

ŚW. AUGUSTYN JAKO PRZEDSTAWICIEL FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

"Augustyn" - jak pisał G. Papini - "jest nie tylko uczonym egzegetą, filozofem i teologiem, lecz przede wszystkim mistykiem ... architektem teologii i tytanem filozofii"¹. Opinia ta na ogół odpowiada temu, co w ciągu wieków mówili o Biskupie Hippony liczni autorzy, interesujący się jego osiągnięciami. Natomiast nie uwzględnia ona istotnego dla niniejszych rozważań faktu, iż wśród piszących o Augustynie jedni przedstawiali i wciąż przedstawiają go wyłącznie jako wielkiego teologa, inni zaś wyłącznie jako wielkiego filozofa. Patronem pierwszych byłby przede wszystkim Marcin Luter, a także Kalwin i jego współczesny uczeń K. Barth. Zwalczali oni obecność filozofii, zwłaszcza metafizyki, w teologii w imię czystości wiary, reprezentowanej przez Ojców Kościoła, głównie przez św. Augustyna. Wodzem drugich byłby Hegel, który postanowił - wbrew rodzimej tradycji protestanckiej - należycie docenić "die Philosophie im Christentum" i w rezultacie doszedł do wniosku, że patrystyka odegrała zasadniczą rolę w procesie formowania się zachodnio-europejskiego sposobu myślenia - głównie poprzez przekształcenie religii chrześcijańskiej w poznanie myślowe. Religia bowiem z natury rzeczy mieści się na poziomie wyobrażeń i dopiero filozofia wynosi ją na płaszczyznę pojęcia. Za najbardziej typowego przedstawiciela tak rozumianej "filozofii w chrześcijaństwie" uznał św. Anzelma z Canterbury, nazywanego "alter Augustinus". Nic zatem dziwnego, że w swojej "Historii filozofii" zajął się szczególnie gorliwie jego dowodem na istnienie Boga².

1 G. Papini, Święty Augustyn, tłum. A. Brzozowski, Warszawa 1958, 190 i 193.

2 Hegels Geschichte der Philosophie. In zusammenhängender Auswahl, hsg. von A. Baeumler, München 1923, 269-287.

Wymienione tu dwie główne odmiany widzenia i oceny do-robku św. Augustyna, czyli tzw. "odmianę teologiczną i filozo-ficzną", można także wytropić w literaturze dotyczącej jego nawrócenia: "teologowie" identyfikują je z jego chrztem, "fi-lozofowie" ze wstrząsem, jakim dla niego było zetknięcie się w 386 roku z dziełami neoplatoników. Dzięki nim - jak sam wtedy pisał - odnalazł filozofię, która go zaczęła karmić i leczyć spokojem, oraz przyrzekać, że pokaże mu wyraźnie praw-dziwego i ukrytego Boga, a właściwie to już prawie pozwala Go dojrzeć poprzez prześwietlone blaskiem chmury³. Ona to jest portem, "skąd już łatwy jest dostęp na ląd, do krainy szczęśli-wego życia"⁴. Nie ma ona żadnego innego zadania, oczywiście "ta filozofia prawdziwa i - jeśli tak można się wyrazić - autenty-czna, jak tylko to, by nauczać, kto jest początkiem nie mającym początku i źródłem wszechrzeczy ... To Bóg jedyny i wszechmoc-ny, trójpotężny Ojciec, Syn i Duch Święty, jak nas uczą tajem-nice wiary"⁵. Wodzem prowadzącym duszę do Boga jest rozum. Od-różnia on człowieka od zwierząt. Gdyby więc dusza go nie słu-chała, człowiek stałby się dzikim zwierzęciem; gdyby nie odsu-wała się od tego, co śmiertelne - nie byłaby dziełem Bożym⁶. Te z gruntu neoplatonickie wypowiedzi - a można by je było da-lej mnożyć - świadczą, iż Augustyn w czasie pisania "dialogów filozoficznych" identyfikował myślenie religijne z myśleniem filozoficznym. Był filozofem, ponieważ był przekonany, że dzie-ki temu stanie się doskonałym teologiem. Nie różnił się pod tym względem od siebie współczesnych, którzy niejednokrotnie nazywali Chrystusa - filozofem, zaś Platona - teologiem⁷, oraz utożsamiali mędrca z kapłanem⁸.

3 Contra Academicos I 3, CCL 29, 5, tłum. K. Augustyniak, DF I 52.

4 De beata vita I 1, CCL 29, 65, tłum. A. Świderkówna, DF I 8.

5 De ordine II 16, CCL 29, 116, tłum. J. Modrzejewski, DF I 191.

6. De ordine II 31, CCL 29, 124, tłum. J. Modrzejewski, DF I 206-207.

7 Por. Gregorius Nazianzenus, Oratio 28, 4, Sch 250, 106-108; "Boga i pomyśleć trudno, i wypowiedzieć nie można, jak się wyraził Platon, jeden z teologów hellenickich" /cyt. za: E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, 564, przyp. 72/.

8 H. Dörrie, Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augu-

Platonizm, czy też raczej neoplatonizm "dialogów filozoficznych", napisanych przez Augustyna - jak się sądzi - w 386 r., spowodował, że wielu, zwłaszcza dawniejszych autorów przedstawiało jego nawrócenie jako nawrócenie na neoplatonizm⁹. Najpierw sądzono, że doszło do niego za sprawą "Ennead" Plotyna, potem, że manuduktorem wyłącznym był Porfiriusz¹⁰. Ten pogląd W. Theilera uzupełnił w wielu szczegółach P. Courcelle¹¹, zaś H. Dörrie wszechstronnie go przeanalizował i uzasadnił. Doszedł przy tym do następujących wniosków: greccy jak i rzymscy Ojcowie Kościoła chętnie uczyli się od Porfiriusza metodycznego pod każdym względem i konsekwentnego budowania teologii, która w zasadzie opierała się bardziej na rozumieniu /intellectus/ niż na wierze /fides/; Augustyn w pełni przyswoił sobie Porfiriuszową szkołę myślenia, którą opanował do tego stopnia, iż mógł on wchodzić na tereny nietknięte przez platonizm; i tak np. problem wstępowania rozjaśnił pojęciem łaski, natomiast zagadnienie poznawania Boga wyzwolił od koncepcji spokrewnionego z Bogiem rozumu, wprowadzając wiarę jako organ odnoszący się do Jego poznawania; Porfiriuszowemu nauczaniu, iż zbawienie osiągają wyłącznie jednostki, zarzucił, że nie tylko one, ale także wszelkie formy ludzkich wspólnot pozostają w relacji do zbawienia, czyli powinny prowadzić do jednoczenia się z Bogiem¹².

stin, w: Antike und Orient im Mittelalter, Berlin 1962, 34, przyp. 14: $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ οὖν $\epsilon\pi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\varsigma$ ὁ σοφός.

- 9 M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1936, Bd. 2, 43: "Die von zahlreichen neueren Forschern wie Bois-sier, Harnack, Thieme, Alfarić u.a. vertretene Anschauung, die Bekehrung Augustins sei eine Bekehrung zum Neuplatonismus und nicht zum Christentum gewesen, wird mit Recht von den katholischen Forschern wie Ch. Boyer, J. Mausbach und durch den nichtkatholischen Gelehrten J. Noerregard abgelehnt".
- 10 W. Theiler, Porphyrios und Augustin, w: "Schriften der Königs-berger Gelehrten-gesellschaft" 10/1933/ 5: "fast alles Philo-sophische bei Augustin als porphyrisch betrachtet werden kann". Por. także: W. Theiler, Antike und christliche Rück-kehr zu Gott, w: Mullus. Festschrift Th. Klauser, Münster 1964, 352-361. Obie te rozprawy znaleźć także można w jego: Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 160-251, 313-325.
- 11 P. Courcelle, Les Lettres grecques en Occident, Paris 1943, 137-173.
- 12 H. Dörrie, dz.cyt., 45.

Jeżeliby więc ktoś twierdził dziś - przypuśćmy wraz z P. Alfarikiem - że Augustyn "zarówno moralnie, jak i intelektualnie nawrócił się raczej na neoplatonizm niż na ewangelię"¹³, to powinien - za H. Dörriem - powyższe stwierdzenie zmodyfikować następująco: Augustyn nawrócił się w 386 r. raczej na Porfiriuszowy sposób teologizowania niż na ewangelię. Szybko jednak zaczął wypełniać ów model chrześcijańską treścią: już bowiem w "De vera religione" /389-391/ przetworzył neoplatońską naukę o zbawieniu w duchu chrześcijańskim¹⁴. I chociaż potem stale i w coraz ostrzejszej formie odżegnywał się od filozofii, także neoplatońskiej, to przecież nigdy nie odrzucił już przywołanego w 386 r. Porfiriuszowego sposobu teologizowania.

Tak więc z rozważań W. Theilera, H. Dörriego i innych wnosić można, iż Augustyn został olśniony w Mediolanie i Cassiciacum przede wszystkim religijnym, czy też teologicznym charakterem neoplatonizmu. Tę zasadniczą cechę wydobyl i przy pomocy logiki Arystotelesa w pełni zracjonalizował właśnie Porfiriusz¹⁵. Poznawanie prawdy równa się poznawaniu Boga, czyli - jak pisał przyszły Biskup Hippony: "ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris"¹⁶. Z tych słów można by było wnosić, że ogląd prawdy samej w sobie dostępny jest wyłącznie dla tych, którzy bez reszty poświęcą się filozofii. Byłaby to niewątpliwie doktryna Platona, zawarta m.in. także w jego "Timajosie" i bardzo popularna wśród neoplatonczyków¹⁷. Rozum nie jest jed-

-
- 13 P. Alfarić, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*, Paris 1918, 379. Cyt. za: É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, 331.
- 14 H. Dörrie, dz.cyt., 43: "Gerade die Schrift 'De vera religione' ... ist die Umsetzung der Erlösungslehre aus neoplatonischem in christlichen Geist". Mimo to, różnice pomiędzy Platonem i jego prawdziwymi uczniami a chrześcijaństwem wydawały mu się bardzo nikłe. Por. *De vera religione* 4, 7, CCL 32, 192-193.
- 15 H. Dörrie /dz.cyt., 38/ jest przekonany, że wszyscy Ojcowie Kościoła, którzy budowali teologię raczej na intellectus niż na wierze, wyszli ze szkoły Porfiriusza.
- 16 C. Academicos II 8, CCL 29, 22, DF I 80: "Bo samej prawdy nie zobaczysz, jeśli nie zagłębisz się całkowicie w filozofii".
- 17 P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, w: *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 62: "Plutarch says that theology is the goal of philosophy, and that this goal can be reached

nak wyłącznym motorem naszego poznania. Siłę napędową stanowi bowiem także i autorytet, jak o tym pisał Augustyn:

"Przyjąłem jako stałą zasadę nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa, bo nie widzę większego autorytetu. Tę zaś wiedzę, którą trzeba zdobywać przez subtelne rozumowania /bo takie już mam usposobienie, że palę się do poznania prawdy nie tylko przez wiarę, lecz także rozumem/, spodziewam się znaleźć na razie w szkole Platona, a to nie sprzeciwia się naszej wierze"¹⁸.

Oba przytoczenia pochodzą z tego samego dzieła "Przeciw akademikom", czyli z 386 roku. Pierwsze z nich mogłoby rzeczywiście świadczyć, że Augustyn nawrócił się na filozofię, a to właśnie drugie z nich zdaje się wykluczać.

Nasuwa się zatem pytanie: jak Augustyn pojmował filozofię? Wychodził od najbardziej popularnego jej określenia: filozofia jest miłością mądrości, a więc angażuje nie tylko rozum, ale także i afekty, będące "nogami duszy". Dlaczego? Bo jest to ten rodzaj poznania, który może człowieka w pełni uszczęśliwić. W "De civitate Dei" przytoczył następujące słowa Warrona: "Quando quidem nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit"¹⁹. Filozofowie, zwłaszcza zaś Platon i Plotyn, znali tedy kierunek i cel, nie znali natomiast właściwej drogi i nie byli w stanie wytyczyć jej ostatniego etapu. Jest to bowiem niemożliwe bez wiary: "Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie" /Iz 7, 9/. Słowa te uznał Augustyn za wyrocznię. Przytaczał je w różnych swoich dziełach i nigdy od nich nie odstąpił, chociaż zdawał sobie sprawę z tego, iż występują one w dwóch różnych wersjach łacińskich: "Vetus Itala" i "Vulgata". Pierwsza z nich była przekładem z "Septuaginty", która przekazywała to miejsce w następującym brzmieniu: καὶ ἐὰν

only in a moment of sudden 'enlightenment'".

18 Contra Academicos III 43, CCL 29, 60-61, DF I 142.

19 De civitate Dei XIX 1, CCL 48, 659.

μη πιστεύσητε, οὐδὲ μη συνῆτε. Itala zaś: "Nisi credideritis, non intellegitis"; Vulgata natomiast: "Si non credideritis, non permanebitis". Nie ulega wątpliwości, że z filologicznego punktu widzenia rację ma św. Hieronim i Augustyn o tym wiedział. Mimo to nie zrezygnował z pierwszej wersji: "ex utroque magnum aliquid insinuatur scienter legentibus", czyli że obie te lekcje nawzajem się uzupełniają i w tym sensie, obie powinno się uznać za natchnione²⁰. Obie bowiem dotyczą doskonałego poznania, które osiąga się w życiu wiecznym, a więc czegoś ważnego, co nie może być przedmiotem różnych interpretacji. Augustyn woli posługiwać się wariantem pierwszym, ponieważ precyzuje on także sposób wiekuistego trwania człowieka: będzie on polegał na zjednoczeniu oczyszczonego umysłu z Prawdą. Tego celu nie da się osiągnąć bez wiary. A jaką funkcję pełni ona w życiu doczesnym? Karmi człowieka właściwym dla jego aktualnej kondycji pokarmem i oczyszcza jego umysł, kiedy usiłuje on odnaleźć najgłębszy sens swojej duszy i świata. Żywi pokarmem, który Augustyn określił za św. Pawłem /1 Kor 3, 2/: "Mleko wam dałem, a nie pokarm stały, boście byli niemocni; zresztą i nadal nie jesteście mocni". Człowiek będzie się stawał silnym i zdolnym do odżywiania się pokarmem stałym w takim samym stopniu, w jakim uda mu się zrozumieć to, w co wierzy.

"Gdyby bowiem wiara i wiedza były tym samym i gdyby wiara nie musiała poprzedzać zrozumienia wielkich prawd Bożych, nie miałyby znaczenia słowa proroka: 'Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie'. Także sam Pan nasz słowami i czynami zachęcał najpierw ludzi, których powołał do zbawienia, aby Mu uwierzyli. Ale potem, kiedy już mówił o samym darze przeznaczonym dla wierzących, nie powiedział: 'Życie wieczne polega na wierze', lecz: 'Życie wieczne to poznanie Ciebie, jedynego prawdziwego Boga i posłanego przez Ciebie Jezusa Chrystusa'. Następnie mówi do tych, którzy już wierzą: 'Szukajcie, a znajdziecie'. Bo jak wierząc w prawdę niepoznaną nie można mówić, że się ją znalazło, tak też nikt nie jest zdolny do znalezienia Boga, jeżeli przedtem nie uwierzy w to, co ma potem poznać"²¹.

20 De doctrina christiana II 17, CCL 32, 43, tłum. J. Sulowski, PSP 22, 47 oraz tamże II 22, CCL 32, 47, PSP 22, 50: "Wśród przekładów tłumaczenie 'Itala' przewyższa inne, bo zachowuje jasność zdań trzyma się znaczenia słów".

21 De libero arbitrio II 6, CCL 29, 239, tłum. A. Trombala, DF

Czy zatem wiara, z teoriopoznawczego punktu widzenia, jest według Augustyna ślepa? Ma ona - jego zdaniem - oczy, przy pomocy których widzi, że coś jest prawdziwe, chociaż ona tego jeszcze nie widzi; ponadto dzięki nim w pełni jasno widzi, że nie widzi ona jeszcze tego, w co wierzy. Zbożna wiara nie chce jednak być bez nadziei i miłości. Dlatego też wierzący musi wierzyć w to, czego jeszcze nie widzi, w taki sposób, aby ufał w możliwość takiego widzenia i je ukochał²². Wierzmy bowiem, aby poznawać, a nie poznajemy, aby wierzyć²³. I wreszcie tekst chyba w tej materii najmocniejszy: "Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare ... cogitat omnis qui credit et credendo cogitat et cogitando credit"²⁴. Wiara jest więc nie tylko odskocznią, czy też stymulatorem poznania, ale także jego pierwszym stopniem. Zawiera bowiem w sobie elementy wiedzy tak, jak i wiedza elementy wiary. Dlatego też autorytet /fides/ i rozum /scientia/ są motorami ludzkiego poznawania; jego celem jest zrozumienie /sapientia/. Przekonanie, iż owe motory ciągną ludzką wiedzę, nadzieję i miłość w tym właśnie kierunku, pozwoliło Augustynowi sformułować następującą tezę: "Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem"²⁵. Do mądrości /ad sapientiam/ należy bowiem intelektualne poznawanie rzeczy wiecznych, zaś do nauki /ad scientiam/ rozumowe poznawanie rzeczy podległych czasowi²⁶. Toteż prawdziwym filozofem jest ten, kto kocha Boga, oraz ten, kto Boga i duszę dogłębnie poznał.

Platon twierdził, że filozofia dotyczy rzeczy wiecznych. Plotyn identyfikował filozofię z religią. Jego uczniowie Porfiriusz i Jamblich również. Augustyn nazywał ich "philosophi no-

III 115; por. także: É. Gilson, Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, dz.cyt., 38.

22 Augustinus, Epistola 120, 8, PL 33, 456.

23 In Evangelium Joannis tract. 29, 6, CCL 36, 287.

24 De praedestinatione Sanctorum 5, PL 44, 963.

25 De vera religione 8, CCL 32, 193. Ten tekst przytoczył Eriugena: "Jest zatem pewne, że prawdziwa religia jest prawdziwą filozofią oraz - na odwrót - że prawdziwa filozofia jest prawdziwą religią" /cyt. za: É. Gilson, Historia filozofii, dz.cyt., 115 i 593, przyp. 11/.

26 De Trinitate XII 25, CCL 50, 379.

bilissimi ... valde nobilitati Graeci"²⁷. Odegrali oni bardzo ważną rolę w jego nawróceniu. Ich to bowiem "pewne księgi ciężarne treścią" wznieciły w nim pożar i spowodowały, że skupił się sam w sobie, spoglądając jednocześnie na tę religię, która wszczepiona za lat dziecinnych, zapuściła w nim głęboko korzenie. Chwycił Apostoła Pawła, przekonany, iż platonicy nie mieliby tak wielkiej mocy i takiej aktualności, gdyby myśli zawarte w ich pismach przeciwstawiały się tak ogromnemu dobru. I wtedy, dzięki kilku już promieniom światła w takiej okazałości ukazało mu się oblicze filozofii, iż gdyby mógł je pokazać, biegliby ku jej pięknu zapomniawszy o rzeczach i sprawach doczesnych, nie tylko jego przyjaciele, ale także przeciwnicy. Powyższa relacja stanowi niedokładny skrót tego, co Augustyn opowiedział w dialogu "Przeciw akademikom"²⁸ o przełomowym odkryciu niesprzeczności filozofii platońsko-plotyńskiej z religią chrześcijańską, reprezentowanej w tym wypadku przez teologię św. Pawła Apostoła.

Oblicze filozofii, które Augustyn ujrzał, jak gdyby w ekstazie, było zapewne wizją religii utożsamionej z mądrością. Możliwość urzeczywistnienia tego ideału opierał na fakcie niesprzeczności platoników ze św. Pawłem. Niesprzeczność nie jest jednak równoważna z tożsamością. Postanowił zatem w swoich kolejnych dziełach bliżej rozpatrzyć tę właśnie sprawę. Ale już w pierwszym z nich, tj. w "De vera religione", czyli tam, gdzie sformułował tezę o identyczności filozofii z religią, zauważył pewne różnice pomiędzy filozofią platońską a nauką chrześcijańską. Oceniał je jako minimalne: wystarczyłoby - jego zdaniem - zmienić tylko nieliczne słowa i poglądy a platonicy byliby chrześcijaninami²⁹. Na wszelki wypadek przesunął jednak akcent w filozofii, pojmowanej jako miłość mądrości, z wiedzy na miłość. W kolejnym dziele "De utilitate credendi", które napisał w latach 391-392, stwierdził już bardzo wyraźnie, że rozum ludzki jest chory i zanieczyszczony, i dlatego nie jest w stanie znaleźć bożej prawdy. Po raz pierwszy przy-

27 De civitate Dei VIII 12, CCL 47, 229.

28 Contra Academicos III 3, 5, CCL 29, 36-37.

29 De vera religione 4, 7, CCL 32, 192.

toczył słowa Izajasza: "jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie", a także sformułowanie św. Piotra Apostoła: "Bóg oczyszcza serca przez wiarę" /Dz 15, 9/. A zatem rozum nie może obiecywać, że sam ze siebie ukaze naszemu umysłowi Boga tak, jak słońce ukazuje się naszym oczom. Wątek ten kontynuuje następnie w "De doctrina christiana", w dziele, które rozpoczął w 396 r., a zakończył w 426 r.; zwłaszcza w jego trzech pierwszych księgach, pochodzących - jak się sądzi - z 396 roku. Stwierdza w nich, m.in., że "świat nie potrafił swą mądrością poznać Boga", ponieważ do poznawania prawdy niezmiennej potrzebne jest oczyszczenie umysłu, aby mógł dostrzec światło i w nim przebywać. Oczyszczenie pojmuje przy tym jako "troskę o dobre obyczaje"³⁰. Skoro świat przez swoją mądrość nie potrafił poznać mądrości bożej, przeto należy powściągliwie i krytycznie odnosić się do wiedzy stworzonej przez ludzi. Nawet studiując matematykę i dialektykę nie wolno zapominać o zasadzie: "ne quid nimis"³¹. Trzeba się nią kierować także i przy korzystaniu z nauk filozofów, chociaż platoników zbytnio obawiać się nie trzeba. Przez przypadek powiedzieli bowiem rzeczy prawdziwe i odpowiadające wierze chrześcijańskiej. Są zatem nieprawymi ich posiadaczami³².

W taki sam sposób, tj. krytycznie ale i pozytywnie, wypowiada się Augustyn o platonikach w "Wyznaniach", które napisał w latach 397-401. Z ich to ksiąg wyczytał, wprowadzie nie tymi słowy, ale to samo, wielu różnorakimi wyjaśnione racjami: że "na początku było Słowo", że Słowo-Bóg, nie z ciała, nie z krwi, nie z woli męża, ale z Boga się narodziło, że Syn, jest równym Bogu, że odmieniona została "chwała nieskazitelności" Bożej na bałwany i różne posągi. Nie wyczytał natomiast tego: że "przyszedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli", że "wyniszczył samego siebie, przyjąwszy postać sługi", że "jest cichy i pokornego serca". Jednocześnie zaznacza, że na księgi platoników powołał się także św. Paweł Apostoł, kiedy mówił do Ateńczyków o Bogu: "w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy"³³.

30 De doctrina christiana I 12 i 10, CCL 32, 13 i 12.

31 Tamże, II 58, CCL 32, 72.

32 Tamże, II 60, CCL 32, 73-74.

33 Confessiones VII 9, 13-15, CSEL 33, 154-157.

Równie ambiwalentnie odnosi się Augustyn do platonizmu także w swoich ostatnich dziełach, tj. w "De civitate Dei" i w "Retractationes". W pierwszym z nich wymienił Platona jako tego filozofa, który stwierdził, że celem człowieka dobrego jest życie zgodne z cnotą. Może je realizować tylko ten, kto zna Boga i Go naśladowe. Nazywał przeto Boga prawdziwym i najwyższym dobrem, zaś filozofa "amatorem Dei", jako że filozofia jest dążeniem do życia szczęśliwego, zaś Bogiem może się rozkoszować tylko ten, kto Go ukochał³⁴. Pod koniec tego dzieła Augustyn zdecydowanie atakuje filozofów: nie ma filozofa, którego system nie byłby chory na wewnętrzną sprzeczność³⁵; jeden drugiemu przeczy do tego stopnia, iż ich królestwo słusznie nazwać można "istnym Babilonem"³⁶; są uczniami diabła, i to właśnie przeciwko nim pisze "O państwie Bożym"³⁷. W "Retractationes" żałuje, iż chwalił Platona i platoników, a więc ludzi bezbożnych, zamiast bronić nauki chrześcijańskiej przeciwko ich poważnym błędom³⁸. Nie zawsze tak postępował, bo - jak zaznacza - występował przeciwko Platonowi i jemu podobnym w XII księdze swojego dzieła "O Trójcy Świętej"³⁹. Ale też broni nauki Platona o świecie inteligibilnym: oznacza on odwieczną i niezmienną rację, zgodnie z którą Bóg stworzył świat, chociaż samo wyrażenie "świat inteligibilny" nie podoba mu się teraz, kiedy dostatecznie zapoznał się z literaturą kościelną⁴⁰.

Odżegnywanie się Augustyna od filozofów, w tym także od platoników, nie dowodzi, iż zrezygnował on w ogóle i ostatecznie z filozofii. Doszedł jedynie do wniosku, że nauki filozofów o Bogu i duszy, wywiedzione przez nich z księgi świata, są niewspółmierne z tym, co na ten sam temat mówi Pismo św. Niedostatki a nawet błędy Platona i platoników świadczą, że tak uprawiana filozofia nie jest już w stanie sięgnąć dalej i głębiej. Trzeba

34 De civitate Dei VIII 8, CCL 47, 225.

35 Tamże, XVIII 41, 1, CCL 48, 635.

36 Tamże, XVIII 41, 2, CCL 48, 637.

37 Tamże, XXII 22, 4, CCL 48, 844.

38 Retractationes I 3, 2, PL 32, 588-589.

39 Tamże, I 4, 4, PL 32, 590; por. De Trinitate XII 15.

40 Tamże, I 3, 2-3, PL 32, 588-589.

ją zatem wydedukować z innych ksiąg: z księgi duszy i z "księgi ksiąg", czyli z "Biblii". Do odczytania zapisu utrwalonego w duszy i właściwego uchwycenia jego sensu potrzebne jest światło. Bez niego niemożliwa jest intuicyjna kontemplacja samego siebie. Bóg jest światłem. I On rozjaśnia umysł /mens/, wiodąc jednocześnie poznającego w błąb jego duszy, aż do tego miejsca, skąd jej oko może dostrzec ponad sobą i ponad myślą "lucem incommutabilem". Kto zna to światło, zna wieczność. Miłość je zna⁴¹. Tak więc człowiek nie jest w stanie poznać samego siebie inaczej, jak tylko "duce Deo", a tym bardziej Boga, zwłaszcza Jego wewnętrznego życia, o którym dowiaduje się tylko z Objawienia. Jako istota rozumna chciałaby on nie tylko wierzyć, ale także rozumieć to, w co wierzy. Wysiłki podejmowane w celu zrozumienia wiary są zapewne miłe Bogu, przecież to On obdarzył człowieka rozumem i wyniósł ponad zwierzęta. Wyrzeczenie się rozumu - i to w tak istotnych dla człowieka sprawach - równałoby się przypuszczeniu, iż Bóg nienawidzi w nas tego, czym nas Sam wyróżnił⁴². Wiare i wiedzę jednoczy sprzężenie zwrotne: zrozumienie przeistacza wiarę w wiedzę, wiedza zaś nieustannie czerpie swój pokarm z wiary. Wielkie rzeczy, o których mówi Pismo św., jeśli się ich właściwie nie zrozumie, są bezużyteczne. A zatem: "intellectum vero valde ama"⁴³. Jest to hasło wywoławcze jedynej i prawdziwej filozofii: "Non est honestior philosophia gentium, quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine"⁴⁴.

Przez całe swoje życie Augustyn sądził - podobnie jak i cytowani przez niego platonicy - że prawdziwa filozofia powinna być tożsama z religią. W Cassiciacum olśniła go wizja chrześcijaństwa tożsamego "cum theologia platonica". Ta ostatnia okazała się niewspółmierna z doktryną chrześcijańską. Postanowił przeto zbudować całkowicie nowy typ prawdziwej fi-

41 Confessiones VII 10, CSEL 33, 157.

42 Epistola 120, 3, PL 33, 453.

43 Epistola 120, 13, PL 33, 459.

44 Contra Julianum Pelagianum IV 14, 72, PL 44, 774; por. także: É. Gilson, Wprowadzenie, dz.cyt., 47, przyp. 27.

lozofii; filozofii, ponieważ nazwa ta znaczy "studium vel amor sapientiae". Jej nowość polega na zrozumieniu mądrości zawartej w "Biblii". Nie chodzi przy tym o filologiczno-filozoficzną interpretację danych Objawienia - chociaż Augustyn i tym się zajmuje - ale o takie ich racjonalno-logiczne przemyślenie, które by otwierało drogę do ich zrozumienia, czyli do tego, co zwykle się nazywać "intellectus fidei".

Pytano i wciąż jeszcze nie przestano pytać: czy stworzona przez Augustyna filozofia chrześcijańska jest rzeczywiście "prawdziwą" filozofią? Według kryteriów Hegla jest ona jak najbardziej prawdziwa, ponieważ, przeistaczając treści wyobrazeniowe w pojęcia, sprowadza religię chrześcijańską do filozofii. Odwraca zatem pierwotny stosunek filozofii do teologii: w przedsiönku, miejsce filozofii zajmuje teraz teologia. Ocena wystawiona Augustynowi, a właściwie Anzelmowi z Canterbury, przez Hegla, oraz wielu innych podobnie myślących, zakładała, że obaj ci myśliciele przeciwstawiali teologię filozoficzną teologii objawionej, a następnie je ze sobą identyfikowali na najwyższym "piętrze" poznania filozoficznego. Tymczasem Augustyn nie traktował obu tych dziedzin antytetycznie. Dawał jedynie wyraz swojemu głębokiemu rozczarowaniu z tego właśnie powodu, iż teologia filozoficzna platoników jest niewspółmierna, a w pewnych wypadkach także błędna w porównaniu z teologią objawioną. To też przy pomocy tej ostatniej leczył jej niedostatki i ułomności: "non est honestior philosophia gentium quam nostra christiana". Teologię filozoficzną i objawioną traktował jako współzależne od siebie partnerki ciągłego dialogu; a zatem nie w relacji: pani i jej służebnica.

W latach trzydziestych naszego wieku miała miejsce, głównie we Francji, ożywiona dyskusja na temat "filozofii chrześcijańskiej" pomiędzy Gilsonem i Maritainem z jednej strony a Bréhierem i innymi przedstawicielami ówczesnej filozofii uniwersyteckiej, z drugiej strony. Ci ostatni negowali istnienie czegoś takiego, jak "filozofia chrześcijańska", ponieważ tego rodzaju sformułowanie nie ma sensu, podobnie jak "chrześcijańska matematyka", czy "chrześcijańska fizyka". Te przykłady, przytoczone przez E. Bréhiera, wzbogacił M. Heidegger: wyrażenie "filozofia chrześcijańska" zawiera w sobie tyle samo sensu, co i wyrażenie "drewniane żelazo" i, że filozof, jeżeli staje się wierzący, powinien zamknąć swój warsztat. Zarówno

bowiem dla Heideggera, jak i dla Jaspersa istota filozofii polega na stawianiu rzeczywistości sensownych pytań. Kto zna odpowiedź, a wierzący ją przecież zna, ten nie może być filozofem. Znajomość bowiem odpowiedzi czyni pytania bezprzedmiotowymi. Augustyn najprawdopodobniej by się z tym nie zgodził. Głównie chyba dlatego, że teorii Heideggera i Jaspersa nie potwierdzało jego osobiste doświadczenie. Odpowiedzi, jakie daje wiara chrześcijańska, poznał już "w latach dzieciennych" i religia w nim "zapuszcza głęboko korzenie"⁴⁵, a mimo to nie przestawał szukać i pytać; po chrzcie bardziej, niż przedtem, ponieważ dodały mu otuchy słowa Izajasza: "Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie", a on właśnie niczego bardziej nie pragnął, jak tylko tego, by móc "intellectu videre quod credidi"⁴⁶. Cel ten może być osiągnięty w pełni dopiero w życiu przyszłym. W życiu doczesnym wiara nie blokuje myślenia, lecz je karmi i ożywia⁴⁷, skłania poszukujących prawdy do stawiania nowych pytań, lub też do ponownego przemyślenia już postawionych⁴⁸.

Filozofia św. Augustyna wydaje się tym różnić od filozofii jego greckich i łacińskich poprzedników oraz tym też fascynować potomnych, że była rezultatem wszystkich sił ludzkiego ducha, skupionych na najbardziej wspólnym teologii i filozofii przedmiocie, tj. na egzystencji człowieka i na jej związkach z Bogiem⁴⁹. Na wysiłek poznawczy, który podjął, aby zgłębić tajemnicę bytu, składały się w jednorodną całość i wiara, i rozum, miłość i nadzieja; współtowarzyszyła im modlitwa. Augustyn nie byłby chyba zadowolony z tego, że potomni widzieli w nim i wciąż jeszcze widzą albo filozofa, albo teologa. Sam siebie uważał za filozofa chrześcijańskiego, gdyż dopiero chrześcijaństwo umożliwiło mu filozofowanie. Toteż ci filozofowie, czy też historycy

45 Contra Academicos II 5, CCL 29, 21.

46 De libero arbitrio II 6, CCL 29, 239.

47 De praedestinatione Sanctorum 5, PL 44, 963: "Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare ... cogitat omnis qui credit et credendo cogitat et cogitando credit". Por. także: Sermo 118, 1, PL 38, 672: "si non potes intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus"; In Joannis Evangelium tract. 29, 6, CCL 36, 287: "Intellectus enim merces est fidei".

48 De Trinitate XV 2, 2, CCL 50 A, 461: "fides quaerit, intellectus invenit".

49 De utilitate credendi 12, 27, PL 42, 84: "nunc autem sapien-

filozofii, którzy zaliczają Augustyna do największych filozofów, jakich wydała ludzkość, akceptują pośrednio jego filozofię chrześcijańską. Filozofię chrześcijańską - tak, ale określenie "filozofia chrześcijańska" - nie. Charakterystyczne pod tym względem jest stanowisko Jaspersa. Twierdził on, że ten, kto zna odpowiedź, jest jako filozof skończony. Augustyn znał odpowiedź. Chciał przecież jedynie w pełni zrozumieć to, w co uwierzył. K. Jaspers uznał go za największego myśliciela pomiędzy Platonem a Kantem, jedyne - jak pisał - "fortzeugenden Gründer des Philosophierens"⁵⁰. Ta niekonsekwencja, jakiej dopuścił się Jaspers, świadczyć może, jak bardzo bliskim jest Augustyn, tak filozofom, jak i teologom, niezależnie od przestrzeni i czasu. I jednych bowiem i drugich utwierdzał i wciąż utwierdza w przeświadczeniu, że niepojęte da się pojąć; a więc niechaj nie zaprzestają badań⁵¹.

Ks. Marian Kurdziałek - Lublin

HEILIGER AUGUSTINUS ALS VERTRETER DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE

/Zusammenfassung/

Augustinus, seit der Reformation, galt vor allem als ein ausgesprochener Theologe. Die Enge des protestantischen Werturteils hat Hegel durchgebrochen: Die Kirchenväter haben die Ausbildung der christlichen Religion in der denkenden Erkenntnis geleistet, die seinen Gipfelpunkt bei dem "alter Augustinus", d.i. bei dem Anselm von Canterbury erreicht hatte. Viele - nach Hegel - haben gemeint und immer noch meinen, dass es waren die "platonici", die ihnen, insbesondere aber dem Augustinus, diese Leistung möglich machten. W. Theiler, P. Courcelle, H. Dörrie sehen den Porphyrios, als den Hauptführer des augustinischen

tes voco, non cordatos et ingeniosos homines, sed eos quibus inest, quanta inesse homini potest, ipsius hominis Deique firmissime percepta cognitio".

50 Cytuję za: F. Körner, Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen,³ w: Grundprobleme der grossen Philosophen, Göttingen, 1983³, 133.

51 Por. Goethe, Aforyzmy, Warszawa 1984, 54: "Człowiek musi trwać w przekonaniu, że niepojęte da się pojąć; inaczej zaprzestałby badań".

Philosophierens. Augustins ambivalente Stellung zu den "platonici", seine Ueberzeugung, dass die wahre Philosophie, also eine mit der Religion identische Philosophie, nur die christliche Philosophie ist, sowie die Tatsache, dass die christliche Philosophie älter als Porphyrios ist, dies alles lässt die Zweifel hagen, ob der Einfluss Porphyrios' auf das Philosophiren Augustins wirklich so gross war, wie ihn die oben genannten Autoren sehen. Die Uebertreibung der Rolle des Porphyrios, als des Methodologen der Patristik, insbesondere aber des augustinischen Philosophierens, scheint folgende Gründe zu haben: 1/ Die prinzipielle methodologische Abhängigkeit Augustins vom Porphyrios erlaubt den Bischof von Hippo Philosophen zu nennen; 2/ Den Philosophen, aber nicht den "christlichen Philosophen", denn ein solcher Hybride existiert ja überhaupt nicht. Diese einseitige Beurteilung widerspricht dem, was Augustinus geschrieben hat: "Non est honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia".