

Iwo Kołodziejczyk

"Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna", Stanisław Kowalczyk, Warszawa 1987 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 26/2, 122-130

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Stanisław Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, ODiSS, Warszawa 1987, ss. 276.

Kim jest człowiek? Kim Bóg? Co jest miarą człowieczeństwa? Są to pytania podstawowe, nigdy do końca nie rozwiązane, bo są osobiste, personalne. Od odpowiedzi na nie, zależy wartość naszej egzystencji, naszego ustosunkowania się do problematyki grzechu i zbawienia. Źródła człowieka są transcendentne, tkwią w Bogu. Został on stworzony na obraz Boży. Istnieje po to, aby czynić dobro i kochać, dążyć do wolności, być twórczym. Tę prawdę o człowieku odkrywa chrześcijaństwo, a pierwsze jej podwaliny kształtuje najwybitniejszy z Ojców Kościoła — św. Augustyn (354—430). Powtórzy on za Objawieniem, że człowieka trzeba mierzyć miarą serca, sercem. W języku biblijnym serce oznacza duchowe wnętrze; oznaczają w szczególności sumienie. Człowieka więc trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu. „Tylko Bóg może to ludzkie serce napędnąć miłością i mądrością¹. *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. Pragnę poznać Boga i duszę. Nic nad to? Nic więcej?²

Św. Augustyn uczy, że Boga poznaje się nie tylko intelektualnie ale całościowo, przez miłość; że Świat odkrywamy przez syntezę refleksji i łaski. Sama refleksja nie wystarcza. Człowiek nie jest samowystarczalny w swym działaniu. Bóg Augustyna jest Bogiem bliskim, immanentnym, odkrywanym w głębi naszych pełnych tęsknot przeżyć, osobistych doświadczeń. Na terenie serca człowiek spotyka Boga. Rozum i wiara dopełniają się, współdziałają. Stwórca dopełnia ograniczoneści człowieka w aspekcie bytowym, epistemologicznym i etycznym³.

Tematem refleksji św. Augustyna są fundamentalne prawdy ewangeliczne: Opatrzność, nieśmiertelność indywidualna, odpowiedzialność moralna, wolna wola, wyjątkowość i boskość chrześcijaństwa. Jego życie, sposób argumentowania, każdemu z nas są w jakiejś mierze wspólne. Pomagają nam zrozumieć własne problemy. Czujemy się spadkobiercami i właścicielami jego duchowej kultury i zachowań. Pociąga szczerością i pokorą; przyznaniem się do błędów i moralnej winy; samooskrzezieniem. Jako biskup, nie zawahał się publicznie przedstawić osobistych tajemnic i zawstydzających przewinień, aby przestrzec innych i pouczyć. Nie skrywa łez za występki. Bogate w wydarzenia było to życie. Pełne wewnętrznych niepokojów, poszukiwań, rozterek, a w końcu ukojenia i optymizmu. Przeszedł przez wiele szkół filozoficznych niechrześcijańskich. Zaczął od lektury *Hortenzjusza* Cyncerona w Kartaginie, skończył na słuchaniu kazań św. Ambrożego w Mediolanie. Przewyciężył sceptycyzm, materializm, naturalizm i wreszcie napotkał Chrystusa Zbawiciela. W 33 roku życia przyjął Chrzt. Pierwszy w historii dokonał ogromnej syntezy myśli chrześcijańskiej. Wywierając głęboki, a zarazem ustawiczny wpływ na świat zachodni, podlegał przeróżnym interpretacjom podsuwanym przez problematykę i okresowe zainteresowania: scholastyki, reformacji, jansenizmu, illu-

¹ Por.: Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Warszawie 3.VI.1979.*

² *Soliloquia*, 1, 2, 7; por. *Conf.* 3, 6, 10.

³ *De civ. Dei*, 8, 4.

minizmu, modernizmu. Ocena jego myśli nie zawsze była poprawna, obiektywna. Odwoływali się do niego, mniej lub bardziej zasadnie, myśliciele należący do kierunków bardzo odmiennych.

Do Augustyna — jako najwyższego autorytetu i Mistrza nawiąże m. in. Piotr Lombard, św. Anzelm z Cantembury — zwany drugim Augustynem, św. Bonawentura, Marcin Luter, Jan Kalwin, Pascal, Kartezjusz, Malebranche, Newman, Kierkegaard, Bergson, Blondel, Sciacca i dziesiątki innych, których nie sposób tu wymienić.

Książka ks. Kowalczyka: *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, jest jakby *résumé*, zdaniem zamykającym cykl uprzednich artykułów Autora o św. Augustynie publikowanych systematycznie od niemal 25 lat w periodykach i czasopismach teologiczno-filozoficznych w kraju i za granicą. Jest ona dojrzałym, dopowiedzianym do końca sądem. Określoną problematykę ks. Kowalczyk referuje na 276 stronach w konseksji jej uwarunkowań historyczno-epistemologicznych. Stara się być wiernym metodzie refleksji filozoficznej i teologicznej Augustyna, który w swym poszukiwaniu prawdy o Bogu i o Człowieku kierował się zasadą: *Credo ut intelligam*⁴ — wierzę, abym zrozumiał; a równocześnie odwoływał się do zasady: *intelligo ut credam* — chcę zrozumieć, aby uwierzyć. Jedno nie sprzeciwia się drugiemu, lecz wprowadza relację poznawczą⁵, która jest jednakowo daleko od racjonalizmu jak i od fideizmu.

W pracy nie ma nadmiaru polemiki, dyskusji, konfrontacji poglądów. Nie ma niepotrzebnych słów, dygresji i dlatego jej lektura nie nuży, nie wywołuje myślowego zamieszania. Autor uprzedza czytelnika, że słusznie mówi się o „augustynizmie”, augustyńskiej antropologii. Należy jednak właściwie to zrozumieć, Augustyn nie stworzył systemu, ale zainicjował nowe spojrzenie na człowieka i na Boga. Jego filozofia i teologia nie posiadały charakteru spekulatywno-akademickiego, wyrastały bowiem z refleksji nad Objawieniem i osobistego doświadczenia. Dlatego można mówić o egzystencjalizmie św. Augustyna. Jego filozofia człowieka posiada profil nie ontologiczny, ale aksjologiczny. W określeniu człowieka nie wychodzi z ogólnej koncepcji bytu (metafizyki), ale patrzy na niego przez pryzmat jego konkretnej egzystencji — przeżyć psychicznych, działania, a przede wszystkim fundamentalnych wartości osoby ludzkiej: myśli, prawdy, dobra, szczęścia, wiary, miłości (s. 256). Augustyn pragnął uchwycić człowieka w jego aktywności — w pracy, w aktach poznania, miłości, w poszukiwaniu szczęścia. Człowieka uwikłanego także w dramata zła, grzechu, fałszu, nienawiści. Człowiek ontologicznie rodzi się osobą, ale na płaszczyźnie aksjologicznej aktualizuje się dopiero poprzez współdziałanie z Bogiem. Ten dynamiczno-aksjologiczny profil augustyńskiej antropologii wymagał podjęcia przez ks. Kowalczyka tematyki wolności, pracy, miłości i grzechu.

Pracę autor podzielił na trzy części:

W pierwszej (s. 11—50) omówione zostały: ewolucja umysłowo-duchowa Augustyna, jego pisma o człowieku i o Bogu, następnie pojęcie wiedzy i mądrości, przyczynowe relacje wiary i filozofii oraz realizm i egzystencjalizm.

Część druga (s. 51—164) prezentuje zagadnienia antropologiczne.

⁴ Por. *Izajasz*, 7, 9.

⁵ Por. *Sermo* 43, 9; *Sermo* 153, 7.

Podje muje analizę człowieka w aspekcie ontologicznym, aksjologicznym, częściowo teologicznym. Omówione zostały: koncepcja wolności, nieśmiertelność duszy, zagadnienie ludzkiej pracy, dobra i zła w aspekcie etycznym i moralnym oraz centralna i aktywizująca wartość życia — miłość. Refleksje na temat człowieka kończy spojrzenie na niego jako istotę społeczną. Autor zaznacza, że nie jest to całościowy zarys antropologii, nawet w wymiarze filozoficznym, lecz „omówienie zasadniczych wątków” związanych z problematyką człowieka.

Trzecia część studium (s. 165—254) podejmuje zagadnienie Boga. Na wstępie została przedstawiona teoria iluminacji, następnie argumentacja za realnością Boga łącznie z argumentem prawdy wiekuiestej. Augustyn był rzecznikiem intuicjonizmu, dlatego ks. Kowalczyk uwzględnia jego religijno-mistyczne poznanie (doświadczenie) Boga. Końcowe rozdziały zajmują się poznawalnością natury Boga oraz atrybutami Bożymi.

Augustiańskie: *credo ut intelligam*, wywołało i wywołuje sporo zastrzeżeń i nieporozumień, zwłaszcza w środowisku filozofów. Teza ta bywa niekiedy interpretowana jednostronnie — jako przejaw absolutnego prymatu wiary. Stąd też — świadom statusu rzeczy — profesor Kowalczyk w swej książce dużo miejsca poświęca metodzie poznania św. Augustyna. Określa ją w sposób przejrzysty, dokładny, dokumentując bogatym zestawem dzieł Mistra z Tagaste. Daje nam pełny, w miarę wszechstronny jej wykład. W dotychczasowych monografiach była ona omawiana skrótowo, pobieżnie. Autor cierpliwie i ze znajomością przedmiotu dociekań wyjaśnia, że *credo ut intelligam* nie sprowadza filozofii do wiary, nie przekreśla rozumu. Augustyn odczuwa autentyczną potrzebę racjonalnego uzasadnienia wiary. Pierwsze próby w tym kierunku zainicjował Klemens Aleksandryjski (+212), ale dopiero biskup Hipony wyróżnia sferę naturalną i nadprzyrodzoną (s. 32).

Wiara jest zjawiskiem nie tylko powszechnym, ale i łatwo dostępnym dla wszystkich ludzi dobrej woli. Każdy może poznać prawdę objawioną, ale nie każdy może doszukiwać się prawdy poprzez osobiste przemyślenia. Wiedza ma charakter elitarny, wiara uniwersalna. Rozum i filozofia są logicznie pierwsze; wiara posiada pierwszeństwo chronologiczne. Co innego znaczy bowiem, jeśli mamy coś wykonać na pierwszym miejscu w trakcie jakiejś czynności, a co innego, jeśli jakiejś rzeczy przypisujemy większą wagę w naszych dążeniach. Co do ważności pierwszeństwo należy się rozumowi, ponieważ jest rzeczą lepszą wiedzieć niżeli wierzyć; lecz w porządku czasowym pierwszeństwo należy się wierze, ponieważ wiara prowadzi do wiedzy⁶.

Łączenie filozofii nie wynikało z teoriiopoznawczego pomieszczenia obu porządków (s. 38). Nie da się też akceptować twierdzenia, że filozofia augustyńska ograniczała się do racjonalnego wyjaśnienia Objawienia. Taka interpretacja ignoruje te wypowiedzi, w których jest mowa o prymacie poznania naturalnego prawd nie będących tajemnicami wiary. Wiadomo, że pisma św. Augustyna nie posiadają skryzalizowanej terminologii, nie zawierają wszystkich rozgraniczeń metodologicznych, dzielących filozofię i teologię. Mimo tych braków augustyńskie: *credo ut intelligam*, domaga się integralnego traktowania naszych pojęć poznawczych dotyczących Boga (s. 39). Augustyńska noetyka nie przekre-

⁶ Por. *De ordine*, 2, 9, 26.

śla autonomii filozofii. W zakresie teorii poznania Augustyn był bezsprzecznie realistą, choć był to swoisty realizm. Odwoływał się głównie do świata ludzkiej osoby i jej przeżyć. Świat zewnętrzno-materialny mało go interesował. Zapatrzony był w konkretne ludzkie życie; w egzystencję i działanie osoby ludzkiej (s. 47):

Człowiek w sposób naturalny zwrócony jest ku Bogu. Jest zarazem immanentny i transcendentny w stosunku do otaczającego świata; łączy się z nim przez materialne ciało, a dzięki niematerialnej duszy wyłamuje się z granic materii i jej kategorii.

Na stu stronach swej książki ks. Kowalczyk eksplikuje obraz człowieka zostawiony nam przez Augustyna. Jest tu dużo powiedziane o człowieku. Więcej niż w jakimkolwiek innym współczesnym dziele. Poza interesującym wyjątkiem Dinkler'em⁷, prace Gilson'a, Couturier'a, Böhner'a i innych — omawiają augustyńską filozofię człowieka w sposób drugoplanowy, nie systematycznie. Autor ucieka od utartych, schematycznych metod interpretacyjnych. Nawiązuje przede wszystkim do źródeł. Omawia naturę i osobową jedność człowieka, substancjalność i władzę duszy, relacje dobra i zła w aspekcie ontologicznym i moralnym. Kończy na centralnej i aktywizującej wartości życia: miłości.

W interpretacji natury ludzkiej u Augustyna napotykamy bardzo dużą, istotną ewolucję poglądów. Początkowo był pod silnym wpływem Platona, później w wyniku inspiracji biblijnej dowartościował rolę ciała. W aspekcie bytowym uznał je za integralny element człowieka, który nie tylko posiada ciało, lecz jest ciałem (s. 61). Ciało jest ontycznym dobrem, pochodzi bowiem od Boga, a Stwórcą jako Dobro Najwyższe, może powoływać do istnienia jedynie byty dobre ze swej natury. Potwierdzeniem bytowego dobra ludzkiego ciała jest fakt wcielenia Słowa odwiecznego. Drugim integralnym elementem natury ludzkiej jest dusza. Augustyn niewątpliwie uznaje ją zgodnie z opisem Biblijnym za element bardziej wartościowy. Nie akceptował ani rozwiązania platońskiego, przeciwstawiającego duszę ciału, ani teorii hylemorfizmu Arystotelesa. Rozwinął pojęcie samoświadomości, samorzutnej twórczości i niezależności duszy od materii. W moim przekonaniu, ta część problematyki, *nota bene* dzięki osobistym przemyśleniom i własnym analizom ks. Kowalczyka, stanowi jeden z najważniejszych, interesujących odcinków jego książki. Wnosi inne niż dotychczas spotykaliśmy ujęcie zagadnienia duszy oraz ciała u św. Augustyna. Autor przytacza obszernie teksty Doktora Kościoła z Tagaste, które określają ciało jako narzędzie, którym rządzi, posługuje się dusza. Mogłyby więc one świadczyć, że ciało nie jest integralnym elementem człowieczeństwa. Sformułowania te zdradzają wyraźny wpływ Platona. Nie są one jednak w przekonaniu autora książki definicjami właściwymi. W późniejszych pismach Augustyna znajdujemy bowiem określenia akcentujące trwałość — a więc nie akcydentalność, czasowość związku (relacji) duszy i ciała (s. 63). Augustyn w swej antropologii rozróżnił porządek ontyczny i moralny. W aspekcie ontycznym uznał jedność człowieka oraz „równorzędność”: materialnego i duchowego. W porządku moralnym, przypomniawszy nakaz opanowania ciała, z czym łączyło się przekonanie o wyższości duszy

⁷ Dinkler E., *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934.

nad ciałem (s. 66). Wewnętrzną strukturę psychofizyczną osoby człowieka uznał Augustyn za tajemnicę, której nie da się do końca rozwiązać w życiu ziemskim. Uważał, że dusza i ciało tworzą naturalną i względnie trwałą całość. Nie są „zlepkiem” dwóch elementów. Dusza jest substancją, lecz łączy się z ciałem w nową, pełniejszą substancję (s. 65). Poznanie własnej duszy, własnego istnienia, różnokierunkowej aktywności osobowej, poznanie aktów umysłu i woli, dokonuje się drogą introspekcji, autorefleksji i intuicji.

Człowiek powołany jest do transcendencji. W tym aspekcie ukazuje się jego moralna wielkość i małość, jego radości i smutki, jego aspiracje i konflikty. Doświadczenia te zmuszają człowieka do bytowego i moralnego rozwoju do poszukiwania absolutnych wartości, wartości trwałych i wiekuistych: dobra i miłości. Ślady absolutu człowiek znajduje w sobie, ponieważ natura ludzka stanowi *imago Dei*. W tematyce teologiczno-filozoficznej „obrazu Bożego” dostrzega się u Augustyna także ewolucję poglądów: od ujęć neoplatońskich do autentycznie chrześcijańskich. Rozpoznanie obrazu Augustyn przypisywał początkowo intelektowi ujmowanemu w jego funkcji *cogito*, ale w późniejszych dziełach istotną rolę przyznawał domenie woli i związanej z nią miłości. Dlatego był przekonany, że autentyczny obraz Boży inicjuje w człowieku nie poznanie, ale miłość (s. 69).

Kluczową rolę w antropologii Augustyna odgrywa problem wolności. Od niego datuje się — przez długie wieki zapomniane — rozróżnienie wolności wyboru i wolności autonomii. Ks. Kowalczyk określa je jako wolność daną i wolność zadaną. Wolność dana (*liberum arbitrium*) ujmowana jest ontologicznie; wolność zadana (*libertas*) to wewnętrzna autonomia ludzkiego ducha, nabyta w drodze moralnego wysiłku, to umiejętność samoopanowania, samokierowania; łączy się z teologią, z moralnością. To rozróżnienie pojęciowe — pisze ks. Kowalczyk — weszło na trwałe do myśli chrześcijańskiej. Nie było jednak dostatecznie wykorzystane. Jednostronnie akcentowano wolność woli, zapominając o wolności jako wewnętrznej autonomii (s. 75). Dopowiem od siebie, że spotkać można opinie, iż Jacques Maritain w swej filozofii wolności dokonał tego „kapitałnego” rozróżnienia. Rozdział kończy się omówieniem wolności w relacji od Boga i uzasadnieniem miana „doktora Łaski” św. Augustyna. Doświadczył on, że nikt nie potrafi sam siebie „wyciągnąć za włosy z bagna”, w które wpadnie.

Godnym podkreślenia jest i to, że Autor mówiąc o człowieku nie zapomniał zająć się problemem śmierci: jej naturą, genezą, sensem oraz chrześcijańską postawą wobec śmierci. Św. Augustyn często poruszał w swych pismach ten temat. Tymczasem literatura o nim jest zadziwiająco znikoma. Fenomen śmierci prowadzi jakby naturalnym tokiem myśl do zagadnienia duszy — jej istnienia, nieśmiertelności, jej genezy i funkcji. Ten temat był podejmowany, dyskutowany i komentowany niemal przez wszystkich teologów i filozofów. Ich komentarze były często odmienne od myśli Augustyna. Ks. Kowalczyk nie zajmuje się historią, losami doktryny o duszy. Daje jej krótki zarys; scala go z różnych wypowiedzi źródłowych. Przyznaje, że Augustyn do końca życia, ulegając manicheizmowi dopuszczał możliwość istnienia „materii duchowej” — dopiero Tomasz z Aquinu zauważył tu sprzeczność — był jednak świadomy zasadniczej odmienności duszy i ciała. Zdecydowanie opowiedział się za niematerialnością i nieśmiertelnością ludzkiej duszy. Argumentacja Augustyna — choć interesująca i w pewnej mierze wciąż

aktualna — nie zadowala w pełni współczesnego człowieka, znającego dorobek późniejszej myśli teistycznej (s. 104).

Augustyn teorię dobra ujmował w wielorakich aspektach: teologicznym, ontologicznym, etycznym, epistemologicznym, antropologicznym. Interesująca jest jego metafizyka dobra, mimo iż nie jest wypracowana w sposób pełny i wszechstronny. Dobro według niego jest jedyną pozytywną rzeczywistością, natomiast zło jest wyłącznie brakiem należącego dobra. Dobro jest powszechnym i naturalnym przejawem rzeczywistości (stąd augustyński optymizm). Rozróżnia dobro bytowe i etyczne. Rozróżnienie to odnosi zarówno do Boga jak i do stworzeń. Bóg jest *summum bonum*, dobrem czystym, absolutnym i prostym. W naturze Bożej zachodzi pełna tożsamość dobra moralnego i ontycznego. Stworzenia nie posiadają takiej tożsamości obu typów dobra, co jest wynikiem dysharmonii pomiędzy dobrem bytu a dobrem etycznym. Mówiąc o powszechności dobra, miał na myśli wyłącznie aspekt bytowy — dobro ontyczne. W pismach Augustyna nie znajdujemy ani definicji, ani opisu elementów składowych dobra ontycznego. Jednak jego wypowiedzi pozwalają wyróżnić pozytywne elementy bytowego dobra: realne istnienie i gatunkową naturę oraz element relatywny — powiązanie z aktami dążeniowymi. Z aksjologicznych wypowiedzi Augustyna wynika, że powiązał organicznie dobro i istnienie. Pojęcie dobra i pojęcie istnienia różnią się jedynie konotacją, oznaczają natomiast tę samą rzeczywistość. Na podstawie tych wniosków ks. Kowalczyk nadmienia, że teoria wartości Maxa Schelera i Johannesesa Hessena nie we wszystkich aspektach są wierną kontynuacją augustyńskiej teorii dobra. Obaj zajmują postawę fenomenologiczną, opowiadają się za dualizmem rzeczy (bytu) i wartości (dobra). Izolowanie dobra i bytu, charakterystyczne dla fenomenologii, na gruncie aksjologii augustyńskiej jest nieuzasadnione. Uwypuklenie roli istnienia, jako nosiciela dobra ontycznego, pozwala aksjologii augustyńskiej nadać miano egzystencjalnej. Jej odpowiednikiem jest współczesny egzystencjalizm Sörena Kierkegaarda (+1855) i Gabriela Marcela (+1973). Ponieważ Augustyn w swych rozważaniach nie wychodził z założeń z teorii metafizycznych, lecz od analizy fenomenu, jakim jest konkretny człowiek, dlatego też jego egzystencjalna teoria dobra posiada charakter wolutarystyczny i antropologiczny. Augustyn zwracał uwagę na fakt, że nie ma człowieka, który nie pragnąłby szczęścia. Dlatego cały wszechświat, a szczególnie istoty żyjące, bronią się przed zniszczeniem. Wszystko pragnie żyć i wybiera zawsze istnienie (s. 110). Św. Augustyn nie przeczył, że niektórzy ludzie pragną śmierci, unicestwienia, ale uznał tę postawę za absurdalną.

Rozdziały następne obejmujące zakres antropologii augustyńskiej poświęca ks. Kowalczyk zagadnieniu zła oraz miłości. Ujmuje problematykę wieloaspektowo. U człowieka występuje dwojakie zło: to, któremu podlega wbrew własnej woli (ból, śmierć, nieuporządkowanie namiętności) oraz to, jakie dobrowolnie popełnia (grzech). Grzech jest dramatem zerwania z Bogiem; jest złym używaniem dobra, jest porzuceniem dobra. U samych podstaw osoby ludzkiej znajduje się miłość. Miłość jest centralną i aktywizującą wartością życia. Największą formą miłości jest miłość Boga. Od miłości zależy jakość życia, jakość człowieka (s. 139). Augustyn nawiązuje do źródeł platońskich i neoplatońskich, ale głównym źródłem jego teorii miłości była Biblia. Trafnie zaobserwował, że miłością rządzi zasada komunii, a nawet czę-

ściowej identyfikacji (s. 141). Miłość staje się źródłem jedności. Wszystkie normy moralne sprowadził do przykazania miłości. Człowiek nie jest jedyną i najwyższą wartością, dlatego własnego dobra nie może szukać jedynie w sobie. Autentyczna miłość siebie ujmuje własne „ja” w relacji do Boga, jako najwyższego dobra, to znaczy Kochamy siebie ze względu na Boga, Kochamy bardziej Boga niż siebie, rezygnując z wielu należnych nam wartości — nie wyłączając w razie konieczności i życia (s. 146).

Z niemalym także zainteresowaniem czyta się autentyczne, a w każdym bądź razie bardzo zbliżone do „prawdziwego” Augustyna wnikliwie rozdziały książki o poznawalności istnienia Boga, o naturze Boga i Jego atrybutach. Filozoficzne pojęcie Boga u Augustyna integralnie wiąże się z teorią intuicji i iluminacji. Ks. Kowalczyk wszechstronnie uzasadnia, że augustyńskie *visio* jest wieloznaczne. Łączy się nie tyle z przedmiotem, co z każdym typem poznania: bezpośredniego i pośredniego (dyskursywnego). Augustyn wymienia zależnie od stopnia poznania „wizję” cielesną, duchową, intelektualną i nadprzyrodzoną. *Visio corporalis* dokonuje się przez zmysły zewnętrzne. Ich przedmiotem jest świat materialny. Przedmiotem *visio spiritualis* są obecne rzeczy materialne, do których powracamy pamięcią. Przedmiotem *visio intellectualis* jest to wszystko, co jest uchwytnie wyłącznie intelektem. Jako przykład Augustyn podaje pojęcie miłości, które jest zrozumiałe dopiero na płaszczyźnie umysłowej. Wizja umysłowa jest zasadniczo nieomylna, co tłumaczy się charakterem jej przedmiotu. *Visio supernaturalis* jest dziełem łaski Bożej, a jej przedmiotem jest głębsze poznanie tajemnic wiary objawionych przez Boga. Występuje tylko w niektórych wypadkach. Pojęcie „wizji” ma charakter analogiczny. Oznacza przede wszystkim poznanie prowadzące do określonego stopnia pewności. Wyrażenie św. Augustyna „widzenie Boga” niejednokrotnie oznacza skrót myślenia dyskursywnego. W *Wyznaniach*, w liście 147 (*De videndo Deo*) i wielu innych pismach mówi, że człowiek nie ma możliwości bezpośredniego oglądu Boga. Bóg nie jest uchwytny bezpośrednio w swej naturze. Człowiek za pomocą zmysłów, poprzez analizę świata poznaje Boga. Prowadzi ku Niemu droga umysłowej refleksji i etycznego wysiłku. Bardzo ważnym akcentem tej części analiz jest zwrócenie przez autora uwagi, że nie można przypisywać Augustynowi teorii innatyzmu — jak to czynią Bernard Kalin i Johannes Hessen. Nie uznawał też on potrzeby procesu abstrakcji w celu przekształcenia zmysłowych wrażeń w umysłowe pojęcia — jak sądzą: Charles Boyer, Regis Jolivet, Emile Portalie.

Najczęściej dyskutowany problem augustynizmu — bez ostatecznych konkluzji — to zagadnienie iluminacji. Ks. Kowalczyk stwierdza, że augustyńska teoria iluminacji posiada wiele niedopowiedzeń, a nawet częściowo niekonsekwencji (s. 185). Jej geneza tkwi z jednej strony w filozofii platońskiej, z drugiej w teologii biblijnej. Najbliższa prawdy — słusznie zaznacza — wydaje się być interpretacja psychologiczno-egzystencjalna. Augustyn rozgraniczył dyskursywną i intuicyjną formę poznania umysłowego człowieka. Poznanie intuicyjne mimo swej spontaniczności i bezpośredniości, nie może być rozumiane w sensie proponowanym przez ontologizm. Światło wspomagające ludzki umysł w procesie poznawczym pochodzi od Boga, ale Stwórca nie jest pierwszym i bezpośrednim przedmiotem poznania.

Augustyn wierny swojej teorii epistemologicznego realizmu doświadczenie wewnętrzne traktował jako punkt wyjścia drogi ku Bogu. Oświecenie Boże łączył z interioryzmem prawdy, z uwarunkowaniem etyczno-osobowym, z wewnętrzną koncentracją i przysposobieniem człowieka do osobistego przeżycia kontaktu z Bogiem. Im głębiej człowiek zstępuje wewnątrz siebie, tym głębszą odkrywa prawdę. Zawiera ona wartości niezienne i uniwersalne. Stwierdzenie istnienia Prawdy transcendentально-absolutnej jest dla Augustyna ostatnim ogniwem jedyne go formalnie opracowanego przez niego argumentu teodycealnego na istnienie Boga — argumentu z „prawd wiekuistych”. Ks. Kowalczyk przytacza wszystkie jego wersje, wszystkie racje „za” i „przeciw” uznaniu tego argumentu za metodologicznie poprawny. Konkluduje, że mimo ograniczeń metodologicznych i metafizycznych, argument jest wartościowy i „czytelny” (s. 200). Historycy i komentatorzy św. Augustyna na podstawie jego licznych wypowiedzi rekonstruują szereg innych uzasadnień filozoficznych przemawiających za istnieniem Boga. Autor książki wymienia i omawia je. A to: argument aksjologiczny (z hierarchii wartości), kosmologiczny (z przyczynowości), teleologiczny (z celowości), eudajmologiczny (z pragnienia szczęścia) i etnologiczny (z powszechności życia religijnego). Zaznacza, że pomimo, iż w pismach Augustyna występują w formie załączkowej, zwykle ujęte literacko, nie są wyrażeniami retorycznymi, ale mają zarysowany profil racjonalno-dyskursywny.

Nie bez podstaw można powiedzieć, że najpiękniejsze strony swej pisarskiej spuścizny, poświęcił Augustyn miłości Bożej, religijno-mistycznemu poznaniu Boga. Przyswoi ją sobie, przejmie za swoją, mistyka średniowiecza, m. in. szkoła franciszkańska ze św. Bonawenturą i cysterska ze św. Bernardem z Clairvaux. O charakterze relacji poznawczej, zachodzącej między Bogiem a człowiekiem decyduje zarówno Bóg jak i człowiek. Poznanie religijno-mistyczne Boga zależy jest od osobistej religijności, od intensywnej religijności. Źródłem religii jest sam Bóg. Jego Objawienie znajduje się u podstaw prawdziwej religii. Akt religijny, obok współdziałania refleksji intelektualnej angażuje również sferę dążeń i woli człowieka — wolę. Wewnętrzne oczyszczenie serca jest *conditio sine qua non* aktu wiary. U podstaw wszystkich aktów ludzkich znajduje się miłość. Jest to miłość prawdy, dobra, wieczności, szczęścia. Kresem ludzkiej aktywności jest zjednoczenie mistyczne, w którym umysł „błyskawicznie” i nagle dociera do Boga.

Jednak Bóg w swej naturze — snuje dalej swe refleksje na temat nauczania Augustyna ks. Kowalczyk — jest niepoznawalny. Przyczyną niepoznawalności Boga jest zarówno nieskończoność jego istoty jak i ograniczoność naszego umysłu (s. 241). Możemy jednak mówić o „atrybutach” Boga. Augustyn dzieli je na negatywne (np. niecielesność), pozytywno-absolutne, moralne i inne, zależnie od aspektu, w którym je ujmuje. Ostatecznie przymioty pozytywno-absolutne sprowadza do trzech fundamentalnych: wieczność, mądrość, szczęśliwość. Zaś moralne do: sprawiedliwości i miłości. Miłość jest kwintesencją (synteza) atrybutów moralnych życia Bożego. Boża sprawiedliwość, dobroć, miłosierdzie, życzliwość, to różne formy miłości Boga. Te myśli znane są nam dobrze z ewangelii św. Jana. Augustyn wzbogacił je o osobiste przemyślenia. Na nich kończy swą ważną dla chrześcijańskiej kultury umysłowej książkę ks. Kowalczyk. Książka ta do-

wodzi, że myśl Augustyna otworzyła bramy do ogromnej erupcji twórczej, że jego nauka o człowieku i o Bogu zwycięsko przeszła próbę czasu i nadal stanowi źródło inspiracji i przeżyć intelektualno-duchowych.

Iwo Kołodziejczyk