

Zbigniew Burgielski

Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle nauki św. Augustyna : krytyczna analiza argumentów nieśmiertelności duszy w pismach Doktora Łaski

Collectanea Theologica 20/2, 121-190

1939

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.

NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ W ŚWIETLE NAUKI ŚW. AUGUSTYNA.

Krytyczna analiza argumentów nieśmiertelności duszy w pismach
Doktora Łaski.

WSTĘP.

Kiedy w roku 1930 w całym świecie katolickim i naukowym obchodzono uroczysty jubileusz 1500-letniej rocznicy śmierci św. Augustyna († 430), zwrócono powszechnie uwagę na pewien bardzo doniosły fakt wiekopomnej wartości Wielkiego Doktora Łaski i to nie tylko dla teologii katolickiej, ale również i dla myśli ogólnie ludzkiej.

Z licznych dowodów tego zgodnego przekonania dla nas najbardziej wartościowym i najwięcej kompetentnym jest stanowisko Stolicy Apostolskiej, wyrażone w jubileuszowej encyklice *Ad salutem humani generis*, w której niedawno zmarły papież Pius XI stwierdził, że w całej historii myśli ludzkiej zajmuje św. Augustyn czołowe miejsce, bo nie tylko żaden z dotychczasowych myślicieli go nie przewyższył, ale rzadko który zdołał mu dorównać¹⁾. Wielki Biskup Hippony zasłużył się dobrze tak Kościołowi katolickiemu, jak też całej kulturze i cywilizacji świata naukowego, ponieważ posłuszny wezwaniu św. Jakuba (2, 12): „Tak mówcie i tak czyńcie“ — osiągnął przyobiecana przez Zbawiciela nagrodę wieczną: „Kto tak czynił i tak nauczał, ten będzie nazwany wielkim w królestwie niebieskim“²⁾.

Podstawą zaś tego powiedzenia Stolicy św. jest znowu fakt ogromnego wpływu św. Augustyna na potomnych, wynikającego

1) A. A. S. XXII (I. V. 1930), nr. 5, str. 233.

2) Tamże, str. 226: „Qui fecerit et docuerit sic homines, hic magnus vocabitur in regno coelorum“.

z tej genialnej indywidualności, jako wiecznie aktualnego myśliciela i nieskrępowanego daną sobie współczesną epoką uczzonego. Jego to zasługą jest wypracowanie fundamentalnego programu życiowego dla całego świata przeżywającego obecnie nie tylko materialny, ale i moralny kryzys ducha ludzkiego. Dlatego też zasługuje on dzięki tej swojej wspomnianej twórczości ze wszechmiar na miano pierwszego nowożytnego człowieka, jako ten, który dla potomnych wskazał ideały, nie tracące nigdy swych wartości¹⁾.

Przyczyną zaś nawiązania tego ścisłego kontaktu ze strony epoki współczesnej ze św. Augustynem jest to, że Biskup Hippony zawarł w swym systemie filozoficznym naukę Kościoła katolickiego, położył w swych pismach podwaliny dalszej ewolucji myśli ludzkiej, oraz wystąpił w swym życiu i w swej twórczości, jako budowniczy teoretycznej i praktycznej doktryny chrześcijańskiej²⁾.

Z tego możnaby wysnuć może śmiało lecz uzasadnione twierdzenie, że niedawno obchodzony jubileusz śmierci św. Augustyna był zarazem 1500-letnią rocznicą powstania genialnej myśli twórczej Wielkiego Doktora Łaski, która przez półtora tysiączny przeciąg czasu w wysokim stopniu oddziaływała na umysły i serca wielu wybitnych myślicieli, a dzięki niej można powiedzieć, że św. Augustyn żyje w dziejach ludzkości³⁾. To sakramentalne powiedzenie: „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te“⁴⁾ przewija się stale w ciągu wieków, jak nić złota, przez wiele systemów naukowych i wyraża się przede wszystkim w przebogatej literaturze wzgl. bibliografii augustyńskiej⁵⁾, której główne etapy stanowią: semipelagianizm, historiozofia i ideologia polityczna Dantego, indywidualizm Petrarki, reformacja, kartezjańskie „cogito ergo sum“⁶⁾, mistycyzm okazjonalistów i Paskala, kwietyzm Janseniusza, a wreszcie psychologia religijna New-

1) Harnack, Lehrbuch der DG, Tübingen 1910, III, str. 106.

2) Windelband, Geschichte der Philosophie, Freiburg i. B. 1892, str. 208.

3) Lang Hugo, Augustinus, das Genie des Herzens, München 1930, str. 6 n.

4) Conf. I, 1: ML 32, 661.

5) Straszewski M., Filozofia św. Augustyna na tle epoki, Lwów 1922, str. 265 nn.

6) Skibniewski S., Reflexion-Implication, Lwów 1936, str. 265 nn.

mana¹⁾). Jest jeszcze jeden moment całkiem oryginalny w spuściźnie literackiej Wielkiego Doktora Łaski, jakiego rzeczywiście u nikogo więcej nie znajdziemy w takiej pięknej pouczającej, budującej i wzruszającej formie, a mianowicie ta jego pełna Bożej miłości, pokory i żalu za grzechy generalna spowiedź powszechna, którą niejako publicznie wobec całego świata odprawia w „Wyznaniach“. Treścią tej psychologicznej autobiografii jest — jak słusznie podkreśla Straszewski — „życie człowieka, w którego duchowym rozwoju przegląda się ludzkość cała“²⁾).

Jeżeli Ojcowie Kościoła nazywali Pismo św. listem pisanym przez Boga do ludzi, to „Wyznania“ można śmiało określić jako odpowiedź duszy ludzkiej do swego Stwórcy, zredagowana przez tego, który swym niespokojnym sercem najlepiej wyraził ustawiczną tęsknotę człowieka za Bogiem. Na tle swojej epoki jaśnieje św. Augustyn, jako wybitna indywidualność, która łączy w sobie płodną umysłowość Tertuliana, wszechstronną wiedzę Oryginesa, ducha kościelnego Cypriana, majestatyczną głębię myśli Ambrożego oraz powagę Bazylego³⁾). Z drugiej strony znowu dokonuje on wielkich rzeczy, bo oto przyjmuje niejako na łono Kościoła katolickiego najznakomitszych uczonych pogańskich: Platona i Arystotelesa, Plotyna i Cycerona. Dzięki temu staje się naprawdę geniuszem patrystyki i nie tylko wyrazicielem współczesnej sobie epoki, ale prawdziwym pionierem nowoczesnej cywilizacji, przekazując cały dotychczasowy dorobek kilku wieków potomności. Do czasów św. Tomasza był św. Augustyn rzeczywiście „wszystkim dla wszystkich“ — jako wielki autorytet naukowy i życiowy. Dopiero od tej chwili powstaje charakterystyczne powiedzenie krytyczne: „Augustinus eget Thoma interprete“ — oraz znajduje zastosowanie w praktyce to twierdzenie: „Divi Augustini et Sancti Thomae inconcussa dogmata“ — stanowią fundamentalne założenia chrześcijańskiego światopoglądu.

W całości obszernej bibliografii augustyńskiej na pierwszy plan wybija się motyw teocentryczno-psychologiczny, który wyraził sam Doktor Łaski w pięknych a mocnych słowach: „Deum

¹⁾ Przywara Erich, Religionsbegründung, Max Scheler — J. H. Newman. Freiburg i Br. 1923, str. 257 nn.

²⁾ Straszewski, dz. p., str. 93. Por. Witkowski Stan., Św. Augustyn jako indywidualność: Divi Augustini Encomium, Lwów 1931, str. 6 n.

³⁾ Steidle, Patrologia, Friburgi Br. 1937, str. 169.

et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino“¹⁾. Słusznie więc nazwano filozoficzno-teologiczny system naukowy św. Augustyna teizmem psychocentrycznym²⁾, bo Bóg i dusza to dwa potężne ideały, około których obraca się cała działalność twórcza wielkiego umysłu św. Augustyna. Punktem wyjścia zaś stało się dla św. Augustyna zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej, które zresztą o wiele więcej go zajmowało, a nawet wprost go pochłonęło, aniżeli konstruowanie własnego systemu filozoficznego³⁾. Ponieważ problem ten ma zwłaszcza dla nawrócenia św. Augustyna takie olbrzymie znaczenie, a dotychczas o ile mi na podstawie szczegółowo i sumiennie zbadanej bibliografii augustyńskiej wiadomo, nie został formalnie i wystarczająco opracowany, dlatego zamierzam właśnie tę kwestię w niniejszej pracy przedstawić, ażeby w ten sposób wypełnić pewną bardzo poważną zresztą lukę w literaturze poświęconej Doktorowi Łaski.

Tematem za tym tego filozoficzno-teologicznego studium o nieśmiertelności duszy w nauce św. Augustyna będzie źródłowe, genetyczne i krytyczne opracowanie czterech dowodów rozumowych, z których trzy pierwsze, a to: z nieprzemijającej, niezmiennej i wiecznej prawdy istniejącej w duszy ludzkiej, z pojęcia duszy jako synonimu (idei życia wzgl. formy substancjalnej ciała), oraz z niezmiennego i niezniszczalnego charakteru samej duszy — mają więcej filozoficzno-teoretyczną wartość, a ze względu na logiczną konsekwencję, z jaką każdy następny wynika z poprzedniego, tworzą pewną zamkniętą w sobie całość. Czwarty i ostatni argument nieśmiertelności duszy z powszechnego pragnienia szczęścia o charakterze raczej teologiczno-praktycznym będzie przedmiotem ostatniego rozdziału, a to z tego powodu, że w przeciwieństwie do poprzednich powstałych jeszcze przed nawróceniem, a przedstawionych głównie w dwóch dziełach: *Soliquorum libri duo* (r. 386)⁴⁾, oraz *De im-*

¹⁾ Soliloq. I, 2, 7: ML 32, 872.

²⁾ Gerstmann A., Św. Augustyn jako teolog, duszpasterz, człowiek: Divi Augustini, Encomium, Leopoli 1931, str. 11.

³⁾ Thimme, Augustinus geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, 386—391, Berlin 1908, str. 122.

⁴⁾ ML 32, 869—904. Por. Baronius Caesar, Annales Ecclesiasticæ Lucae, MDCCXXXIX, 5, str. 584.

mortalitate animae (r. 387)¹⁾, stanowi on niejako *sui generis* religijno-psychologiczną prawdę, jako wyraz powszechnego przekonania ludzkości oparty na żywiołowym pragnieniu szczęścia i instynktownym pożądaniu nieśmiertelności. Dowód ten stworzył św. Augustyn już jako biskup Hippony i zajął się nim w swych dwóch późniejszych dziełach: *De Trinitate libri XV* (r. 400—416)²⁾, oraz *De Civitate Dei libri XXII* (r. 413—426)³⁾.

Argumentacja augustyńska odtworzona na podstawie wymienionych pism zgadza się formalnie i logicznie z pierwotnymi myślami autora, który w tym samym porządku przytacza poszczególne dowody, będące również wyrazem tego wielkiego zainteresowania, jakie okazywał dla tego zagadnienia.

Powyższa dyspozycja całości tej pracy jest więc oparta przede wszystkim na materiale źródłowym, który stanowią dzieła św. Augustyna, a w związku z powyższym również i na ewolucji duchowej św. Augustyna zwłaszcza do czasu jego nawrócenia, jako na pewnego rodzaju funkcji problemu nieśmiertelności.

Rzecz jasna, że obok wymienionych powyżej zasadniczych dzieł św. Augustyna, w których zajmuje się tym problemem *quasi ex officio* — porusza on tę kwestię przy różnych okazjach i w szeregu innych pism, które zostaną podane przy omówieniu niniejszego zagadnienia z punktu widzenia genetycznego i ewolucyjnego. Nieśmiertelność duszy, jako problem naukowy nie może być bowiem rozpatrywana niezależnie od duchowych przejęć Wielkiego Doktora Łaski, a to głównie z tego powodu, że właśnie bez tego rodzaju ujęcia wszelkie usiłowania pragmatycznego i krytycznego badania naukowego poszłyby na marne⁴⁾.

Temat niniejszej pracy łączy się więc jak najściślej ze znany­m powszechnie duchowym kryzysem św. Augustyna, szukającego prawdy, dobra i szczęścia i dlatego przy równoczesnym uwzględnieniu nadzwyczajnych zdolności Doktora Łaski do wy-

1) ML 32, 1021—1034. Por. Retr. I, 5, 1: ML 32, 590.

2) ML 42, 819—1098.

3) ML 41, 13—804.

4) Woerter Fr., Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustinus bis zu seiner Taufe, Paderborn 1892, str. 1 nn. Por. Siebeck H., Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik: Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik N. F. 93 (1888), str. 170, który przeprowadza porównanie i wykazuje różnice zachodzące pod tym względem między Augustynem i Arystotelesem.

powiadania w słowach stanów swej własnej duszy i wyrażania na zewnątrz swych duchowych doświadczeń¹⁾ — stwierdzić należy subiektywne podłoże zagadnienia nieśmiertelności, którego poznanie stanowić będzie *conditio sine qua non* do należytego zrozumienia problemu naukowego, jako takiego²⁾. Nauka augustyńska o nieśmiertelności duszy jako zewnętrzny refleks jego wewnętrznego stanu duchowego jest bowiem naturalną konsekwencją niez mordowanego poszukiwania prawdy i niezaspokojonego pragnienia zdobycia najwyższego dobra i osiągnięcia pełnego szczęścia. Filozofia i teologia św. Augustyna w ogólności, a niniejszy problem nieśmiertelności duszy w szczególności łączą się ściśle z jego życiem wewnętrznym i dlatego słusznie nazywa Adam jego system naukowy teologią przeżyć wewnętrznych³⁾.

Pierwsze pojęcie nieśmiertelności, jako wiecznej egzystencji duszy ludzkiej, przejął św. Augustyn od swojej matki Moniki, która go z tym ważnym zagadnieniem zaznajomiła jeszcze we wczesnej młodości, o czym zresztą sam mówi w Wyznaniach⁴⁾. Jako 19-letni młodzieniec czyta już dzieło M. T. Cyncerona „Hortensius“⁵⁾ i pod wpływem tej lektury po raz pierwszy odczuwa żywiołowe pragnienie posiadania szczęśliwego życia, polegającego na wiecznej kontemplacji nieśmiertelnej prawdy, oraz na znalezieniu ostatecznego celu życia doczesnego t. j. Boga. W owym dążeniu do prawdy zajął się młody Augustyn z kolei czytaniem Pisma św., które przyniosło mu wiele nowych ideałów i wywołało pewnego rodzaju reakcję wobec pogańskich rozkoszy płynących z używania t. zw. βίος θεωρητικός — a zawartych w przytoczonym powyżej dialogu Cyncerona⁶⁾.

1) Bardenhewer O., Patrologie, Freiburg i. B. 1910, str. 432.

2) Pastuszka J., Charakterystyczne cechy filozofii św. Augustyna: *Studia Augustyńskie* 3 (1931), str. 26 nn.

3) Adam K., Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus, Augsburg 1931, str. 10.

4) Conf. I, 11, 17: ML 32, 668 s. Por. Hofmann Fr., Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, str. 1.

5) Conf. III, 4, 7: ML 32, 685; De beata vita I, 4: ML 32, 961; Contra Acad. I, 1, 4: ML 32, 908.

6) Conf. III, 6, 10: ML 32, 687: „O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi“. Por. Hofmann, dz. p., str. 2 n.; Pastuszka, Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna, Lublin 1930, str. 16 n.

Czynnościom tym przyświecał szczytny, a zarazem i święty cel zastosowania zdrowych elementów filozofii z okresu przedchrystusowego do światopoglądu chrześcijańskiego, tylko nie od razu dokonał on tego dzieła, bo nie znalazł w Piśmie św. ani klasycznej formy teoretycznej, ani też naukowego systemu filozoficznego i tym się początkowo nieco zraził. Ponadto nie można pominąć tego, że już w 20-tym roku życia, a więc jeszcze w czasie swego okresu młodzieńczego czyta on Kategorie Arystotelesa¹⁾, które wywarły na niego początkowo olbrzymi wpływ zwłaszcza w nauce o stosunku duszy do ciała i związanym z powyższym dowodem na jej nieśmiertelność z pojęcia duszy, jako źródła życia względnie jako formy substancjalnej ciała. W latach 373—381 staje się św. Augustyn wyznawcą manicheizmu, a opierając się na materialistycznych założeniach hołduje dualizmowi, agnostycyzmowi i zaprzeczeniu duchowego charakteru duszy ludzkiej²⁾. Zawiódłszy się na manichejskim światopoglądzie i materialistycznym systemie naukowym usiłuje znaleźć rozwiązanie tego nadal dla niego aktualnego zagadnienia nieśmiertelności duszy i wieczności prawdy w sceptycyzmie (r. 382—383). Wtórny za tym wpływ Cicerona idzie w kierunku zwątpienia we wszystko z wyjątkiem wiary w istnienie Boga, przekonania o Opatrzności Bożej, oraz uznawania wiecznej egzystencji duszy ludzkiej³⁾. Te właśnie fundamentalne prawdy zdołały uratować św. Augustyna od zagrażającej stąd katastrofy duchowej i pod wpływem kazań św. Ambrożego i ponownej lektury Pisma św., a głównie listów św. Pawła, oraz pism platońskich i neoplatońskich — zwraca się ku światopoglądowi chrześcijańskiemu, gdzie znajduje wreszcie tę prawdę, której dotychczas napróżno szukał tak w manicheizmie, jak też i w sceptycyzmie. W ostatnich trzech latach poprzedzających nawrócenie zapoznał się św. Augustyn z platońskimi dialogami: Menon i Timaeus, przełożonymi na język

¹⁾ Conf. IV, 16, 28: ML 32, 704; Conf. V, 18: ML 32, 714; Conf. VII, 3: ML 32, 734.

²⁾ Pastuszka, Niematerialność, str. 170—176; Hofmann, dz. p., str. 5: „Kurz hier wo das Wort Wahrheit und wieder Wahrheit nicht von den Lippen kam, glaubte er seinen Durst nach ihr stillen zu können“.

³⁾ Conf. VII, 10, 16: ML 32, 742; C. Acad. I, 3, 7, n.: ML 32, 909. Por. Hofmann, Dz. p., str. 7 n.: „Doch eines bleibt ihm auch in dieser unruhigen Zeit, der Glaube an Gottes Dasein, die göttliche Vorsehung und die ewige Vergeltung“.

łaciński przez Cyclerona i Chalcydiusza, oraz przeczytał łacińskie tłumaczenie Fedona, dokonane przez Apulejusza¹⁾, a wreszcie studiował również Enneady Plotyna w łacińskim przekładzie Mariusza Viktorinusa²⁾.

Dla naszego problemu nieśmiertelności duszy, a zwłaszcza dla trzech pierwszych dowodów posiada ten fakt znajomości filozofii platońskiej i neoplatońskiej ogromne znaczenie, zwłaszcza, że wpływy te o najwyższym ciężarze gatunkowym w wysokim stopniu oddziaływały na dalsze ukształtowanie się tej kwestii i nadały jej charakter metafizyczno-logiczny i ontologiczno-realistyczny. Św. Augustyn wprowadza do swojego systemu idealizm platoński i neoplatoński i tak ugruntowuje swój psychocentryczny teizm³⁾. Idea nieśmiertelności duszy opanowała wszechwładnie św. Augustyna zwłaszcza w r. 385, kiedy to przebywał w willi Werekundiusza Grammatikusa t. zw. Cassiciacum — spędzając całe dni wraz ze swymi najlepszymi przyjaciółmi: Alypiuszem i Nebridiuszem na dysputach filozoficznych, noce zaś poświęcając „Nieznajomemu Bogu⁴⁾).

Literackim owocem tych rozmów i medytacji stały się cztery dzieła, które w tym czasie napisał, a to: *Contra Academicos*⁵⁾, *De beata vita*⁶⁾, *De ordine*⁷⁾, a przede wszystkim wspomniane już klasyczne w tym przedmiocie pismo poświęcone prawie wyłącznie „Nieznajomemu Bogu“ i tej wielkiej niewiadomej, t. j. nieśmiertelności duszy: *Soliloquiorum libri duo*. — To ostatnie dzieło jest niejako wewnętrzną autoapologią problemu nieśmier-

1) Hessen J., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster 1916, str. 5; Thimme, August. geist. Ent., str. 15 n.; Pastuszka, Niematerialność, str. 149, nr. 4.

2) Conf. VII, 9: ML 32, 740. Por. Grandgeorge L., Saint Augustin et le néoplatonisme, Paris 1896, str. 35 n.

3) Teuffel W. S., Geschichte der römischen Literatur, Leipzig 1870, str. 919 n.; por. Feuerlein, Über die Stellung Augustinus in der Kirchen und Kulturgeschichte: Hist. Zeitschr. XXII (1869), str. 270—313; Ferraz, De la Psychologie de S. Augustin, Paris 1862, str. 498 nn.

4) Soliloq. 2, 13, 23. „O multum beatos, quibus sive ab ipsis, sive abs quolibet non esse metuendam mortem, etiamsi anima intereat, persuasum est. At mihi misero nullae adhuc rationes, nulli libri persuadere potuerunt“ ML 32, 896.

5) ML 32, 905—958.

6) ML 32, 959—976.

7) ML 32, 977—1020.

telności duszy przed własnymi wątpliwościami i zarzutami, oraz zewnętrznym usprawiedliwieniem swojego postępowania wzgl. faktu nawrócenia, dzięki czemu zagadnienie nieśmiertelności duszy staje się wyznaniem wiary w tę religię, w której znalazł wreszcie tę prawdę, o której tak wiele marzył i za którą tak bardzo tęsknił. W ostatnim czasie swego katechumenatu powstaje naukowo-filozoficzny komentarz do wspomnianego powyżej dzieła: *De immortalitate animae*, który napisał w Mediolanie w r. 387, a w którym rozszerza, uzupełnia i rozwija myśli zawarte w swych cennych i głębokich *Soliloquia*.

Ponieważ kwestia nieśmiertelności duszy była dla św. Augustyna problemem o wielkim znaczeniu praktycznym — żyć wiecznie, albo przestać istnieć — dlatego też w tych dwóch ostatnich pismach przedstawia on wierny obraz swej własnej duszy i przez to daje wyraz zewnętrzny swym duchowym przejściom, a dzięki temu właśnie przemawia do przyszłych pokoleń nie tyle suchymi rozumowymi dowodami, ile raczej żywą prawdą swojego niespokojnego serca¹⁾.

Teraz dopiero można należycie ocenić znaczenie problemu nieśmiertelności duszy w życiu Wielkiego Doktora Łaski, ponieważ jasny stąd wniosek, że rozwiązanie tego życiowego zagadnienia stało się główną przyczyną nawrócenia do tego Boga, który obdarzył go tak wielką łaską znalezienia nieśmiertelności i szczęśliwego życia. Logiczny rozwój myśli i rozumowania augustyńskiego wykazują już same tylko tytuły wyżej przytoczonych dzieł, a mianowicie po rozprawieniu się z materialistycznym systemem manichejczyków i sceptycyzmem akademików, zastanawia się w dwóch następnych dialogach nad możliwościami osiągnięcia pełnego szczęścia w nadnaturalnym życiu, oraz nad porządkiem dwóch różnych odmiennych światów: zmysłowego i umysłowego (*mundus sensibilis et intelligibilis*), a wreszcie przedstawia on swoją naukę o nieśmiertelności duszy, którą popiera trzema podanymi filozoficznymi dowodami,

Po swym nawróceniu zajmuje się św. Augustyn głównie pokrewnym problemem niematerialności duszy i poświęca temu zagadnieniu kilka dzieł, które stanowią również źródła pomocnicze niniejszej pracy, ze względu na to, że porusza on także ubocznie nieśmiertelność, oraz, że te dwie kwestie mają ze sobą

¹⁾ P a s t u s z k a, Niematerialność, str. 29 nn.

wiele punktów stycznych. Do tych pism należą: *De quantitate animae* (r. 387—388¹⁾), *De Musica* (r. 391²⁾), *De Magistro*³⁾, (r. 391), *De libero arbitrio*⁴⁾, (r. 388—395), *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (r. 388)⁵⁾, *De Genesi contra Manichaeos libri duo* (r. 388—390)⁶⁾, *De diversis quaestionibus LXXXIII* (r. 389—396)⁷⁾, *Contra Epistolam Manichaei* (r. 397)⁸⁾, oraz *Confessionum libri XIII* (r. 397—400)⁹⁾. Wiele materiałów źródłowych dostarczają również listy św. Augustyna do swojego ukochanego przyjaciela Nebridiusza pisane przed i po nawróceniu, w których nie tylko stwierdza, że sam jest *quasi beatus*, ale także przygotowuje chorego towarzysza na śmierć, a nawet w sposób rozumowy udowadnia mu nieśmiertelność duszy z powołaniem się na własne swoje dzieło *Soliloquia*¹⁰⁾. Po nawróceniu przestaje już być problem nieśmiertelności duszy problemem atrakcyjnym, ponieważ prawda metafizyczna wymagająca naukowego uzasadnienia w formie przeprowadzenia logicznej argumentacji rozumowej zmienia charakter tej wielkiej i ważnej niewiadomej, staje się tylko tym nadnaturalnym dobrem, którego pożąda i do którego dąży wiecznie Boga i duszę miłujące serce augustyńskie. Innymi słowy dowody metafizyczne ustępują miejsca argumentowi teleologiczno-eudaimonologicznemu, który przedstawił św. Augustyn głównie w swych dwóch wyż. cyt. monumentalnych dziełach: *De Trinitate* i *De Civitate Dei*. Pomocniczymi pismami w naszym przedmiocie są: *Epistola 166 ad Hieronymum seu de origine animae hominis* (r. 415)¹¹⁾, *De Genesi ad litteram libri XII* (r. 401—415)¹²⁾, *De anima et eius origine* (r. 420)¹³⁾, oraz wiele innych mniejszych dziełek.

¹⁾ ML 32, 1035—1080.

²⁾ ML 32, 1081—1194.

³⁾ ML 32, 1194—1220.

⁴⁾ ML 32, 1221—1310.

⁵⁾ ML 34, 173—220.

⁶⁾ ML 40, 11—100.

⁷⁾ ML 32, 659—868.

⁸⁾ ML 32, 1310—1384.

⁹⁾ ML 42, 173—206.

¹⁰⁾ Thimme W., Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe, Göttingen 1910, str. 15 n.

¹¹⁾ ML 33, 720—733.

¹²⁾ ML 34, 245—486.

¹³⁾ ML 44, 475—548.

Dla jasności nadmieniam, że w tej rozprawie ograniczam się tylko do odpowiedzi na pytanie *Utrum anima immortalis sit*, i stosownie do przedłożonego planu przedstawię dowody nieśmiertelności duszy na podstawie cyt. pism św. Augustyna, które będą przytaczane według paryskiego wydania Migne'a: *Patrologia Latina (ML)*¹⁾, nie ustępującego pod względem krytycznym, o ile chodzi o dzieła Doktora Łaski edycji wiedeńskiej: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*²⁾.

ROZDZIAŁ I.

Pierwszy argument z nieprzemijającej, niezmiennej i wiecznej prawdy istniejącej w duszy ludzkiej.

Dowód ten przedstawił św. Augustyn jeszcze przed swoim nawróceniem w jednym z pierwszych filozoficznych dialogów: *Soliloquiorum libri duo*, następnie zaś poświęcił specjalnie tej kwestii osobne dzieło: *De immortalitate animae*, które zostało pomyślane i opracowane, jako wyjaśnienie, uzupełnienie i rozszerzenie problemu nieśmiertelności, względnie ściślej mówiąc, argumentacji skonstruowanej w celu wykazania wiecznej egzystencji duszy ludzkiej. Dowód ten został wysunięty na czoło całej filozoficznej grupy dowodowej obejmującej trzy rozumowe dowody (argumenty), a to przede wszystkim z tego powodu, że stanowi on tak dla samego św. Augustyna, jak też i dla wszystkich zajmujących się tym zagadnieniem odpowiedź na to bardzo ważne i wiecznie aktualne pytanie: *Quid est veritas*. — Wielki Doktor Łaski, który w tym okresie czasu dążył głównie do osiągnięcia pełnego poznania nieśmiertelnej prawdy, stawia ten argument również na pierwszym miejscu, a dzięki temu nabiera on wartości fundamentalnej prawdy i logicznego założenia całego dowodowego przewodu. Punktem wyjścia niniejszej argumentacji jest podstawowy pewnik t. zw. refleksyjnego prawa własnej osobistej świadomości, które św. Augustyn wyraża w następujących słowach: *Cogitare te scis? Scio. Ergo verum est cogitare te?*

¹⁾ ML 32—47. (Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina prior*, Paris 1861/2).

²⁾ CSEL Wien 1868 nn.

*Verum*¹⁾. Refleksyjna świadomość własna jest za tym w nauce św. Augustyna koniecznym fundamentem prawdy, a w następstwie tego całego niniejszego argumentu, ponieważ pewne i nieomyłne stwierdzenie zaistnienia faktu prawdziwego i rzeczywistego „samostanowienia duchowego“, jest tą ostatnią kompetentną instancją w duszy każdego człowieka, nie wymagającą żadnego syllogistycznego dowodzenia, tylko oczywistą na mocy t. zw.: *simplici mentis intellectu*²⁾).

Podstawową tedy prawdą metafizyczną jest to, że każdy człowiek, który zdaje sobie sprawę ze swojej własnej świadomości i wyraża to aktem refleksyjnym: *scio me ipsum cogitare* — uzyskuje tym samym pewność swego pierwszego duchowego myślenia i stwierdza zarazem prawdziwość tego ostatniego faktu. Teraz dopiero jasno i wyraźnie rzuca nam się w oczy ścisły przyczynowy związek zachodzący pomiędzy naukowo-filozoficznym systemem św. Augustyna, a jego wewnątrzno-duchowym stanem³⁾. Po napisaniu bowiem polemiczno-krytycznej pracy *Contra Academicos*, w której rozprawił się ze sceptyczną i agnocytyczną szkołą Akademików, wykazując im nielogiczność i sprzeczność teorii możliwości względnie prawdopodobieństwa, szukał on dla oparcia swego późniejszego systemu krytycznego założenia. W wyniku tego zdobył on w swej własnej świadomości najpewniejszy i najsilniejszy fundament, polegający na pojedynczym względnie prostym ujęciu umysłowym zasadniczego i podstawowego faktu prawdy psychologicznej, zawartej w akcie autorefleksyjnym. To filozoficzne *credo* augustyńskie — jako kamień węgielny naszej argumentacji, odnosi się nie tylko do samego prawdziwego i oczywistego psychologicznego faktu „samopoczucia duchowego“ — autorefleksji, ale również dowodzi istnienia realnego i koniecznego podmiotu tej ostatniej prawdy psychologicznej, która tylko w tymże podmiocie może znaleźć swoje zastosowanie. Problem ten nie został jednak w cyt. wyżej dziele wyczerpująco opracowany, ale dopiero w późniejszych swych pismach poświęca mu św. Augustyn wiele miejsca i wtedy do-

¹⁾ Solil. II, 1, 1: ML. 32, 885.

²⁾ Stępa Jan, *Poznawalność świata rzeczywistego w oświeceniu św. Tomasza*, Lwów 1930, str. 96; Skibniewski, dz. p., str. 266.

³⁾ Hertling G., *Augustinus*, Mainz 1902, str. 41, 49; Kälin B., *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920, str. 5.

piero wyraźnie i dokładnie precyzuje swe zdanie, które jednak nie może już uchodzić jako fundament naszego argumentu¹⁾.

Dowód niniejszy oparty na powyższej zasadzie własnej oczywistej świadomości przybierze następującą formę sylogistyczną:

Mai: Prawda jest nieprzemijającą (nieskończoną), niezmienną i wieczną.

Min: Atoli ta sama prawda istnieje realnie i metafizycznie, względnie posiada rzeczywisty i prawdziwy byt w duszy ludzkiej.

Concl.: A więc *a pari*, a nawet *a fortiori*, musi i dusza ludzka być nieprzemijającą (nieskończoną), niezmienną i wieczną, jako ta, w której przypadłościowo ta prawda istnieje²⁾.

Dla należytego zrozumienia powyższego rozumowania trzeba przede wszystkim dokonać t. zw. *explicatio terminorum*, ażeby przez dokładne objaśnienie przytoczonych w syllogizmie pojęć, uniknąć w dalszym ciągu pewnych możliwych niejasności, zwłaszcza, że św. Augustyn głównie w tym dowodzie używa niejednokrotnie niektórych wyrażen w znaczeniu synonimowym. Najważniejszym pojęciem zastosowanym w tej argumentacji jest pojęcie prawdy, która zostaje przez św. Augustyna określona na drodze przeprowadzenia analizy pojęcia przeciwnego t. j. fałszu (*falsitas* — *veritas*)³⁾. Zanim jednak wyraz ten nabrał swego właściwego znaczenia, był on na różne sposoby stosowany, używany i opisywany.

1. Najpierw określał Doktor Łaski nieprawdę jako to, co inaczej przedstawia się samo w sobie, a inaczej nam się ukazuje i z tego powodu może być przez nas za prawdę uznane⁴⁾. Tym

¹⁾ Do tego samego problemu powrócimy na str. 144 i nn. z okazji przeprowadzenia porównania pomiędzy św. Augustynem a Kartezjuszem.

²⁾ G r a b m a n n, Die Grundgedanken des hl. Augustinus, über Gott und Seele, Köln 1929, str. 58.

³⁾ W o e r t e r, Die Unsterblichkeitslehre in den philosophischen Schriften des Aurelius Augustinus, Freiburg 1880, str. 59, który w tym augustyńskim poszukiwaniu definicji prawdy na drodze określonej przy pomocy t. zw. dowodu nie wprost przez ustalenie pojęcia fałszu widzi wpływ platońskich dialogów, a zwłaszcza Teaitetos. Por. T h i m m e, Augustinus geistige Entwicklung, str. 114.

⁴⁾ Soliloq. II, 3, 3: ML 32, 886.

samym nadał on pojęciu fałszu obiektywnego charakter raczej błędu subiektywnego. Nieprawdziwość i nielogiczność tego rodzaju definicji nieprawdy, jako sofistycznego określenia jest aż nadto wyraźna. Gdyby bowiem przyjętą została ta definicja fałszu, to nie byłoby żadnych kamieni w skorupie ziemskiej, ani też zamknięte przestrzenie nie posiadałyby żadnej zawartości, ani wreszcie w belkach nie znajdowałoby się drzewo. Prawdziwość bowiem otaczającej nas rzeczywistości zostałaby uzależniona jedynie tylko od zmysłowego czy umysłowego poznania danego przedmiotu przez poznający podmiot, a więc w tej rzeczywistości nie istniałyby żadne realne przedmioty bez subiektywnego ujęcia ich za pośrednictwem władz zmysłowych i umysłowych¹⁾. Podobnie też na mocy powyższej definicji powstaje inne zupełnie i całkiem zresztą nowe pojęcie prawdy i fałszu, ponieważ niektóre przedmioty mogą być subiektywnie zupełnie inaczej przez różne podmioty ujmowane, jak np. to, co jednemu wydaje się być drzewem, dla drugiego może przedstawiać się jako kamień²⁾.

2. Druga próba znalezienia odpowiedniej definicji fałszu i prawdy nie może również zasługiwać na miano udatnej. Św. Augustyn nazywa bowiem prawdziwym to wszystko, co wogóle istnieje na świecie i dlatego pojęcie przeciwne nieprawdy nie zostaje zupełnie uwzględnione³⁾.

Całkiem logicznym wnioskiem tego rodzaju określenia prawdy jest sprowadzenie fałszu do nicości. Z powyższego wynika, że ostateczny cel i właściwe zadanie definicji, jako określenia negatywnego i pośredniego prawdy nie został osiągnięty. W rzeczywistości ulegamy tylko przez to pomieszenie pojęć prawdy i fałszu jedynie pewnemu złudzeniu, ponieważ według tej definicji mamy wszystkie rzeczy prawdziwe podobnie traktować, jak i fałszywe.

3. Po tych dwóch niefortunnych próbach podania prawdziwej i właściwej definicji pojęć: *Falsitas Veritas* — usiłował św. Augustyn po raz trzeci określić nieprawdę jako to, co z jednej strony jest podobnym do prawdy, z drugiej zaś strony od niej pod pewnymi względami się różni⁴⁾. Istota fałszu polega

¹⁾ Woerter, Die Unsterblichkeitslehre, str. 60.

²⁾ Thim me, Augustinus geistige Entwicklung, str. 114.

³⁾ Soliloq. II, 5, 8: ML 32, 889.

⁴⁾ Soliloq. II, 7, 13: ML 32, 891.

więc na tym, że ten ostatni uchodzi za byt prawdopodobny lub też przypuszczalny, wzgl. jako to, co dąży do istnienia i takim się nam wydaje (ukazuje), podczas, gdy w rzeczywistości zupełnie nie istnieje, jak np. odbicie człowieka lub rzeczy w zwierciadle. Ta definicja nie dała św. Augustynowi żadnej naukowej, ani teoretycznej, ani praktycznej gwarancji i dlatego też widząc brak pozytywnych wartości tej ostatniej usiłuje tę rzecz jeszcze inaczej przedstawić i lepiej wyłumaczyć.

4. Pojęcie nieprawdy, czyli fałszu nie może być określane jedynie jako wyłączone zaprzeczenie bytu rzeczywistego, ponieważ w takim razie byłoby ono niczym innym, jak tylko negacją prawdy t. j. nicością. — Co więcej fałsz zdaje się posiadać realną egzystencję, gdyż ma on charakter naśladownictwa prawdy rzeczywistej¹⁾. Dzięki temu imitowaniu prawdy nie może osiągnąć fałsz istoty przedmiotu naśladowanego, czyli nie może stać się nigdy prawdziwym i rzeczywistym bytem. Dopiero w tej formie zdefiniowana nieprawda umożliwia św. Augustynowi określić prawdę, jako pojęcie przeciwne fałszowi, który znowu nie może być w żadnym wypadku negacją bytu, gdyż wówczas mielibyśmy do czynienia z nicością²⁾. Nieprawda za tym stanowi imitowaną, domniemaną i sfingowaną prawdę, a więc musi suponować pewien byt prawdziwy i rzeczywisty, który musi z natury swojej naśladować i do którego musi dążyć. Prawda zaś jest jako pojęcie przeciwne nieprawdzie realnym i pełnym bytem (*liquidum verum*), któremu istnienie *quasi ex natura rei* przysługuje³⁾. Ta ostatnia definicja jest oparta na platońskich określeniach nieprawdy: $\mu\eta\ \acute{\upsilon}\nu$; $\epsilon\omicron\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ — i prawdy: $\acute{\upsilon}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\upsilon}\nu$ ⁴⁾.

Drugim zasadniczym pojęciem jest dusza, na którą ma św. Augustyn aż dwa wyrażenia: *anima* i *animus*. Pierwszego z nich używa on w znaczeniu bardzo szerokim, bo obejmuje ono nie tylko duszę ludzką, ale zakres tego pojęcia zawiera w sobie również i duszę zwierzęcą⁵⁾. Słowo *animus* oddaje jedynie i wy-

¹⁾ Soliloq. II, 9, 16: ML 32, 892.

²⁾ Soliloq. II, 15, 29: ML 32, 899.

³⁾ Soliloq. II, 11, 21: ML 32, 895; por. Woerter, Die Unsterblichkeitslehre, str. 61 n.

⁴⁾ Soliloq. II, 18, 32: ML 32, 901; por. Thim me, Augustinus geistige Entwicklung, str. 115; Feuerlein, dz. p., str. 280.

⁵⁾ De quant. an., c. 33: ML 32, 1074; por. Alfaric P., L'évolution intellectuelle de S. Augustin, Paris 1918, str. 471.

łącznie duszę ludzką wyposażoną w odpowiednie władze rozumu i woli i odznaczającą się przede wszystkim czynnościami intelektualnymi¹⁾.

Pojęcie *ratio* posiada u św. Augustyna znaczenie władzy duszy i odpowiada raczej wyrażeniu rozszerzonemu: *adspectus rationis*²⁾. Dzięki zastosowaniu wzgl. przez używanie tej władzy duchowej możemy w wyniku połączenia lub rozdzielenia pewnych dostępnych nam pojęć oraz na skutek przechodzenia od rzeczy nieznanych względnie niepewnych do znanych i pewnych, czyli przez rozumowanie względnie wnioskowanie osiągnąć należyte i pewne poznanie prawdy (*Ratiocinatio*). Chociaż każda istota duchowa jest z natury swojej obdarzona tą władzą duchową, t. j. rozumem, to jednak ta ostatnia zdolność wnioskowania przysługuje tylko umysłom zdrowym duchowo³⁾. Przez tę duchową funkcję myślenia dochodzi nasza dusza, a raczej nasz umysł do posiadania wiedzy (*scientia*), i to albo tylko pewnych prawd metafizycznych, logicznych i kryteriologicznych, wchodzących w zakres nauki (*disciplina*), albo też niektórych wartości naukowo-artystycznych (*ars*)⁴⁾.

Po zaznajomieniu się z podstawowymi terminami augustyńskimi należy skolei zająć się s a m ą a r g u m e n t a c j ą, która została ujęta w formę sylogizmu, obejmującego dwie twierdzące przesłanki i odpowiedni logicznie z tych ostatnich wypływający wniosek.

Przesłanka większa zawiera znowu w sobie trzy równorzędne człony, którymi są trzy istotne przymioty względnie właściwości prawdy, a to jej nieprzemijający, niezmienny i wieczny charakter.

Pierwszą właściwą cechą prawdy jest jej nieprzemijalność (nieskończoność), która znowu jest tak oczywistą i wynikającą z istoty tejże, że nie wymaga chyba żadnych spe-

¹⁾ De quant. an., 13, 22: ML 32, 1048; De Trin. XII, 1: ML. 42, 999.

²⁾ De im. an. 6, 10: ML 32, 1026; De lib. arb. II, 6, 13: ML 32, 1248.

³⁾ O t t W., Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis: Philos. Jahrb. XIII (1900) str. 52.

⁴⁾ De im. an. IV, 5: M. L. 32, 1024. Por. W o e r t e r, Die Unsterblichkeitslehre, str. 60; M. G r a b m a n n, dz. p., str. 58; H u b e r, Die Philosophie der Kirchenväter, München, 1859, str. 293.

cyjnych dowodów rozumowych. Przyczyną tego jest fakt, że prawda przedmiotowa, dzięki której każda rzecz konkretna jako taka istnieje wzgl. istniała, nie może nigdy przeminąć t. zn. stracić swojej egzystencji, podobnie, jak nie traci jej obiektywne pojęcie abstrakcyjne czystości na wypadek śmierci człowieka czystego¹⁾. W celu wykazania nieprzemijalnego charakteru prawdy rozważa św. Augustyn problem istnienia przypadłościowej prawdy w substancjalnym podmiocie, który usiłuje rozwiązać znowu w drodze nie wprost, przez wykluczenie różnych nierealnych możliwości. Przede wszystkim nie może się ta prawda znajdować w żadnej fizycznej przestrzeni, gdyż jest ona pojęciem niematerialnym, podczas gdy w każdej przestrzeni mogą być tylko ciała fizyczne a z tymi ostatnimi prawda nie ma absolutnie nic wspólnego²⁾.

Hipotezę egzystencji prawdy w śmiertelnych, skończonych i przemijających bytach wyklucza św. Augustyn z tego powodu, ponieważ to co istnieje wprawdzie tylko akcydentalnie, ale niezmiennie (nieprzemijająco), nie może egzystować wtedy, kiedy dany podmiot przestaje istnieć. Prawda zaś, jak poznaliśmy zachowuje swoje istnienie nawet wtedy, kiedy te realne byty tracą swą egzystencję, podobnie jak dziewictwo nie przestaje istnieć z tą chwilą, kiedy jakaś dziewica umiera³⁾. W szczególności zaś prawda nie może istnieć w ciele ludzkim, ponieważ to ostatnie nie może uchodzić za prawdziwy i rzeczywisty byt i nie posiada żadnej wystarczającej i proporcjonalnej przyczyny egzystencji prawdy (*nonnulla substantia*)⁴⁾. Innymi słowy ciało ludzkie ma

¹⁾ Soliloq. I, 15, 28: ML 32, 884: „Ergo cum interit aliquid, quod verum est, non interit veritas“. Por. Rauscher-Wolfsgruber, Augustinus Paderborn, 1898, str. 762; Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik: Ztschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Berlin 93 NF (1888), str. 171.

²⁾ Goetzmann W., Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts, Karlsruhe 1927, str. 82. Zarzut podniesiony przez Bindemanna, dz. p. I, str. 339 n. z przeciwnego świadectwa natury musi zostać odrzucony jako „non ad rem“: „Das Wahre sollte, als der Träger der Wahrheit unvengänglich sein, legte indessen nicht die Natur das vielfältige Gegenzeugniss ab? War nicht z. B. jeder hervorgesprossende Baum ein wahrer Baum und unterlag gleichwohl unbedingt dem Gesetz der Vergänglichkeit?“

³⁾ Por. uw. 1, j. w.

⁴⁾ Sol. II, 18, 32: ML 32, 901; De im. an. II, 2; ML 32, 1022.

tylko pewną dozę wydzieloną z prawdziwego i realnego bytu, gdyby bowiem posiadało pełną i całkowitą prawdę, stałoby się właśnie duszą, gdyby zaś nie miało wcale żadnej prawdy zesłoby do stanu nicości. Prawda zaś, jako przypadłość wyposażona w istotną cechę nieprzemijalności musi istnieć w jakimś podmiocie o podobnym charakterze, a zatem muszą egzystować istoty nieskończone¹⁾.

W dalszym ciągu swej myśli zmierza św. Augustyn do wykazania nieskończonego charakteru prawdy i buduje tak zw. *argumentum per impossibile*, polegający na przyjęciu *per absurdum* dwóch ewentualności zagrażających egzystencji prawdy, a mianowicie hipotezy końca świata, oraz teoretycznie dopuszczalnego zjawiska duchowego, w wypadku, gdyby sama prawda przestała istnieć²⁾. Obie te możliwości nie mogą pozbawić obiektywnej metafizycznej prawdy jej egzystencji, a to dlatego, że tak w pierwszej, jak też i drugiej supozycji prawda nie straciłaby swego nieskończonego charakteru. Gdyby bowiem cały świat przestał istnieć, to ten ostatni fakt końca świata byłby niczym innym, jak tylko prawdą, która, nieskończona i jako nieprzemijająca przetrwałaby istnienie skończonego i przemijającego świata. Na wypadek zaś, gdyby sama prawda straciła swą egzystencję, to właśnie ten ostatni fakt byłby znowu prawdą, czyli że w każdym razie nawet wtedy prawda okazałaby się niezwykłą. (*Veritas invincibilis est infinita*).

Drugą właściwą istotną cechą prawdy jest jej niezmienność, polegająca na bezwzględnej oczywistości i całkowitej pewności. Wszystkie za tym rzeczy zasługujące na miano prawdziwych, muszą zawsze zachować ten swój powszechnie miarodajny i absolutnie pewny charakter. Tę właściwość prawdy ilustruje św. Augustyn przykładami zaczerpniętymi z matematyki. Niezmiennie prawdziwym np. jest to, że średnica koła jest dłuższą od cięciwy, podobnie jak stałymi są proporcje liczb (cyfr) w działaniach: $2 + 4 = 6$, albo: $2 \times 2 = 4$ ³⁾.

¹⁾ De im. an. I, 1; ML 32, 1021; Sol. I, 15, 29; ML 32, 884; por. Martin J., St. Augustin, Paris 1923, str. 157.

²⁾ Sol. II, 2, 2; ML 32, 885 n.: „Quid, si ipsa veritas occidat? Nonne verum erat veritatem occidisse?... Verum autem non potest esse, si veritas non sit... Nullo modo igitur occidit veritas“.

³⁾ De im. an. 1: ML 32, 1020 n.; por. Ceillier R., Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1861, vol. IX, col. 45, n. 5;

Trzecią istotną cechą prawdy jest jej wieczność, która wynika tak z jej nieskończoności, jak też niezmienności¹⁾.

Po omówieniu wszystkich istotnych cech prawdy, zawartych w przesłance większej, trzeba się zająć analizą przesłanki mniejszej, na mocy której prawda istnieje w duszy ludzkiej, jako nieskończona, niezmienna i wieczna przypadłość. Prawda musi istnieć w podmiocie, który odpowiada wszystkim istotnym cechom, których prawdziwość została wyżej wykazana. Problem ten rozwiązuje św. Augustyn w formie argumentu *per impossibile* — polegającego na odrzuceniu trzech absurdalnych możliwości, a to istnienia prawdy poza duszą, nieistnienia teź prawdy, oraz przechodzenia prawdy z jednej duszy do drugiej²⁾.

Pierwsza hipoteza egzystencji prawdy poza duszą w jakimś innym skończonym i przemijającym podmiocie, jak np. w ciele ludzkim sprzeciwia się wyraźnie jej nieskończonemu i nieprzemijającemu charakterowi, a to z tego powodu, że — jak stwierdziliśmy — prawda posiada wprawdzie egzystencję tylko przypadłościową, ale jednak istnienie to jest nieskończone, niezmienne i wieczne. Innymi słowy ta ewentualność zawiera w sobie *contradictio in adiecto* — ponieważ w razie utraty egzystencji przez podmiot prawdy ta ostatnia nie miałaby możliwości dalszej nieskończonej, niezmiennej i wiecznej egzystencji — jako przypadłość teź substancji, chociaż z drugiej strony nie utraciłaby swego nieprzemijającego charakteru. Wobec tej oczywistej sprzeczności musi ta supozycja zostać *a limine* odrzucona. Jasny sąd wniosek, że podmiotem akcydentalnie, ale zarazem w sposób nieprzemijający, niezmienny i wieczny istniejącej prawdy nie może być byt materialny o charakterze skończonym, zmiennym i czasowym, ponieważ substancja tego rodzaju przypadłości musi być niematerialną, nieprzemijającą i niezmienną.

W drugim wypadku przy przyjęciu hipotezy nieistnienia prawdy musimy oprzeć się na stwierdzeniu rzeczywistego i prawdziwego faktu i — stosownie do zasady *contra factum nullum*

Sawicki, *Lebensanschauungen alter und neuer Denker*, Paderborn 1923, II, str. 36; por. Pastuszka, *Augustyński dowód istnienia Boga: Divi Augustini Encom.*, Lwów 1930, str. 135.

¹⁾ De lib. arb. II, 8, 20—22: ML 32, 1251.

²⁾ De im. an. IV, 5—6: ML 32, 1023—4; por. Heinzelmann, dz. p., str. 11; Grabmann, dz. p., str. 59 n.

valet argumentum — przyznać, że to, co nie tylko *simpliciter* istnieje, ale tak, jak prawda niezmiennie, nieskończenie i wiecznie nie może się nigdzie nie znajdować jako przypadłość, czyli nie posiadać koniecznego podmiotu tejże egzystencji. Supozycja nieistnienia prawdy jest całkiem absurdalna wobec przytoczonych wyżej dowodów jej nieskończonej, niezmiennej i wiecznej egzystencji.

Ostatnia wreszcie supozycja przechodzenia prawdy z jednej duszy do drugiej nie może być również przyjęta a to dlatego, ponieważ w takim razie nie możnaby się niczego nauczyć wzgl. żadnej wiedzy osiąść, jak tylko przez utratę tejże, czyli przez zapomnienie, lub w razie śmierci posiadacza tej prawdy t. zn. nauczyciela.

Po wykluczeniu tych trzech niedorzecznych i nierealnych hipotez nie ulega najmniejszej wątpliwości, że prawda istnieje w duszy ludzkiej, jako nieprzemijająca, niezmienna i wieczna przypadłość. Twierdzenie powyższe uzasadnia św. Augustyn w sposób następujący: Nauka, która jest zasadniczo niczym innym, jak tylko pewnym zbiorem, wzgl. sumą najrozmaitszych prawd (*quarumcumque rerum scientia*), lub też samą prawdą (*ipsa veritas*)¹⁾ — powinna jako nieprzemijająca, niezmienna i wieczna przypadłość posiadać podmiot odznaczający się tymi samymi właściwościami. Następnie, ponieważ tego rodzaju przymioty może posiadać tylko istota duchowa, jako takie które zgadzają się z jej duchowym charakterem, dlatego też i nauka (prawda) winna istnieć w podmiocie przynależnym do tego samego porządku²⁾. Niniejszy argument przedstawia św. Augustyn bardzo szczegółowo. Nauka stosownie zresztą do swego etymologicznego znaczenia może znaleźć się tylko w takim podmiocie, który usiłuje ją zdobyć i pragnie ją poznać, słowem, który się uczy (*discit*). Ponieważ zaś jak wiemy tylko taki podmiot, który żyje wzgl. istnieje może się czegoś nauczyć, dlatego też musi on być istotą żyjącą, któraby mogła spełnić akt uczenia się, jako czynność intelektualną istniejącego bytu duchowego³⁾. Uczenie się zaś

¹⁾ De im. an. I, 1: ML 32, 1021; Sol. II, 17, 31: ML 32, 900; por. Parry Th. J., *Augustine's Psychology*, Borna-Leipzig 1913, str. 48.

²⁾ Por. paralelne miejsce Plotyna: *Enneada IV*, 7—8.

³⁾ De im. an. c. 1: ML 32, 1021: „Item disciplina non potest esse, nisi in eo, quod vivit. Nihil enim quod non vivit, aliquid discit; nec esse in eo, quod nihil discit, disciplina potest“. Retr. I, 5, 2: ML 32, 590,

polega znowu na tym, że dzięki logicznemu rozumowaniu dochodzimy od rzeczy nieznanych i niepewnych do bardziej znanych i pewnych, a w końcu zdobywamy samą prawdę, przez którą odróżniamy się od zwierząt, jako stworzenia obdarzone rozumem poznającym wieczne prawdy (*animus gignit aeterna*)¹⁾.

Po udowodnieniu istnienia prawdy w duszy zastanawia się św. Augustyn nad sposobem tej egzystencji. Problem ten rozwiązuje św. Augustyn znowu przyjętym dowodem nie wprost, polegającym na rozważeniu dwóch możliwości, a to pierwszej powstałej na skutek identyfikacji prawdy z duszą, a drugiej wyrażonej w stosunku przypadłościowym pierwszej do substancjalnego charakteru drugiej. Tak w pierwszym, jak też i w drugim wypadku dusza ludzka jest nieśmiertelna²⁾. W razie bowiem pierwszej hipotezy nieśmiertelność dwóch identycznych rzeczy nie podlega żadnej dyskusji, podczas gdy w wypadku sprawdzenia się drugiej hipotezy działanie poznawcze rozumu ludzkiego prowadzi ją od złego do dobrego, od pojęcia śmiertelności ciała do bardziej doskonałego nieśmiertelności duszy. Pomiędzy duszą a prawdą zachodzi więc w każdym razie bardzo ścisły stosunek, na mocy którego jedna z nich musi partycypować w istotnych cechach drugiej. Ponieważ zaś nieskończoność, niezmienność, oraz nieśmiertelność stanowią zasadnicze przymioty prawdy muszą one stać się istotnymi właściwościami duszy.

W dalszym ciągu swego dowodzenia zajmuje się św. Augustyn dokładniejszym określeniem stosunku prawdy (nauki) do duszy ludzkiej i wymienia znowu trzy możliwości. We wszystkich tych supozycjach jest dusza ludzka nieśmiertelną, ponieważ albo może być podmiotem prawdy, albo przypadłością tejże, albo wreszcie istnieje ona, jako osobna substancja połączona nierozdzielnie z substancjalną prawdą³⁾. Pierwsza hipoteza egzystencji prawdy, jako nieodłącznej przypadłości duszy (*accidens inseparabile*) może być w drodze analogii ze zjawie-

¹⁾ De ord. II, 19, 49; ML 32, 1018: „At nihil aliud me pecori praeponit, nisi quod rationale animal sum“.

²⁾ De ord. II, 19, 50; ML 32, 1018—19; por. Dupont, „La philosophie de St. Augustin: Revue Catholique, Louvain 52 (1881), str. 243; Goetzmann, dz. p., str. 81.

³⁾ De im. an. VI, 11; ML 32, 1026; por. Tennemann W. G., Geschichte der Philosophie, Leipzig (1798—1819), VII, str. 235.

skami świata zewnętrznego łatwo zrozumiałą i wyjaśnioną. Prawda ta istnieje w duszy ludzkiej podobnie jak postać, forma, czy kształt jest związany z drzewem, światło ze słońcem, a ogień z ciepłem. Podobnie jak w tych wypadkach żaden z wymienionych podmiotów nie może istnieć bez przedmiotu, tak też i dusza ludzka nie mogąca egzystować bez prawdy. Ponieważ zaś prawda ta ma nieskończony, niezmienny i wieczny charakter, a istnieje w duszy jako przypadłość, dlatego też i dusza ludzka nie mogąca istnieć bez prawdy musi być nieśmiertelną. Zupełnie analogicznie wygląda argumentacja przy zastosowaniu drugiej i trzeciej ewentualności, które zresztą nie mają żadnej większej wartości wobec przyjęcia pierwszej supozycji, dlatego też św. Augustyn nawet ich nie rozpatruje.

Ten sam dowód przytacza św. Augustyn raz jeszcze jako temat swojej prywatnej korespondencji ze swoim najlepszym przyjacielem Nebridiuszem¹⁾. Argumentacja ta zresztą pod względem merytorycznym identyczna, różni się tylko formalnie, gdyż zostaje przeprowadzona w bardziej jeszcze pośredniej i negatywnej formie. Jest to pełny argument *per absurdum*, ponieważ punktem wyjścia jest przyjęcie śmierci duszy, jako prawdziwego i rzeczywistego faktu. Wynikające stąd wnioski sprowadzić można do absurdu. W związku z teoretyczną supozycją śmierci duszy mogą nastąpić aż cztery niedorzeczności. Gdyby dusza wraz z ciałem przestała istnieć, to wówczas i prawda musiałaby również stracić swą egzystencję, następnie powstałaby różnica pojęć (rozum-poznanie) *intelligentia-veritas*, po trzecie ta *intelligentia* nie pozostałaby w duszy, a wreszcie podmiot istoty nieśmiertelnej mógłby sam być tylko śmiertelnym.

Na poparcie swego stanowiska powołuje się na wyżej podaną argumentację przeprowadzoną w swym dziele: *Soliloquia*.

W dowodzie niniejszym charakterystyczną cechą jest metafizyczne pojęcie prawdy przejęte od skrajnego realisty Platona, a wyrażone w przypisywaniu prawdzie rzeczywistego, wiecznego istnienia²⁾. Podobnie też pochodzenia platońskiego

¹⁾ Epist. cl. I, ep. III, n. 4: ML 33, 65; Poujoulat-Hurter, Geschichte des hl. Augustinus, Schaffhausen 1847, I, str. 80; Grabmann, dz. p., str. 60 i nast.

²⁾ Menon 86 A; por. Woerter, Die Unsterblichkeitslehre des hl. Augustinus, str. 70; Thimme, August. geist. Entw., str. 122.

jest egzystencja realnych i niezmiennych nauk oraz cnót, które również znajdują się w duszy ludzkiej¹⁾. Nauka o świecie idealnym, zawierającym idee, t. j. pierwowzory wszechrzeczy, żyjące własnym odrębnym życiem znalazła u św. Augustyna zastosowanie. W argumentacji powyższej ta skrajnie realistyczna forma nadająca czysto logicznym pojęciom wartość ontologicznych wzgl. metafizycznych, prawdziwych i realnych bytów występuje wprawdzie w postaci nieco złagodzonej, ale mimo to wpływy platońskie zaznaczają się w tym pierwszym dowodzie bardzo wyraźnie. W szczególności wielkie podobieństwo wykazuje też dowód platoński uzasadniający nieśmiertelność duszy na podstawie stwierdzonej identyczności duszy i idei na podstawie analogicznej i istotnej cechy tychże t. j. przynależności do realnej rzeczywistości duchowej, wzgl. świata idei, oraz przypisujący wieczną egzystencję wyłącznie tylko ideom w przeciwieństwie do skończonych zjawisk²⁾. Różnica między dowodem platońskim a augustyńskim polega na tym, że podczas gdy u Platona dusza jest tylko pewną częstką tej jedynej prawdziwej rzeczywistości duchowej, to u Augustyna jest ona samoistną wartością. Innymi słowy w przeciwieństwie do metafizycznego charakteru dowodu platońskiego odznacza się argument augustyński przymiotami empiryczno-psychologicznymi³⁾. W całości rozumowania św. Augustyna widoczne są również pewne wpływy Cyncerona, który udowadnia nieśmiertelność duszy na podstawie analizy czynności intelektualnych, wzgl. funkcji rozumowych, odnoszących się do rzeczy nie tylko teraźniejszych, ale także przyszłych i przeszłych, oznaczających pojęcia wszystkich rzeczy oraz łączących wszystkich ludzi w codziennym ich życiu węzłami praktyczno-społecznymi⁴⁾. Dowód ten jest pochodzenia platońskiego wzgl. neoplatońskiego, ponieważ tak u Platona (Menon-Fedon), jak też u Plotyna (IV Enneada—VII ks.) znajdujemy podobne argumenty.

Skolei wypada zadać sobie pytanie, jaką wartość posiada ten pierwszy argument?

Już na pierwszy rzut oka znać analogię pomiędzy zasadniczą prawdą refleksyjną, stanowiącą fundament niniejszego do-

1) Ennead. IV, 7—10.

2) Phaedon 72—76; 79 n. Pastuszka, August. dowód, str. 153.

3) Pastuszka, dz. p., str. 154.

4) Tuscul. I. 25: Op. II, 319 n.; por. Pastuszka, dz. p., str. 179.

wodu a kartezjuszowskim: *cogito ergo sum*¹⁾). Refleksyjna świadomość własnej egzystencji jest tym kamieniem węgielnym wszelkich rozumowań, a więc także podstawą kryteriologiczną i logiczną naszego argumentu. Ale nie tylko dla niniejszej argumentacji posiada to refleksyjne prawo św. Augustyna znaczenie, ponieważ stanowi ono zarazem niejako podstawę tego filozoficznego aksjomatu wprowadzonego do systemu kartezjańskiego w następującym brzmieniu: *Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophandi occurret, quasi prima quaedam notio, quae ex nullo syllogismo concluditur*²⁾). Augustyńskie pochodzenie tego aktu refleksyjnego stwierdza zresztą sam Kartezjusz, który wyraża swoją radość, że chociaż myśl jego nie jest całkiem oryginalną, to jednak za zaszczyt sobie poczytuje, że właśnie pozostaje w tym przedmiocie pod przemożnym wpływem św. Augustyna³⁾).

W celu jednak dokładniejszego wykazania tej zależności Kartezjusza od świętego Augustyna należałoby nieco obszerniej przedstawić naukę Doktora Łaski o akcie refleksyjnym. Przede wszystkim samo pojęcie *cogito* odpowiada augustyńskiemu: *scio* — oba zaś mają jedno i to samo znaczenie autorefleksji wzgl. świadomości własnej⁴⁾). Analiza samego aktu refleksyjnego wykazuje również zupełną zgodność Augustyna i Kartezjusza. Najpierw występuje u Kartezjusza t. zw. pierwszy bezpośredni akt ujęcia własnego świadomego istnienia, po czym następuje akt refleksyjny, który wyraża się w formie sądu, a odnosi się do przedstawienia własnego konkretnego istnienia, które *hic et nunc* zostaje przez dany podmiot uświadomione, a wreszcie powstaje sam akt refleksyjny, dzięki któremu ten ostatni akt refleksyjny zostaje przyjęty jako własny: *Cogito, ergo sum*⁵⁾). — Św. Augustyn przeprowadza swoje rozumowanie tak w cyt. *Soliloquia*, jak też w innych pismach w zupełnie podobny sposób. Faktem nie podlegającym żadnej wątpliwości jest właśnie ten pierwszy bezpośredni akt przyjęcia własnej świadomości, ponieważ każdy

1) Por. str. 132; Woerter, Die Unsterblichkeitslehre, str. 57, nr. 1.

2) Principia Philosophiae, I, 7.

3) „Epp“ II, 115, 118.

4) Driesch H., Ordnungslehre 1923, str. 19; por. Skibniewski, dz. p., str. 264.

5) Skibniewski, dz. p., str. 264 i n.

człowiek, który wyraża w słowach ten swój stan osobistego uświadomienia odnośnie do własnej egzystencji, musi przede wszystkim zdawać sobie sprawę, co to znaczy być świadomym. (Non solum enim qui dicit, scio et verum dicit, necesse est, ut, quid sit scire, sciat)¹⁾. Zupełnie analogicznie postępuje ten, który wyraża na zewnątrz swoją nieświadomość, ponieważ zdaje on sobie również sprawę z tego, co znaczy najpierw świadomość, jako ten, który odróżnia te dwa swoje stany i stwierdza w swym pierwszym akcie bezpośrednim prawdziwość swej własnej świadomości. Również i akt fleksyjny przedstawia się u św. Augustyna całkiem podobnie, ponieważ stanowi tenże własne konkretne przedstawienie własnej egzystencji. Na retoryczne zapytanie: *Utrum tu ipse scis?* — odpowiada św. Augustyn, że nawet, gdyby ktoś się obawiał pomyłki w tym przedmiocie, to właśnie to jest dowodem wzgl. potwierdzeniem własnego istnienia, gdyż, gdyby nie istniał nie mógłby się nawet pomylić, skoro nie był logicznym podmiotem swojej własnej świadomości²⁾. Podobnie też rozumuje św. Augustyn przy stwierdzaniu własnego życia i poznania, przypominania, sądzenia i chcenia, gdyż wszystko to sprowadza do podstawowego aktu ujęcia własnej świadomości nawet na wypadek wątpienia w tę ostatnią³⁾. Psychologiczny fakt wątpienia we własne istnienie musi być bowiem logicznie i genetycznie uzasadniony, a za tym wymaga on formalnego ugruntowania tej wątpliwości, a tym jest właśnie bezpośredni akt przyjęcia własnej świadomości, który ma charakter podmiotowy. Pewność własnej świadomości o oczywistości własnego istnienia, jako podstawowa prawda wszelkiego poznania nie może zostać nawet wtedy zakwestionowana, kiedy ktoś wątpi w istnienie prawdy logicznej (własną świadomość), ponieważ nawet wtedy jest podmiotem prawdy psychologicznej (własnej egzystencji), jako ten, który zdaje sobie sprawę z faktu swego własnego wątp-

1) De Trin. X, 1, 3: ML 42, 974.

2) De lib. arb. II, 3, 9: ML 32, 1245.

3) De Trin. X, 1014: ML 42, 981; „Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare, quis dubitet? Quandoquidem etiamsi dubitat, vivit: si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitet, dubitare se intelligit; si dubitat certus esse vult: si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quae si non essent, de ulla re dubitare non posse“.

pienia¹⁾. Dzięki temu aktowi refleksyjnemu *cogito, ergo sum*, stwierdzamy nasze prawdziwe istnienie nawet w wypadku, kiedy powyższy akt wyrażamy w formie negatywnej: *Fallor, ergo sum*. — *Dubito, ergo sum*²⁾. — Gdybyśmy bowiem nie posiadali swej własnej świadomości o rzeczywistym istnieniu nie moglibyśmy się ani mylić, ani w nią wątpić. W tym akcie refleksyjnym ujmuje dusza ludzka sama siebie i wyraża to z całą pewnością, wolną od ewentualnych możliwości wszelkich pomyłek.

Jeżeli chodzi o krytyczną ocenę nauki o akcie refleksyjnym, to trzeba przyznać, że Wielki Doktor Łaski, jako pierwszy ten problem poruszył i to w takiej formie, którą prawie w całości przejął od niego Kartezjusz³⁾. Dokładna analiza aktu refleksyjnego wykaże, że występuje on u św. Augustyna w nieco lepszej redakcji, którą powinien był Descartes ująć w słowach: *Me cogito, ergo sum* — odpowiadającą zresztą odnośnemu passusowi: *Cogitare te scis? — Scio. Ergo verum est cogitare te*⁴⁾. — Akt refleksyjny poprzedza bowiem bezpośredni akt ujęcia własnej, osobistej świadomości, wyrażonej właśnie w cytowanych powyżej słowach. Dzięki temu stoi rozumowanie św. Augustyna o wiele wyżej, ponieważ nie nasuwa żadnych wątpliwości tak co do etymologicznego, jak też i rzeczowego znaczenia najważniejszego pojęcia własnej świadomości, oddanego przez wyrażenie: *cogito me*.

Po stwierdzeniu wpływu Doktora Łaski na poglądy Kartezjusza w nauce o akcie refleksyjnym zajmiemy się wartością niniejszego argumentu na nieśmiertelność duszy i wszystkie trudności i zarzuty, jakie są w związku z nim podnoszone ujmemy w cztery punkty:

1. Św. Augustyn nie udowodnił dzięki przytoczonej powyżej argumentacji nieśmiertelności duszy indywidualnej, tylko

1) De vera religione, XXXIX, 73: ML 34, 154.

2) Por. Scholz H., Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911, str. 36; Schmaus M., Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, str. 230 nn.

3) Ritter H., Geschichte der christlichen Philosophie, Hamburg 1841, str. 205 nn.

4) Nourisson, La philosophie de St. Augustin, Paris 1866, II, str. 186—276; por. Skibniewski, dz. p., str. 266 i n.; Storz, Philosophie des hl. Augustinus, 1882, str. 37.

rozumowo uzasadnić wieczną egzystencję ogólnej duszy świata¹⁾, wzgl. zbiorowej duszy rodzaju ludzkiego, jako nieśmiertelnego ducha natury ludzkiej²⁾. Przyczyny tego należy szukać w ogólnym pojęciu prawdy, a raczej w skrajnie realistycznym ujęciu tejże³⁾. Przymiot nieskończoności, niezmienności i wieczności przysługują bowiem tylko idei prawdy, ale nie każdemu konkretnemu prawdziwemu bytowi i dlatego *a pari* dalszy tok rozumowania (argumentacji) odnosi się nie do nieśmiertelności indywidualnej konkretnej duszy ludzkiej, ale raczej do nieśmiertelności idei duszy lub duszy wszechświata. Bardzo słusznie podkreśla więc Woerter⁴⁾ tę oczywistą niekonsekwencję pomiędzy tym co św. Augustyn zamierzał udowodnić i na czym mu istotnie tak bardzo zależało, a tym, co w rzeczywistości udowodnił. Gdyby bowiem Doktor Łaski postarał się przeprowadzić dowód na nieśmiertelność indywidualnej, konkretnej, świadomej i osobistej duszy, osiągnąłby zapewne swój cel. Ale tymczasem wykazał on na podstawie niniejszego dowodu nieśmiertelność ogólnej idei duszy, która właśnie odpowiada wspomnianej idei prawdy. W tym momencie więc, w którym wprowadza on ogólne pojęcie prawdy, rozpoczyna się niekonsekwencja w jego dowodzeniu, które zmierza w zupełnie innym kierunku, aniżeli ten, w którym miało postępować.

2. Drugą słabą stroną tego argumentu jest twierdzenie, że prawda posiada swoją wieczną egzystencję tylko w duszy ludzkiej, z którą jest nierozzerwalnie złączona. Przy tego rodzaju supozycji należy stwierdzić, że *qui nimis probat, nihil probat*, ponieważ takim podmiotem prawdy może być tylko sam Bóg, który jest absolutnym początkiem i niewyczerpanym źródłem wszelkiej prawdy⁵⁾.

3. Również i w zastosowaniu do codziennego praktycznego życia nie wytrzymuje powyższa argumentacja krytyki. Fakt stałego i wiecznego istnienia prawdy w duszy ludzkiej, który stara się Doktor Łaski udowodnić jest bardzo problematyczny, a to z tej bardzo zresztą prostej następującej przyczyny.

1) Por. Goetzmann, dz. p., str. 91.

2) Por. Woerter, Die Unsterblichkeitslehre, str. 71.

3) Bindermann, dz. p. I, str. 339.

4) j. w., uw. 2.

5) Sol. II, 18, 32: ML 32, 901; por. Schwane, dz. p., str. 561 nn.

Często zresztą spotykamy na świecie całkiem prostych i niewykształconych ludzi, a nawet my wszyscy zwłaszcza w latach dziecięcych byliśmy zupełnie nieobeznani z prawdą, ponieważ nie zaczęliśmy się jeszcze uczyć¹⁾. Jasny stąd wniosek, że tak w duszach analfabetów, nieuków, czy wreszcie dzieci nie mieszka żadna prawda, a więc przynajmniej do tych wszystkich nie można zastosować naszej argumentacji. Tę trudność spostrzegł zresztą sam św. Augustyn i dlatego usiłował wyszukać najrozmaitsze mniej lub więcej udane rozwiązania tego zarzutu, nie potrafił jednak w zupełności uniknąć owej słabej strony powyższego argumentu. Niektóre z tych koniekturalnych prób rozwiązania niniejszego zagadnienia odrzucił on jednak po stwierdzeniu ich niedorzeczności a limine, jak np. ujęcie duszy nieuczonych ludzi, jako zaprzeczenia tej ostatniej, albo też supozycję mieszkania (istnienia) w tychże duszach jakiejś całkiem nieznannej prawdy. Podobnie też załatwił się z dwoma innymi hipotezami, a mianowicie pierwszą polegającą na wprowadzeniu niestałego, przemijającego oraz przechodniego istnienia prawdy w duszy analfabetów, nieuków i dzieci, drugą, gdzie odrzucił również możliwość posiadania przez tych ostatnich samej tylko prawdy, a braku nauki jako takiej. Na prawdziwe jednak zadowalniające wyjaśnienie, jak wspomnieliśmy wyżej, niestety nie zdobył się, ale jednak miał to na myśli i dlatego zapewne przygotowywał, jak wiemy wydanie trzeciej księgi pisma: *Soliloquia*, czego niestety w całości nie dokonał²⁾. Rekonstrukcja tej ostatniej deski ratunku dla ocalenia naszego argumentu wykazuje, że widział on jeszcze jedną jedyną nadzieję w platońskiej nauce o anamnezie i dlatego też skłaniał się wyraźnie do platońskiego pojęcia preegzystencji, której przynajmniej w cichości serca hołdował³⁾. Jeżeli chodzi o szczegóły, to zasadniczo wyróżniał on aż trzy etapy intelektualnych stanów duszy, a to: pewnej i jasnej pamięci, wzgl. wspomnienia, całkowitego, wzgl. zupełnego zapomnienia, oraz częściowej niepamięci⁴⁾. Zdarzają się bowiem niekiedy wypadki, w których ludzie przypominają sobie pewne

1) Sol. II, 14, 25; ML 32, 897; por. Goetzmann, dz. p., str. 76 nn.; Woerter, Die Unsterbl., str. 76 nn.; Bindemann, dz. p. I, str. 339 n.

2) Por. Thimme, Aug. geist. Entw., str. 118 n.

3) De im. an. IV, 6; ML 32, 1024. Por. Bindemann, dz. p., str. 341.

4) Sol. II, 20, 34; ML 32, 902; por. Goetzmann, dz. p. I, str. 92.

rzeczy, o których do tej danej chwili nie mieli pojęcia i wcale nie myśleli o tym, z czego obecnie jasno i pewnie zdają sobie sprawę. Ponieważ zaś nie możemy prawdy, jako przypadłości wiecznej nigdy sami wynaleźć, wzgl. wytworzyć, dlatego należy raczej przyjąć, że dusza ludzka nie tylko w chwili połączenia się z ciałem, ale jeszcze przed tym istniała i wtedy to poznawała tę wieczną prawdę, o której po tym zapomniała, a którą obecnie znowu sobie przypomina¹⁾. Naturalnie, że św. Augustyn zmienił w późniejszych swych pismach zapatrywanie na ten niezgodny zresztą z katolicką nauką problem, oraz odwołał w późniejszym swym dziele *Retractationes* to swoje fałszywe stanowisko, dementując naukę o preegzystencji i anamnezie²⁾, oraz pojęcie duszy, jako wyłącznego i wiecznego podmiotu prawdy³⁾.

4. Jeżeli chodzi wreszcie o formalnie logiczną stronę tego dowodu to stwierdziliśmy wyżej, że niniejsza argumentacja odnosi się do nieśmiertelności ogólnej wzgl. zbiorowej duszy wszechświata. Te wszystkie zaś pojęcia, którymi operował św. Augustyn są pochodzenia platońskiego. Dlatego też musimy uznać w Doktorze Łaski wyznawcę i obrońcę skrajnego realizmu platońskiego, ponieważ przypisuje on prawdzie wzgl. nauce wieczną rzeczywistość egzystencję⁴⁾.

Bardzo trafnym jest często spotykane powiedzenie, że św. Augustyn nadał prawdzie pojęcie hypostazy, czyli hypostazował prawdę⁵⁾. Teraz dopiero jasno rzuca się w oczy logiczny błąd fundamentalny, który polega na niedozwolonym przejściu z porządku logicznego do ontologicznego. Chociaż bowiem nieskończone, niezmiennie i wieczne istnienie prawdy, jako logiczna formuła

1) Por. str. 148, uw. 3.

2) Retr. I, 4, 4: ML 32, 590.

3) Retr. I, 5, 2; ML 32, 590; por. Heinzelmann, Dz. p., str. 15.

4) Goetzmann, Dz. p., str. 91: „Er vertritt mit Plato den extremen Realismus in der Universalienlehre. Deningemäss bezeichnet er die Ideen der Wahrheit im Verhältnis zum Wahren als das Vorzüglichere“; por. Thimme, Dz. p., str. 125.

5) Hessen J., Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart, Stuttgart 1924, str. 30 nn.; por. Kratzer, Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustin: Archiv. f. Philos. I, Abt. XXVIII, N. F. XXI (1915), str. 310 nn.; Herling G., Augustinus Zitate bei Thomas von Aquin: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie, philosoph.-philolog.-histor. Klasse, München 1904, str. 568.

nie podlega żadnej dyskusji i zasługuje na miano dialektycznego dylematu, to jednak przyjęcie realnej egzystencji tejże prawdy, jako prawdziwego i rzeczywistego bytu jest całkiem fałszywe. Tem bardziej zaś (*a fortiori*) nie może nieskończony i wieczny charakter prawdy logicznej (*ens rationis*) stać się podstawą wzgl. przyczyną nieśmiertelności duszy ludzkiej, jako realnej istoty. A nawet co więcej, gdybyśmy za św. Augustynem przyjęli możliwość identyczności prawdy i duszy, to wtedy nasz argument stałby się błędnym kołem.

A jednak pomimo tyle mankamentów, mimo błędnej apriorystycznej metody tej argumentacji musimy podkreślić pewne dodatnie strony tego rodzaju rozumowania. Przede wszystkim należy stwierdzić, że cała konstrukcja dowodowa jest oparta nie jak błędnie sądził Thimme¹⁾ na jednej idei realnej i wiecznej prawdy — chociaż ta ostatnia stanowi główne, zasadnicze i podstawowe pojęcie tego argumentu — ale, jak na wstępie wykazaliśmy, na akcie refleksyjnym, na pewności własnej świadomości o konkretnym istnieniu danego podmiotu²⁾. Ten zaś akt refleksyjny jest rezultatem psychologicznej introspekcji we wnętrzu własnej duszy. Drugą dodatnią stroną tego argumentu jest jego psychologiczny charakter, który wynika tak z fundamentalnego ujęcia własnego świadomego istnienia, jak też pozwala nam wprowadzić zasadniczą różnicę pomiędzy platońsko-metafizycznym a augustyńsko-psychologicznym dowodem³⁾.

Właściwe i istotne znaczenie tego dowodu dla dalszego rozwoju nauki o nieśmiertelności duszy jest dość poważne. Zasadniczo możemy za Grabmannem⁴⁾ przyjąć hipotezę, że argument św. Tomasza z duchowych i niezależnych od ciała duszy czynności — a to z faktów powszechnego myślenia i niematerialnego poznania — na mocy prawa proporcji pomiędzy substancją a przypadłościami — wykazuje pewną zależność od przedstawionego powyżej dowodu augustyńskiego. Za tą hipotezą przemawiają: po pierwsze tomistyczny sposób

1) Thimme, Aug. geist. Ent., str. 318; por. Parry, dz. p., str. 48.

2) Woerter, Die Unsterblichkeitslehre str. 57 nn.

3) Pastuszka, Augustyn jako psychologiczny metafizyk: Przegląd Powszechny 187 (1930), str. 32.

4) Dz. p., str. 61; Hessen J., Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, Paderborn 1921, str. 45 n.

ogólnego i nieprzemijającego pojęcia przedmiotu ludzkich czynności umysłowych myślenia — odpowiadający niezmiennemu, nieprzemijającemu i wiecznemu charakterowi prawdy, a po drugie koniecznie wymagana przez św. Tomasza proporcja, jaka powinna zachodzić pomiędzy podmiotem i przedmiotem udoskonalenia, która znowu opiera się genetycznie na istnieniu podobnych przymiotów niezmienności i nieśmiertelności tak prawdy, jak też i duszy¹⁾. Argumentacja św. Tomasza tchnie duchem filozofii augustyńskiej, ponieważ jest budowana na zasadniczym fundamencie dowodowym platońsko-realistycznym, przejętym przez Doktora Łaski. Innowacją tomistyczną jest stosunek duszy do swych czynności intelektualno-poznawczych, który stanowi znowu podstawę scholastycznej teorii poznania. Ale błąd wyrażający się w niedozwolonym przeskoku z dziedziny logicznej (niezmiennosc poznania) w sferę ontologiczną (nieśmiertelność duszy) stał się dziedziczną spuścizną, jaką wraz z pewnymi pozytywnymi wartościami przejął od Doktora Łaski — Doktor Anielski.

ROZDZIAŁ II.

Drugi argument z pojęcia życia, jako istoty duszy.

Drugi dowód na nieśmiertelność duszy przejęty prawie w całości z filozofii platońskiej jest zawarty w rozumowaniu zmierzającym do wykazania wiecznej egzystencji duszy na podstawie jej istotnej cechy — nieprzemijającego, niezmiennego i wiecznego życia. Argumentacja ta została przedstawiona w dwóch głównie pismach, pochodzących z okresu przed nawróceniem, a to: *Soliloquia* i *De immortalitate animae*. Punktem wyjścia dla Doktora Łaski jest definicja duszy ludzkiej, jako przyczyny i źródła życia w stosunku do wszystkich innych bezdusznych i w następstwie tego przez nią ożywionych istot. „Est autem animus vita quaedam: unde omne quod animatum est, vivere... intelligitur“²⁾. Dusza ludzka za tym w pojęciu św. Augustyna ozna-

¹⁾ S. c. G. II, 79.

²⁾ De im. an. XI, 16: ML 32, 1029; De beata vita II, 7: ML 32, 963; por. Woerter, Die Unsterblichkeitslehre, str. 97 n.

cza niemal to samo, co pierwiastek życiowy w ogólności stosowany w powszechnie używanym pojęciu, albo jeszcze lepiej dusza ludzka jest niejako synonimem życia, z którym to pojęciem została tak ściśle związana, że była w tym znaczeniu przez św. Augustyna rozumiana i uchodziła za punkt wyjścia wszelkich przejawów życiowych¹⁾. Ale nie można się jednak na tego rodzaju ujęcie bez zastrzeżeń zgodzić, a to dlatego, że sam św. Augustyn tych dwóch pojęć życia i duszy w zupełności nie utożsamiał zaznaczając we wyżej podanej definicji, że dusza ludzka nie posiada pełnego i doskonałego charakteru życia, lecz tylko to życie w pewnym zakresie i w pewnej dozie w sobie zawiera²⁾. W późniejszych swych pismach przeprowadza św. Augustyn ścisłą dystynkcję pomiędzy najdoskonalszym i najpełniejszym życiem, jakie przysługuje tylko i wyłącznie Bogu, a pomiędzy stworzonym i pochodnym życiem, jakie posiada dusza ludzka³⁾. To też jest przyczyną, dlaczego należy odróżnić wieczność boską, która stanowi istotną, pełną i doskonałą nieśmiertelność (*immortalitas vera, omnimoda et perfecta*) od nieśmiertelności duszy ludzkiej względnej, naturalnej i hipotecznej (*immortalitas quodammodo*)⁴⁾. Podczas gdy pierwszy rodzaj nieśmiertelności wyrażony w pojęciu wieczności bożej zawiera w sobie pełnię życia i polega na niezmiennym i nieprzemijającym życiu (istnieniu, *immutabilitas*), oraz wypływających z tego pochodnych przymiotach: niezmierzoneości i nieskończoneości, to znowu drugi rodzaj nieśmiertelności przysługujący duszy ludzkiej jest tylko pewną dozą tej wieczności, jaką otrzymała od Boga. Stosunek nieśmiertelności do wieczności wyraża się wprost proporcjonalną relacją dwóch pojęć, a to pierwszego o węższym zakresie do drugiego o szerszym zakresie. A więc wszystko to co jest wieczne posiada zarazem koniecznie przymiot nieśmiertelności, ale przeciwnie nie wszystko to, co jest nieśmiertelne musi zarazem być wieczne.

1) Pastuszka, *Niematerialność*, str. 37; Schwane, *Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, Münster 1862, str. 561 nn.

2) Thimme W., *Augustinus geistige Entwicklung*, str. 132; Pastuszka, dz. p., str. 182.

3) *De mus.* VI, 13, 40: ML 32, 1185.

4) *Sermo LXVI*, 3, 4: ML 38, 428; *De Trin.* I, 1, n. 2: ML 42, 821; por. Schmaus, dz. p., str. 93.

Jako kryterium tej dystynkcji augustyńskiej pomiędzy wiecznością Boską, jako niezmienną, nieograniczoną, niezmierną i nieskończoną pełnią życia, a stworzoną, pochodną i względną nieśmiertelnością duszy ludzkiej są te słowa św. Pawła, w których jest wyrażona właśnie ta wieczność Bogu jedynie przysługująca: „Qui solus habet immortalitatem“¹⁾. Wieczność jest za tym przywilejem samego Boga, którego życie wypływa z Jego istoty i istnienie nie posiada żadnego innego przeciwieństwa prócz nicości²⁾. Wieczność Boża wyrażona w słowach Pisma św.: „Ego sum, qui sum“ (Jahve)³⁾ — to jedyna właściwa i istotna przyczyna wszelkiego życia („summum esse“), podczas gdy nieśmiertelność duszy zostaje zrealizowana tylko w zależności od tego absolutnego i wiecznego Bytu Bożego (minus esse)⁴⁾. Tylko Bóg, jako najdoskonalszy i najpełniejszy byt zasługuje na miano istoty przez się istniejącej, a jako taki jest źródłem wszelkiego życia, ponieważ zawiera w sobie *quasi* przyczynę i wystarczający powód (ratio sufficiens) tak własnego życia i istnienia, jak też wszelkiego pochodnego i stworzonego istnienia⁵⁾. W ten sposób rzuca św. Augustyn podwaliny pod powszechnie znaną definicję tak na polu filozoficznym, jak też i teologicznym, która została ułożona przez Boecjusza⁶⁾, a przejęta i rozpowszechniona przez św. Tomasza z Akwinu⁷⁾: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Zasadnicze pojęcie za tym duszy ludzkiej, jako istoty życia jest względne, tak jak mająca być udowodniona jej nieśmiertelność nie może być zestawiana *a pari* z wiecznością⁸⁾. Dusza ludzka od Boga bowiem zależy i życie swoje twórczemu aktowi Bożemu zawdzięcza, dlatego w porównaniu ze Stwórcą nie może być ona ani niezmienną,

1) I Tym. 6, 16. (Sermo LXV, 3, 4: ML 38, 428).

2) De mor. Manich. II, 1: ML 32, 1345; De Trinit. V, 2, 3: ML 42, 912. Por. Schmaus, dz. p., str. 82. Gangauf Th., Des hl. Augustinus spekulative Lehre vom Gott dem Dreieinigen. Augsburg 1865, str. 143 nn.

3) Exod. III, 14 (De Trinit. I, 1, 2: ML 42, 821).

4) Dorner A., Grundriss der Dogmengeschichte, Berlin 1899, str. 253 nn.

5) Gangauf Th., Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus, Augsburg 1852, str. 146 n.

6) De consolat. philos. 5. Pros. 6, n. 348: ML 63, 858.

7) S. Th. I, q. X, a. 1.

8) Por. art. autora: Pojęcie i rodzaje nieśmiertelności: „Gazeta Kościelna“ XXXIX (1932), str. 463 nn.

ani też nieśmiertelną, bo z natury swojej dzięki wszechmocy Bożej została stworzoną i Bóg jest ostateczną jej życia i istnienia przyczyną¹⁾. Dusza ludzka nie może też być częścią istoty Bożej, bo wtedy musiałaby być z natury swej niezmienną i wieczną²⁾. Jako substancja duchowa jest ona jednak istotą zblizoną do Boga, a to dlatego, że nie może się poruszać w przestrzeni, chociaż porusza się w czasie. To pojęcie niematerialności duszy wyróżnia ją od ciała, które znowu przez ruch przestrzenny oddala się od życia, wieczności i nieśmiertelności. Teraz dopiero uzyskaliśmy należyte i właściwe znaczenie: „vita quaedam” — odpowiadające nie początkowi i źródłowi życia, ale raczej najwyższemu stopniowi zbliżenia do Boga³⁾. Po tym wyjaśnieniu pojęć życia, wieczności i nieśmiertelności, przystąpić możemy do przedstawienia tego dowodu, którego główne myśli ujmemy w następujące dwa sylogizmy:

I. Mai: Wszystko to, co się tak porusza, że nie jest poruszonym musi być czymś żywym.

Min.: Atoli dusza ludzka jest takim aktywnym źródłem ruchu, które nie może być poruszonym.

Concl.: A więc dusza ludzka jest żywą⁴⁾.

II. Mai: Istotą duszy jest życie⁵⁾.

Min.: Atoli żadna rzecz nie może się wyzbyć swej istoty, dzięki której jest tym czym jest.

Concl.: A za tym dusza ludzka w swej istocie posiada życie, dzięki czemu jest nieśmiertelna.

Założenie pierwszego sylogizmu pochodzi od Arystotelesa⁶⁾, który w przeciwieństwie do Platona przyjmuje, że tylko ta istota

¹⁾ De Trin. I, 1, 2: ML 42, 820 n.; De Trin. VI, 46: ML 42, 927 n. Por. Goetzmann, dz. p., str. 98—100.

²⁾ De orig. anim. hom. seu Ep. 166: ML 33, 721. Por. Goetzmann, dz. p., str. 101.

³⁾ De Gen. ad lit. VII, 24: ML 34, 357; De Gen. ad lit. VIII, 20, 39: ML 34, 388. Por. Grabmann, dz. p., str. 97 i n.

⁴⁾ De im. an. 3, 3: ML 32, 1023.

⁵⁾ De im. an. VII, 12: 32, 1027: „Est enim profecto corpore melior et vivacior, a quo huic vita tribuitur“. Por. Gangau, *Metaphysische...*, str. 310.

⁶⁾ Goetzmann, dz. p., str. 86; Kaufmann W., *Eléments aristotéliens dans la Cosmologie et la Psychologie de Saint Augustin: Revue Neoscholastique*, Louvain XI (1904), str. 152 nn.; Storz J., *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Freiburg i. B. 1882, str. 119; Kälin, *Die Erkenntnis-*

jest przyczyną oraz źródłem ruchu, która sama w sobie jest nieporuszoną i niezmienną. Takiej zaś poruszającej i nieporuszanej zarazem istocie przysługuje, jako przymiot zasadniczy życie. Opierając się na tym założeniu wyróżnia św. Augustyn istoty ożywające i ożywione. Do pierwszej kategorii zalicza duszę ludzką, jako alegorię (synonim) wzgl. hypostazę życia¹⁾, do drugiej zaś ciało ludzkie, jako byt śmiertelny. Wprawdzie dusza ludzka życie swoje otrzymała od Boga, to jednak w stosunku do ciała jest ona tą *anima vivificans*, czyli substancją rozumną przystosowaną do kierowania ciałem (*substantia quaedam rationis princeps, regendo corpori accomodata*)²⁾. Ciało zaś ludzkie jest samo ze siebie bezduszne i śmiertelne, a życie otrzymuje jedynie dzięki temu ożywiającemu działaniu duszy³⁾. Ten niedoskonały sposób istnienia ciała w porównaniu z o wiele wyższą duchową i ożywającą egzystencją duszy polega na tym, że ciało nie może być ani przez żadne inne ciało ożywionym, ani też nie może się zamienić w ożywiającą duszę⁴⁾. Dusza jest więc formą życiową ciała, nadającą mu pewnego specyficznego charakteru bytowego (*tradit corpori speciem*)⁵⁾ — podobnie, jak u Arystotelesa dusza jest formą substancjalną ciała. W szczególności ten wpływ duszy na ciało zaznacza się w poruszaniu członków ciała, opanowaniu poznania zmysłowego, wykonywaniu różnych funkcji i zdobywaniu szeregu wyobrażeń i pojęć⁶⁾. Ale dusza jest nie tylko źródłem i przyczyną życia fizycznego, ale także dzięki swym duchowym czynnościom, a zwłaszcza myśleniu staje się początkiem i motorem psychofizycznego życia⁷⁾. Ożywiające działanie duszy

lehre des hl. Augustinus, Sarnen 1920, str. 15 n.; Stöckl A., Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891, str. 334; Thimme, Aug. geist. Ent., str. 127.

¹⁾ De im. an. IX, 16: ML 32, 1029. Por. Goetzmann, dz. p. str. 89; Woerter, Die Unsterblichkeitslehre, str. 97 n.; Schwane, dz. p., str. 561.

²⁾ De quant. an. XIII, 22: ML 32, 1048.

³⁾ In Jo. Ev. Tract. XIX, 5, 12: ML 35, 1549. Por. Schmaus, dz. p., str. 221 nn.

⁴⁾ De Gen. ad lit. VII, 12, 19: ML 34, 362.

⁵⁾ De im. an. XV, 24: ML 32, 1033; De lib. arb. III, 9, 27: ML 32, 1284. Por. Portalié, Augustinus: Dictionnaire de Theologie Catholique I, col. 1284.

⁶⁾ In Ps. 145, n. 4: ML 37, 1886; In Jo. Ev. Tract. 19, n. V, 12: ML 35, 1549; De quant. an. XXXIII, 71: ML 32, 1074. Por. Pastuszką, Nie-materialność, str. 37 n., 68 n.

⁷⁾ III cl. Ep. CXLIII, n. 6: ML 33, 588. Por. Schmaus, dz. p., str. 221 nn.

na ciało znajduje swój wyraz w istnieniu nieprzemijających, niezmiennych i wiecznych wartości, jak np. nauki, rozumu, sztuki, cnoty¹⁾. Podobnie też i duchowe przeżycia wywierają na ciało ludzkie ogromny wpływ zmieniając jego wygląd i postawę²⁾. Przy tych wszystkich wymienionych zmianach zachodzących w ciele ludzkim na skutek oddziaływania wpływów ożywiających duszy, ta ostatnia pozostaje niezmieniona. W ten sposób logicznym wnioskiem pierwszego sylogizmu jest fakt istnienia żywej duszy, jako formy ożywiającej ciało.

Wniosek ten jest zarazem założeniem drugiego sylogizmu, w którym mamy udowodnić nieśmiertelność duszy. Dla wykazania prawdziwości przesłanki niniejszej posługuje się św. Augustyn ulubionym argumentem *per impossibile*, polegającym na hipotezie utraty życia przez duszę. W tym wypadku dusza ludzka przestając być żyjącą istotą, przeszłaby ze swego wyższego i doskonalszego stanu do rzędu niższych niedoskonałych bytów, a więc stałaby się istotą ożywioną (animatum), a straciłaby swoją istotę, t. zn. życie (anima)³⁾. Ta niedorzeczna konsekwencja, wyrażająca się w degradacji bytowej duszy nastąpiłaby w tym wypadku, gdyby dusza zachowała swą egzystencję po ogłoceniu jej z życia⁴⁾.

W ten sposób dochodzimy do absurdu, ponieważ żadna istota nie może przestać być sobą, a to nastąpić może przez utratę swojej istoty, dzięki której jest tym, czym jest (nulla res caret se ipsa).

Podobnie też, gdybyśmy przyjęli znowu *per absurdum*, że ten życiowy pierwiastek opuściłby duszę, to również istniałaby ona, jako ożywiona substancja⁵⁾. Ostatni ten absurdalny wniosek stanowi logiczne następstwo pojęcia czegoś martwego, wzgl. nieżywego, jako tego, co zostało opuszczone przez swoją ożywiającą przyczynę. W razie przyjęcia powyższej hipotezy rozłączenia duszy i życia, to ostatnie oddzielone od duszy byłoby niczym innym, tylko właśnie tą duszą nieśmiertelną, albo też

1) De im. an. IV, 5: ML 32, 1023. Por. Goetzmann, dz. p. str. 85.

2) De Trin. XI, 4, 7: ML 42, 989.

3) De im. an. IX, 16: ML 32, 1029.

4) Parry, dz. p., str. 57; Thimme, Aug. geist. Ent., str. 131; Dupont, dz. p., str. 244.

5) De im. an. IX, 16: ML 32, 1029. Por. Schwane, dz. p., str. 562.

stanowiłoby pewnego rodzaju namiastkę nieożywionej odtąd duszy, a to z tego powodu, że wszystko to, co opuszcza pierwiastek życiowy staje się martwym, a z drugiej strony nie ulega najmniejszej wątpliwości, że żadna substancja nie może sama siebie ożywiać.

W związku z przeprowadzoną argumentacją wypada poruszyć jeszcze jeden ciekawy problem, który omawia sam Doktor Łaski występując przeciwko fałszywej teorii wynalezionej przez Pytagorasa, a bronionej przez manichejskich sceptyków. Według tej błędnej hipotezy dusza ludzka ma być harmonią i pewnego rodzaju mieszaniną ciała (harmonia et temperatio corporis)¹⁾. Gdyby w rzeczywistości tak było, to dusza ludzka przestałaby istnieć wraz z ciałem. Następnie przy akcie poznania dusza nie mogłaby się uwolnić z więzów cielesnych, gdyby spełniała rolę harmonii wzgl. mieszaniny ciała²⁾. Z drugiej strony dusza nie mogłaby przebywać w ciele i nim rządzić, gdyby nie była materialną, a więc albo należałoby przyjąć agnostycyzm albo materializm. W każdym bądź razie dusza ludzka nie może być ani harmonią, ani mieszaniną ciała, ponieważ w tym momencie, w którym myśli, wykonuje niezależną od ciała funkcję i nie ulega wraz z nim żadnej zmianie, podczas, gdy harmonia musi egzystować tylko w wypadku zależności od pewnej ściśle określonej substancji, w stosunku do której spełnia rolę jakości (qualitas) i od której to zmienności zależy.

Jeżeli chodzi o genetyczne przedstawienie niniejszego argumentu, to przede wszystkim musimy stwierdzić, że pojęcie duszy, jako istoty nadrzędnej w stosunku do ciała, oraz jako przyczyny wszelkiego życia w psychofizycznym organizmie czło-

¹⁾ Koncepcja filozoficzna duszy, jako harmonii ciała została podobno po raz pierwszy użyta przez Arystoksenesa, który jako filozof-muzyk w ten sposób duszę i jej istotę pojmował (Cicero, Tusc. I, 10: Op. 298). Następnie według świadectwa Arystotelesa również i Empedokles wyraża podobne zapatrywanie, uważając duszę za mieszaninę czterech głównych pierwiastków fizycznych: ognia, powietrza, wody i ziemi (De anima I, 4: Op. III, 439). Przedstawiciel pitagorejczyków Simmjasz prowadzi dysputę z Sokratesem na ten temat i ten ostatni zbija zarzuty nie oparte na żadnych logicznych fundamentach (Phaedon 86—95).

²⁾ De im. an. X, 17: ML 32, 1030. Por. Thimm e, Aug. geist. Ent., str. 126; Hei n z e l m a n n, dz. p., str. 9; W o e r t e r, Die Unsterblichkeitslehre, str. 98.

wieka, które stanowi kwintesencję całej argumentacji, zostało przejęte z platońskich dialogów: Fedona, oraz Fedrusa.

Według nauki Platona przedstawionej w wymienionych dziełach dusza ludzka, jako t. zw. idea życia *αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος*¹⁾ stanowi odpowiednik idei prawdy, którą poznaliśmy w poprzednim rozdziale. Dusza ludzka w pojęciu platońskim to synonim samej idei życia, która zawiera w sobie stale i nierozzerwalnie związane pojęcie życia, a jako taka nie może przyjąć swojego przeciwieństwa — śmierci pod grozą przestania „być sama sobą“²⁾. Wpływy platońskie wykazują też inne ujęcie duszy ludzkiej, jako niezmiennego i nieprzemijającego źródła wszelkiego ruchu i energii życiowej, które to zjawiska powoduje dusza w ciele ludzkim „πιηρή και ἀρχὴ κινήσεως — τὸ ἐξ ἀνάγκης ἀγένετον και ἀδιάφθαρτον“³⁾.

W dialogu: „*Nόμοι*“ — nazywa Platon duszę ludzką najdoskonalszym i najwyższym po Bogu zorganizowanym bytem *το πρεσβύτατον*, który odznacza się nieśmiertelnością w przeciwieństwie do ciała, jako substancji podrzędnej i od duszy zależnej⁴⁾. Podobnie też jak już wyżej zaznaczyliśmy tak pojęcie duszy ludzkiej, jako pierwiastka ożywiającego i formy substancjalnej ciała, jak też poruszającego i nieporuszanego źródła ruchu pochodzą od Arystotelesa⁵⁾ i jako takie zostały przez św. Augustyna przejęte, chociaż następnie Doktor Łaski zmienił to swoje zdanie w „*Retractationes*“⁶⁾. Wkońcu przypisywanie pełni życia samemu Bogu, który jest zarazem w pełnym tego słowa znaczeniu wiecznym, oraz przypisywanie duszy ludzkiej charakteru pośredniego

1) Phaedon 106 D.

2) Phaedon 105 D—E: „Ἀποκρίνου δή, ἦ δ' ὄς, ὡ ἄν τι ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται. Ω: ἂν ψυχὴ ἔφη. Οὐκοῦν αἰεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει... Ἡ ψυχὴ ἄρα, ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη αἰεὶ ἦκει ἐπ' ἐκείνο φεροῦσα ζωῆν. Ἦκει μέντοι, ἔφη. Πότερον δ' ἔσται τι ζωῆ ἑναντίον, ἢ οὐδέν; Ἔστιν ἔφη. Τί; Θάνατος; Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἑναντίον, ὡ αὐτὴ ἐπιφέρει αἰεὶ, οὐ μὴ ποτε δέξεται.... Εἶεν, ὃ δ' ἂν θάνατον μὴ δέχηται τι καλοῦμεν. Ἄθάνατον ἔφη. Ἄθάνατον ἄρα ἡ ψυχὴ“.

3) Phaedrus 245 C—D.

4) Leges XII 967 d: Opera II, 499; por. Pastuszk a, Niematerialność, str. 150, uw. 11.

5) De Anima II, 1: Op. III, 444. Por. Pastuszk a, dz. p., str. 172.

6) Retr. I, 5, 3: ML 32, 591: „Hoc totum prorsus temere dictum est“. Por. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig 1867, str. 397; Harnack Ad., Die *Retractationes* Augustinus Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905, str. 1107; Hessen J., Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, Paderborn 1921, str. 22.

bytu pomiędzy Bogiem a ciałem — wskazują na zależność w wyższym przedmiocie od Plotyna¹⁾. Wkońcu mogły również oddziaływać na św. Augustyna wpływy epoki patrystycznej, zwłaszcza Justyna²⁾, Orygenes³⁾, a głównie obszernej argumentacji św. Atanazego. Ogólny schemat logiczny tego argumentu wymaga pewnych komentarzy, które znajdziemy w przedmowie do pism Justyna, ułożonej przez D. Marona. Zaznajomienie się z tymi krytycznymi uwagami przyczyni się do złagodzenia znanego zbyt zresztą realistycznego pojęcia duszy ludzkiej, jako idei życia, oraz do zrekonstruowania właściwego toku myśli. Przede wszystkim pojęcie życia, które dusza rzekomo sama z siebie posiada, jest fałszywe, ponieważ żadna rzecz, choćby w stosunku do innych ożywionych istot była źródłem ruchu i początkiem życia, sama ze siebie nie może się poruszać, ani też sobie samej nadawać energii życiowej. Życie ludzkie nie może być żadną wyłączną prerogatywą duszy, lecz tylko stanowi konieczne następstwo uczestniczenia w idei życia, wynikającego zresztą z woli Bożej⁴⁾. Tylko Bóg bowiem posiada nieśmiertelność istotną i dlatego też może on dopuścić duszę do brania udziału w tym wiecznym życiu⁵⁾. Dowód św. Atanazego to genialna synteza dwóch etapów myśli platońskiej t. j. rozumowań zmierzających do wykazania nieśmiertelności duszy na podstawie jej autokinetycznego charakteru, oraz synonimowego pojęcia duszy i życia⁶⁾. Antyczny stosunek duszy do ciała polega na zasadniczej różnicy opartej na przeciwieństwach śmiertelnej natury ciała, oraz nieśmiertelnej duszy. Dusza jest źródłem ruchu i powoduje zmiany

1) Ennead. IV, 7, 9. 28: „Ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἣ παρ'αυτῆς ἔχουσα το εἶναι, πᾶν το ὄντως ὄν, ὃ οὕτως γίγνεται, οὕτως ἀπολλύεται“. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Aug. als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg 1931, str. 26 n.

2) MG 6, 499.

3) MG 11, 115, 128.

4) MG 6, 83: „Quod si vita est, non ipsa a se, sed aliud ab eo vitam accipit, quemadmodum motus aliud quidpiam movet, quam seipsum. Animam autem vivere nemo negaverit. Sed si vivit, non ideo vivit, quod vita sit, sed quod vitae particeps... Vitae autem anima est particeps, eo quod eam Deus vivere velit, similiter particeps aliquando non erit, cum eam Deus vivere nolet. Neque enim ut Dei, ita etiam animae propria vita est“.

5) MG 6, 464—450.

6) Oratio c. gent. 33: MG 25, 66: „Ἡ γὰρ κίνησις τῆς ψυχῆς, οὐδὲν ἑτερόν ἐστίν ἢ ἡ ζωῆ αὐτῆς“.

w organizmie fizycznym, chociaż sama w sobie jest niezależną od jakichkolwiek wpływów zewnętrznych. Ten przymiot autokinezy duszy uniezależnia ją od śmierci i co więcej nadaje jej wieczne istnienie.

Właściwa rzeczowa krytyka tego argumentu pokrywa się zasadniczo z oceną pierwszego dowodu, ponieważ oba te dowody są do siebie bardzo podobne, a jako takie podlegają podobnym błędom, a mianowicie cechuje tak jedną, jak i drugą argumentację apriorystyczny charakter, podobnie jak niedozwolone przejście z porządku logicznego do ontologicznego¹⁾. Ponadto należy podkreślić jeszcze pewną niekonsekwencję, polegającą na tym, że podług ogólnej definicji życia, wzgl. idei życia, także nieśmiertelność każdej innej duszy, a więc tak zwierzęcej, jak nawet i roślinnej, jako logiczny wniosek tej argumentacji wynika²⁾. Św. Augustyn określił bowiem ogólne pojęcie życia w tej formie, że może ono być stosowane do każdej substancji ożywionej. Wreszcie należałoby jeszcze jedną trudność podnieść, a mianowicie to, że argument ten zdaje się dowodzić tylko nieśmiertelności duszy podczas jej życia razem z ciałem, wzgl. wyklucza możliwość śmierci w tym życiu duszy, która jako forma ożywająca ciało nie może podlegać śmierci, tak jak promienie światła rozjaśniającego ciemności nie mogą równocześnie z tymi ostatnimi istnieć³⁾. Zasadniczo jednak może się zdarzyć, że światło zagaśnie i dlatego św. Augustyn wnosi o możliwości utraty życia przez duszę.

Teraz dopiero widzimy wiele słabych stron dowodu augustyńskiego, ponieważ dopiero po uprzednim wykazaniu konieczności dłuższej egzystencji duszy od ciała, mogłaby zostać stwierdzoną niemożliwość śmierci duszy. Słowem mamy tutaj do czynienia z t. zw. *petitio principii*, ponieważ twierdzenie nieudo-

1) Š v o r č i k, Übersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Ewigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele: Philosophisches Jahrbuch XII (1899), str. 162: „Dieser Beweis ist nach unserer Ansicht nicht stichhaltig. Er beruht auf demselben Irrthume, wie der sogenannte ontologische Beweis für das Dasein Gottes. Bei diesem sucht man aus dem Begriffe Gottes als des höchsten Wesens seine Existenz zu erschliessen. Ebenso wird auch hier aus dem Begriffe der Seele gefolgert, dass sie notwendig fort existieren müsse“.

2) G o e t z m a n n, dz. p., str. 90.

3) Sol. II, 13, 23: M L 32, 896. T h i m m e, Aug. geist. Ent., str. 113.

wodnione zostało przyjęte za udowodnione (pewne) założenie. Dusza ludzka jest więc życiem w tym znaczeniu, że nosi w sobie przyczynę swej własnej egzystencji, ale to właśnie miało być przedmiotem dowodzenia.

Ogólna wartość tego argumentu odnosząca się zasadniczo do Platona, a zastosowana do św. Augustyna jest podobnie zresztą jak i pierwszego raczej psychologiczna, niż logiczna, bo argument ten jest wyrazem wiary, której się zdawało, że jest wiedzą, kiedy się w szaty dowodu ubrała¹⁾.

Dzięki temu pojęciu życia argument niniejszy jest niejako pomostem pomiędzy dowodem poprzednim a następnym; ponieważ w pierwszym rozdziale wykazaliśmy, że prawda wzgl. nauka może istnieć tylko w żyjącym podmiocie t. j. w duszy ludzkiej, która jest podobnie jak i prawda nieśmiertelna, w następnym rozdziale zajmiemy się problemem możliwości śmierci duszy, posiadającej niezmienny i niezniszczalny charakter.

ROZDZIAŁ III.

Trzeci argument z niezmienności i niezniszczalności duszy.

Trzecim i ostatnim dowodem na nieśmiertelność duszy, stanowiącym rezultat augustyńskich studiów neoplatońskich z jednej, a własnych osobistych przeżyć z drugiej strony, jest niniejszy argument z niezmienności i z niezniszczalności duszy, który przedstawił św. Augustyn w swych dwóch filozoficznych pismach poświęconych temu zagadnieniu, mianowicie w *Soliloquiorum libri duo* oraz w *De immortalitate animae*. Argumentacja ta przynosi wprawdzie pewne nowe momenty, dotychczas w poprzednich rozdziałach niespotykane, ale zasadniczo stanowi niejako dalszą logiczną kontynuację dwóch pierwszych argumentów, na których się opiera i które rozszerza, uzupełnia i udoskonala. Podczas, gdy w pierwszym argumencie nieśmiertelność duszy została udowodniona na mocy pojęcia nieprzemijającej, niezmiennej i wiecznej prawdy istniejącej przypadkowo w duszy, a w drugim została ta nieśmiertelność wykazana na podstawie pojęcia duszy, jako istoty wiecznie ożywiającej ciało, to w ni-

¹⁾ Platona Uczta (przekład polski), Lwów—Warszawa 1924, str. 154.

niejszym dowodzie wieczna egzystencja duszy ludzkiej będzie logicznym wnioskiem wynikającym z wykluczenia najrozmaitszych teoretycznych możliwości, polegających głównie na odłączeniu się prawdy wzgl. życia od duszy¹⁾. Argumentacja ta wyrażona w formie scholastycznej będzie się przedstawiać, jak następuje:

Mai: Wszystko to, co jest niezmienne, musi być zarazem nieśmiertelne.

Min: Atoli dusza ludzka jest niezmienną.

Concl.: A za tym dusza ludzka jest nieśmiertelną.

Do powyższego sylogizmu należałoby jeszcze dołączyć znane już rozumowanie pochodzące z argumentu pierwszego:

Mai: Prawda jest niezmienna.

1. Min: A przecież to, co jest niezmienne, a istnieje zarazem tylko przypadłościowo w jakimś innym podmiocie, musi istnieć również w podmiocie niezmiennym.

2. Min: Prawda zaś istnieje w duszy.

Concl.: A za tym dusza ludzka jest nieśmiertelna.

Św. Augustyn przeprowadza tę argumentację w formie dowodu nie wprost, a więc w sposób negatywny i pośredni, polegający na wykluczeniu najrozmaitszych możliwości ewentualnie zmian mogących zajść w duszy ludzkiej. Przede wszystkim różni on dwa główne rodzaje zmian, a mianowicie: zmienność istotną, przez którą sama istota ulega zniszczeniu wzgl. zniweczeniu, oraz zmienność przypadłościową, w wyniku której przestają istnieć pewne przymioty, lub stany danego podmiotu, który jednak pozostaje w swojej istocie niezmienny²⁾.

Przy zmianach *a k c y d e n t a l n y c h* należy za tym zwrócić uwagę na to, że dotyczą one tylko pewnych przypadłości danej substancji, ale nie mają żadnego destruktywnego wpływu na samą istotę substancjalną. W naszym konkretnym wypadku w zastosowaniu do duszy ludzkiej wynikiem tych przypadłościowych zmian może być zniweczenie jakiegoś duchowego przymiotu, czy też stanu, ale nie następuje żadna substancjalna przemiana. — Zasadniczą różnicę pomiędzy istotną a przypadłościową zmianą ilustruje św. Augustyn na dwóch przykładach zaczerpniętych ze

¹⁾ Heinzelmann, dz. p., str. 13.

²⁾ De im. an. V, 8—9: ML 32, 1025.

świata rzeczywistego-materialnego. Kiedy np. do wosku dodamy czarnej barwy, to wskutek tej przymieszki wosk nie straci swej istoty i nie przestanie być woskiem, ponieważ nie uległ on żadnej zmianie substancjalnej, ale tylko przypadłościowej, polegającej na przemianie pewnego przymiotu, t. j. koloru. Jeżeli chodzi o zmianę istotną, to ewentualnie mogłaby ona nastąpić, gdyby wosk przez jakiś proces chemiczny przestał być woskiem, czyli uległ zasadniczej (istotnej) przemianie¹⁾. Podobnie też i ciało ludzkie nie traci swojej istoty przez podział na części, gdyż istota ciała polega nie na masie, ale na formie, dzięki której substancja materialna jest tym, czym jest²⁾. Zastosowując te przykłady do naszego przedmiotu należy stwierdzić, że dusza ludzka uległaby wtedy jakiejś zmianie substancjalnej, gdyby zasadniczo przestała być tym, czym jest, czyli, gdyby utraciła swoją istotę. W dalszym ciągu niniejszego rozumowania podaje św. Augustyn najrozmaitsze możliwości zmian akcydentalnych, które dzieli na dwie grupy³⁾: pierwsze o charakterze czysto duchowych afektów względnie namiętności (*secundum suas passiones*), oraz drugie zachodzące w zakresie fizycznych namiętności (*secundum corporis passiones*). Do pierwszej kategorii należą: 1) pragnienia (*cupiendo*), 2) radości (*laetando*), 3) fobie-obawy (*metuendo*), 4) kłopoty i troski (*egrescendo*), 5) studium (*studendo*), 6) nauki (*discendo*). — Drugą klasę tych zmian przypadłościowych tworzą: 1) wiek (*aetates*), 2) choroby (*per morbos*), 3) cierpienia fizyczne (*per dolores*), 4) prace i roboty fizyczne (*per labores*), 5) rozkosze (*per voluptates*), 6) obrażenia cielesne (*per offensiones*). Te wszystkie zmiany przypadłościowe wywierają wprawdzie na duszę wielki wpływ, ale jednak samego podmiotu duchowego nie pozbawiają istoty (*subiectum ipsum*), tylko odnoszą się do pewnych przymiotów w tymże podmiocie akcydentalnie istniejących (*eorum, quae in subiecto sunt*).

Po stwierdzeniu faktu, że zmiany akcydentalne nie są w stanie zagrozić samej istocie duszy i pozbawić jej tego, dzięki czemu jest tym, czym jest, rozważa św. Augustyn możliwość

1) Woerter, *Die Unsterbl.*, str. 84; Tennemann, dz. p. VIII, str. 284.

2) Tennemann, l. c. *De im. an.* VIII, 13: ML 32, 1028.

3) *De im. an.* V, 9: ML 32, 1025. Por. Bindemann, dz. p. I, str. 347 n.; Thimme, dz. p., str. 128; Huber, dz. p., str. 293 n.

zmiany substancjalnej, która mogłaby polegać albo na odłączeniu się prawdy¹⁾, albo też życia od duszy ludzkiej²⁾. Ażeby przeprowadzić to rozumowanie należy przede wszystkim jako punkt wyjścia obrać sobie definicję duszy ludzkiej, przytoczoną zresztą w poprzednim rozdziale, jako substancji rozumnej ożywiającej ciało³⁾. — Między duszą za tym a prawdą oraz życiem istnieje stały i ścisły stosunek, ponieważ dusza ludzka z natury swojej łączy się z prawdą i dzięki temu jest rozumną, a także musi być żywą, bo tylko istota żywa może się czegoś nauczyć i stać się rozumną, podczas, gdy istota nieżyjąca nie mogłaby nawet tego swego rozumu zastosować i użyć⁴⁾. W pojęciu duszy ludzkiej leży więc najpierw życie wieczne (vita), a następnie rozumność (ratio).

Gdyby więc mogły nastąpić jakieś zmiany substancjalne w duszy ludzkiej, to byłyby one spowodowane odłączeniem się tego życia, albo tej prawdy od duszy.

Problemy te poruszał św. Augustyn tak przy pierwszym⁵⁾, jak też i przy drugim argumentem⁶⁾, ale w niniejszej argumentacji stara się tę kwestię nieco obszerniej przedstawić i należycie wyjaśnić. Jeżeli chodzi o samo postawienie tego rodzaju problemu, to najpierw należałoby podnieść zarzut przeciwko zastosowaniu pojęć materialnych do duchowych, a więc odłączenia prawdy i życia od duszy do tej ostatniej, jako substancji duchowej⁷⁾. To rozłączenie musi być pojmowane raczej w znaczeniu duchowym, niematerialnym, jak analogiczne odłączenie się duszy od Boga na skutek grzechu ciężkiego. Jeżeli chodzi o sam problem odłączenia się prawdy od duszy, to najpierw należałoby przypomnieć stosunek tychże znany już z pierwszego rozdziału. Dusza ludzka może być albo substancją, a prawda przypadłością, albo odwrotnie t. j. prawda substancją, a dusza przypadłością, albo wreszcie tak dusza jak też i prawda są substancjami⁸⁾. Ani w pierwszym, ani w drugim wypadku nie może

1) De im. an. VI, 11: ML 32, 1026.

2) De im. an. IX, 16. ML 32, 1029.

3) Por. wyż. str. 155.

4) De im. an. I, 1: ML 32, 1021.

5) Por. str. 141 nn.

6) Por. wyż. str. 156.

7) Por. He i n z e l m a n n, dz. p., str. 15.

8) Por. W o e r t e r, Die Unsterblichkeitslehre, str. 88.

nastąpić żadna zmiana istotna, jak zresztą wynika z argumentacji pierwszego dowodu, tylko w ostatnim wypadku mogłoby ewentualnie dojść do odłączenia dwóch nierozdzielnie ze sobą związanych wprawdzie substancyj. Ale ta teoretycznie tylko możliwa supozycja nie może w praktyce nigdy znaleźć zastosowania, gdyż to oddzielenie prawdy od duszy mogłoby zostać spowodowane albo przez wpływy zewnętrzne¹⁾, albo przez samą duszę, albo przez prawdę. Jeżeli chodzi o hipotezę wpływów zewnętrznych, to ani siła fizyczna nie może wywołać faktu rozłączenia prawdy od duszy, ponieważ jest do tego za słaba, a co więcej całkiem nieproporcjonalna, ani też nie może tego dokonać żadna potęga duchowa, gdyż ta ostatnia udziela się każdej duszy bez żadnej różnicy czy też zazdrości. Co więcej ta duchowa potęga może być albo dobra, albo też zła, ale ani pierwsza, ani też druga nie może doprowadzić do zaistnienia substancjalnej zmiany w duszy ludzkiej. Gdyby bowiem istota ta duchowa była dobrą, to starałaby się głównie o dobro duszy, a jeżeliby była złą, to znowu dążyłaby do opanowania ciała, ażeby móc nim rządzić i kierować.

Następnie zaś, gdybyśmy przyjęli drugą lub też trzecią ewentualność, to mogłaby ona nastąpić przez przebywającą w duszy głupotę, jako przez negatywne pojęcie przeciwstawione prawdzie (mądrości)²⁾. Ale znowu głupota nie jest żadną samoistną i pozytywną wartością, któraby mogła przyczynić się do zniweczenia duszy, albo do odłączenia się od prawdy, ponieważ sama jest zupełnie bezsilną i bezbronną, a jako taka odpowiada najlepiej pojęciu nicości³⁾. Przyjąwszy *per absurdum* nawet fakt odseparowania się prawdy od duszy, jako dokonany, stwierdzamy, że dusza nabędzie wprawdzie przeciwnej prawdzie właściwości t. j. głupoty, ale jednak nie przestanie wskutek tego istnieć, tylko będzie się chylić ku upadkowi i dążyć do nicości wzgl. zbliżać się ku śmierci (*tendere ad nihilum*). Ponieważ zaś ten proces zniweczenia duszy na tym polega, że ta prawda będzie powoli, progresywnie i nieskończenie ustępować z duszy, jasny

¹⁾ De im. an. VI, 11: ML 32, 1026; por. Goetzmann, dz. p., str. 89.

²⁾ De im. an. VII, 1—3: ML 32, 1027; por. Woerter, dz. p., str. 95. Powyższą supozycję bardzo krytycznie ocenia Parry, dz. p., str. 56.

³⁾ Por. Heinzelmann, dz. p., str. 13; Bindemann, dz. p. I, str. 351 n.

stąd wniosek, że dusza nigdy nie rozłączy się zupełnie z prawdą, czyli, że nigdy nie przestanie być sama sobą, gdyż nigdy nie przejdzie ostatecznie w całkowity stan nicości¹⁾).

To zapatrywanie uzasadnia św. Augustyn przez analogię z ciałem ludzkim²⁾, które składa się również z materii i formy, z których ani pierwsza, ani też druga nie może przejść w stan nicości. Zdolność materii do nieskończonej podzielności, oraz niezniszczalna egzystencja formy właściwej, przez którą każde ciało jest tym, czym jest, wystarczają w zupełności do udowodnienia tego powyższego porównania. W wyniku tego tym bardziej (a fortiori) dusza ludzka nie może nigdy utracić swojej istoty, czyli przestać być tym, czym jest, a mianowicie nie może odłączyć się od nieprzemijającej prawdy.

W podobny sposób odrzucił św. Augustyn możliwość zmian i śmierci duszy w wypadku, gdyby zaszła jakaś pomyłka, albo złudzenie³⁾. Najpierw przyznaje on, że rzeczywiście tego rodzaju rzeczy mają miejsce, ale w obu tych wypadkach o śmierci duszy nie może być nawet mowy, a to z tego powodu, że według głównych zasad augustyńskiej teorii poznania nawet złudzenie, czy też zwątpienie poprzedza fakt własnego świadomego istnienia, ujęty w bezpośrednim akcie refleksyjnym. Innymi słowy samo złudzenie, czy też pomyłka stanowią najlepszy dowód rozumnego życia⁴⁾. Następnie stosunek prawdy do fałszu wyraża się relacją bytu do nicości⁵⁾. Podobnie jak byt rzeczywisty realnie i prawdziwie istniejący nie ma żadnego innego przeciwieństwa prócz nicości, tak też i prawda nie może mieć żadnej przeciwności, jak tylko nicość, do której może dążyć, ale w którą, jak wykazaliśmy, nigdy nie może się obrócić⁶⁾. Dusza ludzka może bowiem przez głupotę, pomyłkę lub błąd postradać częściowo prawdę, ale nie może jej się w zupełności wyzbyć i w wyniku tego przestać istnieć.

1) De im. an. VII, 12: ML 32, 1027.

2) Tę analogię odrzuca a *limine* Parry, dz. p., str. 57, jako „non ad rem“.

3) De im. an. XI, 18: ML 32, 1030.

4) De im. an. XI, 18: ML 32, 1030—31: „Num enim amplius potest, quam fallere? At nisi, qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest“.

5) De im. an. XII, 19: ML 32, 1031.

6) Por. Woerter, Die Unsterblichkeitslehre, str. 96 n.

Pozostałaby jeszcze druga możliwość zaistnienia zmiany substancjalnej w duszy ludzkiej, przez odłączenie się od drugiej właściwości t. j. życia. Niedorzeczność tej hipotezy została wprawdzie już wykazana w drugim rozdziale, ale św. Augustyn podaje jeszcze jedną trudność, wynikającą z możliwości nastąpienia pewnych zmian w wyniku wykonywania przez duszę życiowych funkcji w stosunku do ciała. Spełnianie bowiem roli formy nadającej ciału pewnego sposobu istnienia wymaga ruchu, który jednak nie jest połączony z żadnymi zmianami w samej duszy, która pozostaje mimo wszystko niezmienna¹⁾. Św. Augustyn pozostaje więc w tym wypadku pod wpływem Arystotelesa, który w przeciwieństwie do Platona określa duszę ludzką, jako nieporuszone źródło wszelkiego ruchu i życia²⁾. Dla lepszego zrozumienia tego zagadnienia trzeba odróżnić aktywną czynność poruszania (ożywianie czegoś) od pasywnej funkcji (być ożywionym)³⁾. Podczas gdy ta ostatnia bierna czynność poruszania jest stale połączona ze zmiennością, a nawet zniweczeniem danego przedmiotu, to pierwsza ożywiająca funkcja ruchu, jako t. zw. autokineza własnej substancji zapewnia podmiotowi wieczną egzystencję⁴⁾.

Problem niniejszy opiera św. Augustyn na specjalnej cnotcie stałości (*virtus constantiae*), która zawiera w sobie absolutnie niezmienny i nieprzemijający przymiot⁵⁾. Ta właśnie cnota stałości jest zarazem podstawą wzgl. fundamentem moralnego życia danego człowieka. W każdej z tym ludzkiej czynności można rozróżnić różne momenty czasu, które są ściśle związane z zaistniałymi zmianami⁶⁾.

Wszystkie czynności duszy obejmują więc pewne momenty czasowe, które pozostają do ciała w stosunku albo terażniejszości, albo przeszłości, albo przyszłości, ze strony duszy zaś

¹⁾ De im. an. III, 3—4: ML 32, 1022—3. Por. Woerter, dz. p., str. 80 nn.

²⁾ Goetzmann, dz. p., str. 86: „Augustinus entfernt sich von Plato und nähert sich Aristoteles. Während Plato im Phaedrus sagt, jede Seele ist unsterblich, denn das stets Bewegte ist unsterblich, die Seele bewegt sich stets und ist dadurch für den Körper der Anfang der Bewegung; sagt Aristoteles, der erste Bewegter ist unbeweglich, bzw. unveränderlich“.

³⁾ De im. an. III, 3: ML 32, 1022. Por. Woerter, Die Unsterbl., str. 81.

⁴⁾ Bindermann, dz. p. I, str. 345.

⁵⁾ De im. an. III, 3: ML 32, 1022.

⁶⁾ Thimme, Aug. geist. Ent., str. 127; Woerter, dz. p., str. 83.

są one ujmowane w jednym tylko momencie. Jasną jest rzeczą, że do wymówienia jednej krótkiej głoski potrzebujemy pewnego czasu, składającego się z szeregu momentów, które następują po sobie w pewnym porządku i to w ten sposób, że kiedy wymówimy całą głoskę nie słyszymy już jej początku. Te wszystkie po sobie następujące momenty czasowe, potrzebne do wypowiedzenia jednej głoski ogarnia dusza ludzka jednym aktem poznawczym, obejmującym uwagę teraźniejszości, przypomnienie przeszłości, oraz oczekiwanie przyszłości¹⁾. Z przytoczonego przykładu wynika, że dusza ludzka jest niezależną od ciała, niezmienną, oraz nieśmiertelną.

W dalszym ciągu niniejszej argumentacji należałoby przytoczyć hipotezy św. Augustyna odnoszące się do sposobu i rodzaju zmian istotnych, które mogą nastąpić albo przez przejście duszy w ciało fizyczne, albo przez asymilację tej pierwszej z ostatnim, albo w czasie snu, albo wreszcie przez zniweczenie zupełne. Pierwsza supozycja jest zupełnie niedorzeczna, tym bardziej, gdyby się działa za wolą i zgodą samej duszy, która przecież jako forma substancjalna ożywiająca ciało z natury swojej dąży do opanowania tegoż i do wykonywania tych życiowych funkcji, a w żadnym wypadku nie może doprowadzić do przemiany w ciało²⁾. Tego rodzaju przemiany duszy w ciało nie może również dokonać ani ciało, ani też żadna duchowa potęga, co zresztą zostało już udowodnione³⁾. Podobną hipotezę porusza Doktor Łaski w formie supozycji t. zw. asymilacji, na mocy której dusza ludzka, chociaż jest doskonalszą i wyżej zorganizowaną istotą aniżeli ciało, to jednak może ewentualnie upodobnić się do tego ostatniego tak, jak np. ledwie tlejący, słaby płomień zostaje pochłonięty i gaśnie na skutek zbyt silnego przeciągu⁴⁾. Ponieważ jednak to porównanie jest zupełnie *non ad rem*, dlatego też supozycja powyższa zostaje *a limine* odrzucona. Ta degradacja duszy do rzędu materii mogłaby nastąpić najprędzej w stanie w snu⁵⁾, ponieważ wtedy

1) De im. an. III, 3—4: ML 32, 1023.

2) De im. an. XIII, 21: ML 32, 1031. Por. Heinzelmann, dz. p., str. 14; Goetzmann, dz. p., str. 90.

3) De im. an. XIII, 21: ML 32, 1032.

4) Heinzelmann, tamże.

5) De im. an. XIV, 23: ML 32, 1032.

dusza ludzka nie potrafiłaby temu procesowi ucieleśnienia, czy asymilacji stawić żadnego oporu. Przeciwno tego rodzaju ujęciu przemawia jednak powszechne przekonanie, oparte na codziennym doświadczeniu, na mocy którego wszystkie nasze marzenia sensne stają się mocnymi i trwałymi przeżyciami, tak, że po przebudzeniu występują jako własne duchowe zdobycze.

Owoce tego argumentu jest wprawdzie zupełna niezależność duszy od wszelkich wpływów tak zewnętrznych, jak też i wewnętrznych, związana z tą ostatnią niezmiennością istotną (substancjalną), oraz wypływająca z obydwóch nieśmiertelność, z tym jednak zastrzeżeniem, że możliwym byłoby akt unicestwienia ze strony samego Boga, co jednak nie zgadzałoby się z Jego niezmienną i najświętszą wolą ani też dobrocią.

Podobnie, jak w poprzednich dwóch dowodach można i w niniejszym argumentacie zauważyć przemożne wpływy Platona, Plotyna i Arystotelesa. Platońskiego wzgl. neoplatońskiego pochodzenia¹⁾ są przede wszystkim niedostateczne i nieproporcjonalne ustosunkowanie się rozmaitych przypadłościowych zmian w stosunku do zniweczenia istoty duszy, podobnie, jak podział tychże na zewnętrzne (fizyczne): śmierć, choroba ciała, oraz wewnętrzne (duchowe): niesprawiedliwość, rozpusta, tchórzostwo, niewiadomość, a wkońcu możliwość zniweczenia duszy ze strony jej przeciwieństwa (mądrość — głupota, prawda — fałsz, pewność — złudzenie). Pewna różnica zachodząca pomiędzy Platonem a Augustynem polega na tym, że podczas, gdy w dowodzie augustyńskim istnieje możliwość śmiertelności duszy ze strony fałszu, jako przeciwieństwa prawdy, to w nauce Platona niebezpieczeństwo grozi duszy przez zwrócenie się do zła jako antytezy dobra²⁾. Atoli hipoteza wpływów platońskich na św. Augustyna jest problematyczna, ponieważ podobny argument na nieśmiertelność duszy przedstawił Platon w dialogu: Rzeczpospolita, którego, jak się naogół przyjmuje nie czytał Wieki Doktor Łaski³⁾, chociaż z krytyki wewnętrznej opartej na pismach św. Augustyna wynikałoby, że właśnie ten dialog platoński musiał mu być znany, jako temu, który wiele pojęć z Rzeczpospolitej wpro-

1) Politeia, X, 610 E.

2) Polit., X, 609, A, C—D.

3) Por. str. 128, uw. 1—2.

wadził do swych pierwszych filozoficznych pism. Ostatecznie możnaby się zgodzić i na takie rozwiązanie, że chociaż św. Augustyn osobiście nie czytał tego dialogu, to jednak mógł pewne myśli platońskie przejąć zwłaszcza od dwóch swoich przyjaciół Nebridiusza i Alypiusza wzgl. zaczerpnąć z kazań Ambrozego¹⁾. Platońskie pochodzenie powyższego dowodu jest bowiem tak wyraźne, że nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż bez znajomości tego wyżej wymienionego dialogu argumentacja augustyńska byłaby genetycznie nie do wytłumaczenia. Dlatego możnaby przypuszczać, że św. Augustyn oprócz wymienionych we wstępie dialogów platońskich znał albo bezpośrednio, w oryginale lub bardziej prawdopodobnie w łacińskim przekładzie, albo pośrednio od innych przynajmniej główne myśli platońskie, które powtarzają się w jego wspomnianych dziełach.

Jeżeli chodzi o *n a c z e n i e* tego dowodu, to przede wszystkim należy stwierdzić przemożny wpływ Doktora Łaski na analogiczny prawie argument Doktora Anielskiego, który z substancjalności, pojedynczości i duchowości duszy ludzkiej wnosi o jej nieśmiertelności. Św. Tomasz oparł tę swoją konstrukcję dowodową na pojęciach substancji i przypadłości, materii i formy substancjalnej, a następnie na tych trzech wymienionych przymiotach duchowych, wkońcu zaś na nauce o stworzeniu i unicestwieniu. Argumentacja Księcia scholastyki przedstawia się szczegółowo w sposób następujący: Przede wszystkim dusza ludzka, jako substancja może wprawdzie, ale tylko teoretycznie utracić swoje istnienie przez rozkład swych rzekomych części, czyli, że jest niszczalną na mocy swej istoty substancjalnej (*corruptibilis per se*), ale nie może ulec zniszczeniu i zagładzie *per accidens* t. j., że jest niezniszczalną ze względu na swoje substancjalne, a nie przypadłościowe istnienie. Pierwsza jednak możliwość zniweczenia duszy zostaje wykluczona, jako sprzeczna z pojedynczym charakterem duszy, która nie może się w następstwie tego rozłożyć na części składowe, których nie posiada. Nieśmiertelność duszy leży więc w jej naturze, czyli wynika z jej istoty, jako formy substancjalnej, której istnienie przysługuje nie *per accidens*, ale *per se*²⁾. Dusza ludzka nie jest jednak abso-

1) Ü b e r w e g F., Grundriss der Gesch. der Phil., Berlin 1928, I, 99.

2) S. Th. I, q. 61, a. 2, 3; q. 75, a. 6; q. 80, a. 6.

lutnie nieśmiertelną, ponieważ taki rodzaj nieśmiertelności, zwany w teologii wiecznością przysługuje jedynie samemu Bogu. Ponieważ jako stworzenie zależy od Boga, dlatego może zostać zasadniczo przez tego Boga, jako swego Stwórcę unicestwiona¹⁾. To zniweczenie duszy ludzkiej przez Boga jest jednak tylko teoretycznie możliwym, ponieważ sprzeciwiałoby się ono tak niezmiennemu charakterowi duszy, jak też naturalnemu pragnieniu nieśmiertelności, jak wreszcie istotnym przymiotom Bożym: niezmienności, a przede wszystkim dobroci i mądrości. Ponadto annihilacja duszy byłaby pogwałceniem praw porządku metafizycznego a głównie celowości. — Argument ten przypomina nasz dowód augustyński z niezmienności duszy, wynikającej z nierozrwalnego połączenia pojęć prawdy i życia z duszą. Podobny dowód przedstawia św. Tomasz w *Summa contra gentiles*²⁾, gdzie wychodzi z tego założenia, że to, co stanowi doskonałość jakiejś rzeczy nie może być zarazem i przyczyną jej zniweczenia, jako dwóch wprost sobie przeciwnych rzeczy, doskonałość zaś duszy ludzkiej polega na uniezależnieniu tejże od ciała, które znowu może nastąpić wskutek odłączenia się od ciała. Droga do doskonałości duszy ludzkiej prowadzi albo przez naukę, albo przez cnotę. W pierwszym wypadku doskonałość duszy zależy głównie od niematerialności przedmiotów poznawanych, będących przedmiotem tej nauki. Jeżeli chodzi zaś o doskonałość opartą na cnotcie, to tym doskonalszą będzie dusza, im więcej potrafi opanować swoje namiętności i ujarzmić je wedle praw rozumowych. Logicznym następstwem tego stosunku duszy do ciała jest niedorzeczność twierdzenia materialistycznego, na podstawie którego dusza ludzka wraz ze śmiercią ciała przestaje egzystować, ponieważ właśnie w tym momencie pełna doskonałość tak umysłowa, jak też i moralna stanie się wiecznym i niezmiennym udziałem duszy.

Z powyżej przytoczonych dowodów św. Tomasza wynika, że udowodnił on nieśmiertelność duszy ludzkiej augustyńskimi argumentami, które stanowiły zasadniczą ośnowę jego rozumowania posiadającego zresztą olbrzymią wartość dla filozoficznej

1) S. Th. I, q. 75; q. 104, a. 3, 4; q. 9, a. 2; q. 8, a. 1; q. 50, a. 5, 3.

2) S. c. G. II, 55. Św. Tomasz cytuje tutaj bardzo charakterystyczny tekst Dionizego Areopagity: „De divinis nominibus“, c. 4.

myśli nowożytnej i będącego bardzo poważnym atutem neoscholastyki w walce z materializmem, pozytywizmem i panteizmem. Argumentacja augustyńska przetrwała więc w swych zasadniczych myślach do dnia dzisiejszego przybierając w przeciwieństwie do swej pierwotnej subiektywno-apriorystycznej formy więcej obiektywno-empiryczny charakter. Augustyńskie pojęcia przejęte tak od Platona, jak też od Arystotelesa zostały wyrażone w rozumowaniu św. Tomasza w formie scholastycznej, zaczerpniętej z nauki Arystotelesa, który zwłaszcza przez stworzenie nowych terminów psychologicznych stworzył tak dla Augustyna, jak też i dla Tomasza fundament niniejszego dowodu.

Zasługą wiekopomną Doktora Anielskiego jest dokonanie genialnej syntezy nauki Platona, Arystotelesa i Augustyna, która do dzisiaj wartości swej nie straciła.

ROZDZIAŁ IV.

Czwarty argument z powszechnego pragnienia szczęścia.

Czwarty i ostatni dowód na poparcie tezy nieśmiertelności duszy ludzkiej, który przedstawił św. Augustyn głównie w swych dwóch późniejszych monumentalnych dziełach: *De Trinitate* i *De Civitate Dei*, odznacza się może nie tyle logiczną konsekwencją i ścisłością dowodowego przewodu, ile raczej stanowi niejako wyraz powszechnego pragnienia wiecznej szczęśliwości, a jako taki może znaleźć zastosowanie i zrozumienie u wszystkich ludzi. Argument niniejszy ma zresztą więcej praktyczny charakter, co znowu jest wynikiem duchowej ewolucji Doktora Łaski, który w późniejszych latach swojej naukowej działalności porzucił filozoficzno-rozumowe dociekania mając na oku więcej praktyczne i pozytywne cele. Dlatego też rozumowanie to przyniosło mu ogromne zadowolenie, bo jako głęboko wierzący w życie pozagrobowe, oraz związaną z powyższym wieczną egzystencję duszy. Biskup Hippo ny potrzebował raczej zaspokojenia swojego *inquietum cor*, aniżeli ustawicznego niespokojnego dążenia do prawdy przy pomocy teoretycznych dowodów filozoficznych.

Pierwszą myślą, którą Wielki Doktor Łaski w swym dziele *De Civitate Dei*, jako fundamentalną prawdę niniejszej argumen-

tacji wyraził, jest założenie platońskie, zawarte w dwóch dialogach: Fedon i Epinomides, a streszczające się w przekonaniu, że w tym naszym doczesnym życiu żadnym sposobem nie możemy dojść do doskonałego i pełnego poznania prawdy¹⁾. Z tego też powodu to wieczne i niczym niezaspokojone pragnienie posiadania prawdy jest nieomylnym znakiem wiecznego życia przechodzącego i przekraczającego wszelkie naturalne pragnienia²⁾. Przy tej sposobności zastanawia się św. Augustyn nad absolutną niemożliwością osiągnięcia pełnej i doskonałej prawdy na ziemi i rozważa to zagadnienie w świetle dzieła Odkupienia Chrystusowego. Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że to nieugaszone i niezaspokojone pożądanie prawdy i życia wiecznego będzie kiedyś w przyszłym życiu dzięki Opatrzności i łasce Bożej zaspokojone. Silnym fundamentem tego naszego przekonania jest tajemnica Wcielenia Chrystusa Pana, a przede wszystkim Odkupienie, ponieważ właśnie przez te wielkopomne dzieła wskazał nam sam Zbawiciel drogę do zdobycia wiecznej szczęśliwości. Syn Boży przyjął na siebie postać człowieka wzgl. przybrał sobie naszą naturę ludzką, która po grzechu pierworodnym stała się śmiertelną, ale która zawsze do wiecznej szczęśliwej egzystencji dążyła; a chociaż jako Zbawiciel umarł na krzyżu, to jednak nauczył nas, jak powinniśmy cenić sobie tę tęsknotę za nieśmiertelnością i jak mamy przygotowywać się na śmierć, której dotychczas tak bardzo obawialiśmy się.

W swym dziele o charakterze encyklopedycznym *De Trinitate*³⁾ podaje Wielki Biskup Hippony niniejszą argumentację. Przede wszystkim odróżnia on właściwe powszechne pragnienie szczęścia w prawdziwym tego słowa znaczeniu od rozmaitych innych fałszywych pożądań szczęśliwości, które w różnych innych zapatrywaniach znajdują swój wyraz. Ponieważ zaś niezaprze-

¹⁾ De civ. Dei X, 29: ML 41, 307; por. Bindemann, dz. p. I, str. 295 nn.; Williger E., Der Aufbau der Konfessionen Augustinus: Zeitschr. f. d. N. T. Wissenschaft und Kunde der alten Kirche XXVIII (1929), str. 96—97; Kälin, dz. p., str. 45; Baemker C., Die patristische Philosophie. Berlin—Leipzig 1913, str. 294; Windelband, dz. p., str. 219 nn.

²⁾ Fouillée A., La philosophie de Platon, Paris 1888, I, str. 315: „Un desir immense de l'immortalité tranvaille la Natur, et c'est ce desir, qui fait sa vie“.

³⁾ De Trin. XIII, 4, 7: ML 42, 1080; por. Arendt H., Der Liebesbegriff bei Augustin, Berlin 1929, str. 7 nn.; Dupont, dz. p., str. 42 nn.

czalną prawdą jest, że to co ma stać się przedmiotem naszego pożądanego musi najpierw być poznany po myśli tej klasycznej zasady: „Nihil volitum, nisi praecognitum“, dlatego też należałoby się przede wszystkim zastanowić nad samym pojęciem szczęśliwości. Co się tyczy dokładnej definicji życia szczęśliwego (*beata vita*) to należy zaznaczyć, że według św. Augustyna nie ma w tej materii jedności wśród uczonych filozofów, z których jedni dopatrują się istoty tej szczęśliwości w pewnej cnotcie duchowej (*in virtute animi*), drudzy zaś w rozkoszach cielesnych (*in corporis voluptate*)¹⁾. Doktor Łaski przeciwstawia za tym duchowy system neoplatoński materialistycznemu światopoglądowi Epikura. Ze względu na te podzielone zdania co do istoty szczęśliwości, powstają teraz dwie drogi, z których jedna prowadzi do prawdziwego, druga zaś do rzekomego szczęścia. Chociaż więc moraliter wszyscy ludzie poznają właściwą i prawdziwą istotę szczęścia, to jednak nie wszyscy mają jasne pojęcia dotyczące sposobu i drogi prowadzącej do zdobycia tego abstrakcyjnie prawidłowo i poprawnie pojętego szczęścia w każdym poszczególnym konkretnym wypadku. W związku z tym problemem mogą zajść dwie ewentualności, które można w następujący sposób ująć: Albo te dwie grupy ludzi pojmują istotę tego „*beata vita*“ całkiem odmiennie na swój sposób i w następstwie tego nie mogą nigdy osiągnąć prawdziwej szczęśliwości, ponieważ zasadniczo jej nie poznali, albo też znowu wszyscy ci ludzie mają jasne i pewne pojęcie tej szczęśliwej egzystencji, tak, że mogą stać się uczestnikami tej ostatniej. Z przytoczonego jednak podziału zapatrywań ludzi na dwie grupy wynika, że jednak nie wszyscy ludzie będą mogli zdobyć tę pożądaną prawdziwą szczęśliwość, gdyż właśnie niektórzy z nich pojmują życie szczęśliwe, jako pełnię zadowolenia i rozkoszy zmysłowych, podczas, gdy z drugiej strony nie ulega najmniejszej wątpliwości, że istotę szczęśliwości stanowi właśnie cnota duszy, do której wszyscy ludzie bez wyjątku dążyć winni.

Z powyższego zjawiska wynika, że ludzie goniący za uciechami i przyjemnościami doczesnymi nie mogą nigdy osiągnąć życia szczęśliwego. W przeciwnym razie doszlibyśmy do absur-

¹⁾ De lib. arb. II, 19, 50—53; ML 32, 1267—69; De Trin. XIII, 5, 8; ML 42, 1019.

dalnej konsekwencji, a mianowicie, że pragnienie szczęśliwego istnienia, oraz brak wszelkiej chęci prowadzenia życia szczęśliwego posiadają jedno i to samo znaczenie, a także, że nie ma żadnej zasadniczej różnicy pomiędzy tymi, którzy poznali istotę szczęśliwego życia i do zdobycia tegoż dążą, a tymi, którzy fałszywie pojmując szczęśliwość nigdy nie mogą prawdziwego szczęścia zdobyć. Tę poważną zresztą trudność usiłuje św. Augustyn w ten sposób rozwiązać: Życie szczęśliwe jest to, co ludzi jaknajwięcej cieszy i raduje (quod eos maxime delectat), tak, jak cnota według Zenona, a rozkosz cielesna po myśli Epikura¹⁾. Wszyscy bez wyjątku ludzie tęsknią za tym szczęśliwym życiem, ponieważ pragną osiągnąć to, co ich najwięcej może zadowolić. Ale jednak zapatrywanie to wydaje się mimo wszystko fałszywym, ponieważ jest wielu ludzi, którzy pragną i dążą do złego i w następstwie tego swego duchowego nastawienia nie tylko nie dołączają do osiągnięcia żadnej prawdziwej szczęśliwości, ale przeciwnie staną się raczej bardziej nieszczęśliwymi. Ten grzeszny zresztą stan duszy polegający na odwróceniu się od dobrego, a zwróceniu się do złego nie może być w żaden sposób nazwany szczęśliwością, gdyż jest on owocem przewrotnego pożądania woli. Ale ponieważ wszyscy ludzie bez wyjątku pragną stać się szczęśliwymi, i to swoje pragnienie na zewnątrz wyrażają, dlatego to muszą przede wszystkim w pierw poznać istotę tego pełnego i doskonałego szczęścia.

Wszyscy szczęśliwi posiadają to, czego pragnęli, ale nie wszyscy ci, którzy mają to, czego pożądali, muszą być zawsze szczęśliwymi²⁾. Przeciwnie nieszczęśliwymi są wszyscy ci, którzy albo jeszcze nie mają tego, czego chcieli, albo posiadają wprawdzie to, czego pożądali, ale na mocy fałszywego poznania i przewrotnego pragnienia, rzekomo szczęśliwego życia. Dzięki temu rozumowaniu uzyskaliśmy teraz pełne pojęcie ludzi szczęśliwych, jako tych, którzy z jednej strony mają wszystko to, czego pragnęli, ale z drugiej strony niczego innego nie pożądali, tylko prawdziwego i pełnego szczęścia³⁾.

Ponieważ zaś ta *beata vita*, obejmuje dwa pojęcia, a to posiadania absolutnego i doskonałego szczęścia, oraz niepożą-

1) Tennemann, dz. p. VII, str. 143.

2) De Trin. XIII, 5, 8: ML 42, 1020.

3) De beata vita II, 10: ML 32, 964.

dania rzekomej i nieprawdziwej szczęśliwości, nasuwa się teraz takie aktualne zresztą zapytanie: Gdzie (w czym) leży przyczyna tego, że ludzie, którzy nie mogą osiągnąć tego szczęśliwego życia, wolą raczej posiąść to wszystko, czego pragną i do czego dążą, aniżeli pragnąc tylko prawdziwego szczęścia, opartego na prawdziwym poznaniu szczęśliwości, nawet wtedy, kiedy jej nie posiadają¹⁾. Ci ludzie bowiem, którzy pragną mieć wszystko to, czego pożądamy, nawet wtedy, kiedy nie dążą do prawdziwego szczęścia, albo dążą wprawdzie do tej szczęśliwości, ale w sposób fałszywy, nie chcą nawet słyszyć o tym drugim warunku szczęśliwości, a mianowicie o tej dobrej intencji, lub też o niej zupełnie zapominają. Następstwem tego ich stanowiska jest fakt, że wkońcu całkiem nieświadomie i zupełnie niejako mimowoli oddalają się od swego najwyższego celu, wiecznej szczęśliwości i to w ten sposób, że popadają w jeszcze gorszy stan nieszczęśliwości, aniżeli ten, w którymby się byli znaleźli, gdyby byli do żadnej szczęśliwości nie dążyli. Dobra wola (*voluntas bona*) winna zostać zasadniczo wcześniej wybrana, aniżeli ta zła intencja i ma prowadzić do pewnego i doskonałego celu, który jednak nie zawsze może zostać osiągnięty. Tej doskonałej i zupełnej szczęśliwości nie może jednak z natury rzeczy tutaj na ziemi nikt osiągnąć, ponieważ w tym naszym doczesnym życiu żaden człowiek nie może posiąść tego wszystkiego, czego pragnie, a co więcej nawet i to wszystko może znosić, czego nie chce²⁾. Do pojęcia zaś pełnej i doskonałej szczęśliwości należy przede wszystkim ten stan duszy, dzięki któremu połączymy się w niebie z tym prawdziwym, rzeczywistym i najdoskonalszym przedmiotem naszego ziemskiego pożądanja, t. j. z Bogiem (*mihī autem adhaerere Deo bonum est*³⁾).

Prawdziwie szczęśliwe życie polegać będzie na widzeniu uszczęśliwiającego samego Boga w niebie, w następstwie czego święci nie będą mogli absolutnie odłączyć się od tego swego Najwyższego Dobra, ażeby dokonać czegoś złego, wzgl. popełnić jakiś grzech. Gdyby zaś *per impossibile* ten ostatni fakt nastąpił, t. zn. gdyby ci prawdziwie szczęśliwi mogli pragnąć tego, czego nie posiadaliby jeszcze w niebie, to tym samym nie byłiby wcale

¹⁾ De Trin. XIII, 6, 9: ML 42, 1020.

²⁾ De Trin. XIII, 7, 10: ML 42, 1021.

³⁾ Ps. 72, 28. Por. Enarr. in Ps. LXXII, n. 34: ML 36, 928.

szczęśliwymi, ponieważ jednak nie mieliby jeszcze tego wszystkiego, czego pożąдали. Istotą za tym tej wiecznej szczęśliwości jest sam Bóg, jako Najdoskonalsze Dobro. A więc jasny stąd wniosek, że wszystko to, co tutaj na ziemi w tej czy innej formie było pożądane, zostanie w widzeniu Boga w najdoskonalszy i najpełniejszy sposób osiągnięte¹⁾. Przedmiot bowiem tego naszego pragnienia zdobycia prawdziwego i pełnego szczęścia winien posiadać zasadniczy przymiot absolutnej wieczności i bezwzględnej niezmienności. Takim zaś przedmiotem może być tylko i jedynie sam Bóg, jako Najwyższe Dobro wieczne całkiem niezależne od żadnych zewnętrznych wpływów, wzgl. zmian losu.

Przy tej sposobności polemizuje św. Augustyn z filozofami (epikurejczycy, sceptycy), którzy twierdzili, że ten stan zupełnej i doskonałej szczęśliwości może być jeszcze tutaj na ziemi w naszym życiu doczesnym osiągnięty, ponieważ każdy człowiek może już w tym życiu osiągnąć to wszystko, czego chce i uniknąć tego, czego nie chce, czyli nie znosić tych cierpień, których sobie nie życzy (*habendo, quod vellet, et nihil patiendo, quod nollet*)²⁾. W przeciwieństwie do tego fałszywego zapatrywania utrzymuje Doktor Łaski na podstawie powszechnego doświadczenia, iż pewną rzeczą jest to, że nikt nie pragnie zawsze żyć tutaj na ziemi w tym samym stanie, chociaż przypadkowo może się znaleźć taki człowiek, który czuje się tak szczęśliwym, że właśnie w tym swoim stanie widzi on osiągnięcie tego szczęśliwego życia. To samo można *a fortiori* powiedzieć o nieszczęśliwych i cierpiących ludziach, że ci ostatni w żaden sposób nie potrafią pozbyć się tych niepożądanych nieszczęść i cierpień. Możliwy ich

¹⁾ De beata vita II, 11: ML 32, 965: „Deum igitur, inquam, qui habet beatus est“; por. Eggersdorfer Fr., Der hl. Augustin als Pädagoge: Strassburger Theologische Studien (Bd. VIII, Heft 3 u. 4), Freiburg i. B. 1907, str. 43: „Und dieses Ziel ist objektiv genommen Gott, subjektiv das Glück die vita beata“; Thimme, Grundlinien der geistigen Entwicklung Augustinus: Zeitschr. f. Kirchengeschichte XXXI (1910), str. 188 i 212 n.; Troeltsch E., Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, München-Berlin 1918, str. 77; Rintelen F., Deus bonum omnis boni: Aurelius Augustinus, Köln 1930, str. 304; Weinand H., Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus: Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, X Band, 2 Heft, Paderborn 1910, str. 24; Bindemann, dz. p. I, str. 311; Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi, Wien 1818, XIII, str. 264 nn.

²⁾ De Trin. XIII, 7, 10: ML 42, 1021.

nazwać co najwyżej szczęśliwymi ze względu na ich nadzieję (beati spe), a ponieważ ten ich stan nie zawiera w sobie pełnego i doskonałego pojęcia szczęśliwości, dlatego mogą oni w najlepszym razie osiągnąć ten tylko stopień szczęśliwości, jakiego pragnęli i jakiego się spodziewali. Właściwie zaś ci biedni nieszczęśliwi ludzie, którzy przechodzą najrozmaitsze nieszczęśliwe przejścia nie posiadaliby nawet żadnej nadziei na polepszenie swego stanu i to niezależnie od tego, czy znosiliby te nieszczęścia cierpliwie, czy też niecierpliwie. Dlatego też nie mogliby ci nieszczęśliwi ludzie w żaden sposób stać się szczęśliwymi, a to z tego powodu, że z jednej strony znosiliby te cierpienia, których nie pragnęli i od których nie mogą się uwolnić, a z drugiej strony ponieważ prawdziwe szczęście tylko tutaj na ziemi może zostać osiągnięte. Podstawą tego ostatniego twierdzenia jest fakt, że te różne cierpienia tak fizyczne, jak i moralne nie leżą w zakresie władzy i mocy człowieka. W ten sposób poznajemy dopiero wyraźnie to przeciwieństwo, jakie zachodzi pomiędzy szczęśliwym i nieszczęśliwym człowiekiem, oparte na pojęciach kontrastowych szczęśliwego i nieszczęśliwego życia ¹⁾.

W ten sposób przedstawia św. Augustyn ten kontrast, który występuje przy porównaniu ludzi szczęśliwych z nieszczęśliwymi. Podczas, gdy człowiek nieszczęśliwy nie może osiągnąć tego wszystkiego, czego pragnie, albo zdobywa tylko to, co jest złe wskutek fałszywego poznania i przewrotnego pożądanego, to przeciwnie szczęśliwy może osiągnąć to wszystko, co tylko zapagnie, ponieważ nigdy nie żąda tego, czego nigdy nie może zdobyć. Ale do istoty pojęcia szczęśliwości należy również niezmienność i nieśmiertelność ²⁾, ponieważ, jak wiemy z doświadczenia każdy człowiek pragnie być szczęśliwym i do tego szczęścia ustawicznie zdąża, a to szczęście może mu dać tylko wieczne nieśmiertelne istnienie, które nie opuszcza jego duszy nawet w chwili śmierci ciała. Każdy człowiek za tym, który otrzymał od Boga to naturalne i konieczne pożądanie szczęśliwości musi również *eo ipso* pragnąć nieograniczonej czasem wiecznej szczęśliwości, czyli dążyć do nieśmiertelności, jako tej *conditio sine qua non* prawdziwie i zupełnie szczęśliwego życia ³⁾.

1) De Trin. XIII, 7, 10: ML 42, 1022.

2) De beata vita II, 11: ML 32, 965.

3) De Trin. XIII, 8, 11: ML 42, 1022. Por. Schmaus, dz. p., str. 231:

Wszystkie te dotychczas przeprowadzone rozumowania, oparte na pojęciu szczęśliwego życia dadzą się sformułować w postaci następujących sylogizmów:

I. Mai: Wszyscy ludzie pragną z natury swojej stworzonej przez Boga stać się szczęśliwymi.

1. Min: Szczęśliwym zaś jest ten człowiek, który osiągnął to, czego pragnął, a dążył tylko do tego, co mógł zdobyć.

2. Min: Tak szczęśliwym nie jest, ani nie może być żaden człowiek w tym życiu doczesnym.

Concl.: Wszyscy ludzie mogą osiągnąć to, do czego z natury swojej dążą dopiero w życiu przyszłym (są nieśmiertelni).

II. Mai: Życie szczęśliwe jest zarazem wieczne (nieśmiertelne).

Min: Wszyscy ludzie chcą być szczęśliwymi.

Concl.: Wszyscy ludzie pragną być nieśmiertelnymi.

W celu udowodnienia przesłanki większej drugiego sylogizmu podaje św. Augustyn znowu t. zw. argument *per impossibile*, polegający na analizie pojęcia: *Beata vita* i wykluczeniu najrozmaitszych możliwości wynikających z teoretycznego przyjęcia życia szczęśliwego o charakterze czasowym. Gdyby więc pojęcie szczęśliwości niekoniecznie suponowało nieśmiertelność, to mogłoby ono opuścić człowieka, albo wbrew jego woli, albo za jego zgodą, albo wreszcie niezależnie od odpowiedniego ustosunkowania się jego woli do tego faktu.

W pierwszym wypadku nie mogłoby być wogóle mowy o prawdziwym pojęciu szczęśliwego życia, ponieważ ustałoby ono w tym samym momencie, jako *beata vita*, w którym straciłoby swoją egzystencję jako *tota vita*. To zaprzestanie istnienia tak jako szczęśliwego, jak też jako całego w ogólności życia nastąpiłoby w tym razie bez zgody woli człowieka, który właśnie miałby wprost przeciwne pożądanie, wyrażone aktem woli posiadania prawdziwego i doskonałego szczęścia. Ten akt świadomego pragnienia, który człowiek miał albo uprzednio w ciągu swojego przeszłego utraconego życia, albo chociażby w ostatnim momencie tegoż życia stanowi zarazem dowód wprost przeciw-

„So wenig es jemanden gibt, der nicht glücklich sein möchte, so wenig gibt es jemanden, der nicht sein möchte. Wie könnte denn einer noch glücklich sein, wenn er ein Nichts sei“.

nego stanu rzeczy. Życie takie bowiem, któreby opuszczało człowieka wbrew jego woli równocześnie z ustaniem życia fizycznego t. j. w chwili śmierci ciała nie byłoby życiem szczęśliwym, a więc mieściłoby w sobie oczywistą sprzeczność.

Druga możliwość nastąpiłaby wtedy, gdyby ta *beata vita* opuszczała człowieka za jego zgodą, a nawet na jego wyraźne życzenie. Jeżeli więc sam uczestnik tej szczęśliwości wyraża swoją zgodę na taki fakt, to znaczy, że nie będąc zadowolonym z tego stanu szczęśliwości pragnie się jej pozbyć. Jasny stąd wniosek, że taka szczęśliwość mieści w sobie również *contradictio in adiecto*.

To samo można powiedzieć i odnośnie do trzeciej i ostatniej możliwości utraty tego szczęśliwego życia przez człowieka, który do tego faktu zupełnie obojętnie się odnosi, a więc w rzeczywistości nie posiada on naprawdę szczęśliwego życia. Tę dziwną obojętność na stan szczęśliwości stara się św. Augustyn wyjaśnić i usprawiedliwić, chociaż i to objaśnienie odnosi się zasadniczo do niedorzecznej supozycji. Gdyby więc zaszedł tego rodzaju fakt, to spowodowałyby go przypuszczalnie pewne cnoty, które po pozbyciu się tego rzekomo szczęśliwego życia stanowiłyby *sui generis* namiastkę szczęśliwości. Przeciwno takiej hipotezie przemawia jednak ta niewątpliwa prawda, że wszystko to, co kochamy, musi nas wkońcu zaprowadzić do wiecznej szczęśliwości, którą osiągniemy w Bogu, a za tym i te cnoty nie możemy kochać absolutnie, ani też a *fortiori* przy wykluczeniu wszelkiej szczęśliwości, tylko właśnie dla niej samej (*propter ipsam beatitudinem*¹⁾). Gdyby nawet przyjąwszy znowu *per absurdum* powyższe cnoty były jedynym przedmiotem materialnym naszego pożądania, to w każdym bądź razie nie mogłyby one zostać ukochane *propter se*, ale tylko *propter beatitudinem*.

Następnie zaś niezrozumiałym i niepojętym wydaje się tego rodzaju zapatrywanie, na mocy którego chociaż z jednej strony wszyscy ludzie z natury swojej pragną być szczęśliwymi, to jednak właśnie ci, którzy już są szczęśliwi, raczej wolą się zachować wobec posiadanej już szczęśliwości całkiem obojętnie. Wszyscy ludzie idąc za głosem swojej natury, którą obdarzył ich najlepszy Stwórca pragną stać się absolutnie szczęśliwymi,

¹⁾ De Trin. XIII, 8, 11: ML 42, 1023.

a nie mogą jako szczęśliwi dążyć do stanu nieszczęśliwości, ani też pragnąć, aby to ich szczęście raz wreszcie się skończyło, ani tak samo nie mogą zachować wobec tej pożądanej i posiadanej szczęśliwości zupełnej obojętności. Jeżeli zaś pragną oni być szczęśliwymi, to pragną zarazem być wiecznie szczęśliwymi, czyli nieśmiertelnymi, ponieważ tylko wtedy mogą być szczęśliwi, kiedy żyją.

To pragnienie nieśmiertelności mają więc nie tylko ci, którzy już są szczęśliwi, ale także i ci, którzy do tego szczęśliwego życia dążą. Nie mogą zaś stać się zupełnie i doskonale szczęśliwymi ci, którzy nie posiadają jeszcze tego, czego pragną, a więc żadne skończone i czasowe życie nie może być naprawdę szczęśliwe, ponieważ nie zawierałoby w sobie spełnienia życzenia nieśmiertelnego istnienia prawdziwej szczęśliwości. Powszechność tego pragnienia wiecznej egzystencji duszy ludzkiej nie może być w żaden sposób zakwestionowana, ponieważ nawet ludzie prawdziwie nieszczęśliwi woleliby raczej, żeby ten ich nieszczęsny stan przeszedł, aniżeli, aby przestali istnieć¹⁾. Gdyby więc musieli np. wybierać pomiędzy nieśmiertelnym, a zarazem nieszczęśliwym życiem z jednej, a zupełnym unicestwieniem, wzgl. zniweczeniem z drugiej strony, to wybraliby z pewnością i z wielką radością tę pierwszą możliwość, ponieważ wszyscy ludzie mają naturalny i wrodzony wstręt do nicości (nieistnienia). To pragnienie nieśmiertelności jest tak silne i tak potężne, że ci nieszczęśliwi ludzie, chociaż dobrze wiedzą, że kiedyś będą musieli umrzeć, to jednak pragną jeszcze przez jakiś czas w tym nieszczęsnym stanie trwać, ażeby przez to przedłużyć sobie życie i odsunąć od siebie grozę śmierci i nie obrócić się w nicość²⁾. To pożądanie nieśmiertelności jest więc, jak słusznie twierdzi Schmaus³⁾ najlepszym wyrazem instynktu samozachowawczego, który jest zasadniczo o wiele silniejszym niż wrodzone pragnienie szczęścia.

Z powyższym zapatrywaniem trudno pogodzić fakt samobójstwa, ponieważ stanowi on niejako zupełne zaprzeczenie tego popędu samozachowawczego, ze względu na to, że ten nieszczę-

¹⁾ De Civ. Dei XI, 27, 1: ML 41, 340. Por. Haesele v. Frick M., Beiträge zur augustinischen Psychologie, Glarus 1929, str. 41.

²⁾ De lib. arb. III, 8, 22: ML 32, 1281.

³⁾ Tamże (por. str. 178 n., nr. 3).

śliwy człowiek, który odbiera sobie życie, dąży raczej do zupełnego zniweczenia swojej egzystencji¹⁾). Tę trudność rozwiązuje św. Augustyn w sposób następujący: Samobójca pozostaje z jednej strony w pewnego rodzaju błędzie osobistym *in opinione* co do spodziewanej zupełnej annihilacji, z drugiej zaś strony wyraża on swój instynkt samozachowawczy w naturalnej dążności do osiągnięcia zupełnego spokoju *in sensu*. Ten ostatni zaś stan całkowitego, zupełnego uspokojenia człowieka nie może być postawiony na równi z nicością, lecz raczej powinien zostać określony jako coś więcej, aniżeli zwyczajne, nie zawsze szczęśliwe istnienie. Podstawą powyższego twierdzenia jest fakt, że w tym oczekiwanym i upragnionym stanie zupełnego spokoju panuje pewna stałość i niezmiennność. A więc ostatecznie chociaż ten nieszczęśliwy człowiek, który usiłuje targnąć na swoje życie, fałszywie sądzi, że z chwilą śmierci raz na zawsze przestanie istnieć, to jednak pragnie on na mocy naturalnego, wrodzonego instynktu nieśmiertelności raczej pewnego rodzaju ukonjenia wzgl. uspokojenia, a to przecież stanowi właśnie *magis esse*, a w żadnym wypadku nie może być nicością²⁾). Wobec przytoczonych dowodów jasną jest rzeczą, że nie może znaleźć się żaden człowiek, któryby z natury swojej pragnął być u n i c e s t w i o n y m, ponieważ tego rodzaju fakt stałby w rażącej sprzeczności z powszechnym i naturalnym pożądanym wiecznej egzystencji.

Po przeprowadzeniu tego rozumowania dotyczącego ścisłego przyczynowego związku pomiędzy nieśmiertelnością, a wiecznie szczęśliwym życiem, stwierdza Doktor Łaski, że ten argument, podobnie zresztą jak i wszystkie nasze ludzkie spekulatywne dowody nie mogą wystarczyć do udowodnienia nieśmiertelności duszy ludzkiej³⁾). Dlatego też utrzymuje on, że należy szukać ostatecznego oparcia we wierze, ażeby znaleźć mocny i niewzruszony fundament dla naukowego rozumowania w autorytecie Bożym, który nam przez objawienie się okazał. Ostatecznie cała

1) De lib. arb. III, 8, 23: ML 32, 1282.

2) A d a m s k i J., Substancjalność i nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu“, Warszawa 1905, str. 263, przyp. 1.

3) De Trin. XIII, 9, 12: ML 42, 1023; por. De Trin. XIII, 7, 10: ML 42, 1020; K l e u t g e n J., Die Philosophie der Vorzeit, Innsbruck 1878, II, str. 595, uw. 2; T e n n e m a n n, dz. p. VII, str. 231.

argumentacja opiera się na Wcieleniu Syna Bożego, dzięki któremu wszyscy bierzemy udział w jego nieskończonej, boskiej nieśmiertelności i możemy osiąść wieczną szczęśliwość¹⁾.

Ta argumentacja augustyńska posiada w dalszym historycznym rozwoju nauki o nieśmiertelności duszy bardzo wielkie znaczenie, ponieważ znajduje ona zastosowanie w teologii katolickiej aż do chwili obecnej. Na tym rozumowaniu augustyńskim opiera się św. Bonawentura²⁾, który nawet powołuje się na Doktora Łaski i cytuje jego dwa główne dzieła: *De Trinitate* i *De Civitate Dei*, zaznaczając, że dowód niniejszy przedstawiał nawet dla samego Augustyna bardzo wielką wartość. Św. Bonawentura przeprowadza dowód teleologiczny z powszechnego wołania naturalnego i wrodzonego pragnienia nieśmiertelności, wyrażonego w pewnego rodzaju instynkcie względnie popędzie do wiecznej egzystencji, który musi zostać zaspokojony na mocy panującego powszechnie w porządku metafizycznym świata prawa celowości (*ex clamore omnis appetitus naturalis*)³⁾. Podobnie też Egidiusz Rzymski nazywa to pragnienie nieśmiertelności *desiderium naturaliter insertum*, które znajduje się w aparacie poznawczym. Rozumowanie św. Alberta Wielkiego⁴⁾ poszło znowu po torze intelektualnym i nawiązało do innego momentu argumentacji augustyńskiej t. j. do niezaspokojonej dążności do poznania prawdy. Największy wpływ wywarł jednak św. Augustyn na św. Tomasza⁵⁾, który usiłuje udowodnić nieśmiertelność duszy z naturalnego, przyrodzonego, niezaspokojonego i nieomylnego pragnienia szczęścia i wiecznej egzystencji. Każdy człowiek poznaje bowiem i pożąda z natury swojej nieśmiertelności, wzgl. nieśmiertelnego istnienia duszy, a ponieważ niemożliwością jest, ażeby to naturalne pragnienie pozostało niezaspokojone (*impossibile est naturae desiderium inane, natura enim nihil facit frustra*), dlatego też dusza ludzka musi znaleźć swe ostateczne zaspokojenie w osiągnięciu życia wiecznego (*esse perpetum*).

1) De Trin. XIII, 9, 12: ML 42, 1024.

2) In II Sent. dist. 19, a. 1, q. 1; Breviloq. p. II, c. 9.

3) Aegidii Romani Columnae in II Sent., d. 19, q. 1, a. 1.

4) De natura et origine animae, Tract. II, c. VI.

5) S. c. G. II, 55; De anima, a. 14; S. Th. I, q. 75, a. 6; por. Goetzmann, dz. p., str. 202; Gramann, dz. p., str. 63 n.

ZAKOŃCZENIE.

Wilhelm Goetzmann w przedmowie do swojej cennej pracy¹⁾, która w ciągu niniejszej rozprawy była bardzo często cytowana, nazywa wiarę w nieśmiertelność duszy ludzkiej (Unsterblichkeitsglaube) powszechnym dogmatem całej ludzkości (das Weltdogma), oraz z tego właśnie powodu podnosi konieczność cofnięcia się przy omawianiu argumentów patrystycznych do czasów przedchrześcijańskich, w których znajdujemy pewne prace wstępne (Vorarbeiten) do powstania późniejszych problemów patrystyki i scholastyki. W przeciwieństwie bowiem do argumentacji istnienia Boga, wykazują patrystyczne dowody nieśmiertelności duszy charakterystyczną zależność i noszą na sobie piętno wpływów pogańskich myślicieli, a to przede wszystkim Platona i Arystotelesa.

W niniejszej pracy, której tematem było krytyczne opracowanie argumentów na nieśmiertelność duszy w świetle nauki św. Augustyna, mogliśmy stwierdzić powszechnie zresztą przyjęty w bardzo bogatej literaturze augustyńskiej doniosły fakt uchrześcijanienia filozofii platońskiej i neoplatońskiej, a nawet wielu myśli Cycerona i Arystotelesa przez włączenie tychże do systemu naukowego Doktora Łaski. Wielkie znaczenie św. Augustyna polega na tym, że zdołał on swoją genialną indywidualnością przejąć rozmaite nasiona prawdy z filozofii pogańskiej, które następnie nie tyle przybrał za swoje, ale w których wyczuł ten ogólnoludzki pierwiastek myśli naturalnej pochodzącej od Boga, a należącej do istoty katolicyzmu²⁾. W ten sposób jest Wielki Doktor Łaski autorem tej fundamentalnej tezy chrześcijańskiej, polegającej na pozytywnym uznaniu pewnych pochodzących od Boga wartości nawet w pogańskiej myśli filozoficznej i na użytkowaniu tych naturalnych dóbr ludzkości w służbie nauki Kościoła katolickiego w formie t. zw. katolicyzmu stosowanej. Jednym z tych nadprzyrodzonych pojęć należących do t. zw. *praeambula fidei*, a poznawanych naturalnym światłem rozumu przez wszystkich ludzi, a więc i pogan jest nieśmiertelność duszy ludzkiej, którą odkrył św. Augustyn w systemach pogań-

¹⁾ Dz. p., str. 1—2.

²⁾ A d a m K., *Das Wesen des Katholizismus*⁵, Düsseldorf 1928, str. 191—193.

skich: platonizmie i neoplatonizmie. Geniusz św. Augustyna, jako wyraz współczesnej mu epoki i synteza całego dotychczasowego dorobku kulturalno-naukowego wszystkich ogólnoludzkich nadprzyrodzonych wartości odznacza się jeszcze tym charakterystycznym przymiotem, że nie tylko wybiera z pogańskich światopoglądów wspólne i wszystkim ludziom wrodzone pojęcia, ale ponadto dzięki swym własnym osobistym przeżyciom te ostatnie na własne swoje oryginalne przerabia ¹⁾. Pomiędzy filozofią augustyńską a życiem zachodzi więc ścisły przyczynowy związek, gdyż programem życiowym Biskupa Hippony było rozumowe poznanie tego wszystkiego, co stało się przedmiotem jego własnego osobistego przeżycia ²⁾. Istotną charakterystyczną cechą filozofii augustyńskiej było poznanie Boga i duszy i dlatego system Doktora Łaski może być nazwany teizmem psychocentrycznym ³⁾, przy czym psychologicznym było założenie fundamentalne, celem zaś i ostatecznym efektem wszystkich myśli i pragnień niespokojnego augustyńskiego umysłu i serca jest jeden tylko Bóg: *Deus finis est desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur* ⁴⁾.

Adolf Harnack ⁵⁾ nazywa psychologię zasadniczą dominantą filozoficznej myśli augustyńskiej, dzięki której staje się Doktor Łaski największym psychologiczno-teologicznym geniuszem patrystyki.

Z problemów psychologicznych na pierwszy plan zwłaszcza w pierwszych latach twórczości wybija się niniejsze zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej, które było tym filozoficzno-religijnym dogmatem Biskupa Hippony ⁶⁾. Kwestia nieśmiertelności duszy ludzkiej stanowiła nietylko metafizyczną prawdę rozu-

¹⁾ Eucken R., *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879, str. 58–61; por. Szydelski S., *Indywidualność św. Augustyna: Ate-neum Kapłańskie* 28 (1931), str. 43; por. mój artykuł: *Św. Augustyn a św. Tomasz, Dwa typy umysłowości twórczej: Gazeta Kościelna* XXXIX (1932), str. 97 n.

²⁾ Heinzelmann, dz. p., str. 3.

³⁾ Patrz str. 124, uw. 2.

⁴⁾ *De Civ. Dei* XXII, 30: ML 41, 802; por. Grabmann, dz. p., str. 65; Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, Gotha 1884, I Theil, II Abteilung, str. 381 nn.

⁵⁾ *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III⁴, str. 104.

⁶⁾ Eibl H., *Augustin und die Patristik*, München 1923, str. 313.

mową, wymagającą logicznego dowodzenia, ale także była dla niego sprawą serca, dlatego też bardzo trafnie i udatnie przedstawia ten podwójny charakter naszego problemu Gilson¹⁾ w postaci dwustronnej kondygnacji stopni wiodących do jednego i tego samego celu, a to z jednej strony przez wiarę, z drugiej zaś przez wiedzę. Szczególnie ten różny sposób ujęcia tego zagadnienia występuje dzięki przeprowadzeniu porównania i zestawienia trzech pierwszych argumentów filozoficznych z ostatnim dowodem, stanowiącym w przeciwieństwie do logiczno-naukowego nastawienia młodego filozofa pogańskiego, raczej religijno-psychologiczny dogmat. Podczas, gdy w pierwszych jego filozoficznych dialogach, których istotną cechą była wiedza, a zasadniczym ideałem mądrość²⁾, właściwą myślą przewodnią były słowa *Intelligo, ut credam*, to w teologicznych monumentalnych dziełach Biskupa Hippony odnaleźć można owo sakramentalne powiedzenie *Credo, ut intelligam*. Innymi słowy można stwierdzić, że zagadnienie nieśmiertelności duszy w świetle nauki i życia Doktora Łaski, to przedziwny montaż duchowy głębokiego intelektualizmu zespolonego z wybitnym mistycyzmem³⁾. Augustyn bowiem autor logicznej argumentacji trzech pierwszych dowodów, a Augustyn wyznawca dogmatu rozumu i wiary, to zdawałoby się nie jeden i ten sam człowiek, ponieważ pierwszy poszukuje prawdy i szczęścia i dąży do nieśmiertelności i życia wiecznego, a drugi przekonany o nieśmiertelności stwierdza, że dowody rozumowe nie zdołają tak wykazać prawdziwość tej prawdy wiary, jak właśnie tylko i jedynie rozum oświecony wiarą⁴⁾.

Jeżeli chodzi o filozoficzną argumentację nieśmiertelności duszy, to również trzeba całkiem obiektywnie zaznaczyć, że nie znalazła ona całkowitego uznania nawet u samego Augustyna, który w swym późniejszym dziele *Retractationes* bardzo krytycznej ocenie poddaje swe główne pismo poświęcone nieśmiertelności duszy *De immortalitate animae*, wyrażając przy tym swój żal i niezadowolenie, że to właśnie dzieło, które jest bardzo niejasne i wielce trudne wbrew jego woli przedostało się do rąk

1) Introduction à l'étude de St. Augustin, Paris 1929, str. 32 nn. i 44 nn.

2) Hofmann F., dz. p., str. 21 nn.

3) Portalié, Augustinus D. T. C., col. 2453.

4) Götzmann, dz. p., str. 104.

ludzkich, ponieważ stanowi ogromnie nużącą lekturę i niejednokrotnie nawet dla samego autora niezrozumiałą¹⁾. To ostatnie stanowisko Augustyna stara się wyjaśnić Woerter²⁾, utrzymując, iż całkiem zrozumiałą zresztą rzeczą jest fakt, że po tylu latach niektóre poglądy autora mogły ulec pewnej zmianie ze względu na jego ewolucję duchową, ale jeżeli chodzi o nierozumienie własnych myśli, należy to wytłumaczyć, jako pewnego rodzaju zwrot od autonomicznej filozofii do ortodoksalnej dogmatyki oraz stanowiska naturalistycznego do supranaturalizmu³⁾.

Wkońcu jeżeli chodzi o praktyczno-życiową wartość dowodów augustyńskich, to polega ona na psychocentrycznym nastawieniu autora, wychodzącego z nieomylnego kryterium oczywistości i pewności własnej świadomości ujętej dzięki aktowi refleksyjnemu, a następnie na introspekcji wewnętrznej w strukturę własnej duszy, oraz wreszcie na przeprowadzeniu logicznego rozumowania przy pomocy metody aprioryczno-metafizycznej. Ponadto wszystkie dowody augustyńskie są wyrazem współczesnej mu epoki i stosunków oraz światopoglądów ówczesnych, ponieważ stanowią one protest przeciwko letargowi umysłowemu sceptyków, wyrażającemu się w głównych zasadach polegających na wstrzymywaniu się od jakiegokolwiek twierdzenia, oraz na wyrzeczeniu się wszelkich pragnień.

Z misterych labiryntów filozoficznej myśli Wielkiego Doktora Łaski wypływają za tym praktyczno-życiowe wnioski, że każdy człowiek powinien dążyć do zdobycia szczęścia wiecznego, które z łatwością osiągnie przez uzyskanie pewnego i nieomylnego poznania prawdy, owego nieodzownego pokarmu duszy⁴⁾. Dowód z niezmienności i niezniszczalności duszy jest reakcją rozumową na poglądy współczesnych materialistów, którzy odgrzali stare błędy filozofii epikurejskiej, utrzymującej, że dusza ludzka składa się z atomów i wraz ze śmiercią ciała rozkłada się i przestaje istnieć⁵⁾. Ostatni dowód z powszechnego pra-

1) I, 5, 1: ML 32, 590.

2) Die Unsterblichkeitslehre, str. 16.

3) Tarkiewicz, Historia filozofii, Lwów 1931, I, str. 238 i n.

4) Wais K., Obrona religii katolickiej (Dusza ludzka), Kraków 1927, str. 277.

5) De utilit. cred. 10, 4: ML 42, 72; por. Pastuszka, Niematerialność, str. 65.

gnienia szczęścia, oraz z naturalnego, wrodzonego wszystkim ludziom nieomylnego instynktu nieśmiertelności przetrwał również do dnia dzisiejszego pod nazwą argumentu teleologiczno-eudajmonologicznego i stanowi on skuteczną broń i potężny atut w ręku nowożytnej teologii katolickiej w walce z nowoczesnymi sceptykami, materialistami, pozytywistami, nihilistami i panteistami.

Zasługą wiekopomną Wielkiego Doktora Łaski jest więc przede wszystkim ten fakt, że światu późniejszemu wskazał ideały, które nigdy swej wartości nie stracą i po wieczne czasy będą uznane w pamięci potomnych, jako *monumentum aere perennius*, a o Augustynie świadczyć będą w dziejach myśli ludzkiej, że naprawdę dzięki temu dziełu zdobył on wieniec nieśmiertelności wyrażający się w słowach *Non omnis moriar*.

Lwów

Ks. Zbigniew Burgielski.

SUMMARIUM.

Burgielski Zbignievus, Doctrina S. Augustini de immortalitate animae humanae.

Praesens disquisitio, quae non est nisi pars dissertationis quam auctor in Universitate Oenipontana ad lauream doctoralem assequendam proposuit, solam analysim criticam quattuor argumentorum quibus Doctor Gratiae immortalitatem animae humanae demonstrare conatus est complectitur.

Etenim primum argumentum, quod praesertim in operibus Soliloquiorum libri duo et De immortalitate animae continetur et aliquod fundamentum principii Cartesii *Cogito, ergo sum* praebet, ex veritatis notione derivatur. Jamvero quaelibet veritas in sua considerata natura est ens transcendens, immutabile et aeternum. Atqui huiusmodi veritas residet in anima humana. Unde a pari vel etiam a fortiori ipsa haec anima humana quippe quae sit huius veritatis subiectum existat necesse est tamquam ens transcendens, immutabile et aeternum.

Argumentum alterum quod in iisdem potissimum fontibus continetur derivatur ex notione vitae in qua animae essentia residet. Materia claritatis gratia in duplici exponitur syllogismo: I. Omne id quod movetur absque motu externo vivum sit oportet. Atqui anima humana movetur absque motu externo. Ergo anima humana viva sit oportet. II. Essentia animae humanae est vita. Atqui nulla res essentia sua privari potest quin ipsa desinat esse. Ergo cum vita ex natura sua morti opponatur anima humana immortalis est.

Argumentum tertium item in praefatis praesertim fontibus propositum derivatur ex notione immutabilitatis et incorruptibilitatis humanae, et similiter in duplici exponi potest syllogismo: I. Omnis res immutabilis est etiam immortalis. Atqui anima humana est res immutabilis. Ergo anima humana est res immortalis. II. Veritas est res immutabilis. 1. Atqui res immutabilis quae in aliquo subiecto accidentaliter existit existat oportet in subiecto immutabili. 2. Atqui veritas existit in anima humana. Ergo anima humana est immutabilis proindeque immortalis.

Ad haec tria argumenta quae ex principio *Intelligo ut credam* derivantur atque sunt effectus disputationis cum philosophis antequam Doctor Gratiae ad verae fidei felicitatem plenam pervenerat, accedit postea argumentum ultimum cuius principium sunt verba *Credo ut intelligam* et praecipui fontes dantur opera De Trinitate et De Civitate Dei. Radix huius ultimae argumentationis est universale beatitudinis desiderium, quod in duplici redditur syllogismo: I. Omnes homines ex natura sua a Deo creata

beatitudinis desiderium habent. 1. Atqui homo beatus non est nisi ille qui possidet quod desiderabat et desiderabat quod possidere potuit. 2. Nemo est autem in hac vita plene beatus. Ergo homines ne hoc naturale beatitudinis desiderium frustretur ultimam suam felicitatem in vita futura assequi possunt. II. Vita beata est etiam aeterna. Atqui omnes homines vitam beatam desiderant. Ergo omnes homines immortalitatem desiderant.

Comparatione inter argumenta exposita apud S. Augustinum et argumentandi methodum in operibus philosophorum graecorum indulcatam peracta manifesto apparet Episcopum Hipponensem praesertim ex hisce operibus ideam hausisse. Unde S. Augustinus licet philosophos gentiles aliquatenus — ui aiunt — christianizaverit, nihilominus tamen ex eodem ac ii procedendo fonte vix cardinale vitium scil. saltum ex ordine ideali ad ordinem realem devitavit. Quamobrem singula demonstrationis puncta in suo rimata valore magis momentum psychologicum quam logicum argumentandi modum praeseferunt. Huiusmodi psychologicum momentum est etiam et praesertim radix argumenti ultimi quod potissimum S. Thomas evolvit et Philosophiae perennis solidum instrumentum fecit. Ob hoc denique psychologicum momentum quod quasi instrumentum ad theologicas quaestiones disquirendas Doctor Gratiae iterum iterumque adhibet, totum S. Augustini systema iure merito theocentrismus psychologicus a peritis vocatur. Quapropter progrediente in dies scientiae psychologicae evolutione momentum argumentationis S. Augustini, licet non adaequate difficultates superet scholasticas, nihilominus tamen ob suum psychologicum valorem magnam usque adhuc practicam applicationem retinet.