

Jerzy Kosiewicz

Człowiek i prawda w poglądach Aureliusza Augustyna

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu,
kultura, zdrowie, edukacja] 2, 92-104

2001

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.

Prof. dr hab. Jerzy Kosiewicz (Zakład Filozofii, AWF Warszawa) od dłuższego czasu zajmuje się antropologią filozoficzną i wypracował już w tej dziedzinie spory dorobek. Jest także specjalistą filozoficznej analizy w zakresie teologii chrześcijańskiej i religioznawstwa.

Pracę tę recenzował prof. zw. dr hab. Józef Lipiec (UJ i AWF Kraków). Prof. Lipiec napisał m. in.: „Tekst jest ważny – merytorycznie i metodologicznie. Autor broni tezy, że św. Augustyn był filozofem przełomu w sprawach rewaloryzacji cielesności w strukturze człowieka. J. Kosiewicz jest w swym radykalizmie oryginalny. Nikt przed nim tak wnikliwie nie analizował myśli Augustyna jako teoretyka cielesności”.

JERZY KOSIEWICZ
Zakład Filozofii AWF Warszawa

Człowiek i prawda w poglądach Aureliusza Augustyna¹

W poniższej prezentacji poglądów Aureliusza Augustyna, zwrócona została przede wszystkim uwaga na jego antropologię (ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji ciała) oraz na teorię autorytetu, która została wkomponowana w kontekst sformułowanej przez niego ontologicznej teorii prawdy. Zrozumienie danej teorii, miejsca człowieka i jego ciała w akcie mistycznego, ekstazyjnego oglądu, czyli całkowitego, tj. absolutnego poznania prawdy, wymaga – moim zdaniem – usytuowania jej w kontekście współczesnych koncepcji prawdy.

Przewrót Kopernikowski w antropologii chrześcijańskiej – od negacji do afirmacji ciała

Na kształt poglądów (w tym także antropologii) Aureliusza Augustyna oddziaływała mocno, jak w żadnym innym przypadku, epoka, w której żył, stanowiąca wrzący tygiel rozmaitych zdarzeń o charakterze kulturowym: społecznym, religijnym, filozoficznym. Wpierw był on za sprawą rodziców bezwyznaniowcem, później manichejczykiem, a następnie chrześcijaninem. Wpierw był zwolennikiem platońszczyzny, neoplatonizmu, znawcą i admiratorem greckiej i rzymskiej kultury i filozofii; później zaś twórcą i apologetą nowej postaci filozofii i teologii chrześcijańskiej, skupionym na kreacji trwałego systemu oraz apologii skierowanej przeciw temu, co legło pierwotnie u podstaw jego edukacji i co nie dało się zaszczerpić na grunt myśli chrześcijańskiej.

I. 1. Przewartościowanie cielesności

W refleksji nad poglądami antropologicznymi Aureliusza Augustyna można obecnie wyróżnić dwa przeciwstawne nurty interpretacyjne, zamiast jednego dotychczas obowiązującego. Pierwszy – tradycyjny, jednostronny i schematyczny, utrwalony w podręcznikach z zakresu historii filozofii, przypisujący mu jedynie negatywny stosunek do ludzkiej cielesności. Związane jest to przede wszystkim z ekspozycją pierwszego filozoficznego i teologicznego okresu jego twórczości, pozostającej jeszcze pod znacznym wpływem paradygmatu neoplatońskiego, manichejsko-gnostyckiego, wynikającego z jego edukacji i wcześniej ukształtowanego poglądu na świat. Wskazuje się w tym przypadku błędnie na to, że Augustyn był konsekwentnym kontynuatorem orfickiej, pitagorejskiej, a zwłaszcza platońskiej antropologii przyjmującej, że ciało jest więzieniem duszy i że jest źródłem wszelkiego zła i nieszczęść, przekleństwem człowieka. Tymczasem po bliższym przyjrzeniu się – czego świadectwem jest poniższy wywód – okazuje się, że Augustyn, gdy usamodzielniał się w sensie poznawczym jako filozof i religijnym jako teolog i współtwórca doktryny Kościoła, zmienił radykalnie swe poglądy antropologiczne i zaczął afirmować właściwości i wartości ludzkiego ciała, nie podważając w żadnej mierze tych właściwości duszy, które do tej pory eksponował. Doprowadził na gruncie wczesnego chrześcijaństwa do istotnego przewartościowania dominującej wówczas interpretacji ludzkiej cielesności, które można by porównać w sensie doniosłości antropologicznej do przewrotu Kopernikowskiego. Stworzył on – moim zdaniem – podwaliny kierunku biblijnego, odmienne od dotychczasowego platońsko-gnostyckiego trendu interpretacyjnego, obowiązującego we wczesnym chrześcijaństwie.

¹ Praca realizowana w ramach programu badań DS-30.

W swojej nowoczesnej wizji człowieka wskazał, że ciało i dusza to dwa wzajemnie dopełniające się elementy podmiotu ludzkiego. Z tego punktu widzenia zanika nieprzystawalność, napięcie i dysharmonia ontologiczna między ciałem i duszą, gdyż są one niezbędne w drodze do zbawienia. Przyrodnicza odnowa, odrodzenie cielesne, a więc zmartwychwstanie ciała jest konieczne, by człowiek (ciało i dusza) mógł być osądzony, nagrodzony lub ukarany za postępowanie w życiu doczesnym (nb. Augustyn nie był zwolennikiem pelagiańskiej czy semipelagiańskiej teorii łaski, tj. m.in. możliwości wpływania na decyzje Absolutu chrześcijańskiego za pomocą takiego lub innego postępowania).

Uznając Augustyna za twórcę i najwybitniejszego przedstawiciela orientacji biblijnej w antropologii antyku chrześcijańskiego, warto wskazać, że protoplastami tego kierunku byli pierwsi ojcowie Kościoła, tacy jak Kwadratus (Kodratos, Quadratus) czy Ireneusz.

W IV i V wieku rozważania na temat natury ludzkiej stały się zagadnieniem pierwszej wagi w Kościele. Ojcowie, przyjmując za punkt wyjścia zapis biblijny, stawiali problem antropologiczny bardziej w perspektywie historiozoficznej i eschatologicznej niż w ujęciu *stricte* analitycznym. Usiłowano wyjaśnić historię stworzenia i upadku człowieka, by określić jego obecne położenie i możliwości zbawienia. Przyszłe wizje człowieka stawały się coraz bardziej optymistyczne, głównie ze względu na rywalizację z religią i filozofią manichejską, które głosiły poglądy fatalistyczne, przyjmowały, że materia i ciało są złe. Najistotniejsze zasługi na tym polu położył właśnie Aureliusz Augustyn. Jego późnoantyczne prace stworzyły podwaliny filozofii i teologii średniowiecznej. Przyjmuje się, że zrywając ze starożytną tradycją sformułował filozofię w pełni autonomiczną, stanowiącą wyraz nowatorskiej postawy wobec Boga, świata i człowieka. Augustyniści, zwolennicy i badacze pism Augustyna, zgodnie podkreślają, iż w jego poglądach uwidacznia się wpływ Platona i neoplatoników. Potwierdza to sam Augustyn w *Wyznaniach*. Tomasz z Akwinu powie, że Augustyn, który znał wiele doktryn, gdy znalazł w ich nauczaniu coś, co było zgodne z wiarą, przyjmował to; natomiast to, co uważał za przeciwnie wierze, poprawiał.

Wśród wielu rozmaitych teorii ważne znaczenie dla średniowiecza miała również augustyńska koncepcja człowieka. Na jej kształcenie zaważyła w istotny sposób edukacja filozoficzna i teologiczna Augustyna, kolejność czytanych lektur. W pierwszym okresie uległ on daleko idącym wpływom helleńskiego spirytualizmu, neoplatoniskim koncepcjom duszy i manichejskiej negacji ciała. Natomiast w drugim okresie, po zapoznaniu się z *Nowym Testamentem*, a zwłaszcza z listami Pawła z Tarsu, zmienił całkowicie swoją wizję człowieka. Odrzucił spirytualizm neoplatonicki, stworzył podstawy nowej i trwałej antropologii chrześcijańskiej. Dokonał w obrębie własnej i zarazem na gruncie chrześcijańskiej filozofii człowieka szczególnie ważnej reorientacji, którą można by określić – jak już wzmiankowałem – mianem przewrotu Kopernikowskiego. Przyczynił się do utrwalenia na wiele wieków nowego, nowoczesnego oglądu jednostki ludzkiej. To znaczy, niezależnie od zdecydowanej obrony duchowości i zwierzchniej funkcji duszy, uznał ciało za stworzenie Boga i dopatrywał się w jedności duszy i ciała podstawy natury człowieka oraz przyjął, iż jest ono oraz owa jedność niezbędnym warunkiem eudajmonii.

Augustyn przyjął w pierwszym okresie, zgodnie z tradycją orficko-platońsko-gnostycką, że dusza kiedyś zgrzeszyła i za karę została połączona z ciałem. Ciało stało się dla duszy więzieniem, z którego pragnie się jak najszybciej wyswobodzić, by poznać prawdę. Augustyn pisał w traktacie *Przeciw akademikom*, że „prawdę zaś, jak sądzę, zna jedynie Bóg i może dusza ludzka, gdy opuści to mroczne więzienie ciała”². Jednakże wkrótce okazało się, że owa wizja człowieka pozostaje w znacznej niezgodności z tekstami skrypturystycznymi, ewangelicznymi i apostołskimi, przypisującymi ciału pozytywne właściwości. Dlatego też występował w późniejszym okresie przeciw platońsko-gnostyckiej tradycji, odrzucał rozwiązania platoników i Orygenesusa. Pisał, m.in. w *Liście do Opata*, biskupa milewitańskiego:

² Aureliusz Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1,3,9; podaję za: A. Kasia, *Św. Augustyn*, Warszawa 1960, s. 47.

„Bo niech Bóg broni, żebyś sądził jak Orygenes i Pryscylian czy jacyś inni, którzy podzielają ich zdanie, że dusze są wtrącane w ziemskie i śmiertelne ciała według zasług poprzedniego życia. Tej opinii sprzeciwiała się wprost powaga Apostoła, który mówi, że Ezaw i Jakub nie czynili nic dobrego ani złego zanim się narodzili”³.

A zatem Augustyn negował zarówno poglądy o preegzystencji, jak i reinkarnacji duszy, o traktowaniu ciała jako jej więzienia, właściwe nurtowi orficko-platońsko-gnostyckiemu, niezgodnemu z oficjalną wykładnią Kościoła.

Nie oznacza to jednak, iżby podzielał on poglądy Pelagiusza i jego zwolenników, którzy nie uznawali, podobnie jak Klemens z Aleksandrii, doktryny „grzechu pierworodnego”. Augustyn uważał, że dusza jest naznaczona piętnem grzechu, ale wynika to ze złego postępków Adama. Zgadzał się w tym względzie z teorią rekapitulacji Pawła z Tarsu, uważając, że z powodu upadku Adama, rodzimy się w stanie grzechu i zagrożenia śmiercią. Odkupić nas może jedynie męka Chrystusa i jego łaska zbawienia. Polemika z pelagianami dowodzi, jak ważną rolę odgrywało ciało w teorii soteriologicznej. Pelagianie mianowicie twierdzili, że śmierć wcale nie jest karą za grzechy, lecz faktem płynącym z przyrodniczej natury człowieka. Nie wynika ona z upadku Adama, ponieważ ludzie rodzą się niewinni, czysti, nieskażeni, podobnie jak Adam, a dotyczy to tak duszy, jak i ciała. Z tego też względu mogli, żyjąc bez grzechu, zachować czystość bez pomocy nauki i łaski, jakie daje chrześcijaństwo. Takie stanowisko prowadziło do odrzucenia chrześcijaństwa, roli Kościoła i wskazywało na to, że wcielenie i odkupienie jest czymś niepotrzebnym. Ów punkt widzenia był nie do pogodzenia z augustyńską wizją chrześcijaństwa, ponieważ podkreślał on szczególnie mocno, nawiązując do teorii rekapitulacji, potrzebę wcielenia, odkupienia za pomocą męki cielesnej, zmartwychwstania, wskazując na niezwykle ważną dla nadprzyrodzonej funkcji zbawienia rolę ciała. „Fakt wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa – pisze Elżbieta Wolicka – stał się również ponowną nobilitacją ludzkiej empirii, ludzkiej cielesności (...). Fakt wcielenia Słowa Bożego w ludzką empirię przeciwstawia się pokusom ostrej opozycji, a niekiedy nawet negowania cielesności «na korzyść ducha», które w kulturze Zachodu wiążą się z tradycjami filozofii neoplatońskiej i pokrewnego jej manicheizmu”⁴.

Augustyn zwracał uwagę, wypowiadając się na temat antropogenezy, na równorzędność ciała i duszy w akcie stworzenia. Podkreślał to E. Gilson, pisząc, że „w miarę głębszego wnikięcia w treść wiary, Augustyn lepiej rozumiał, że według *Pisma Świętego* Bóg nie stworzył duszy przy stwarzaniu Adama, tylko człowieka *faciamus hominem* (Rdz., I,26)”, i że „utworzenie ciała Adama było już utworzeniem człowieka (Rdz., II,7)”. Sam fakt rozmyślenia nad tym zapisem wystarczył, by doprowadzić później Augustyna do określenia człowieka całkowicie różnego od definicji Plotyna: „Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore”⁵. Chociaż Augustyn postrzegał człowieka jako prawdziwą jednię duszy i ciała, widział równorzędność tych składników w teorii antropogenezy i nie traktował (tak jak w tradycji platońsko-gnostyckiej) jednostki ludzkiej jako bytu, w którym dusza występuje przeciw własnemu ciału, to jednak pojmował człowieka przede wszystkim jako istotę uduchowioną, skierowaną ku Bogu. Nie przyjmował też, że dusza jest równorzędna ciału w życiu doczesnym. Byłoby to niezgodne z ortodoksją chrześcijańską, którą sam wypracował, podkreślając konsekwentnie wyższość duszy nad ciałem. Dusza też nie jest ani własnością, ani rodzajem ciała. Chociaż ciało i dusza zbliżają się do Boga, to jednak – jak głosi Augustyn – człowiek właśnie w duszy odnajduje Boga, który jest najważniejszym celem poznania na gruncie teocentrycznej metafizyki. To znaczy, że proces poznania ma charakter antropocentryczny, gdyż Boga, a więc prawdy w sensie ontologicznym, człowiek poszukuje

³ Tenze, List do Opata biskupa Milewitańskiego o naturze i pochodzeniu duszy [w:] *Hieronim, Listy*, Warszawa 1954, s. 419.

⁴ E. Wolicka, *Biblijny archetyp człowieka*, [w:] *Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 175.

⁵ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 61.

w sobie, we własnej duszy. To właśnie dusza – a nie ciało – poznaje Boga. Jednakże nie oznaczając to wcale, że Augustyn, głosząc za Platonem i Plotynem, że człowiek to „dusza posługująca się ciałem”, interpretował to sformułowanie tak, jak jego wielcy poprzednicy. Powyższa formuła sugerowała, iż człowiek jest zasadniczo swą duszą. Natomiast Augustyn, wywodzący myśl antropologiczną bezpośrednio z *Pisma Świętego*, nigdy nie zamierzał traktować tego poglądu dosłownie, ponieważ w głównym trzonie swego dzieła, stanowiącego wielowiekowy fundament filozofii i teologii chrześcijańskiej, zawsze podkreślał w formie nie wzbudzającej wątpliwości, iż człowiek to całość, zjednoczenie duszy i ciała, w którym dusza nie przeciwstawia się własnemu ciału i odwrotnie – ciało nie jest więzieniem duszy. Akcentował to jeszcze bardziej, wskazując na znaczenie ciała dla jednostki ludzkiej zarówno w życiu doczesnym, w drodze do zbawienia, jak i w akcie zmartwychwstania. Zawsze jednak podkreślał wyższość duszy z uwagi na zadania transcendentne wyznaczone jej przez Boga. Z tego względu właśnie stanowi ona zasadniczą część człowieka. Nie posiada rozciągłości, to jest wymiarów przestrzennych. „Uważam mianowicie – pisał Augustyn – że dusza nie jest ani ziemią, ani wodą, ani powietrzem czy ogniem, ani połączeniem tych wszystkich pierwiastków czy i niektórych z nich”⁶. Jest bytem duchowym, stworzonym przez Boga i, w przeciwieństwie do ciała, nieśmiertelnym. Ona jedynie posiada samowiedzę i dzięki temu wie, że istnieje, żyje i poznaje.

Nie oznacza to wszakże ani alienacji duszy w stosunku do ciała, ani też reifikacji (uprzedmiotowienia) ciała. Augustyn podkreśla bowiem wewnętrzny, ścisły związek owych substancji. Omawiając odczucia o charakterze propioreceptywnym, stwierdza, że dusza cała „odczuwa doznania części ciała, nie w całym jednak ciełe. Jeśli coś dolega w nodze, to oko to spostrzeżga, język o tym mówi, ręka się tego dotyka. Nie byłoby tak, gdyby ta dusza, która jest w tych częściach, nie odczuwała też dolegliwości w nodze, nieobecna zaś nie mogłaby odczuwać, co tam zaszło”⁷. Ów związek podkreśla jeszcze bardziej, gdy orzeka, iż dusza jest obecna nie tylko w całej masie obejmującego go ciała, lecz także cała równocześnie w każdej jego częścicy. A zatem, nie zachodzi zjawisko wyobcowania duszy, jest ona jakby organicznie związana z cielesnością. Myli się więc E. Glison, gdy przypisuje Augustynowi pogląd, że „Skoro dusza jest niematerialna, przeto nie może rozpościerać się na wskroś ciała”⁸. Właśnie dzięki obecności w każdej cząsteczce, dusza dokonuje w ciełe aktu „witalnej uwagi”⁹, co ma wyjaśnić (ale nie jest to w pełni zrozumiałe) zagadnienie relacji, połączenia duszy z ciałem. Każde wrażenie zmysłowe jest odpowiedzią na ruch cielesny, który trwa jakiś czas i podlega prawu liczbowemu. Augustyn, głosząc, że dusza jest „życiem” ciała, podkreślał akt witalnej uwagi, aktywną czujność duszy. Wrażenia zmysłowe nie są namiętnościami, których doznaje dusza, przeciwnie, są jej aktami. Na tej podstawie E. Glison wyciąga wniosek, że wszelkie działanie może być inicjowane tylko przez duszę jako byt wyższej rangi, gdyż ciało jako byt niższej natury nie może oddziaływać na duszę. Tymczasem, w sensie genetycznym jest właśnie odwrotnie. Skoro akt witalnej duszy jest odpowiedzią na ruch cielesny, to przecież nie dusza pobudza ciało, lecz ruch cielesny duszę. Dopiero w odpowiedzi na ów pierwotny ruch dusza inicjuje wrażenie zmysłowe. Zatem mimo zwierzchności duszy, ciało w koncepcji Augustyna nie ulega reifikacji, to jest ani uprzedmiotowieniu w sensie instrumentalnym, ani w sensie aksjologicznym. Potwierdza to zgodność jego poglądów ze staro- i nowotestamentową zasadą spójności duszy i ciała, swoistej jedności organicznej.

Augustyn ostatecznie dochodzi do wniosku, że to nie dusza przebywa w ciełe, ale odwrotnie. To właśnie ciało przebywa w duszy, gdyż ciało podlegające rządowi duszy nie może jej obejmować. Owa ostateczna, w istocie paradoksalna konkluzja była nie tylko nawiązaniem do poglądów Nemezjusza z Emezy, ale także korespondowała w pewnym sensie

⁶ Aureliusz Augustyn, *O wielkości duszy*, I, 1.

⁷ *O duszy jako pośredniczącej między ideami a własnym ciałem*, [w:] *O nieśmiertelności duszy*, XVI, 25).

⁸ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1988, s.72.

⁹ Aureliusz Augustyn, *O duszy jako pośredniczącej...*, dz. cyt., XV, 24.

z antropologiczną myślą Plotyna¹⁰. Skoro ciało nie jest więzieniem, to nie może być i nie jest w tym ujęciu ani źródłem, ani siedliskiem zła, ponieważ objęte jest i kierowane (dusza jest panem ciała) przez duszę. Ciało może być jedynie przeszkodą w poznaniu Boga, co jednak w świetle zwierzchności funkcji duszy w stosunku do ciała nie wydaje się zasadne. Potwierdza ten punkt widzenia teoria iluminizmu. Wyklucza ona całkowicie możliwość negatywnego oddziaływania ciała na duszę.

Dwudzielność substancjalna, a zarazem ścisłe związki między duszą i ciałem są charakterystyczne dla całej augustyńskiej teorii poznania zarówno dla iluminizmu, jak i poznania zmysłowego. W kwestii tego ostatniego dopatrzeć się można zgodności z fenomenalizmem Sextusa Empiryka. Augustyn dochodzi w swej koncepcji poznania naturalnego do wniosku, że poznanie zmysłowe nie prowadzi do wiedzy pewnej. Jednakże nie dokonuje się ono bez udziału duszy, gdyż wskazane wyżej wyrażenia zmysłowe są aktem witalnej uwagi, odpowiedzią duszy na pierwotny ruch cielesny, wywołany bodźcami płynącymi ze świata materialnego. W dalszej kolejności dusza porządkuje i strukturyzuje dane, czyli wrażenia zmysłowe, które są jej odpowiedzią, a więc własnością. Widać więc wyraźnie, że Augustyn nie występuje ani przeciw cielesności, ani przeciw poznaniu zmysłowemu, gdyż musiałyby zanegować zarazem zdolności poznawcze duszy i w związku z tym jej większe możliwości w stosunku do ciała, wyższość nad ciałem. W efekcie dochodzi do wniosku, że ani poznanie cielesne, ani związana z nim aktywność poznawcza duszy nie zawiodą nas. Źródłem błędu jest świat materialny, który postrzegany ciałem i duszą nie może w żadnym razie stanowić podstawy do zdobycia wiedzy pewnej, ponieważ nie ma w nim Boga. Źródłem wiedzy pewnej może być tylko Bóg. Augustyn jako przeciwnik panteizmu sytuuje Boga poza przyrodą, w transcendencji. „Zapytałem ziemię i rzekła: «Nie jestem»,” – pisał w *Wyznaniach* o własnej i zarazem ogólnoludzkiej drodze do Boga. „Zapytałem morze, otchłanie i pełzające w nich żywe stworzenia, a odpowiedziały: «Nie jesteśmy Bogiem twoim: szukaj poza nami». Zapytałem wiatry wiejące i całe powietrze z mieszkańcami swymi odrzekło: «Myli się Anaksymenes: nie jesteśmy Bogiem». Zapytałem niebo, słońce, księżyc i gwiazdy: «I my nie jesteśmy Bogiem, którego szukasz» – odrzekły. I do wszytkiego, co obleka bramy mego ciała, rzekłem: «Powiedzcie mi o Bogu moim, którym wy nie jesteście, powiedzcie mi o Nim cokolwiek». I zawołały głosem wielkim: «On sam nas uczynił»»¹¹.

A zatem człowiek poszukujący Boga (całym sobą, ciałem i duszą, zmysłami i rozumem) w świecie zewnętrznym, narażony jest na zawód. Boga może odnaleźć tylko w sobie, we własnej duszy, albowiem jej właśnie on się objawia. Następuje to dzięki boskiej iluminacji, umożliwiającej poznanie prawdy absolutnej.

Augustyńska teoria iluminizmu polega również w pewnym sensie na zasadzie łączności duszy i ciała. Dotyczy oświecenia wynikającego ze spotęgowania czysto ludzkich władz poznawczych. Jest ono świadectwem zadziałania łaski bezpośredniej. W augustyńskiej teorii iluminizmu podkreślone są także, wbrew pozorom, przyrodnicze właściwości człowieka. Z tego względu można rzec, iż na gruncie tej teorii (i szerzej epistemologii) nie zachodzi, charakterystyczny dla niektórych poprzedzających go mistyków (np. Filona Aleksandryjskiego, Plotyna) i późniejszych przedstawicieli myśli chrześcijańskiej (np. Jana od Krzyża, Karola Wojtyły), rozdział ontologiczny (teorię poznania uznają oni za dziedzinę ściśle związaną z ontologią) między ciałem przyrodniczym i duszą, która na mocy oświecenia poznaje Boga w sposób bezpośredni. Stanowi ono formę intuicyjnego zbliżenia do Boga. Polega na wzmocnieniu przynależnych człowiekowi, przyrodzonych władz poznawczych. Dzięki temu człowiek postrzega prawdę bezpośrednio, tak jak oczy widzą rzeczy.

W tej postaci zjednoczenia mistycznego, kiedy od początku do końca zachowana zostaje relacja poznawcza i ontyczna podmiot-podmiot, nie zachodzi zjawisko chwilowej anihilacji,

¹⁰ Patrz: Nemezcjusz z Emezy, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1928; J. Kosiewicz, *Wczesne chrześcijaństwo wobec ciała ludzkiego*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1998, z. 3, s. 115-117.

¹¹ Aureliusz Augustyn, *Wyznania*, X, 6.

zaniku, stopienia się duszy z Bogiem. W związku z tym nie dochodzi do pogłębienia i tak już istniejącego, ze względu na całkowitą odmienność substancjalną, napięcia ontologicznego między duszą i ciałem, ponieważ – mimo oświecenia – jej status bytowy się nie zmienia. Jednostka ludzka, jako zjednoczenie duszy i ciała, zachowuje zawsze w akcie iluminacji swoją odrębność, jest autonomicznym podmiotem poznania. Wprawdzie teoria iluminizmu zakłada w sensie ontologicznym wywyższenie duszy w stosunku do ciała, ale nie zawiera potrzeby rozbicia podmiotu ludzkiego. Augustyński mistycyzm neguje zjawisko rozplynięcia się duszy w Bogu, stworzenia w związku z tym nowej, pozaludzkiej wartości ontycznej stopionej z Bogiem i oddzielonej z tego względu od ciała, czy nawet w ogóle chwilowo nieistniejącej. Gdyby Augustyn problem postawił inaczej, trudne byłoby określenie statusu bytowego i funkcji witalnych ciała, pozbawionego na pewien czas czynnika ożywiającego, życiodajnego tchnienia duszy. Wtedy należałoby wyjaśnić, czy po odejściu duszy ciało w dalszym ciągu żyje czy nie. Czy jest dalej (bądź nie) ściśle ludzkim ciałem, oczekującym (np. w letargu) na zakończenie mistycznej ekstazy, po której dusza uzyska znowu właściwości ludzkie i powróci do ciała. Teoria iluminizmu podkreśla nierozłączność duszy i ciała, pozostają one za życia człowieka w organicznej jedności, zwraca uwagę, co naturalne w ortodoksji chrześcijańskiej, na wyższość, większe znaczenie duszy w życiu doczesnym, gdyż dzięki niej człowiek na mocy oświecenia przyrodzonych właściwości umysłu może poznać prawdę, zbliżyć się do Boga. Augustyn wskazuje, iż poznanie mistyczne jest wyłącznie intuicyjną kontemplacją, zewnętrznym oglądem właściwości Boga, prawdy o charakterze ontologicznym. Głównie z tego względu jego teoria iluminizmu różni się od rozważań mistycznych, nurtu orficko-platońsko-gnostyckiego. Filon Aleksandryjski i Plotyn oraz ich zwolennicy uważali, że poznanie mistyczne to ekstaza bez myśli, bez kontemplacji, bez oglądu. Wprawdzie u podłoża owej ekstazy leży, tak jak u Augustyna, intuicja mistyczna, jednakże w efekcie prowadziła ona do całkowitej anihilacji, a więc zniesienia odrębności ontycznej duszy w stosunku do Boga, do pełnego z nim zjednoczenia, pozostawiając poniekąd na uboczu ciało. Odłączenie się duszy prowadziło niejako do zawieszenia ludzkiego istnienia, ponieważ ciało pozbawione było w czasie trwania duchowej ekstazy, swej – mówiąc współcześnie – istoty gatunkowej, to jest duszy myślącej. Dusza zaś poznawała pełnię prawdy od wewnątrz, ponieważ znosiła relację podmiot-podmiot; następowało pełne utożsamienie, roztopienie się jej w Bogu.

Teoria iluminizmu Augustyna jest świadectwem przeciwstawienia się nie tylko mistycyzmowi, właściwemu orientacji orficko-platońsko-gnostyckiej, ale przede wszystkim charakterystycznej dla niego wizji człowieka jako jednostki złożonej głównie czy identyfikowanej z duszą, więzioną przez ciało, z którego pragnie się wyzwolić jak najszybciej. Jeśli jest to niemożliwe za życia, to służy temu w życiu doczesnym, tak jak u Filona i Plotyna, doświadczenie mistyczne, które pozwala jej, chociaż niezbyt długo, napawać się wolnością. Podobnie ekstatycznym odczuwaniem szczęścia, kulminacyjnym osiągnięciem boskości jest również w poglądach pitagorejczyków – dusza, która w akcie mistycznym doznaje chwilowej ulgi, uwalnia się na pewien czas z więzów ciała.

Neoplatońska ekstaza mistyczna podkreśla jeszcze bardziej charakterystyczne dla nurtu orficko-platońsko-gnostyckiego rozdarcie ontyczne, nieprzystawalność dwóch podstawowych substancji podmiotu. Natomiast Augustyn musiał być takiej koncepcji programowo przeciwny, ponieważ, według niego, ciało nie stanowiło dla duszy więzienia. Nie pojawiła się zatem potrzeba głoszenia nieodzowności wyzwolenia duszy – chwilowego za życia lub stałego po śmierci jednostki ludzkiej. Dusza i tak, jako substancja wyróżniona, mogła na skutek łaski bezpośredniej poznać prawdę. Po śmierci zaś dusza uchodziła z ciała tylko dlatego, że było ono martwe, a ona nieśmiertelna, a nie z tego względu, że pojawiła się przed nią możliwość ucieczki z więzienia. Oczekiwała w spokoju zmartwychwstania ciała, by ponieść wraz z nim karę lub przyjąć zadośćuczynienie za postępowanie w życiu doczesnym.

Z tego względu augustyńskie teorie zmartwychwstania i zbawienia człowieka wskazują również, iż traktował on ciało jako niezbędny składnik jednostki ludzkiej. Zmartwychwstanie

dotyczy przede wszystkim ciała, z którym łączy się nieśmiertelna dusza, tworząc człowieka, oczekującego na boski osąd. W przeciwieństwie do życia doczesnego, w którym rola duszy w stosunku do ciała była nadrzędna, perspektywa soteriologiczna znosi tę nierówność. W augustyńskiej teorii zbawienia dusza i ciało jawią się jako substancje całkowicie równorzędne, ponieważ osąd oraz wiekiście szczęście dotyczą człowieka w całości. Augustyn był w tym przypadku zdecydowanie przeciwny rozwiązaniom Orygenesesa, ale zgodny z przeważającą tendencją myśli wczesnochrześcijańskiej i z ówczesną ortodoksyjną nauką Kościoła, wyrażoną przez Ambrożego, któremu był w pełni oddany. Augustyn bowiem uważał, że zmartwychwstanie wszystkich ludzi w ostatnim dniu przed Sądem Ostatecznym jest niepodlegającym wątpliwości dogmatem wiary chrześcijańskiej. Głosił, że „zostanie wskrzeszone to ciało, które zostało pochowane, które jest widziane i dotykane, które musi jeść i pić, jeśli ma nadal istnieć, które jest chore i podlega bólowi”. Owe ciała będą jednak uodpornione na zepsucie, tak aby w przypadku potępionych kara mogła być wiecznotrwała¹².

1. 2. Funkcjonalna, ontologiczna i genetyczna koncepcja zła

Dla tradycji orficko-platońsko-gnostyckiej jest charakterystyczne, iż źródłem wszelkiego zła, nieszczęścia i niepowodzeń była materia i ukształtowane z niej ciało. Augustyn, po porzuceniu manicheizmu i filozofii Plotyna, zastanawiał się również nad tym, skąd przychodzi zło, skoro twórcą wszystkiego jest dobry Absolut, Bóg chrześcijański? W swej teodycei wprowadził trzy równoległe i zarazem uzupełniające się warianty rozwiązania tego problemu. Analizując ich treść, można orzec, iż są to koncepcje o charakterze funkcjonalnym, ontologicznym i genetycznym.

Po pierwsze, Augustyn głosił za stoikami, że występujące w świecie zło nie jest czymś nieodpowiednim, lecz wręcz przeciwnie – jest wskazane, ponieważ przyczynia się do harmonii świata. W tym ujęciu zło jest pozorne, gdyż spełnia pozytywną rolę. Pomaga utrzymać ład.

Po drugie, nawiązując do Plotyna, twierdził, że zło jest po prostu niebytem, brakiem czegoś pozytywnego, „nieobecnością dobra”. A zatem, Augustyn w drugim wariantcie określał, czym jest zło (w sposób negatywny – mówiąc, czym ono nie jest), gdzie istnieje, jaki jest jego status ontologiczny, potwierdzając niejako, iż jest ono pozorne, ponieważ występuje w formie nieobecności lub niebytu.

Po trzecie, skoro zło (mimo iż ujęcia funkcjonalne i ontologiczne wskazują, że jego istnienie jest pozorne) przyczynia się do zaistnienia porządku świata, to znaczy, że jednak istnieje, a więc musiało się skądś wziąć, mieć swoje źródło. Augustyn dochodzi do wniosku, powołując się znowu na stoików, a także *implicite* na *Pismo Święte*, że zło jest dziełem wolnych stworzeń, a nie Boga. Gdy odniesie się ten wariant do treści *Księgi Rodzaju*, to argumentacja na rzecz tego ujęcia może wyglądać następująco: Bóg stworzył człowieka, z którym zawarł umowę. Sprzeniewierzył się jej Adam. W wyniku tego człowiek stał się istotą śmiertelną, skażoną grzechem pierworodnym, skłoną do czynienia zła, bez możliwości zbawienia do czasu odkupienia go przez Chrystusa. A zatem źródłem zła nie jest ani Bóg, ani materia, ani powstałe z niej ciało ludzkie („z prochu powstałeś”), lecz wolna wola istot rozumnych, stworzonych przez Boga na jego obraz i podobieństwo, ale mogących czynić zło, wystąpić nawet przeciw własnemu Stwórcy.

1. 3. Człowiek jako byt cielesno-duchowy zintegrowany równomiernie

Antropologia Augustyna – myśl bardzo zróżnicowana wewnętrznie, jest świadectwem ścierania się różnorodnych, przeciwstawnych tendencji, które pierwotnie akceptował, a później odrzucał. Znaleźć w niej można wiele koncepcji innych autorów. Jednakże nabrały one w nowym kontekście filozoficznym i teologicznym, wraz z oryginalnymi przemyśleniami Augustyna, nowego znaczenia, stając się na wiele wieków główną wykładnią i inspiracją teoretyczną nauki Kościoła. Upowszechnił on i ugruntował w doktrynie chrześcijańskiej wizję jednostki jako bytu

¹² Tenże, *Sermones*, 264, 2.

wewnętrznie i strukturalnie zintegrowanego. Podkreślił, że w zakresie antropogenezy i w perspektywie soteriologicznej substancja duchowa i cielesna są sobie równe. Zróżnicowanie ich funkcji dotyczy życia codziennego, podczas którego dusza jako ośrodek samowiedzy może świadomie pokierować postępowaniem człowieka. Augustyn, nobilitując wartości ciała, stał się zarazem niejako głównym propagatorem *Biblii* i zawartej w niej myśli antropologicznej. Nie było to prostą sprawą. Musiał w związku z tym przezwyciężyć całą swoją edukację humanistyczną oraz własny światopogląd manichejski, wystąpić przeciw całej tradycji orficko-platońsko-gnostyckiej, a zwłaszcza przeciw fascynującemu go Plotynowi. Odrzucił bliskie mu poglądy Cyserona oraz właściwe filozofii rzymskiej pojmowanie człowieka w oderwaniu od metafizyki, problematyki bytu nadprzyrodzonego. Odszedł w związku z tym od materialistycznych poglądów stoików oraz wywierającego na niego wpływ Epikura. Nic zaakceptował również metafizyki bez jednostki ludzkiej, orficko-platońsko-gnostyckiej wizji podmiotu jako *compositum* złożonego z duszy i ciała. Występował więc przeciw skrajnościom – materializmowi i spirytualizmowi, utożsamiających człowieka z duszą.

Po Augustynie, w żadnej z liczących się w myśli chrześcijańskiej koncepcji antropologicznych, ciało nie zostało poddane tak totalnej krytyce, jak w koncepcjach starożytnych przedstawicieli orientacji orficko-platońsko-gnostyckiej. Owemu ujemnemu nastawieniu ulegali w znacznej mierze liczni przedstawiciele myśli wczesnochrześcijańskiej, a później średniowieczni mistycy (zwolennicy ekstazy połączenia duszy z Bogiem). O sile nacisku i wielkości wpływu owej orientacji świadczy takt, że odcisnął swoje piętno – mimo iż podważał trzy główne filary chrześcijańskiej teologii i filozofii człowieka, idee występujące w *Księdze Rodzaju* – w nauce Jezusa, w listach Pawła z Tarsu (potwierdzone przez rozważania Augustyna i później Tomasza). Idee te stanowiły w istocie prawdziwe przewartościowanie religijnej tradycji hellenńskiej w kierunku ukonstytuowania duchowo-cielesnej harmonii, podstawy apologii ciała.

II. Zmysły, rozum i objawienie

Aureliusz Augustyn uważał, że człowiek może dążyć do prawdy na dwa sposoby: przy pomocy zmysłów i rozumu oraz za pomocą iluminizmu, tj. omawianej wyżej łaski bezpośredniej. W dążeniu do wiedzy pewnej powinien oprzeć się na objawieniu. Występuje ono w formie iluminizmu, bezpośredniego oświecenia umysłu ludzkiego, któremu objawiona zostaje w sposób boska prawda absolutna bądź w postaci Pisma Świętego. Stanowią one – zdaniem Augustyna – dla chrześcijan nie tylko najwyższy autorytet o charakterze religijnym, ale też poznawczym. Wszystkie inne formy poznania i zmysłowe, i rozumowe – oparte na naturze człowieka – są względne oraz zawodne. Augustyn wystąpił w „*Contra academicos*” przeciw dominującemu w ówczesnej Akademii Platonskiej sceptycyzmowi epistemologicznemu, podważającemu całkowicie możliwość powstania i rozwoju wiedzy pewnej i niepodważalnej, że nie ma i być nie może niczym niezachwianego autorytetu. Augustyn wskazuje, że źródłem wiedzy pewnej jest Absolut chrześcijański, przedstawiający prawdę w formie objawienia, będący sam w sobie najwyższą prawdą, prawdą absolutną, a więc niezachwianym, najwyższym Autorytetem. Ów Autorytet, czyli prawda niepodważalna i absolutna przejawia się jako byt idealny, rozważany z ontycznego i ontologicznego punktu widzenia. Mamy więc w tym przypadku do czynienia z ontologiczną koncepcją prawdy. Augustyńska koncepcja autorytetu i prawdy została przedstawiona w tekście źródłowym umieszczonym na końcu tego rozdziału. Uważam jednak, że augustyńska wizja człowieka jako podmiotu zdążającego do prawdy (której część stanowią rozważania o autorytecie) wymaga co najmniej szkicowej charakterystyki niektórych aspektów współczesnej teorii prawdy.

II. 1. Rozważania o prawdzie

W związku z tym pragnę podkreślić, że prawdę w sensie ontologicznym można pojmować inaczej niż prawdę w ujęciu antropocentrycznym czy też w ujęciu behawioralnym opartym na biologicznej użyteczności, niekoniecznie związanym z wyłącznie ludzką aktywnością. Za prawdę w rozumieniu antropocentrycznym można przyjąć takie jej pojęcie, które zakłada, iż

twórcą prawdy jest człowiek. Prawdą w takim ujęciu może być zdanie, sąd, pogląd, mniemanie, teoria itd., które spełniają wymogi przyjętych kryteriów prawdy. Ze względu na nie można wyróżnić klasyczną i nieklasyczne teorie prawdy. Natomiast prawdą w sensie ontologicznym nie jest sąd, zdanie, twierdzenie, lecz poznawany byt w postaci absolutu czy Boga, który m. in. dzięki swej woli i mocy może objawiać się człowiekowi. Np. w poglądach mistycznych Filona, Plotyna czy Augustyna, a także innych mistyków mamy do czynienia właśnie z takim ujęciem prawdy. Człowiek, po spełnieniu różnych warunków stawianych w obrębie religii, iluminacji czy ekstazy mistycznej itp., może poznać Boga, a więc poznać prawdę w całej okazałości, czyli prawdę jako byt. W poglądach M. Heideggera człowiek jest bytem wyróżnionym wśród innych „jestestw”, jest „pasterzem chroniącym prawdę bycia”. Może on, dzięki „prześwitowi”, dostrzec prawdę, fragmenty skrywającej się jawności, Bytu odśladającego i zasłaniającego, przybliżającego i oddalającego. W tym sensie prawda i Byt to jedno i to samo. Prawda w ujęciu ontologicznym to to samo, co byt.

Prawda o charakterze behawioralnym polegająca na biologicznej użyteczności – nie musi być koniecznie związana z aktywnością ludzką, dotyczy również zwierząt. Jest traktowana jako wariant czy też modyfikacja pragmatycznej teorii prawdy. Koncepcja prawdy o charakterze behawioralnym prezentowana przez G. Simmla¹³, pojmowana jest nie tyle jako praktyczna weryfikacja, tj. potwierdzenie (w perspektywie korzyści lub pożytku) teoretycznych postaw wobec świata, ile jako praktyczna weryfikacja organicznych, zmysłowych przedstawień i zachowań (m. in. zwierzęcych), dotyczących realizacji potrzeb biologicznych konfrontowanych z możliwościami środowiska społecznego i przyrodniczego. Tylko te przedstawienia są dla danego zwierzęcia prawdziwe, które pozwalają „zachować się jak najkorzystniej dla jego stosunków, ponieważ potrzeba takiego zachowania się stworzyła sama organy, kształtujące w ogóle jego przedstawienia”¹⁴. Podobnie sprawa wygląda z ludzkimi „potrzebami praktyki życia”, dlatego że „owe potrzeby są w stanie za pomocą ukształtowania naszej psychofizycznej organizacji oznaczyć to, co dla nas ma być prawdą”¹⁵ i skłaniać do czynów, tj. zachowań użytecznych. W danym przypadku mamy do czynienia ze ściśle organiczną, biologiczną koncepcją prawdy o charakterze behawioralnym, która nie jest ufundowana na ściśle poznawczych przeżyciach psychicznych właściwych ludzkiemu rozumowi. Z tego względu prawda w tym ujęciu nie posiada właściwości antropocentrycznych, gdyż dotyczy w równej mierze zachowań *stricte* „organizmalnych” i zwierząt, i ludzi. Nie jest również związana z ontologiczną teorią prawdy, ponieważ nie odnosi się do Bytu lub Absolutu pojmowanego w sposób ontyczny bądź ontologiczny. A zatem we wskazanym rozróżnieniu mamy do czynienia z trzema zupełnie odmiennymi koncepcjami prawdy: a) z ujęciem o charakterze antropocentrycznym; b) z ujęciem o charakterze ontologicznym; c) z ujęciem o charakterze organizmalno-behawioralnym opartym na biologicznej użyteczności.

Nawiasem mówiąc, Arystoteles uznawany powszechnie za twórcę klasycznej teorii prawdy (a więc prawdy w ujęciu antropocentrycznym), przyjmującej, że prawdziwy jest ten sąd, który zgodny jest z rzeczywistością, jest jednak w tej sferze niejednoznaczny, podobnie jak w przypadku postawy wobec jednej z najważniejszych swych kategorii, tj. substancji (o czym wzmiankowałem w sekwencji poświęconej Arystotelesowi). Otóż w *Metafizyce* pisze on z jednej strony, że „Prawda albo fałsz z punktu widzenia rzeczy zależy od ich połączenia lub rozdzielenia; kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone mówi prawdę, natomiast głosi się fałsz, jeżeli się myśli przeciwnie o tym stanie rzeczy.”¹⁶ Z drugiej zaś strony uważa, że celem wiedzy teoretycznej (filozofii) jest prawda,

¹³ Patrz: K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z duet ich klasycznych przedstawicieli*, Lwów 1923, s. 47-52.

¹⁴ Simmel, *Prawda polega na biologicznej użyteczności* [w:] *Główne zagadnienia filozofii i socjologii marksistowskiej*, Łódź 1977, s. 648.

¹⁵ Tamże, s. 41.

¹⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 238.

która dotyczy tego, co jest wieczne. Nie poznajemy jednak prawdy, nie poznając przyczyny. A to, „co jest przyczyną prawdy w bytach pochodnych, jest prawdą w najwyższym stopniu. Z tej racji zasady bytów wiecznych muszą być zawsze prawdziwe w najwyższym stopniu (nie tylko są prawdziwe w jakimś momencie, ani też nie ma przyczyny ich istnienia, lecz przeciwnie, one są przyczynami innych rzeczy). Tak więc ile każda rzecz ma bytu, tyle ma prawdy¹⁷. Najwyższym bytem wiecznym, najwyższą zasadą i Absolutną przyczyną jest Bóg. A zatem ostatecznym uzasadnieniem teorii prawdy jest filozoficznie pojmowana teologia, czyli metafizyka, tj. teoria bytu, a więc ontologia. Powyższa wypowiedź Arystotelesa i towarzyszący jej kontekst uzasadnienia świadczą więc, że Arystoteles był również zwolennikiem ontologicznej koncepcji prawdy.

Między ową teorią prawdy, której ostatecznym gwarantem i uzasadnieniem jest Bóg, można dostrzec istotne podobieństwo z poglądami, które głosili w tym względzie – żyjący około dwóch tysięcy lat później – Kartezjusz (1596–1650) i Immanuel Kant (1724–1804). Otóż wedle pierwszego – rozważającego z punktu widzenia ustanowionych przez siebie założeń sceptycyzmu metodologicznego – przyjąć można, że ostoją pewności istnienia jednostkowej jaźni i całego człowieka oraz świata obiektywnego, tj. przyrody i kosmosu jest Bóg, którego ideę – w postaci idei wrodzonej (czyli o charakterze idiogenetycznym) – zawiera ludzka dusza. Owa idea nie jest ideą jakiegoś bliżej nieokreślonego boga czy absolutu. Jest to idea Boga chrześcijańskiego, Absolutu, którego osnową aksjologiczną jest niczym nieograniczona dobroć i miłosierdzie. Bóg ten nie wprowadza ludzi celowo w błąd, tak jak mógłby to czynić demon złośliwy, dążący do naszej osobistej klęski i ostatecznego upadku pozbawionego możliwości zbawienia. Dlatego też sądy, opinie, mniemania czy twierdzenia, które jawią się w ludzkim umyśle w sposób jasny i wyraźny, są niepodważalnie prawdziwe.

Podobny punkt widzenia prezentuje Kant w zakresie sądów *a priori*cznych, które posiadają walor pewności, powszechności, konieczności, ponieważ wywodzą się z czystej inteligencji, czy też absolutnego ducha, wypowiadającego twierdzenia niezależne od doświadczenia – zawsze i powszechnie prawdziwe. Umysł ludzki przynależy do tego ponadzmysłowego świata, w którym najwyższym autorytetem poznawczym, ostoją nieomylności jest właśnie Bóg. Fryderyk Nietzsche krytykuje dokonane przez Kanta ostateczne uzasadnienie wiedzy za pomocą wiary, czyli w gruncie rzeczy zawieszenie wiedzy na rzecz wiary. Proponuje, pisze H. Benisz, aby kantowskie pytanie – jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*? – zastąpić innym: dlaczego konieczna jest wiara w te sądy? Uważa, że sądy takie nie powinny być w ogóle możliwe, gdyż nie jesteśmy uprawnieni do ich wypowiedzania. To znaczy, że w żaden sposób nie możemy orzekać o ich konieczności i powszechności. Wtedy, gdy się nimi posługujemy stają się całkowicie fałszywymi sądami, są fikcjami. Jedynie wiara w ich prawdziwość ma swoją zasadność, ale nie ma właściwości poznawczych. W związku z tym Nietzsche dochodzi do wniosku, że być może Kantowi chodziło jedynie o stworzenie zrębów racjonalnej wiary, że chciał otworzyć drogę wierze przez to, że wiedzy wskazał jej granicę¹⁸.

II. 2. Teoria autorytetu

Dla Aureliusza Augustyna najwyższym autorytetem poznawczym jest również Bóg. Owa podstawa nieomylności stanowiła nie tylko fundament wiary, ale posiadała szczególnie ważne znaczenie dla apologetów i dążących do stworzenia trwałego nie budzącego żadnych wątpliwości chrześcijańskiego systemu teologicznego i filozoficznego w czasach nasyconych sceptycyzmem teoriopoznawczym właściwym akademii platońskiej schyłkowego okresu (zakończyła swoją działalność w 529 r.). Sytuacja była złożona zwłaszcza dla Augustyna, który do czasu przejścia na wiarę chrześcijańską sytuował się przeciw – głównie ze względu na swoje wyśmienite antyczne wykształcenie – w kręgu zwolenników neoplatonizmu, wśród

¹⁷ Tamże, s. 41.

¹⁸ H. Benisz, *Od pierwszego do drugiego „przewrotu kopernikańskiego”*. *Sformułowanie podstaw nowej filozofii jako rezultat twórczej polemiki Nietzschego z poglądami Kanta*, „Edukacja Filozoficzna”, 1997, vol. 23, s. 150-153.

których dominowały na gruncie epistemologicznym postawy sceptyckie, podające w wątpliwość możliwość poznania pewnego, stworzenia trwałych zasad gnozeologicznych w dążeniu do wykreowania wiedzy niezawodnej. Augustyn – twórca najbardziej trwałego we wczesnym chrześcijaństwie i średniowieczu systemu teologicznego i filozoficznego – znalazł się jako apologeta chrześcijaństwa, które w jego czasach walczyło o uzyskanie statusu religii państwowej w szczególnie trudnej sytuacji. Musiał zwalczać wiele groźnych dla wybranego ostatecznie przez niego wyznania wiele poglądów, a nawet postaw społecznych wrogich Kościołowi. W jego apologetycznej aktywności można wyróżnić trzy podstawowe kierunki:

1. Występował wówczas (tj. w czasach, które określa się jako wrzący tygiel społeczno-polityczno-religijny) przeciw religiom zewnętrznym w stosunku dochrześcijaństwa (innowiercy odnosili się do niego z lękiem) – w tym m. in. przeciw manicheizmowi, którego w latach młodości był gorącym zwolennikiem, zyskującemu za jego życia szybko na znaczeniu. Czynił to w traktatach: „O obyczajach Kościoła katolickiego” i „O obyczajach manichejczyków” (nb. na polecenie papieża Syrycjusza).

2. Bronił też Kościoła przed zalewem nowych poglądów religijnych, o charakterze heretyckim, które mogły zagrozić doktrynie i statusowi społecznemu krystalizującej się wówczas instytucji. Stanowiły je po pierwsze koncepcje o wydźwięku ściśle doktrynalnym, tak jak arianizm czy pelagianizm, mogące podważyć w sposób trwały kanony wiary. Po wtóre zaś występowały herezje, które nie tylko negowały założenia wiary, ale zarazem zagrażały społecznej pozycji Kościoła jako wielkiego latyfundysty. Sprzyjał on wtedy przeobrażeniom gospodarczych podstaw państwa niewolniczego, kształtowaniu załazków nowego systemu społecznego o charakterze feudalnym. Uzasadniał to m.in. twierdzeniem, że wszelka władza pochodzi od Boga. Sankcjonował więc swoim autorytetem religijnym i moralnym polityczną i społeczną pozycję monarchów, arystokracji i posiadaczy ziemskich, którzy rugowali w państwie rzymskim ze swoich gospodarstw całe rzesze drobnych właścicieli. Jednoczyli się oni w ruchy religijne i zarazem społeczne, które głosiły program walki zbrojnej z wszelką władzą państwową, popierającą owe niesprawiedliwe, aczkolwiek postępowe zmiany społeczne; odrywali się od Kościoła. Dotyczy to donatystów, a zwłaszcza ich najbardziej radykalnej części agonistów, tworzących plebs agrarny. Augustyn napisał przeciwko heretykom dziesiątki rozpraw. Nazwano go później młotem na heretyków.

3. Wystąpił w dialogu „Przeciw akademikom” – który przyczynił się do ich definitywnego upadku i zwycięstwa dogmatyków – z krytyką sceptycyzmu właściwego akademii platońskiej, wskazując na szkodliwość i jałowość takiej postawy teoriopoznawczej oraz na możliwość budowy wiedzy pewnej opartej na nowych założeniach epistemologicznych tworzonego przez siebie systemu filozofii chrześcijańskiej, tj. na autorytecie Biblii oraz na autorytecie Platona. Zarówno we wskazanym dialogu, jak w pismach „O życiu godziwym”, „O porządku” i „Soliloquia” neguje gnozeologię neoplatońską przy pomocy autorytetu filozoficznego samego Platona, pokazując jak można zużytkować jego argumenty, konteksty uzasadnienia do umocnienia wczesnochrześcijańskich zasad wiary. Augustyn przyjął za Platonem, że ostoja wiedzy pewnej znajduje się nie w przemijającym świecie ziemskim, lecz w boskiej transcendentnej – trwałej, wiecznej, stanowiącej przyczynę nietrwałego, budzącego nieprzerwane wątpliwości poznawcze świata doczesnego. Z jednej strony Platon inspirował sceptyków neoplatońskich, podważających możliwości poznawcze człowieka oparte na wrażeniach, negujących możliwość zbudowania wiedzy pewnej. Z drugiej zaś wskazywał, gdzie znajduje się źródło poznania absolutnego, niezaprzeczalnej prawdy i dlaczego oraz w jaki sposób to, co prawdziwe jest prawdziwie. Uzasadniał przekazy objawienia chrześcijańskiego za pomocą argumentów filozofii platońskiej.

Podkreślał, że argumenty akademików przytaczane przeciw poznaniu zmysłowemu nie dotyczą założeń epistemologicznych wszystkich filozofów. Uważał bowiem, iż są wśród nich tacy, którzy sądzą, że wszystkie przedstawienia, jakie umysł odbiera od zmysłów mogą wytworzyć jedynie złudne mniemanie o rzeczywistości, ale nie wiedzę pewną. Owa wiedza jest – zdaniem Augustyna – wynikiem poznania umysłowego niezależnego od danych

zmysłowych¹⁹. Twierdził, że zmysły nie tylko nie dają człowiekowi poznania pewnego, ale na dodatek jeszcze przeszkadzają w poznaniu doskonałym, tj. poznaniu rozumowym. Zmysły w niczym umysłowi nie pomagają i wystarczy, jeśli mu tego poznania nie utrudniają. Przedmiotem zmysłów są rzeczy materialne, zmienne i niedoskonałe, a przedmiotem poznania rozumowego są dane pochodzenia nieempirycznego, pojęcia i sądy ogólne niezależne od jednostkowych postrzeżeń. Do tej ostatniej grupy należą m. in. prawa liczb, reguły postępowania moralnego oraz znajomość boskich idei, które są wzorem wszystkich rzeczy konkretnych. Ten rodzaj poznania jest z tego względu bardziej wartościowy od poznania empirycznego, gdyż prowadzi człowieka do poznania duszy i Boga, dwóch u Augustyna zasadniczych przedmiotów wiedzy. A więc, wedle Augustyna, nie mieli racji ani epikurejczycy, ani stoicy, którzy upatrywali przedmiot filozofii w sferze rzeczy zmysłowych. Mieli natomiast rację platonicy (głównie Platon i jego najwybitniejszy zwolennik Plotyn, III w. n.e.), którzy twierdzili, że właściwym przedmiotem filozofii są byty niematerialne, idee, nie dające się ująć zmysłami, lecz samym rozumem, odwracającym się w procesie poznawania od ciała i wrażeń zmysłowych. W ten sposób rozum staje się w poglądach Augustyna, czymś w rodzaju elementu bożego w człowieku, staje się władzą, dzięki której człowiek nawiązuje bezpośredni kontakt z Bogiem. Dzięki temu Bóg może – na zasadzie łaski pośredniej – objawiać wybranej jednostce ludzkiej wiedzę prawdziwą, wieczną i niezmienną²⁰.

Czynnikami i metodą pozwalającą osiągnąć wiedzę pewną jest – zdaniem Augustyna – oprócz rozumu i objawienia – autorytet. Wprawdzie rozum wyprzedza w sensie logicznym autorytet, to jednak chronologicznie autorytet jest na pierwszym miejscu. Jest pierwszy z dwóch powodów.

Po pierwsze, dlatego że jest podstawą zdobywania wiedzy w procesie socjalizacji, akulturacji, edukacji. Zawieramy wtedy naszym nauczycielom, autorom podręczników, uczynom czy podróżnikom, którzy dotarli do odległych lądów. Wiedza oparta na tego typu autorytecie nie jest jednak wiedzą pewną, ponieważ nawiązuje do czysto ludzkich, ułomnych władz poznawczych. Pomocny w dążeniu do uwiarygodnienia i uwierzytelnienia w jak najbardziej optymalnym stopniu (nigdy zaś w absolutnym) wiedzy zdobytej w sposób pośredni, jest rozum. Posługują się nim przede wszystkim osoby wykształcone, posiadające stosowny zasób wiedzy i znajomość zasad i sposobów rozumowania opartych na hellenickiej, tj. klasycznej logice. Natomiast ludzie prości muszą zawierać innym, mniej lub bardziej uznanym autorytetom. Istotnym w sensie eistemologiczno-metodologicznym elementem jawi się – w wywodzie Augustyna – wiara²¹, tj. ufność, zawierzenie innym, czyli autorytetom. Może to bowiem umożliwić dotarcie do wielkich i nieznanych wszystkim skarbów wiedzy.

Po drugie, ponieważ umożliwia, niezależnie od stopnia wykształcenia – zarówno ludziom prostym, jak i wykształconym – osiągnięcie wiedzy pewnej, doskonałej, absolutnej. Istnieje bowiem, oprócz ludzkiego, autorytet boski: prawdziwy, silny i najwyższy, zwany objawieniem darowany bezpośrednio lub przy pomocy proroków i apostołów. Objawienie to także – zdaniem Augustyna – pismo kanoniczne „pismo największej powagi, któremu dajemy wiarę w tych wszystkich rzeczach, których nie godzi się znać, a do ich poznania własnym rozumem dojść nie potrafimy wiara²². Wiara w zawartość przekazanych objawienia jest ujarzmieniem, poddaniem duszy Bogu. Należy wierzyć bez wątplenia tym, którzy napisali Pismo Święte.

Tym samym Augustyn stwierdza, że są prawdy, które nie budzą wątpliwości, podważając gruntownie – w swoim mniemaniu – założenia sceptycyzmu platońskiego.

¹⁹ Aureliusz Augustyn, *Przeciw akademikom*, III, 11, 26.

²⁰ A. Kasia, *Św. Augustyn*, Warszawa 1960, s. 43-44.

²¹ Aureliusz Augustyn, *O porządku*, II, 8, 26.

²² Tenże, *O porządku*, II, 8, 26.

Man and truth according to Aurelius Augustus

In the below presented views of Aurelius Augustus the author emphasizes, above all, Augustus' anthropology (with a special concern of body concept) and the theory of authority which was entwined in a context of the ontological theory of truth formulated by Augustus. According to the author, understanding a given theory, place of human and his body in a mystic, ecstatic look, i.e. overall, absolute cognition of truth, requires placing it in a context of contemporary concept of truth.