią prawdy? [...]

długiego manichejskiego epizodu, to możemy uznać, że pomiędzy 374, a 383 rokiem był on entuzjastą filozofii, który na drodze *ratio* szukał odpowiedzi na dręczące go pytania zarówno naukowe, jak i metafizyczne.

Obietnice manichejczyków nie spełniły się jednak. Zraziło go przede wszystkim to, że manichejczycy nie potrafili udzielić jasnych i spójnych odpowiedzi na tzw. kwestie naturalne m. in. z zakresu astronomii. Augustyn odkrył, że znacznie lepiej na astronomii znają się astrologowie, których manichejczycy potępiali¹⁹. W konsekwencji, później Augustyn zanegował manichejską wersję kosmogonii, wykazując, że nie jest ona zgodna z Księgą Rodzaju. Temu zagadnieniu poświęcił XI księgę *Wyznań*.

Nadzieja dotarcia do prawdy drogą *ratio*, śladami manichejskich mistrzów okazała się płonna. Po dziewięciu latach Augustyn z rozczarowania popadł w sceptycyzm w stylu Karneadesa, który już dawno przeszczepił na grunt rzymski czytany przez Augustyna Cyceron. Ze sceptycyzmu, jak sam zaświadcza w słynnym ustępie z *Wyznań*, wyrwała go lektura ksiąg platoników, przetłumaczonych przez Mariusza Wiktoryna, których my nazywamy neoplatonikami. Aby odegnać demony wątpienia napisał dość przewrotną krytykę sceptycyzmu w *Przeciw Akademikom*²⁰. To dzieło i inne powstałe w latach 386–387 poświadczają, że Augustyn wciąż pragnie utrzymać pojęcie filozofii jako tej, która dysponuje *ratio* i prowadzi drogą rozumowania do poznania Boga (*ad intellectum Dei*). W tym czasie zaczyna uświadamiać sobie, że nadzieja, jaką wiąże z filozofią może okazać się niemożliwa do spełnienia.

Dla zrozumienia procesu zmiany w metafizologii Augustyna konieczne jest prześledzenie jednego z podstawowych epistemologicznych rozróżnień Augustyna. Przeciwwstawienie *ratio/auctoritas* pojawia się w wielu tekstach Augustyna z lat Cassiciacum 386–387, lecz wymyka się zupełnie jednoznacznej wykładni²¹. Do zdobywania wiedzy (*ad discendum*) pchają nas – pisze on wówczas – dwie siły: *auctoritas* i *ratio*²². Kiedy w procesie poznania napotkamy na kwestie niejasne, wówczas możemy wejść na jedną

W takim stanie umysłu znaleźli mnie, kiedy to gardziłem babczyni jakby bajkami, a pragnąłem poznać i zacerpnąć czystej i szczerzej prawdy, którą przyobiecowali”.

¹⁹ P. Brown, *Augustyn z Hippony*, s. 52.

²⁰ R.J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man A.D. 386–391*, Cambridge Mass., 1968, s. 236–244, pokazuje, że Augustyn „splotynizował” Karneadesa i sceptyków – pokazał, że ich argumenty przeciw poznaniu dotyczą tylko mniemań i poznania zmysłowego, oraz, że posiadali sekretną doktrynę platońską, dotyczącą świata inteligibilnego, którą głosili nielicznym. Zob. *Przeciw akademikom* 2,24.

²¹ Zob. doskonałe, do dziś aktualne opracowanie tego rozróżnienia w literaturze pogańskiej i chrześcijańskiej przed Augustynem w K.H. Lütcke, *Auctoritas bei Augustin: mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs*, Stuttgart 1968, s. 13–63.

²² Augustyn, *Przeciw akademikom* 3,20,43; *idem*, *O porządku* 2,9,26.

z dwu dróg: *auctoritas* lub *ratio*²³. Pierwsza jest drogą wiary w nauczanie Kościoła (Augustyn nie uznawał go już w owym czasie za „babcine bajki”, chociaż wciąż używał terminu *zabobon* (*superstitio*²⁴)), natomiast *ratio* to ścieżka dociekań filozoficznych, gdzie nie tyle liczy się autorytet nauczyciela, co prawdziwość jego nauki. Aby odbyć tę drogę konieczne było zapoznanie się z dialektyką, nazwaną *disciplina disciplinarum*²⁵, „wiedzą, która zdolna jest dostarczać właściwego wglądu w strukturę bytu” – jak wyraża się S. Hessbreugen-Walter²⁶. Proces uczenia się Augustyn traktował po platońsku, jako proces przypominania, ale w przeciwieństwie do neoplatoników, kolejne etapy wstępu do prawdy wymagały od niego zdobycia „wykształcenia naukowego” (*artes liberales*)²⁷. Inaczej niż Porfiriusz (który z *pistis* uczynił jedną z cnót ważnych także dla epistemologii), Augustyn dla poznania filozoficznego, możliwego dla nielicznych rezerwował *ratio, auctoritas fidei* pozostawiając licznym²⁸.

Zgadzam się z C. Conybeare i B. Dobellem, że Augustyn w owym czasie preferował jeszcze drogę *ratio*, przeznaczona była dla tych niewielu lepiej wykształconych, do których sam siebie zaliczał²⁹. Bez wątplenia jednak rozróżnienie między *ratio* i *auctoritas* w owym czasie nie jest wcale tak jednoznaczne, jak sugerowałyby te, często przytaczane cytaty, o czym wielu uczonych zapomina³⁰. Sam Augustyn, przede wszystkim w *Soliloquiach*, nie tylko podważa pierwszeństwo *ratio*, ale nawet wyśmiewa swoją intelektu-

²³ *Idem*, *O porządku* 2,5,16.

²⁴ *Ibidem*, 1,23–24. Podobnie ustęp ten rozumieją P. Courcelle, *Recherches sur les “Confessions” de Saint Augustin*, Paris 1968, s. 64–67 i R.J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man A.D. 386–391, op. cit.*, s. 233.

²⁵ Augustyn, *O porządku* 2,13,38. O tym, jak zmienił się stosunek Augustyna do dialektyki, zob. S. Hessbruegen-Walter, *Augustine’s Critique of Dialectic. Between Ambrose and the Arians*, [w:] *Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to Confessions*, ed. K. Pollman, M. Vessey, Oxford 2005, s. 184–205, który przekonująco wykazuje, że zmiana ta spowodowana była polemiką z arianami, entuzjastami dialektyki.

²⁶ S. Hessbruegen-Walter, *Augustine’s Critique of Dialectic, op. cit.*, s. 194.

²⁷ Augustyn, *O porządku* 1,24 i 2,15.

²⁸ Według R. J. O’Connella, [*St. Augustine’s Early Theory of Man A.D. 386–391, op. cit.*, s. 231], tendencja ta miała proveniencję warrońską, i groziła, jego zdaniem, że „wysysając subtelności z plotyńskiego intelektualizmu, zniekształci go w abstrakcyjny i bezkrwisty racjonalizm”, por. B. Dobell, *Augustine’s Intellectual Conversion, op. cit.*, s. 211 oraz Porphyrios, *Ad Marcellam* 24, 376–9.

²⁹ C. Conybeare, *The Irrational Augustine*, Oxford 2006, s. 152–154. W Mediolanie spotkał co najmniej trzech inspirujących chrześcijan-neoplatoników: Ambrożego, biskupa Mediolanu, kapłana Symplicjana, który ochrzcił Ambrożego oraz Teodora Manliusza, który prawdopodobnie dostarczył Augustynowi *libri platonicorum*, zob. J.J. O’Meara, *Augustine*, s. 153–155.

³⁰ Np. B. Dobell, M. Djuth, E. Gilson, J.J. O’Meara.

alistyczną pozycję i filozoficzne zadęcie, kiedy z *Ratio* czyni interlokutorkę wewnętrznej rozmowy³¹. Znaczące jest także to, że w tych wczesnych *Dialogach* największą filozofką, mistrzynią życia czyni czasem swoją niewykształconą w dialektyce matkę. Można to nazwać „paradoksem Moniki”, który uświadamia nam, jak wielkie problemy z określeniem istoty filozofii w latach 386–387 stały się udziałem jej syna.

Wiemy na podstawie dialogu *O porządku*, że poświęcenie się filozofii miało doprowadzić przede wszystkim do właściwego *modus vivendi*³², a życie Moniki wedle Augustyna było nieskazitelne. Z drugiej strony, R.J. O’Connell słusznie zauważa, że jego pochwały dla matki jako filozofa sformułowane są na wyrost; Monika wykazywała się jedynie dyscypliną charakteru, ale nie potrafiła i nie chciała zanurzyć się w świat nauk wyzwolonych i dyscypliny dialektycznej³³. Augustyn zauważa, że jego matka nie idzie drogą *ratio*, brakuje jej bowiem wykształcenia naukowego, a zarazem widzi w niej przykład osoby szczęśliwej, która odkryła Boga na drodze *auctoritas*. Paradoks polega więc na tym, czy można ją uznać za filozofa czy nie? Wydaje się, że fakt, iż Monika nie tylko nie miała zainteresowania dla *artes liberales*, ale otwarcie nimi pogardzała, przekreślił nadzieje Augustyna, że uczyni z niej filozofkę³⁴. W dialogu *O porządku* 2,5,14–16 Augustyn stawia sprawę jasno: „wykształcenie naukowe” (*artes liberales*) jest koniecznym szczeblem na drodze do prawdy... choć nie do zbawienia. Muzyka, geometria, astronomia i matematyka dostarczają wiedzy o porządku świata, dzięki której człowiek może stać się żołnierzem, a nawet wodzem filozofii i „dojść do najwyższych szczytów (*ad summum illum modum*), ponad które nie można ani nie powinno się, ani nie pragnie się nic więcej zdobyć”³⁵. Augustyn powoli uświadamia sobie jednak, że byli i są ludzie (nie wiadomo, czy ma tu na myśli Monikę), którzy z różnych powodów nie zdobędą wykształcenia naukowego, koniecznego do wstąpienia na filozoficzną ścieżkę *ratio*. Powody mogą być różne: lenistwo, natłok zajęć, ograniczenia intelektualne. Oni powinni schronić się w wierze, za pomocą której Bóg przywiązuje ich do siebie i nie pozwoli im zginąć. Jednak swoim przyjaciółom autor radzi, aby kształcili się we wszystkich dyscyplinach naukowych. W przeciwnym wypadku, nie będą mogli zdobyć poznania prawdy o rzeczywistości, jaśniejszej od światła³⁶.

³¹ Zob. C. Conybeare, *The Irrational Augustine*, op. cit., s. 141–172.

³² Por. M. Djuth, *Vera Philosophia in Augustine’s Thought After 396*, op. cit., s. 56. Jest to oczywiście tendencja wyraźna także w większości antycznych szkół filozoficznych.

³³ R.J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man A.D. 386–391*, op. cit., s. 227–232.

³⁴ Augustyn, *O porządku* 2,17,45–46.

³⁵ *Ibidem*, 2,5,14, s. 197.

³⁶ *Ibidem*, 2,5,15.

W tym ustępie widać wyraźnie, że Augustyn nie utożsamia filozofii z chrześcijaństwem, ale traktuje ją jako jeden z dwóch modeli ogarnięcia prawdy o Bogu i świecie. Jeśli ktoś wierzy we wcielonego Boga, Chrystus nie pozostawi go na zatracenie³⁷. Ale jedynie filozof, wykształcony we wszystkich dyscyplinach nie tylko zostanie zbawiony, ale dzięki *ratio*, potrafi dojść do poznania jaśniejszego od światła. Ogromne trudności sprawia mu jednak rozstrzygnięcie, jak utrzymać rozróżnienie między dwoma porządkami: *ratio* i *fides* oraz jak właściwie je opisać. Formułuje wówczas słynną myśl: „Gdy bierzemy pod uwagę porządek czasu – pierwsza jest *auctoritas*, co do istoty pierwsza jest *ratio*”. Nawet bowiem na drodze filozofii, musimy mieć nauczyciela, którego wybieramy na zasadzie zawierzenia autorytetowi, a więc w sensie chronologicznym pierwsza jest *auctoritas*.

A zatem, najprawdopodobniej już w Cassiciacum budzi się w Augustynie potrzeba ponownego rozpatrzenia relacji *ratio* i filozofii, która zbawienie obiecuje, choć zbawia niewiele. Czy jest możliwe, że, jak sugeruje wielu uczonych, tę pesymistyczną koncepcję, głoszącą niewystarczalność filozofii do zbawienia ludzkości, jej ekskluzywny charakter, przejął Augustyn od Porfiriusza³⁸? Wydaje się, że rację ma N. Cipriani, który zwrócił uwagę na fakt, że we wczesnych dialogach Augustyn w wielu miejscach odcina się od pesymizmu obecnego w *De regressu animae* Porfiriusza³⁹. W dziełach tych przeważa jeszcze wiara w możliwości rozumu ludzkiego. Dla nas ważne jest to, że w latach 386–387 autor *O porządku* uznawał, że sama *ratio*, bez udziału *auctoritas* może doprowadzić człowieka do *intellectus Dei*, że filozof może stać się mędrce, który drogą *ratio* dojdzie do poznania tego, co Chrystus ukazał we wcieleniu⁴⁰. Stanowisko takie charakteryzuje się poznawczym optymizmem, właściwym dla myśli młodego Augustyna, który zaczyna słabnąć już w następnych latach, ustępując miejsca nauce

³⁷ Ten element doktryny wydaje się być polemiką z Porfiriusza nauką o teurgicznym wtajemniczeniu, zapewniającym po śmierci uszczęśliwiającą wizję Boga, jak słusznie zauważył N. Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, „Augustinianum”, 1997, t. 37, s. 122–125.

³⁸ Zob. G. Catapano, *Il concetto*, s. 235.

³⁹ N. Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, op. cit., s. 114–122. Cipriani mówi o dwóch postaciach tego pesymizmu. Po pierwsze, Porfiriusz zaprzecza możliwości osiągnięcia przez człowieka w tym życiu doskonałej mądrości. Po drugie, uznaje, że po śmierci jedynie nieliczni, praktykujący cnoty intelektualne dostąpią uszczęśliwiającej wizji Boga (s. 117). Zob. też słowa samego Augustyna o Porfiriuszu w *O państwie Bożym* 10,32,1. Pamiętajmy też, że już u zarania dziejów filozofii oferowała ona wtajemniczenie dla nielicznych, o czym przekonuje działalność Pitagorasa, a także Platona. Augustyn nie musiał dowiadywać się o tym od Porfiriusza.

⁴⁰ Augustyn, *Przeciw akademikom* 3,30–31, 1,37–38; *idem*, *O porządku* 2,11,30. Zob. też R. J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man A.D. 386–391*, op. cit., s. 247–249.

o łasce, wpływającej także (począwszy od 396 roku) na jego rozumienie filozoficznej metody⁴¹.

Już w 388 roku narasta u Augustyna przekonanie, że pragnienie podążania drogą *ratio* jest owocem *cupiditas*⁴². W 390 roku w *O prawdziwej wierze* autor dokonuje rozróżnienia pomiędzy człowiekiem starym – pełnym nawyków i cielesnych pożądań i człowiekiem nowym. Nie wierzy już jednak, że człowiek nowy może zastąpić starego, ale, że aż do śmierci człowiek nowy, czyli wewnętrzny jest skazany na nierówną walkę z człowiekiem starym. To uniemożliwia mu uzyskanie pełnego rozumienia Boga oraz osiągnięcie doskonałości życia. Kolejny etap zmiany wprowadza tekst *Do Symplicjana o różnych problemach* z 396 roku, w którego pierwszych rozdziałach pojawia się koncepcja łaski Boga i pokory człowieka. Ulegną one rozwinięciu w drugiej i trzeciej dekadzie V wieku w wyniku tzw. kontrowersji pelagiańskiej⁴³. Począwszy od 415 roku Augustyn zarzuca Pelagiuszowi, że przez jego rozważania krzyż Chrystusa zostaje pozbawiony sensu (*evacuatur crux Christi*⁴⁴). Biskup Hippony nadając temu myśleniu łatkę „filozoficznego”, rozwija naukę o słabości ludzkiego rozumu, który sam z siebie nie jest w stanie dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości. Człowiek stanowi bowiem naturę uszkodzoną (*natura vitiatą*) przez grzech Adama, która jest upośledzona przede wszystkim intelektualnie i etycznie, w postaci *ignorantia* oraz *infirmityas*. O tej drugiej będzie mowa poniżej, *ignorantia* natomiast powoduje, że jedyną drogą do poznania Boga jest upokorzenie się (*humilitatio*) i przyjęcie tajemnicy wcielenego tj. upokorzonego Lekarza-Chrystusa. Nie jest to droga rozumu, bo rozum prowadzi do pychy, ale droga wiary. W ósmej i dwunastej księdze *O Trójcy Świętej* Augustyn zauważa, że warunkiem poznania nie jest już dialektyka czy opanowanie *artes liberales*, ale otwarcie się na *fides*, *spes* i *caritas*, które leczą naszą ułomną naturę, zbijają naszą pychę, pozwalając odkryć wspaniałą prawdę o wcieleniu Chrystusa – jedynego pośrednika⁴⁵. W trzynastej księdze Augustyn podkreśla przywołując *List do Kolosan* 2,1–3, że w Chrystusie ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy.

⁴¹ Nie jest ono jednak tożsame np. z neoplatonizmem porfiriańskim. Porfiriusz negował możliwość wcielenia Boga, a tym samym traktował Chrystusa jedynie jako cnotliwego człowieka. Jak wyrażał się Porfiriusz „mądrość jest przy Bogu i nie może zejść na ziemię”. Por. N. Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino, op. cit.*, s. 123.

⁴² Augustyn, *O wielkości duszy* 7,12.

⁴³ O kontrowersjach w jej datowaniu, zob. R. Toczko, *Kto i kiedy rozpoczął tak zwaną kontrowersję pelagiańską*, „U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze”, 2011, t. 10, s. 215–228.

⁴⁴ Gra słów – *evacuor* – to „ogłocić”, ale też „pozbawić sensu”.

⁴⁵ Augustyn, *O Trójcy Świętej* 8,5,7–8; 8,7,10; 12,14,22.

Podsumowując swoją epistemologię na końcu księgi czternastej stwierdza ostatecznie, że Chrystus jest konieczny w pośredniczeniu wiedzy i mądrości⁴⁶ i nie wystarczy oprzeć się na *ratio*, jako drodze alternatywnej do *fides*⁴⁷. *Ratio* jest możliwa tylko u tych osób, które przyjęły misterium Boga upokorzonego w ciele człowieka i zostały odmienione wewnętrznie. Widzą go już prawdziwie, choć nadal tylko częściowo. W *Sprostowaniach* (*Retractationes*) Augustyn przyznaje, że w dialogu *O porządku* zbyt wielką rolę w procesie poznania Boga przyznał naukom wyzwolonym i dialektyce, a przecież wielu świętych w ogóle ich nie znało⁴⁸. Nie ma nic złego w dialektyce – bo ludzie jej nie wymyślili, a jedynie odkryli prawa obecne w świecie, natomiast musimy pamiętać, przypomina już jako podeszły wiekiem biskup, że dostarcza ona tylko wiedzy o sylogizmach i wynikaniu; prawdziwość sądów opiera się na zgodności ze świętymi pismami kościelnymi⁴⁹. W ten sposób Augustyn opuszcza pozycje zajmowane przez siebie jeszcze w latach 80-tych IV wieku i zwraca się przeciw koncepcji filozofii jako metody docierania do prawdy z pomocą naturalnej ludzkiej *ratio*. Zamiast tego pierwszą metodą dotarcia do prawdy staje się łaska Boga, która jako jedyna umożliwi człowiekowi wzrastanie w cnocie.

1.2. Kontekst etyczny

Na początku artykułu przywołano drugą cechę filozofii starożytnej wyrażającą się w przekonaniu, że postęp na drodze *ratio* gwarantuje progres moralny, co możemy nazywać intelektualizmem etycznym. Swoje podstawowe sformułowanie znalazł on oczywiście w maksymie apollinińskiej: „Poznaj samego siebie” oraz w wierze Platona, że dotarcie do idei dobra zagwarantuje poznającemu właściwy sposób życia. Augustyn w dialogach z Cassiciacum zakładał, że dyscyplina nauki i życia filozoficznego doprowadzi człowieka do całkowitego posłuszeństwa nakazom boskiego rozumu, także do przewyciężenia cielesnych żądz. Szczęście to nie jest możliwe do osiągnięcia poprzez drogę *auctoritas fidei*, ale jedynie na drodze *ratio*, dialektyki, filozofii. Augustyn waha się, czy ludzi, którzy nie poświęcają się tym dziedzinom, choć żyją godnie można nazwać szczęśliwymi⁵⁰. W Cas-

⁴⁶ O rozróżnieniu między wiedzą i mądrością w *O Trójcy Świętej* zob. R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2006, s. 165–171

⁴⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej* 14,19,26.

⁴⁸ *Idem*, *Sprostowania* 1,3.

⁴⁹ *Idem*, *O nauce chrześcijańskiej* 2,32,49.

⁵⁰ *Idem*, *O porządku* 2,9,26, s. 209–210: „Aby osiągnąć wiedzę, musimy się opierać na dwóch czynnikach: autorytecie i rozumie. Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum, logicznie zaś rozum jest na pierwszym miejscu. [...] Jeśli zaś idzie o tych, którzy zadowolają się

siciacum Augustyn jest przekonany, że filozof doskonały, czyli ten, którego miłość do mądrości została zaspokojona, słowem mędrzec, dzięki temu, że odwraca się od cielesności i jej niepokojów poprzez ćwiczenie umysłu, tego „najwyższego dobra człowieka”⁵¹, może za tego życia osiągnąć szczęście i pozostać wolnym od lęku przed śmiercią. Posiada on bowiem w sobie niewzruszoną wolę działania zgodnie z boskim prawem cnót i mądrości⁵². „Szczęśliwy jest człowiek, który kocha swoją dobrą wolę”⁵³ – pisze jeszcze w 388 roku w pierwszej księdze *O wolnej woli*. Ale druga, napisana kilka lat później, po 391 i przed 395 rokiem, wskazuje, że Augustyn przestał wierzyć w możliwość osiągnięcia szczęścia w życiu doczesnym. Pisze tam bowiem, że nikt nie jest tu i teraz szczęśliwy, znajdując się co najwyżej na drodze do szczęścia⁵⁴.

Przyczyną, dla której nie jesteśmy w stanie osiągnąć szczęścia za życia jest nasza moralna niemoc (*infirmetas*) przejawiająca się przede wszystkim jako pożądlivość (*concupiscentia*) oraz pycha (*superbia*). Natura człowieka została bowiem skażona przez grzech Adama. Za pośrednictwem aktu seksualnego rodziców, w życie każdego nowonarodzonego zostaje wszczepiony pierwiastek słabości, który uniemożliwia osiągnięcie własnymi siłami nie tylko doskonałego życia, ale nawet posłuszeństwa boskim przykazaniom. *Natura vitata* potrzebuje lekarza w osobie Chrystusa. Łaska jest lekarstwem działającym w trzech etapach. Po pierwsze, przez odnowienie w chrzcie, po drugie, przez nieustanną pomoc Bożej miłości w procesie wolicjonalnym, po trzecie, przez wsparcie w wykonywaniu tego, na co zdecyduje się wola. Tylko dzięki takiemu działaniu łaski Bożej człowiek potrafi spełniać dobro. Nie może jednak pozostać bez grzechu, a więc nie może być naprawdę szczęśliwy, dopóki nie znajdzie się w eschatologicznym Królestwie Bożym, gdzie nie sięgają konsekwencje grzechu Adama. Te koncepcje pojawiające się w połowie lat 90-tych IV-ego wieku, jako załączek teorii łaski, uwidaczniają się przede wszystkim w latach sporu z Pelagiuszem o uzasadnienie chrztu

samym autorytetem i starają się tylko stale o dobre obyczaje i prawe myśli, czy to lekceważąc sztuki wyzwolone, czy też niezdolni kształcić się w nich, to nie wiem, jak mógłbym nazwać ich szczęśliwymi podczas życia wśród ludzi”.

⁵¹ *Idem, Przeciw akademikom* 3,12,27.

⁵² *Idem, O życiu szczęśliwym* 4,25, *op. cit.*, s. 39–40; zob. też R.J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man A.D. 386–391, op. cit.*, s. 253–257.

⁵³ Augustyn, *O wolnej woli* 1,13,28, przeł. A. Trombala, [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 519. Zob. Ph. Carry, *Augustine’s Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*, New York–Oxford 2000, s. 111, który wskazuje na cycerońskie inspiracje tej myśli u Augustyna.

⁵⁴ Augustyn, *O wolnej woli* 2,16,40.

niemowląt⁵⁵. Niech wystarczy jeden dobitny cytat, z *Kazania* 348A, pierwszego tekstu, w którym Augustyn bezpośrednio i imiennie zaatakował tego mnicha: „Istnieje nakaz, istnieje przykazanie: należy go wysłuchać, należy je wypełnić. Lecz nie ruszymy z miejsca, jeśli nie wesprze nas Bóg”⁵⁶.

Filozofowie i heretycy, którzy twierdzą inaczej myślą się, ponieważ zaślepieni są pychą, jedną z konsekwencji grzechu Adama, która uniemożliwia im trafne rozpoznanie kondycji człowieka. Tę uwagę Augustyn stosuje oczywiście samokrytycznie także do siebie, kiedy pisze w *Wyznaniach* (9,4,7), że dialogi z Cassiciacum tchnęły jeszcze powiewem ze szkoły pychy. Podobnie, w napisanych w latach 426–427 *Sprostowaniach* Augustyn żałuje, swoich słów z dialogów z Cassiciacum, ponieważ odkrył, że kryją one w sobie nieprawdę. Kryterium prawdy jest już bowiem dla Augustyna Pismo Święte, a nie ludzki umysł, a św. Paweł mówi, że szczęście jest osiągalne tylko w życiu przyszłym, kiedy ciało już nieśmiertelne i niezniszczalne podda się duchowi⁵⁷.

Identyczną i podobnie umotywowaną zmianę zauważamy w poglądach Augustyna na temat lęku przed śmiercią. W dialogu *O porządku* (386 rok) Augustyn powtarzał swojej matce Monice, prawdopodobnie za niezachowanym *Hortensjuszem* Cyncerona⁵⁸: [W filozofii] „poczyniłaś tak wielkie postępy, że nie lękasz się już ani nieszczęśliwego jakiegoś przypadku, ani śmierci samej, co [...], jak wszyscy przyznają, stanowi najwyższy szczyt filozofii⁵⁹”. W tym samym czasie pisze, że „każdy mędrzec jest dzielny, a mężny człowiek nie lęka się niczego. Mędrzec zatem nie lęka się śmierci ciała ani cierpienia”⁶⁰. *Timor mortis*, lęk przed śmiercią powinien być obcy prawdziwemu filozofowi⁶¹ tak, jak prawdziwemu chrześcijaninowi⁶².

⁵⁵ Zob. *idem*, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju* 10,12,20 i n.; *Kazania* 151, 152; J. Rist, *Augustine*, s. 173–190. J. P. Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980, s. 82–108. W toku sporu z Pelagiuszem i Julianem z Eklanum, Augustyn używa *concupiscentia* właśnie, by nazwać efekt grzechu pierwotnego osłabiający zdolność człowieka do postępowania sprawiedliwego, zob. J. Rist, *Augustine*, s. 320–327.

⁵⁶ Augustyn, *Kazanie* 348A,14, przeł. R. Toczko, „Vox Patrum”, 2010, t. 55, s. 880. Por. *Kazanie* 30; 151; 152; 153; 169.

⁵⁷ *Idem*, *Sprostowania*. 1,1,4 i 1,2.

⁵⁸ Zob. dyskusję na ten temat w: G. Catapano, *Il concetto*, s. 226–227.

⁵⁹ Augustyn, *O porządku* 1,11,32, *op. cit.*, s. 182.

⁶⁰ *Idem*, *O życiu szczęśliwym* 4,25, *op. cit.*, s. 39.

⁶¹ Był to *locus communis* różnych szkół filozoficznych, zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 41–54.

⁶² Był to tradycyjny pogląd wyrażany m.in. Przez Tertuliana, Cypriana czy Ambrożego – zob. R. Dodaro, *Christus Iustus and the Fear of Death in Augustine's Dispute with Pelagius*, [w:] *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, ed. A. Zumkeller, Wurzburg 1989, s. 345–346.

Kiedy jednak w 411 roku Augustyn zetknie się z pismami Pelagiusza, zmieni zdanie na ten temat. Według Pelagiusza Paweł Apostoł nie odczuwał lęku przed śmiercią, ponieważ nie miał grzechu, a na podobnej zasadzie każdy chrześcijanin, który po chrzcie żyje sprawiedliwie, może być od niego wolny. Augustyn od 411 roku zdecydowanie występował przeciw tego typu optymistycznej antropologii, która zapewniała ludzi, że mogą być bez grzechu, jeśli zechcą⁶³. Zaznaczał on, że nazywamy niektórych ludźmi sprawiedliwymi nie dlatego, że osiągają doskonałą sprawiedliwość – ta była dostępna tylko dla Boga-człowieka, Chrystusa, wyłączonego z dziedzictwa grzechu pierworodnego. Są oni jedynie relatywnie sprawiedliwi, to znaczy, że walczą o prawdziwe szczęście i bycie bez grzechu, choć nigdy tego stanu nie osiągną⁶⁴.

W tym samym czasie biskup Hippony realizował też swój najważniejszy projekt apologetyczny, jakim jest *O państwie Bożym*. Doszedł wówczas do wniosku że, w celu obrony tożsamości chrześcijaństwa, konieczne jest uznanie, że tylko Chrystus mógł żyć bez grzechu⁶⁵. Motywował to faktem, że nawet ludzka natura Chrystusa jest nienaruszona, ponieważ powstała bez udziału *concupiscentia*, co wyłączyło go spod prawa grzechu pierworodnego⁶⁶. Apostoł Paweł natomiast, jak najbardziej mu podlegał, grzeszył więc, a w związku z tym musiał obawiać się śmierci, jak i wszyscy grzesznicy. Augustyn przychylił się w ten sposób do rewolucyjnej interpretacji słów świętego Pawła z *Listu do Rzymian* 7,15 dokonanej przez Hieronima. To on jako pierwszy pisarz chrześcijański uznał, że Paweł mówi tam o swojej własnej niemocy, a nie w imieniu Żydów czy grzeszników⁶⁷. Co ważne, te nowe wnioski o lęku Pawła przed śmiercią stały w sprzeczności z wcześniejszymi uwagami Augustyna na ten temat⁶⁸. Jesteśmy pewni, że ta zmiana w spojrzeniu na heroiczną Apostoła zaszła w czasie i pod wpływem sporu z Pelagiuszem. Augustyn chciał pokazać, że wbrew poglądom pelagian żaden człowiek nie może pozostać bez grzechu⁶⁹. Tak więc zmiana ta motywowana była polemiką z heretykami. Skoro żaden człowiek (nawet cieszący

⁶³ Zob. Augustyn, *Kazania* 128,9,11; 151,5,5; 151,7,7; 152,11,14.

⁶⁴ *Idem*, *O doskonałej sprawiedliwości człowieka* 11,23–24;

⁶⁵ *Idem*, *O państwie Bożym* 10,24. Jak dowiódł R. Dodaro, *Christ and the Just Society...*, *op. cit.*, s. 72–114, koncepcja ta została rozwinięta w celu obrony przed zyskującymi popularność nurtami teurgicznymi oraz przed donatyzmem i pelagianizmem.

⁶⁶ Augustyn, *O państwie Bożym*, 20,6. Zob. analizę tego fragmentu w: R. Dodaro, *Christ and the Just Society*, *op. cit.*, s. 78–79.

⁶⁷ O tym nowatorstwie Hieronima wiemy od Pelagiusza, *Pro Libero arbitrio* 3 (PLS 1,1542–3).

⁶⁸ Augustyn, *O osiemdziesięciu trzech różnych problemach* 25, *O wielkości duszy* 73.

⁶⁹ Por. R. Dodaro, *Christ and the Just Society*, *op. cit.*, s. 87–88.

się w owym czasie ogromnym szacunkiem wiernych św. Paweł) nie mógł być całkowicie szczęśliwy, tym samym optymistyczne zdania z dialogów z Cassiciacum o wolności filozofów od lęku przed śmiercią traciły swoją aktualność.

2. Stosunek Augustyna do filozofów

Radykalniejszej ocenie zaczynają podlegać także i filozofowie. Już młody Augustyn nie wszystkich filozofów ceni na równi. Najczęściej mówi oddzielnie o platonikach, traktując ich lepiej niż innych filozofów. Kryterium odróżniającym jednych od drugich jest zainteresowanie Bogiem i porządek poszukiwania boskiego pierwiastka wiodący do sfery noetycznej, nie poprzestając na materii i zjawiskach. Złymi filozofami są dla młodego Augustyna np. stoicy. Augustyn wprowadza to kryterium we wczesnych dialogach z Cassiciacum zapewne dlatego, że ktoś, być może jego matka Monika, wskazał mu cytat z *Listu św. Pawła do Kolosan*:

Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie. (9) W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała, (10) bo zostaliście napełnieni w Nim, który jest Głową wszelkiej Zwierzchności i Władzy⁷⁰.

Egzegeza tego ustępu proponowana przez Augustyna w latach 386–387 prowadzi do wniosku, że Pismo potępia tylko filozofię tego świata, ale nie platonizm, który także odznacza się umiłowaniem prawdy⁷¹. W *Przeciw Akademikom* Augustyn zauważa, że platonizm jest filozofią świata innego, inteligibilnego, a takiej filozofii Pismo Święte nie może potępiać⁷². Z kolei w dialogu *O porządku*, alter ego autora tłumaczy matce, że intuicja platoników dotycząca istnienia świata pozazmysłowego jest zgodna z przesłaniem Chrystusa, którego królestwo nie jest przeciw z tego świata (J 18,36)⁷³. Lecz ma to miejsce tylko do ok. 394 roku, od tej pory również platonicy zyskują miano filozofów tego świata. Owszem, jeszcze w *O państwie Bożym* autor przedstawia niektórych filozofów w dobrym świetle – przede wszystkim pitagorejczyków, Platona i platoników – ponieważ sięgali do sfery noetycznej, kierowali swój wzrok na to, co boskie, poszukując Jednego niekiedy nawet

⁷⁰ Kol 2,8; Cytaty z Pisma Św. podaję za przekładem Biblii Tysiąclecia.

⁷¹ Wspieram się tu analizą G. Catapano, *Development of Augustine's metaphilosophy: Col 2:8 and the „Philosophers of this World”*, „Augustinian Studies”, 2007, t. 38, s. 238–243.

⁷² Augustyn, *Przeciw akademikom* 3,19,42.

⁷³ *Idem*, *O porządku* 1,11,32.

w Trójcy. Ale definicja filozofii, jako tej, która dociera do Boga i jasno potrafi go pokazać już nie obowiązuje⁷⁴. Albowiem to nie filozofowie dzięki rozumowi dotarli do Boga, ale to Bóg dał im poznanie siebie, to On uczynił siebie poznawalnym przez nich i dla nich⁷⁵. W 386 roku tej myśli jeszcze nie ma.

Jak wskazuje G. Catapano ma to związek z wykorzystaniem nowego argumentu z Pisma, mającego źródło w passusach z *Listu do Rzymian* (1,18–25)⁷⁶ oraz z *Pierwszego Listu do Koryntian* (1,20)⁷⁷. Posługując się tymi nowymi świadectwami, Augustyn uznaje „religijne stanowisko filozofów za nie mniej ważne od prawdy ich nauczania, jeśli nie ważniejsze”⁷⁸, stosunek do Ukrzyżowanego staje się najważniejszym kryterium prawdziwości filozofii oraz wiarygodności filozofów.

Włoski uczony nie odpowiada jednak ostatecznie na najważniejsze pytanie – dlaczego egzegeza tych passusów z *Listów św. Pawła* stała się dla Augustyna przyczyną odcięcia się od neoplatoników. Kontekst dla tak prowadzonej egzegezy stanowi powstająca właśnie na początku lat 90-tych IV wieku nauka o łasce, która jest nie do pogodzenia z bezwzględną pochwałą jakichkolwiek filozofów⁷⁹. Filozofowie, stawiają siebie na miejscu autorytetu boskiego, nie rozumieją także, że jedynym pośrednikiem cnoty oraz *ratio sapientiae* może być Jezus Chrystus, Bóg wcielony, a nie demony

⁷⁴ Zob. przypis 11.

⁷⁵ Zob. Augustyn, *O państwie Bożym* 8,10–20.

⁷⁶ „Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta. (19) To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. (20) Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekiusta Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy. (21) Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. (22) Podając się za mądrych stali się głupimi. (23) I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów. (24) Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. (25) Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki. Amen.”

⁷⁷ „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczoney? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?” Por. G. Catapano, *Development of Augustine's metaphilosophy*, s. 247–253.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 254.

⁷⁹ Związek pism antypelagiańskich Augustyna z jego teorią poznania zauważył J. Lössl, *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden 1997. Jednak jego propozycja odczytania *intellectus gratiae*, jako obecnego od początku do końca w pismach Augustyna modelu dotarcia do prawdy, napotkała słuszną krytykę: V. Drecoll, recenzja w: „Zeitschrift für Antikes Christentum”, 2000, t. 4, s. 165–168 i G. Lettieri, *op. cit.*, Brescia 2001, s. 591–596.

czy zmarli herosi⁸⁰. Ponieważ nawet platonizujący filozofowie nie doceniają tej pośredniczącej roli Chrystusa, nie są godni pochwał chrześcijanina. Przy użyciu podobnych argumentów biskup Hippony rozprawia się kilkanaście lat później z osobami takimi, jak Pelagiusz i jego uczniowie, zarzucając im myślenie „w stylu filozofów tego świata”⁸¹, którego głównym wyznacznikiem jest pycha.

Ostateczne stanowisko w sprawie filozofów Augustyn wyraził w drugiej księdze *O nauce chrześcijańskiej*, napisanej prawdopodobnie w 426 roku, cztery lata przed śmiercią. Chrześcijan porównuje do Izraelitów, uciekających z Egiptu, którego mieszkańcy utożsamieni zostają z bogatymi Egipcjanami. Chrześcijanie nie mają się bać filozofów, ale zabrać wszystkie ich bogactwa, to jest prawdziwe elementy nauk, które tamci niesprawiedliwie i przewrotnie użyli na służbę demonom. Oczywiście nauki te jedynie przypadkiem (*forte*) są prawdziwe i przydatne dla wiary, za przypadek ten odpowiada zaś boska opatrność (*divina providentia*). Filozofowie, w tym platonicy, zostają tu określani jako nieszczęsna społeczność (*misera societas*) oraz nieprawi posiadacze (*iniusti possessores*)⁸².

Podsumujmy: Augustyn jako manichejczyk postrzegał filozofię jako rozumową metodę odkrywania prawdy oraz drogę cnotliwego życia. W latach 386–394/5 można zauważyć pierwsze zmiany w takim pojmowaniu filozofii: *Auctoritas* wiary staje się niekiedy równie uprawnioną drogą do osiągnięcia tych celów, jak filozoficzna *ratio*. Po 396 roku Augustyn odrzuca filozofię jako pełnoprawną metodę osiągania prawdy oraz cnotliwego życia. Lektura *Listów* św. Pawła przekonała Augustyna, że konsekwencje grzechu pierwotnego uniemożliwiają postęp w cnotcie i mądrości na filozoficznej ścieżce *ratio*. Z tak ułomną naturą (*natura vitiatą*) jedyną drogą do prawdy i szczęśliwego życia (przesuniętego w wymiar eschatologiczny) staje się Chrystus i Jego łaska. Ta zmiana w pojmowaniu roli filozofii utrwali się jeszcze w latach sporów o rolę łaski i wolnej woli w zbawieniu człowieka, jakie Augustyn toczył od 412 roku aż do śmierci. W pierwszych latach tego sporu Augustyn polemizował z anonimowymi przeciwnikami, a następnie z Pelagiuszem i Julianem z Eklanum. W tym czasie uznał między innymi, że żaden człowiek nie może osiągnąć na ziemi pełni szczęścia, która charakteryzuje się brakiem lęku przed śmiercią.


Ta niewątpliwa radykalizacja stanowiska metafizycznego Augustyna była związana z faktem, że ani Pelagiusz ani Julian nie przyjmowali jego

⁸⁰ Zob. R. Dodaro, *Augustine's Revision of the Heroic Ideal*, „Augustinian Studies”, 2005, t. 36, s. 141–157 oraz przypis 37 powyżej.

⁸¹ Ma tu na myśli także platoników, zob. Augustyn, *Listy* 186,11,37; 187,6; *Kazania* 165,5,6; 348A,9.

⁸² Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* 2,40,60. Por. *idem*, *O Trójcy Świętej* 13,19,24.

nauki o skażonej naturze i grzechu pierworodnym. Twierdzili natomiast, że jako dzieci dobrego Boga, mocą natury i wyćwiczonej woli możemy osiągnąć zbawienie. Tego rodzaju model chrześcijaństwa podobał się wykształconym elitom rzymskim, ponieważ stanowił wyretuszowaną wersję eklektycznego filozoficznego światopoglądu popularnego w późnym antyku, co udowodnił niedawno J.-M. Salamito⁸³. Augustyn musiał więc znaleźć inny język, dzięki któremu chrześcijaństwo mogło odróżnić się, zyskać wyraźną tożsamość⁸⁴. Tym językiem okazała się nauka o łasce, a jednym z efektów jego wynalezienia i zastosowania stała się zmiana w poglądach na filozofię i filozofów. Podkreślimy jednak, że w okresie sporu z Pelagiuszem, Augustyn sięga często po wątki, które pojawiły się w jego myśli już na przełomie lat 80-tych i 90-tych IV wieku.

Chociaż na płaszczyźnie deklaratywnej nawet w późnym okresie Augustyn pozytywnie ocenia rolę platoników w procesie ewangelizacyjnym⁸⁵, nie zmienia to faktu, że dystansuje się od filozofii jako sposobu namysłu zmierzającego do odkrywania pełnej prawdy i pełnego szczęścia. Filozofia, rozumiana jako droga *ratio*, może stanowić etap na drodze osiągnięcia prawdziwej filozofii, czyli chrześcijaństwa, tak jak było to w przypadku Augustyna, ale nie jest to etap konieczny. Jedyłą bowiem uniwersalną metodą realizowania celów epistemologicznych i etycznych jest poddanie się łasce Boga, autorytetowi Pisma Świętego i Kościoła oraz pokorne uznanie marności własnej, ułomnej i słabej natury. 

RAFAŁ TOCZKO – dr, adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym UMK, członek Pracowni Komparatystyki Literackiej i Kulturowej UMK, sekretarz zarządu Fundacji Traditio Europae. Zainteresowania naukowe: twórczość Augustyna z Hippony, herezje antyczne, Hans-Georg Gadamer i jego interpretacje filozofii Platona, psychologia antyczna.

RAFAŁ TOCZKO – Ph.D., Assistant Professor at the Department of Classics, Faculty of Philology, Nicolaus Copernicus University of Torun, member of the Centre for Comparative Studies in Literature and Culture at the same University, secretary of Board of the Traditio Europae Foundation. Research interests: works of Augustine of Hippo, ancient heresies, H.-G. Gadamer and his interpretations of Plato's philosophy, ancient psychology.

⁸³ J.-M. Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble 2005.

⁸⁴ O tym aspekcie sporu z Pelagiuszem bardzo przekonująco pisze E. Rebillard, *L'apport de la sociologie de la déviance à une approche historique de l'orthodoxie: l'exemple de la controverse pélagienne sur la grâce* [w:] *Orthodoxie, christianisme, histoire*, éd. par S. Elm, É. Rebillard et A. Romano, Rome 2000, s. 221–240.

⁸⁵ Zob. *idem*, List 130; *idem*, *O państwie Bożym* 18,41; *idem*, *Przeciw Julianowi* 4,15,78.