

# POSZUKIWANIE MĄDROŚCI A NAWRÓCENIE WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

## Aspekt epistemologiczno-etyczny

W augustyńskiej etyce idea nawrócenia stanowi jeden z najbardziej przewijających się wątków<sup>1</sup>. Jest to obszar treściowy i pojęciowy o nie zbadanej dotąd głębi. Stanowi on również swoisty kontekst, w którym możemy odkrywać wciąż na nowo wzajemne wpływy pomiędzy nawróceniem moralnym, nawróceniem religijnym i "nawróceniem" poznawczym<sup>2</sup>. W każdym bowiem fakcie moralnym mamy do czynienia z "poznaniem" dobra lub zła oraz z "uznaniem" jednego lub drugiego. Wiemy, że św. Augustyn traktuje "rozum" jako "sługę-Prawdy", "sługę szczęścia", włączając funkcje poznawcze w to wszystko, co się zwie "dramatem osoby" tak, że w nawróceniu "dusza zacznie się radować tą jedyną Prawdą, przez którą prawdziwe jest wszystko, cokolwiek jest prawdziwego"<sup>3</sup>. "Drama personae" wyznaczy nam także najważniejsze momenty etyczno-poznawcze ludzkiego procesu nawracania się i poszukiwania tak zwanej życiowej mądrości.

### I. "UBI EST DEUS TUUS?"

W etyce augustyńskiej cały proces, cały wysiłek poszukiwania Boga, stanowi nieodłączną część samego procesu nawracania się moralnego i religijnego. Nic więc dziwnego, że augustyńska koncepcja Boga stanowi centrum, ku któremu ześrodkowują się idee

---

1 Por. M. L. Angrisani Sanfilippo, Il linguaggio della conversione in alcune opere di Agostino, "Augustinianum" 27/1987/ 281-296

2 Por. S. Biolo, Reciproco influsso tra la conversione morale e la conversione religiosa in S. Agostino, "Augustinianum" 27/1987/ 303-316.

3 Confessiones X 23, 34, CSEL 33, 253.



fizyki, logiki, etyki. Pytanie z "Wyznań": "Ubi est Deus tuus"<sup>4</sup>, pociągnęło za sobą cały szereg odpowiedzi, zgodnych z wymogami teodycei, a przede wszystkim samej moralności i wiary<sup>5</sup>.

U św. Augustyna sam proces "intelektualnego oczyszczania obrazu Boga" w jakiś sposób pokrywa się z procesem nawracania się. Autor "Wyznań" nie rozważa nigdy idei Boga jako "przedmiotu" dostępnego poznania rozumowemu, inteligencji ludzkiej. Bóg dla niego jest "Bogiem Ojców Kościoła" i całego chrześcijaństwa", doskonałym wypełnieniem wszystkich dóbr<sup>6</sup>. Wiemy, że Augustyn nigdy nie wątpił w istnienie Boga. "Poznanie" Boga wskazuje jednak na wałkie p r z e j ś c i a i intelektualne p r z e m i a n y obrazu Boga.

Najpierw uważa on Boga za "substancję materialną" szczególnego rodzaju:

"Niewiedza moja była głęboka /.../. Odchodząc od prawdy, łudziłem się, że się do niej zbliżam. Wtedy jeszcze nie wiedziałem, że zło jest usuwaniem dobra aż do momentu, gdy już w ogóle dobra nie ma /.../. Nie wiedziałem też, że Bóg jest duchem, istotą nie mającą członków, których długość i szerokość można by mierzyć, i nie mającą masy /.../. Żadnego też nie miałem pojęcia o tym, co w nas sprawia, że jesteśmy podobni do Boga /.../"<sup>7</sup>.

Przechodząc do sekty manichejskiej Augustyn dokonuje intelektualnej modyfikacji obrazu Boga: koncepcja Boga jest raczej tworem wyobraźni, niż wynikiem przemyśleń i medytacji rozumowych. Manicheizm zmuszał go do "uznawania, iż Bóg jest czymś skończonym w takim stopniu, w jakim masa zła zdolna jest przeciwstawić się dobru"<sup>8</sup>. Nic więc dziwnego, że ta materialistyczna

4 Confessiones XII 11, 13, CSEL 33, 318.

5 Por. J. Brudz, Wiara jako łaska według św. Augustyna. Studium z zakresu teologii wiary, Tarnów 1951 /mps/.

6 Por. L. Cecchini, Il problema morale in S. Agostino, Reggio Emilia 1934, 27.

7 Confessiones III 7, 12, CSEL 33, 53-54, tłum. Z. Kubiak /Św. Augustyn, Wyznania, Warszawa 1982<sup>2</sup>/, 41.

8 L. Cecchini, Il problema morale in S. Agostino, dz.cyt., 28.



"reprezentacja Boga ograniczonego" nie mogła zadowolić poznawczego głodu młodego Augustyna<sup>9</sup>.

W świetle platonizmu Biskup Hippony oczyszcza ideę Boga, kładąc nacisk na znajomość duszy i jej władz. Dzięki niektórym dziełom Platona i neoplatoników poznał on teorie reminiscencji<sup>10</sup>. W stosunku do platońskiej reminiscencji innowacja św. Augustyna polega, najogólniej mówiąc, na tym, że przedmiotem "pamięci" czyni on nie przeszłość, lecz ponadczasowe prawdy wieczne, dostępne człowiekowi dzięki Mistrzowi wewnętrznemu<sup>11</sup>. Razem z decyzją przyjęcia chrztu dojrzewała i ostatecznie utrwaliła się koncepcja osobowego Boga jako nieskończonego Ducha, którego w żaden sposób nie można sobie wyobrazić, ponieważ nieskończoność Boga nie może być w pełni ujęta ludzkim rozumem a sama ludzka duchowość nie może być kształtowana siłą wyobraźni<sup>12</sup>.

W samej swej istocie droga, po której idzie augustyńska dusza szukająca Boga, jest drogą poszukiwania prawdy. Prawda zaś jest niezależna od umysłu. Rządzi nim i przekracza go<sup>13</sup>. Zarazem jednak widzimy, że odkrywając w ten sposób transcendencję prawdy, myśl odkrywa zarazem istnienie Boga, ponieważ to, co widzi ponad człowiekiem, jest wieczne, niezmiennie, konieczne. To jest rzeczywistość posiadająca cechy samego Boga<sup>14</sup>. Nie znaczy to jednak, że dusza widząca prawdę własnej myśli widzi

- 
- 9 Por. szerzej: P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin /Du manichéisme au néo-platonisme/*, Paris 1918.
- 10 Por. m.in. C. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de St. Augustin*, Roma 1953<sup>2</sup>.
- 11 Por. komentarz redakcyjny i noty w tłumaczeniu polskim "De magistro" i "De libero arbitrio" /J. Domański/, DF III 237-239.
- 12 Por. Soliloquia II 20, 35, PL 32, 902: "Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt /.../". W "Retractationes" /I 4, 8, CSEL 36, 24-25/ Augustyn wyraża swoje niezadowolenie z użycia tego zwrotu. Oznacza to, że nie można traktować nigdy "nawrócenia" jako "powrotu" do owych wiadomości pogrzebanych w niepamięci.
- 13 Por. De libero arbitrio II 12, 34, CCL 29, 260-261; II 14, 38, CCL 29, 263.
- 14 Por. E. Gilson, Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna /tłum. Z. Jakimiak/, Warszawa 1953, 17.



samą istotę Boga. Nie osiąga ona wówczas pełni poznania, granicy poznania, której posiadanie dałoby jej szczęśliwość, ale widzi przynajmniej, jaki cel ma osiągnąć, by cieszyć się tą szczęśliwością<sup>15</sup>. Św. Augustyn często formułuje wniosek ze swego dowodu na istnienie Boga twierdząc, że myśl widząc prawdę widzi w niej prawo wyższe od siebie i naturę niezmienną, która jest Bogiem: pierwszym Życiem, pierwszą Normą postępowania, pierwszą Mądrością. W "Solilokwiach" pisał:

"Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater  
verae summaeque vitae, pater beatitudinis,  
pater boni et pulchri"<sup>16</sup>.

W tych ostatnich słowach kryje się również odpowiedź na pytanie: "Ubi est Deus tuus?" Tam, gdzie jest Bóg, tam jest prawda, dobro i piękno.

Ważnym momentem w augustyńskiej teorii poznania tak człowieka jak i przede wszystkim samego Boga jest "illuminatio divina". Zdobywanie mądrości według św. Augustyna następuje dzięki oświeceniu prawdą Bożą, czyli przez twórczy wpływ Boga. Dzięki niemu dusza uczestniczy nie tylko w zmiennych formach życia określonych czasem i przestrzenią /w bycie substancjalnym, w życiu moralnym, w życiu wegetatywnym, w poznaniu zmysłowym/, ale również w jakiś sposób w niezmiennej doskonałości samej prawdy. Już w 387 r. w "Solilokwiach" Augustyn porównał Boga do słońca umysłów, umożliwiającego poznanie prawd pojęciowych<sup>17</sup>. Później często wracał do tej myśli nazywając Boga "światłem duszy"<sup>18</sup>, a jej znaczenie dla życia moralnego człowieka podkreślał zwłaszcza w dialogu "O wolnej woli"<sup>19</sup>.

Teoria iluminacji jest centralnym zagadnieniem augustyńskiej teorii poznania i tzw. "etycznej mądrości życiowej". Umysł poznaje prawdy wieczne, a źródłem tego poznania nie jest ani świat zmysłowy, ani sama myśl; źródło jego jest w Bogu, który te prawdy objawia duszy poprzez jej bezpośrednie oświecenie. Stąd też Bóg

15 Por. De libero arbitrio II 13, 35, CCL 29, 261; E. Gilson, Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna, dz.cyt., 17.

16 Soliloquia I 1, 2, PL 32, 870.

17 Tamże, I 8, 15, PL 32, 877.

18 Por. DF III 239-240.

19 Por. De libero arbitrio II 9, 26, CCL 29, 254.



nazywany jest często "veritas, lumen cordis"<sup>20</sup>, nauczycielem prawdziwym<sup>21</sup>. Oświecenie według św. Augustyna przybiera konkretny kształt wiary w Chrystusa. Wyrażona w terminologii, nie dość ustalonej myśli Biskupa Hippony w tym punkcie jest jednocześnie mocna w swym nurcie wiodącym i trudna do prześledzenia w szczegółach. Całkiem wyraźnie wiemy tylko, że - pełen wspomnień z własnego doświadczenia - Augustyn zachęca do porzucenia ludzkiej pychy i przyjęcia prawdy, którą nam Bóg daje, zamiast chęci zdobycia jej. Wiara jest pierwsza, intelekt idzie za nią:

"Si non potes intelligere, crede ut intelligas.  
Praecedit fides, sequitur intellectus"<sup>22</sup>; rozważając to doda: "Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas"<sup>23</sup>.

Dla św. Augustyna ważna jest prawda ewangeliczna, interpretowana także filozoficznie, wyrażona słowami: "Szukajcie a znajdziecie ..." /Mt 7, 7/. I wydaje się, że słowa te określają także imperatyw nawrócenia i sam proces nawracania się. Wie on z własnego doświadczenia, czym byłaby "mądrość" bez wiary, a mianowicie, nieudolną pretensją do prawdy, za którą idą niepowodzenia wiodące do sceptycyzmu zawartego w słowach: "desperatio verum inveniendi". Dla niego kres owego "znalezienia" utożsamia się poniekąd z kresem nawrócenia<sup>24</sup>, przy czym siłą

-----  
20 Confessiones XII 10, 10, CSEL 33, 316.

21 Można mówić o tożsamości "szczytu kontemplacji" i widzenia uszczęśliwiającego. Wynika to dość jasno z "De Trinitate" IV 18, 24, CCL 50, 191-193; IX 1, 1, CCL 50, 292-294; Enarrationes in psalmos 123, 2, CCL 40, 1825-1826; Sermo 346, 2, PL 39, 1523-1524; Contra Faustum Manichaeum XII 46, CSEL 25/1, 637-639. Por. także: F. Cayré, La contemplation augustinienne, Paris 1927, 216-235.

22 Sermo 118, 1, PL 38, 672.

23 In Ioannis Evangelium 29, 6, CCL 36, 287. Na temat stopni poznania u św. Augustyna por. E. Gilson, Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna, dz.cyt., 33-152.

24 Por. E. Gilson, Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna, dz.cyt., 39.



wiodącą w całym tym procesie poznawczym i etycznym jest "docta ignorantia"<sup>25</sup>. Jest on świadom tego /a uświadomił to sobie w całym procesie etycznego i religijnego nawracania się/, że "scientia nostra scientiae /divinae/ comparata ignorantia est"<sup>26</sup>.

Dla Biskupa Hippony jest czymś oczywistym, że Bóg jest wewnętrznym nauczycielem człowieka, jedynym nauczycielem prawdziwym. Linia tego "nauczania" przebiega poprzez dzieła stworzone i wydarzenia historii zbawienia, koncentrując się wokół dobra, prawdy i piękna. W "De Trinitate", szukając obrazu Trójcy Św., wskazuje na współsubstancjalność trzech władz osoby ludzkiej, a mianowicie na pamięć, umysł i wolną wolę<sup>27</sup>. Wszystkie te trzy władze współtworzą jeden proces nawrócenia tak w porządku poznawczym, jak i bytowym. I w tym wszystkim dla człowieka ważne jest to, iż Bóg jest Kimś niezmiennym. Jest On poza prawami zmienności, jakie dokonują się w czasie i w człowieku. Dzięki temu jest on fundamentem i wszelką podstawą do nawrócenia się człowieka, gdyż nigdy nie odwołuje i nie może odwołać swej prawdy, dobra i piękna.

Augustyn dobrze wie o tym, że filozofia jest miłością mądrości. Mądrość ta nie ma nic wspólnego z "czystym rozumem" Kanta i z jej podobnymi koncepcjami. Celem augustyńskiej filozofii jest posiadanie mądrości uszczęśliwiającej. Widzimy więc, że cel ten jest równocześnie kresem "nawrócenia". Św. Augustyn nie wątpi w to, że rozum może własnymi siłami poznać np. prawdę matematyczną<sup>28</sup>, ale bez pomocy wiary nie może osiągnąć jej osta-

-----  
25 Por. Confessiones XI 4, 6, CSEL 33, 284; Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, Paris 1921 /do tej publikacji odwołuje się szereg nowszych opracowań, poruszając takie zagadnienia jak: prawda i pewność, prawda trwała /Bóg/, prawda twórcza, prawda oświecająca, prawda uświęcająca/.

26 Confessiones XI 4, 6, CSEL 33, 284.

27 Por. De Trinitate X 11, 18, CCL 50, 330-331; por. szerzej już niemal klasyczne opr.: A. Kratzer, Die Erkenntnis des Aurelius Augustinus, München 1913; J. Hessen, Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster 1916.

28 Por. E. Gilson, Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna, dz.cyt., 39.



tecznego fundamentu tj. mądrości. Mądrość zaś zawiera w sobie spekulacje umysłowe, oświecenie wiarą, świadectwo Biblii, wiodące aż do uszczęśliwiającego oglądania Boga<sup>29</sup>. Nic więc dziwnego, że u św. Augustyna bardzo łatwo o przejście z argumentacji czysto spekulatywnej, intelektualnej do estetycznej, od motywów iluminacji do zachwyty kontemplacyjnego, od studium do ekstazy mistycznej. Wszystko to jednak odbywa się pod wpływem uczestnictwa w Mądrości. Ona też tłumaczy to paradoksalne wyrażenie: "docta ignorantia". Jeśli "intellectus" jest nagrodą wiary, to jest jasne, że wiara, która pod wszystko przekształcającym działaniem miłości przechodzi w zrozumienie, nie może zostać pomieszana z tym, co nazywamy naturalnym rozumem. W swojej wykończonej postaci doktryna augustyńska o stosunkach między rozumem a wiarą zawiera zatem trzy momenty: przygotowanie do wiary przez rozum, akt wiary, zrozumienie treści wiary. Wszystko zaś zmierzać winno ku Mądrości. W nawróceniu wiara rzeczywiście szuka, ale intelekt znajduje: "fides quaerit, intellectus invenit". Zrozumienie jest nagrodą wiary: "intellectus /.../ merces est fidei"<sup>30</sup>. I tutaj dochodzimy do zasadniczej kwestii nawrócenia według św. Augustyna, który podkreśla, że mądrość prowadzi nas do Boga i nie dosięga się Boga bez Boga. Jeśli bowiem prawdą jest, że wiara szuka, a rozum znajduje, to Ten, którego znajduje, jest taki, że po znalezieniu Go s z u k a się jeszcze więcej: "et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit"<sup>31</sup>. Te prawidła mają oczywiście zastosowanie w wypadkach, w których rozum ludzki rozważa tajemnicę, a wola zmierza do tajemnicy zbawczej<sup>32</sup>.

-----  
29 Por. L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma 1976.

30 In *Ioannis Evangelium* 29, 6, CCL 36, 287. Zasada, że "wiara szuka, a rozum znajduje" domaga się poszerzenia analitycznego w połączeniu z augustyńskimi wyrażeniami oznaczającymi nawrócenie: por. M. L. Angrisani Sanfilippo, *Il linguaggio della conversione in alcune opere di S. Agostino*, art.cyt., 281-296.

31 Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz.cyt., 40.

32 Por. S. Biolo, *Reciproco influsso tra la conversione morale e la conversione religiosa in S. Agostino*, art.cyt., 303-304.



## II. "DEUM ET ANIMAM SCIRE CUPIO"

Istotnym tworzywem "mądrości życiowej" jest według św. Augustyna poznanie Boga i poznanie człowieka; w pewnym sensie celem nawrócenia jest także: "Deum et animam scire cupio"<sup>33</sup>. W augustyńskiej antropologii mocno skryształizowała się doktryna, że człowiek jest jednością duszy i ciała. Jest on bytem, który wyszedł z rąk Dobrego Boga, i dlatego tak dusza, jak i ciało są dobrem stworzonym<sup>34</sup>. Ciało ma wartość samą w sobie z tej racji, że jest świątynią Ducha Świętego i jest przeznaczone do zmartwychwstania. Zostaje ono jednak w ziemskim życiu poddane prawom ducha ludzkiego. Dusza natomiast jest to "substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata"<sup>35</sup>. Tylko dzięki nieśmiertelnej duszy ludzkiej człowiek ma możliwość stawiania się pełniej człowiekiem, poznawania ludzkiego, chcenia, miłowania - słowem, ma możliwość aktywności różniącej go od zwierzęcia<sup>36</sup>. Cała zaś jego wielkość tkwi w tym, że stworzona przez Boga dusza nieśmiertelna ma w sobie podobieństwo Boże: "Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae praecedit"<sup>37</sup>.

Augustyńska koncepcja nawrócenia osobowego, nawrócenia człowieka, przywołuje zatem prawdę: "magna enim res est homo" oraz prawdę o "oczyszczaniu obrazu Bożego w człowieku". Św. Augustyn stoi na stanowisku, że nie ma nic lepszego nad duszę zjednoczoną z Bogiem<sup>38</sup>. Dusza sama nie jest Bogiem, ponieważ

-----  
33 Augustinus, Soliloquia I 2, 7, PL 32, 872.

34 Por. L. Cecchini, Il problema morale in S. Agostino, dz.cyt., 39.

35 De quantitate animae, I 13, 22, PL 32, 1048.

36 Por. na temat pochodzenia, natury, władz duszy klasyczne już dziś opracowanie: M. Ferraz, De la psychologie de Saint Augustin, Paris 1862.

37 De doctrina christiana, I 22, 20, CCL 32, 16.

38 Por. L. Cecchini, Il problema morale in S. Agostino, dz.cyt., 40.



Bóg jest niezmienny, nieprzenikniony, nieograniczony, nie podlegający zepsuciu, nieskończenie doskonały. Dusza natomiast szuka prawdy, jest skażona grzechem, ma potrzebę zbawienia<sup>39</sup>. Dlatego też odwołuje się do tego, co jest jej właściwe - do "mądrości życiowej" rozpoznawanej w sumieniu.

Jego doktryna o duchowości i duszy wykazuje liczne echa myśli platońskiej. Ma jednak swój nurt oryginalny, a mianowicie wszystko to, co dotyczy poznania i sumienia. Niemożliwą jest bowiem rzeczą poznanie duszy, bez poznania "stanu" ludzkiego sumienia. "Animam scire" znaczy także dla Augustyna tyle, co wnikać w tajniki duszy poprzez zgłębianie tajników ludzkiego sumienia. Najkrócej całą rzecz ujmując można powiedzieć, że Biskup Hippony pozostaje wierny doktrynie o wiodącej roli poznania w wierze. W tym też ujęciu pozostaje jego nauczanie dotyczące sumienia ludzkiego. Dla określenia sumienia i poznania "w sumieniu" św. Augustyn używa zasadniczo trzech kluczowych zwrotów językowych, a mianowicie "conscientia Dei", "conscientia coram Deo" i "conscientia mea"<sup>40</sup>.

"Conscientia Dei" wskazuje na fakt obecności Bożej w świecie i człowieku. Obecność ta przejawia się w tym, że Bóg Stwórca i Zbawca pozostaje Kimś "wszechwiedzącym" i "wszystko poznającym". Taki to Bóg jest zawsze obecnym wobec konkretnego człowieka i całej historii, będąc dla nich "inspektorem" /"inspector"/: "conscientiam tuam Deus inspicit"<sup>41</sup>. W tym też sensie "conscientia" staje się dla człowieka świadomością "zobowiązującą", jaka wynika z jego łączności moralno-religijnej<sup>42</sup>.

-----  
39 Por. szerzej: J. A. Mourant, Remarks on the "De immortalitate animae" "Augustinian Studies" 2/1971/ 213-217.

40 Por. A. Molinaro - A. Valsecchi, La coscienza, Bologna 1971, 33.

41 Sermo 83, 6, 7, PL 38, 518.

42 W tym też świetle rozważa św. Augustyn np. "inspirację profetyczną" a w niej moc zobowiązującą poznania - domagającego się męczeństwa: por. De Civitate Dei I 21, CCL 47, 23; I 26, CCL 47, 26-27.



Wyrażenie "conscientia coram Deo" wskazuje na sytuację człowieka poznającego zło i dobro oraz działającego źle lub dobrze p r z e d Bogiem. Prawda ta wynika m.in. z takich słów św. Augustyna:

"Vidisti, Domine, /.../ quoniam custos meus iam eras /.../"<sup>43</sup> "Etiam sic intus est eleemosyna tua in abscondito; ubi solus ille cuius gloriam quaeris, te videt hoc quaerere"<sup>44</sup>.

Według Hipponczyka akt i przeżycie etyczne dokonują się właśnie "przed Bogiem", gdyż wolność osobowego podmiotu nie może być wolnością "poza prawdą", jaką Bóg objawia poprzez sumienie. Stąd też możemy powiedzieć, że powinność moralna "i m a s i ę" podmiotu z a w s z e i t y l k o jako prawda rozpoznana w sądzie sumienia oświeconego Bożą obecnością. Nic więc dziwnego, że sumienie jest tym "sanktuarium", gdzie człowiek przebywa sam na sam z Bogiem: "Neque enim homo par tuus, frater tuus, intrare potest in conscientiam tuam, quam novit Deus"<sup>45</sup>. Poznawcze "przebywanie" człowieka przed Bogiem ma charakter dialogiczny: "Conscientia tua c o r a m Deo est, conversatio tua coram fratre tuo"<sup>46</sup>. Dialog ten jednak rozciąga się na wszystkie obszary intymności człowieka, na całą sferę jego kontaktów z Bogiem, z innymi ludźmi i ze sobą samym. Symbolami tego wewnętrznego porozumiewania poznawczego są: "cor meum", "intus hominis", "pectus", "anima"<sup>47</sup>. Wszystkie te terminy wskazują tylko różne akcenty jednej rzeczywistości, jaką jest sumienie, będące władzą poznawczą i wartościującą zgodnie z prawem moralnym wypisanym w "sercu". Biskup Hippony określa to w słowach:

"Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te".<sup>48</sup>

43 Confessiones I 11, 17, CSEL 33, 15.

44 Sermo 149, 13, 14, PL 38, 805.

45 Sermo 47, 9, 11, PL 38, 301.

46 Tamże.

47 Por. A. Molinaro - A. Valsecchi, La coscienza, dz.cyt., 34.

48 Confessiones X 6, 8, CSEL 33, 231.



"/.../ intus hominis quod conscientia vocatur; ubicumque alibi passus fuerit tribulationes, illuc confugiet, et ibi inveniet Deum"<sup>49</sup>.

"Znać duszę" według niego oznacza często tyle, co "znać stan ludzkiego sumienia". Ponieważ zaś w sumieniu skupia się niejako całe poznanie prawdy o Bogu i o człowieku, nic zatem dziwnego, że Augustyn określa sumienie "pobożnych" mianem "stolicy" /sedes/: "Nihil tale cogitetis de Deo, qui nullo capitur loco, cui sedes est conscientia piorum; et ita sedes Dei est in cordibus hominum, ut si homo ceciderit a Deo, Deus in se maneat, non quasi cadat, non inveniendo ubi sit"<sup>50</sup>. Nie jest więc zaskoczeniem, że Biskup Hippony interpretuje paulińską "pistis" jako sumienie moralne:

"Aut certum est esse idolothytum aut certum est non esse aut ignoratur. Si ergo certum est esse, melius Christiana virtute respuitur; si autem vel non esse scitur vel ignoratur, sine ullo conscientiae scrupulo in usum necessitatis adsumitur"<sup>51</sup>.

Sumienie jako władza poznawcza jest równocześnie miejscem, w którym uwierzytelnia się "mądrość życiowa" człowieka. W nim bowiem człowiek odnajduje świadomość własnego dobra i zła, w nim także odnajduje Boga jako "sędziego" i "stróża" całego swego ludzkiego postępowania. Dlatego też człowiek powinien "odsłaniać" swe sumienie "coram Deo", w nieustannym "kolokwium" wsłuchiwania się i odpowiadania Bogu. I tylko wtedy ludzkie sumienie będzie prawdziwe, zgodnie z zasadą "Deum et animam scire cupio"<sup>52</sup>.

-----  
49 Enarrationes in Psalmos 45, 3, CCL 38, 519.

50 Tamże, 45, 9, CCL 38, 523. Na temat rozpoznania prawa naturalnego i "głosu Boga" w sumieniu por. A. Molinaro - A. Valsecchi, La coscienza, dz.cyt., 35-36.

51 Epistula 47, 6, CSEL 34, 136; por. Sermo 149, 2, 3, PL 38, 800-801; por. także szerzej doktrynę o wzajemnych wpływach myśli o sumieniu: J. Dupont, Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de la conscience morale, "Studia Hellenistica" 5/1948/ 110-153.

52 Por. wpływ myśli augustyńskiej na doktrynę o sumieniu: A. Hortelano, Evolución de la conciencia moral, "Orbis Catholicus" 5/1962/ 369-394; Ph. Delhaye, La conciencia moral del



"Poznanie duszy", zdaniem św. Augustyna, jest czymś nieodłącznym od "poznania sumienia", a przez nie od "rozpoznania" w wierze, od nawrócenia intelektualnego, religijnego i moralnego<sup>53</sup>. Jest to zresztą zgodne z augustyńską koncepcją grzechu. Bardzo często bowiem w dziełach wielkiego Biskupa Hippony powraca myśl, że grzech jest to "aversio" od Boga i "conversio ad creaturam"<sup>54</sup>. Tak np. w "De libero arbitrio" pisał:

"/.../ peccata omnia hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur"<sup>55</sup>.

W innym miejscu natomiast wypowie zdanie: "Voluntas /.../ aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius aut ad interius, peccat"<sup>56</sup>. Podobnie też wyraża się w innym dziele: "Est autem peccatum /.../ a prestantiore conditore aversio et ad condita inferiora conversio"<sup>57</sup>. Umiłowanie mądrości jest jednak tą siłą, która pozwala człowiekowi na zmianę.

Skoro więc grzech jest zwróceniem się ku rzeczom "niepewnym" /ad incerta convertitur/, nie więc dziwnego, że nawrócenie jest odwrotnością tej sytuacji: jest między innymi poszukiwaniem "pewności". Wyraża się to także w modlitwie augustyńskiej, dającej się streścić w słowach: "Noverim me, noverim te"<sup>58</sup>.

-----  
cristiano, Barcelona 1969, 85-119.

- 53 Por. S. Biolo, Reciproco influsso tra la conversione morale e la conversione religiosa in S. Agostino, art.cyt., 303 nn.
- 54 Por. D. Mongillo, Peccato, w: L. Rossi - A. Valsecchi, Dizionario enciclopedico di teologia morale, Roma 1976, 738 /zob. bibliogr./.
- 55 De libero arbitrio I 16, 35, CCL 29, 235.
- 56 Tamże II 19, 53, CCL 29, 272.
- 57 De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 18, CCL 44, 45; por. De Civitate Dei XII 6, CCL 48, 359-362.
- 58 Soliloquia II 1, 1; por. J. Del Colle, I salmi pregati da S. Agostino, Torino 1986, 15-16. Idea oryginalna komentarza do psalmów, por. A. G. Hamman, Saint Augustin prie les Psau-mes, Paris 1980.



Poznanie to jednak dokonuje się zawsze "coram Deo" - w sumieniu.

### III. NAWRÓCENIE I AUTORYTET

Wiemy, że między powrotem plotyńskiej duszy "na swoje miejsce", ku własnemu światłu i swemu źródłu, a stopniowym wznoszeniem się myśli augustyńskiej ku transcendentnej prawdzie, zachodzi różnica nie tylko stopnia, ale przede wszystkim natury. Jeśli bowiem dla Plotyna nie stanowiła żadnej trudności teza, że prawda, z istoty swej boska, może mieszkać w równie boskiej duszy, to dla Augustyna wielką trudność stanowiło wyjaśnienie, w jaki sposób prawda, która jest Boska, może jednak stać się prawdą stworzenia, i to stworzenia grzesznego. Biskup Hippony rozwiązuje trudność odwołując się do przenośni, że "światło Boże dotyka" człowieka. Znaczy to, że Bóg nie stworzył w człowieku tomistycznego intelektu, zdolnego do tworzenia prawdy, tylko zwykłą myśl zdolną ją przyjąć, dzięki owemu Bożemu wpływowi światła, jakie człowieka oświeca<sup>59</sup>.

Jednym z przejawów owego "oświecenia" jest - jego zdaniem - rola autorytetu. Problem ten omawia m.in. w II księdze "De ordine"<sup>60</sup>. Niemniej jednak "autorytet" ma dla niego znaczenie o wiele głębsze, gdyż bez jego uznania nie ma prawdziwej "mądrości" i nie ma nawrócenia. Ludzka wiedza i sam proces jego nawracania się, tak intelektualnego jak i moralnego, opiera się na dwóch czynnikach, a mianowicie, na "a u t o r y t e - c i e i r o z u m i e"<sup>61</sup>.

"Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum,  
logicznie zaś - rozum jest na pierwszym  
miejscu /.../. Wynika stąd, że bramy do

---

59 Por. E. Gilson, Sur quelques difficultés de l'illumination augustiniennne, w: Hommage à M. de Wulf, Louvain 1934, 321-331; J. Barion, Plotin und Augustinus, Berlin 1935, 151 nn.

60 Por. De ordine II 9, 26-27, PL 32, 1007-1008.

61 De ordine II 9, 26, PL 32, 1007, DF I 202.



przybytków wiedzy tym, którzy chcą poznać jej wielkie i niezbadane skarby, otwiera tylko autorytet"<sup>62</sup>.

Ktokolwiek jednak bramę tę przekroczy, przestrzega bez najmniejszego wahania zasad życia doskonałego. Dzięki nim, gdy stanie się pojętny, uświadamia sobie wreszcie, na jak silnych podstawach rozumowych opierało się to wszystko, czym się kierował, zanim zaczął używać rozumu. Człowiek w samym akcie nawrócenia pojmuję również to, czym jest rozum, za którym dąży i dzięki któremu pojmuje, wyszedłszy silny i sprawny z powijków autorytetu<sup>63</sup>.

Wiemy skądinąd, że Autor "Confessiones" zajmował przez długi czas swojego życia postawę ambiwalentną wobec autorytetu. Wydaje się, że z jednej strony miał on niezwykle zapotrzebowanie na autorytet: tak odnosił się do autorytetu matki<sup>64</sup> i tak np. oceniał autorytet Symplicjana:

"Odwiedziłem więc Symplicjana, który był duchowym ojcem biskupa Ambrożego jako ten, który mu łaski Bożej udzielił. Miłował go Ambroży naprawdę jak ojca. Opowiedziałem, jak się błąkam po bezdrożach. Wspomniałem, że czytałem kilka książek filozofów platońskich, przełożonych na łacinę przez Wiktoryna /.../. Wiktoryn był człowiekiem nieposopolicie uczonym. Znał do głębi wszystkie sztuki wyzwolone. Ileż dzieł filozoficznych przestudiował, ocenił, skomentował /.../"<sup>65</sup>.

Z drugiej jednak strony wobec autorytetu zachowywał Augustyn postawę bardzo nieufną i defensywną:

"Najbardziej zaś zdumiewało mnie i dręczyło to, że tak wiele już czasu upłynęło od owego dwiętnastego roku mego życia, gdy zacząłem pilnie poszukiwać mądrości, postanawiając sobie, że

62 De ordine II 9, 26, PL 32, 1007, DF I 202.

63 Por. tamże.

64 Por. Confessiones X 12, 19, CSEL 33, 240-241.

65 Confessiones VIII 2, 3, CSEL 33, 171, Kubiak 131-132.



gdy wreszcie ją znajdę, porzucę wszystkie puste ambicje i niedorzeczne złudzenia. A oto miałem już trzydzieści lat i ciągle szamotałem się w tym samym bagnie, chciwie wyciągając ręce po to, co świat miał mi do ofiarowania, chociaż to wszystko tylko mnie mamiło i rozpraszało moje siły /.../"<sup>66</sup>.

Ostatecznie jednak w "Confessiones" /i nie tylko/ opowiada się "za autorytetem", który jawi mu się jako "głos". Głos ten jest tak kategoryczny i absolutny, że nie może pochodzić ani od idei lub ideałów<sup>67</sup>, ani od nieosobowych praw<sup>68</sup>, lecz źródłem jego musi być rzeczywistość osobowa, osoba absolutna, tzn. Bóg. Św. Augustyn doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż człowiek jest istotą egzystencjalnie "zagrożoną", poddaną zmianom, podobnie, jak zmienne mogą być oceny jego sumienia. To, że sąd sumienia jest decydujący, wcale nie oznacza, że jest on decydującą normą. I dlatego z tej właśnie przesłanki wyciąga Autor "Confessiones" potrzebę i tezę o silnym autorytecie, który w najbardziej zasadniczych momentach chroniłby człowieka od fałszywych decyzji, usuwając możliwości zbłądzenia<sup>69</sup>.

Biskup Hippony jest świadom tego, iż w fakcie nawrócenia "powinność wybrana" staje się "obowiązkiem". Obowiązek moralny zaś stanowi "konieczność moralną" czynienia dobrze, a unikania złego, wynikającą z poznania, że Bóg - Najwyższy Pan, domaga się tego w sposób bezwarunkowy. Tak więc w samym przeżyciu powinności i obowiązku sumienia styka się doświadczenie nawracającego się człowieka z autorytetem Woli Bożej, będącej źródłem moralnego prawa. Mówiąc innymi słowy, Augustyn jest zdania, że osobiste sumienie wprost woła o autorytet<sup>70</sup>.

66 Confessiones VI 11, 18, CSEL 33, 132, Kubiak 100-101.

67 Por. De Civitate Dei XIX 14, CCL 48, 680-682.

68 Por. tamże, IV 3, CCL 47, 101-102; IV 33, CCL 47, 126-127; XIX 5, CCL 48, 669-670.

69 Por. G. Gatti, Autorità, L. Rossi - A. Valsecchi, Dizionario Enciclopedico di teologia morale, dz.cyt., 65-66.

70 Por. De Civitate Dei XIX 14 i 16. CCL 48, 680-682 i 683.



W "De ordine" spotykamy się z twierdzeniem, że "istnieje z jednej strony autorytet boski, z drugiej zaś ludzki"<sup>71</sup>. Prawdziwym jednak i silnym jest jedynie autorytet Boski. Boskim zaś nazywa ten autorytet, który w swoich objawach dostępnych ludzkiemu poznaniu przekracza wszelkie możliwości ludzkie i kieruje samym człowiekiem pozostając zawsze "wiarygodnym". Będąc zaś wiarygodnym, nie dopuszcza nigdy możliwości błędu, stając na straży tzw. "mądrości życiowej". Autorytet Boży spełnia wobec człowieka dwojakie zadanie. Z jednej strony stawia on każdego człowieka w kontekście życia i historii zbawienia:

"/.../ ów boski autorytet poucza nas o swej władzy poprzez fakty, o miłosierdziu - przez swe uniżenie, o swej naturze - przez pouczenia; prawdy, w które zostaliśmy wtajemniczeni, podają nam to wszystko w sposób ukryty i pewny zarazem i dzięki nim życie ludzi dobrej woli łatwo staje się czystym /.../"<sup>72</sup>.

Z drugiej strony natomiast autorytet Boży zabezpiecza społeczność Ludu Bożego /Civitas Dei/ przed egoizmem i błędami jednostek. Ponieważ sumienie indywidualne bardzo silnie zależy od świadomości subiektywnej, dlatego też - według św. Augustyna - nieodzowną jest rzeczą kształtowanie odpowiedzialnego sumienia mocą "Bożego autorytetu"<sup>73</sup>. "Jeśli zaś chodzi o autorytet ludzki, to często nas on zwodzi"<sup>74</sup>. Po wielu bolesnych doświadczeniach na drodze swego nawracania się, Augustyn twierdzi ostro-  
żnie:

"wydaje się, że autorytetem odznaczają się ludzie zasłużeni, którzy dają liczne próby swych poglądów /.../ i którzy żyją tak, jak sami żyć zalecają"<sup>75</sup>.

W ten też sposób Biskup Hippony wyraża pogląd św. Pawła, że "zadania autorytetu, nie są niczym innym, jak tylko funkcją "służby

-----

71 De ordine II 9, 27, PL 32, 1008, DF I 203.

72 De ordine II 9, 27, PL 32, 1008, DF I 203.

73 Por. C. de Menasce, Discorso sull' autorità, Roma 1970.

74 De ordine II 9, 27, PL 32, 1008, DF I 203.

75 Tamże, DF I 203-204.

76 R. Schnackenburg, Messaggio morale del Nuovo Testamento, Roma 1953, 76-98.



w Kościele" /oikodoma - Rz 13, 1-7; Kol 3, 18-25; Ef 5, 21-28/<sup>76</sup>. Ostatecznie jednak wszelki "ludzki" autorytet znajduje swoje najgłębsze uzasadnienie, swoją "wiarygodność" i zasadność w autorytecie Bożym i w powołaniu człowieka przez Boga.

Św. Augustyn odnalazł w autorytecie jego transcendentalny charakter. Ten zaś z kolei "swoją mocą" /propter semetipsum/ odsłania człowiekowi pewność zawartą w podwójnym przykazaniu miłości Boga i bliźniego i tak ściśle związaną z nawracaniem się intelektualnym<sup>77</sup>. Nic więc dziwnego, że w swej refleksji tak głęboko metafizycznej i wewnętrznej Autor "Confessiones" raz jeden "nawrócił się" formalnie. W nawróceniu tym jednak pozostają do siebie komplementarnie procesy nawracania się intelektualnego, religijnego i moralnego.

W podsumowaniu trzeba zauważyć, że nawrócenie moralne i religijne jest w pewnym sensie owocem augustyńskiego poszukiwania mądrości. Ta ostatnia natomiast była traktowana przez Wielkiego Myśliciela jako ludzki dynamizm prowadzący do celu ostatecznego człowieka. Mądrość zatem była zawsze interpretowana przez św. Augustyna teleologicznie<sup>78</sup>. Interpretacja taka przywołuje z pewną koniecznością poznawczą i egzystencjalną naświetlenie aretologiczne mądrości: znaczy to, że Biskup Hippony odczytuje mądrość w perspektywie cnót, a przede wszystkim miłości stanowiącej bazę życia duchowego i moralnego. Bez miłości nie może być żadnego prawdziwego dobra: "fructus non est bonus qui de caritatis radice non surgit". Zgłębiając zatem sens życia i moralności buduje on etykę, która nie ma nic wspólnego z elenchizacją przykazań czy maksym życiowych; jego etyka jest doktryną pulsującą realnymi konkretami ciągłego

-----  
76 R. Schnackenburg, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Roma 1953, 76-98.

77 Por. S. Biolo, *Reciproco influsso tra la conversione morale e la conversione religiosa* in S. Agostino, art.cyt., 303-304.

78 Por. *Confessiones* X 20, 29, CSEL 33, 248-249; *De libero arbitrio* III 7, 20, CCL 29, 286-287; *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* II 1, 1, PL 32, 1345; *Enarrationes in psalmos* 30, 2, 6, CCL 38, 206-207; por. także L. Cecchini, *Il problema morale* in S. Agostino, dz.cyt., 47-52.



uobecniania miłości<sup>79</sup>. Ponadto mądrość jest, według niego, tworzywem dobra moralnego i tak zwanego wewnętrznego działania człowieka. Znaczy to, że każde działanie moralne pochodzi z ludzkiego "wnętrza". W ten sposób cała moralność jest rozumiana nie jako zgodność z zewnętrznym prawem, lecz jako ciągły przejaw prawie nieograniczonej aktywności ducha, dążącego do swego szczęśliwego kresu w Bogu<sup>80</sup>.

Wiemy, że nie małym zagadnieniem dla św. Augustyna był zawsze problem zła. Lektura cycerońskiego "Hortensjusza" zapaliła jednak w Młodym Afrykańczyku miłość mądrości tak, że "z niewiarygodnym wprost żarem serca zaczął tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość"<sup>81</sup>. Byłoby czymś bardzo interesującym prześledzić dokładniej, jak on odchodzi od doktryny manichejskiej, przechodząc poprzez różne stopnie mądrości platońskiej, aż do chrześcijaństwa, będąc osobiście dotkniętym przez męczący go problem zła<sup>82</sup>. Tak w I księdze "De libero arbitrio", jak i na pierwszych stronicach "Confessiones" Augustyn ciągle pyta: "unde malum /.../?" Na pytanie to daje ostatecznie jasną odpowiedź, że każde złe działanie ma swoje źródło w wolnej woli człowieka, wspomaganej siłami pożądliwości, i jedynym jego pragnieniem była tęsknota rozstrzygnięcia tego problemu "raz na zawsze"; natomiast owo "raz na zawsze" pochodziło z mądrości<sup>83</sup>.

-----

79 Por. np. De spiritu et littera 13, 21, PL 44, 213-214; De gratia Christi et de peccato originali I 26, 27, CSEL 42, 147-148; De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum I 15, 25, PL 32, 1322; De Civitate Dei XIV 7, CCL 48, 421-423.

80 Por. De continentia 2, 4; 2, 5; 8, 19; 13, 29, CSEL 41, 143-146, 163-164, 179-180; De Civitate Dei I 28, CCL 47, 28-30.

81 Por. Confessiones III 4, 7-8; V 10, 18-20, CSEL 33, 48-50, 105-108.

82 Por. L. Cecchini, Il problema morale in S. Agostino, dz.cyt., 70 nn.

83 Na temat kategorii "raz na zawsze", "once born", "twice born" por. szerzej F. Parente, L'idea di conversione da Nockad oggi, "Augustinianum" 27/1987/ 7-25.



Św. Augustyn zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że w ciągłym poszukiwaniu mądrości i nawrócenia trzeba myśleć, a nie tylko kojarzyć wydarzenia i fakty. Ponieważ dusza przez swą wewnętrzną niezależność od materii i nieśmiertelność zawiera w sobie coś boskiego, więc też coś boskiego może przez jej myśli, jej wolę i jej miłość na zewnątrz wypromieniować. Dlatego też swoistym zwornikiem augustyńskich poszukiwań mądrości i nawrócenia pozostaną na zawsze jego koncepcje jedności, wolności woli i Łaski, przy zachowaniu ich odrębności<sup>84</sup>.

Ks. Alojzy Drożdż - Tarnów

## DIE AUGUSTINISCHE INTELLEKTUELLE SUCHEN NACH WEISHEIT UND GOTT

### /Zusammenfassung/

Der hl. Augustinus hat sehr viel seiner Aufmerksamkeit auf das Problem der Weisheit. Man darf sich also nicht wundern, dass er die Weisheit als dauernde Aufgabe für Ethik und Erkenntnistheorie behandelt. In diesem Sinn ist der hl. Augustinus Vater des permanent Paradoxs des Christentums: Der Mensch findet Gott, um Ihn weiter zu suchen.

Die Augustinische intellektuelle Suchen nach Gott führen mit allen Konsequenzen zur morale Bekehrung. Der Ausdruck: "Cuius philosophiae duplex est: una de anima, altera de Deo" /De ordine II 18, 47/ ist jenes augustinisches Prinzip, das in den Augustinus-Werken epistemologische und ethische Entwicklung gewinnt. Dieses Prinzip bestimmt und ausspricht die Grundgedanke des vorliegenden Beitrages.

Die Frucht der Erkenntnis, Augustinus nach, ist keine Skepsis, sondern die Weisheit der Bekehrung. Diese Weisheit wiederum ist nicht anderes, als Lohn des Glaubens, weil "fides quaerit, intellectus invenit" und "intellectus merces est fidei". Mit anderen Worten Augustinus nach die Sicherheit der Existenz des denkenden Subjekt verankert ist in der existenzialen Weisheit, die ein ganz besonderes Licht der bekehrenden Seele

-----  
84 Por. poglądy na ten temat: L. Cecchini, Il problema morale in S. Agostino, dz.cyt., 88 nn.; I. Bersot, Doctrine de S. Augustin sur la liberté et la Providence, Paris 1956.



ist. Es steht in voller Einklang mit anderem augustinischen Prinzip: "nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit".