

# Piotr Chojnacki

---

## Praktyka filozoficzna przedaugustyńska i augustyńska i krystalizowanie się idei filozofii chrześcijańskiej

---

Collectanea Theologica 28/2, 428-443

---

1957

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PIOTR CHOJNACKI

PRAKTYKA FILOZOFICZNA PRZEDAUGUSTYŃSKA I AUGUSTYŃSKA I KRYSTALIZOWANIE SIĘ IDEI FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Filozofia chrześcijan nie zjawiła się od razu gotowa. Rozpoczęła się kształtować prawie jednocześnie, gdy starożytne systemy filozoficzne wygasaly, były jakby na wyczerpaniu i miały się ku schyłkowi. Klasyczne systemy jak platoński, demokrycjański, arystotelesowski, stoicki, utrzymywały się, ale nie w formie pierwotnej, były bowiem przeważnie zmieszane z dodatkowymi interpretacjami często obcymi myślowo rodzimej filozofii greckiej; pochodziły te interpretacje z dopływu filozofij wschodnich.

Z takiego zmieszania powstały: neopitagoreizm, filozofia Filona i neoplatonizm. Z tych eklektycznych właśnie systemów, a nie z tych klasycznych systemów filozofii greckiej przedostawały się różne pojęcia do pierwszych prób filozoficznego przedstawienia danych wierzeniowych chrześcijańskich.

Kształtowanie się filozofii chrześcijańskiej przedaugustyńskiej i augustyńskiej to droga doświadczeń intelektualnych, przebytych przez myślicieli chrześcijańskich na przestrzeni kilku wieków. Drogę tę znaczą, niby kamienie milowe, próby, błędy i sukcesy, odniesione w sprawie zharmonizowania danych Objawienia Chrześcijańskiego przyjętych jako prawdy wierzone z osiągnięciami doświadczenia i rozumu naturalnego ludzkiego.

W dziejowym toku tego kształtowania się nie od razu uświadomiono sobie zasady, na jakich należało by uprawiać

filozofię, spełniającą warunki badań czysto rozumowych, dociekających zasad pierwszych, a jednak nie wpadającą w sprzeczność z prawdami objawionymi wiary, a nawet pomocną dla ich wykładu i usprawiedliwienia rozumowego.

Istniała możliwość i obawa z jednej strony, aby prawdy objawione wierzone nie uległy zracjonalizowaniu na tyle, iż wiara właściwa utraciłaby swój specyficzny charakter jak np. w filozofii Orygenesusa; z drugiej zaś strony, aby filozofia nie uległa sfideizowaniu i nie wyzbyła się swego właściwego zadania i właściwego sobie sposobu poznawania jak np. u Tertuliana.

Musimy przypomnieć sobie, że wcześniej niżli chrześcijańscy myśliciele podjęli filozoficzne przedstawienie swych wierzeń religijnych przede wszystkim Filon, wybitny filozof żydowski ze szkoły Aleksandryjskiej, potem Plotyn<sup>1</sup>), którego system miał nie tyle podać interpretację filozoficzną mistycyzmu religijnego chrześcijańskiego, ale zdradzał tendencje do zastąpienia tłumaczenia religijnego przez czysto rozumowe tłumaczenie filozoficzne.

Nie bez powodu filozofię Plotyna nazwano filozofią religijną, albo religią filozoficzną.

Jeżeli pierwsi myśliciele chrześcijańscy filozofowali w ten sposób, że stosowali pojęcia platońskie, arystotelesowskie, stoickie, a zwłaszcza neoplatońskie do danych wiary objawionej i wyprowadzali z nich dalsze wnioski drogą rozumowania, nasuwa się pytanie, czy filozofia „chrześcijańska“, dokładniej filozofia chrześcijan powstała jedynie jako osad filozofii greckiej, jako pewien etap w rozwoju tej ostatniej, czy też należy ją traktować jako coś osobliwego, posiadającego oprócz elementów filozofii greckiej i swoje własne źródła, swą własną treść.

Otóż źródłem osobliwym dla filozofii chrześcijan były prawdy Objawione, głoszone przez Księgi N.T. i ich wykład żywy przekazywany w Kościele. Chrześcijanie podchodzili do rozu-

<sup>1</sup> E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928.

mienia tych prawd religijnych wyposażeni przez filozofię grecką w pewne pojęcia. Przyjmowali prawdy wierzone jako fakty, o których próbowali osiągnąć pewnego rodzaju wiedzę. Niektóre z filozoficznych pojęć mogły być łatwo przyjęte, mianowicie w tych sytuacjach myślowych, zagadnieniowych, w których dane Objawienia wierzone nic własnego nie wypowiadały i nie określały wyraźnie, tak, iż dopuszczały wkraczanie filozofii greckiej bez obawy o kolizję lub deformację. Oprócz tej możliwości przedostawania się do umysłów chrześcijan pojęć filozofii greckiej otwierała się jeszcze inna, mianowicie chęć zrozumienia t. zn. wyłożenia i przełożenia sobie i innym na język terminów myślowych terminów intelektualnie określonych treści znalezionych w danych wierzeniowych Objawienia.

Terminy zaś myślowe znajdowano już opracowane względnie doskonale pod względem intelektualnym u filozofów greckich.

Pierwsi myśliciele chrześcijańscy przenosili pojęcia filozofii greckiej kierunków najbardziej reprezentatywnych, a więc z filozofii platońskiej, z filozofii arystotelesowskiej, potem stoickiej i wreszcie z filozofii neo-platońskiej do przedstawienia i wyjaśnienia prawd z zakresu religijnego, które pragnęli przedstawić przy pomocy terminów myślowych, intelektualnych, powiedzmy krótko „naukowych“, boć podówczas poza filozofią nie było nauk wyodrębnionych pod względem ich właściwego przedmiotu.

Nie mieli oni do dyspozycji jakiegoś ustalonego zasobu pojęć w postaci gotowego systemu filozoficznego chrześcijańskiego. Korzystali doraźnie z terminów filozoficznych, bacząc wszelako, aby używane terminy nie doprowadzały do zniekształcenia treści wiary objawionej. Musieli zatem znaleźć odpowiedni, przystosowany do treści wierzeniowej sposób filozofowania, mianowicie „sposób chrześcijański“.

W pierwszym okresie t. zw. patrystycznym widzimy próby wykorzystania to jednej, to drugiej filozofii greckiej, a więc bądź platońskiej, bądź stoickiej, bądź neoplatońskiej w celu przedstawienia intelektualnego prawd wiary. Próby szły też

w kierunku uzupełnienia wiadomości z wiary czerpanych w tych punktach, gdzie ciekawość rozumu napierała, a Objawienie nie dawało odpowiedzi ani wprost, ani domyślnie.

W ten sposób uważano poglądy platońskie, że świat jest fenomenalny, zmysłowy, ale zarazem i nadzjawiskowy, czyli idealny za odpowiednie do wymienionych zadań: uzupełniania i wyjaśniania rozumowego. Platoński pogląd o realności świata idealnego, nie materialnego stawał się w umysłach pierwszych myślicieli chrześcijan naturalnym sprzymierzeńcem, popierającym wiarę w wyższość świata duchowego, niematerialnego. Poparcie to miało formę czysto rozumowego i to filozoficznego usprawiedliwienia dla tezy przyjętej jako fakt wiary.

Nie inaczej działo się z wykorzystaniem filozofii Arystotelesa. Jego ontologia, a zwłaszcza teoria przyczyny pierwszej i celu ostatecznie podstawowego dla rzeczywistości, dla wszelkiego bytu, nadawała się do wyjaśnienia rozumowego nauki objawionej o Bogu — jako początku i celu świata. Jego teoria hilemorfizmu pomagała do tłumaczenia wszechobecności myśli Bożej, każdy bowiem gatunek formy był udziałobranem, partycypacją na pewnym szczeblu (gradus) formy najpełniejszej, najdoskonalszej, absolutnej, samoistnej tzn. Boga.

Nie bez wpływu na kształtowanie się filozofii chrześcijańskiej pozostała i filozofia stoicka. Jej nauka o „pneuma“ była przekształceniem poglądu Arystotelesa o formie, była odidealizowaniem i zarazem zmaterializowaniem formy. Pneuma oznacza to, co forma arystotelesowska, lecz nie była już czymś istotnie różnym od materii. Była czymś niby tchnienie, przenikające materię i kształtujące, różnicujące ją. Dzięki pneuma tłumaczą się różne właściwości kamieni, różna natura rośliny, natura zwierzęca i rozumność natury ludzkiej, jako różne stopnie natężenia tej samej co do natury pneumy.

Przez różne szczeble pneuma dochodzi, rośnie w doskonałości, aż do stopnia rozumu (logos). Rozum przenika świat i rządzi nim, aczkolwiek nie stanowi czegoś innego, odrębnego

co do istoty. Rozum występuje u stoików jako siła kosmiczna poruszająca światem materialnym.

Nauka stoicka o pneumie i o rozumie kosmicznym była przyjęta przez myślicieli chrześcijańskich, aby dać wyraz „filozoficzny“ czyli podówczas „naukowy“ wierzeniom chrześcijańskim, że Bóg przenika świat i rządzi nim, jak pisał Justyn i Tertulian.

Największy wszelako wpływ na kształtowanie się filozofii chrześcijańskiej wywarła filozofia Plotyna, znana pod nazwą neoplatonizmu. Plotyn uważał się za wykładacza filozofii Platona, chociaż wykład jego był w gruncie rzeczy przekształceniem poglądów Platona. Plotyn bowiem przy wykładaniu Platona posługiwał się synkretycznie poglądami Arystotelesa i stoików, wzorował się przy tym na Filonie i neopitagorejczykach. Od Filona przejął myśl, że byt absolutny jest transcendentny tak w sensie kosmicznym jak i noetycznym<sup>2</sup>). Absolutny byt jest ponad wszystkimi i nie mieści się w żadnej kategorii rzeczy. Uchyła się od poznania ludzkiego, nie da się zamknąć w ludzkich kategoriach myślowych. Ten drugi pogląd Plotyna stoi w przeciwieństwie do Platona, który bardziej skłaniał się do racjonalizmu.

Plotyn pojmował byt absolutny monistycznie i dynamicznie. Dualistycznym koncepcjom przyznawał w pewnym stopniu rację w tym sensie, że platoński byt idealny przyjmował jako boski, byt zaś zjawiskowy, fenomenalny uważał za byt ziemski. Tłumaczył to wszelako jako różne etapy jednej linii rozwoju, czyli jednego i tego samego procesu emanacji.

Prabyt niematerialny emanuje i rozwija się na różnych stopniach tak, iż materia stanowi najniższy stopień tej emanacji. Byt wg. Plotyna ma naturę światła, które promieniuje, emanuje, czyli wyłania z siebie coraz to nowe postaci, nowe stopnie bytu.

Ta nauka Plotyńsko-Filońska zaciążyła na umysłach pierw-

---

<sup>2</sup> E. Bréhier, *działa cyt.*, s. 7 nst., 62 nst. 127. M. F. Sciacca, *S. Augustin et le néoplatonisme*, Louvain, 1956.

szych myślicieli chrześcijańskich<sup>3</sup>), którzy usiłowali wytłumaczyć filozoficznie powstanie świata przez emanację, a także stosunek trzech osób Bożych, posiadających tę samą naturę, i będących jednym Bogiem.

Zanim formuła dogmatyczna uzyskała ustaloną terminologię filozoficzną w urzędowym nauczaniu Kościoła myśliciele chrześcijańscy jak Orygenes, Grzegorz z Nyssy wprowadzili terminy „logos“ „eon“ na oznaczenie drugiej osoby Bożej. To pojęcie filozoficzno-teologiczne ulegało wśród wielu myślicieli różnym sformułowaniom raz w duchu stoickim, innym razem w duchu neoplatońskim<sup>4</sup>), aż wreszcie znalazło sformułowanie powszechnie obowiązujące, a oddane przez Tartuliana w wyrazie „homoousia“ czyli „consubstantialis“.

Neoplatońska filozofia została użyta do wyłożenia prawd wierzonych w sposób najbardziej systematyczny i zarazem oryginalny przez św. Augustyna.

Przed Augustynem Orygenes uczynił podobną próbę, ale Orygenes nie umiał się wyzwolić od treści właściwej filozofii greckiej obcej chrystianizmowi<sup>5</sup>). Dopiero Augustyn zdołał to uczynić. W filozofii Orygenesza prawdy chrześcijańskie przybierały postać jakiejś odmiany idealizmu neoplatońskiego ze szkoły Aleksandryjskiej i znalazły się w ten sposób na drodze do utracenia treści specyficznie chrześcijańskiej, czerpanej z faktów Objawienia. Św. Augustyn natomiast zdobył się na poglądy filozoficzne nowe, nie znane filozofom greckim lub helleńskim<sup>6</sup>). Nowość ich polega na koncepcjach metafizycz-

---

<sup>3</sup> B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*, Przegląd Filozoficzny. 1917.

<sup>4</sup> J. Tixieront, *Précis de l'histoire des dogmes*, 3 t., ed. 6, 1921, t. I s. 73 nst.

S. Pawlicki, *Filozofia Ojców Kościoła*, Kraków, 1891.

<sup>5</sup> A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie der patristischeu Zeit*, 1891, str. 37 nst. 148, 173.

<sup>6</sup> Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*, 1920.

E. Frank, *St. Augustine and Greek thought*, Oxford 1942, str. 41 63, 98 nst.

E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki S. Augustyna*, Warszawa 1953 s. 311, 312.

nych takich, które uwzględniały nie tylko wymogi rozumu naturalnego, ale także i wymogi świata nadprzyrodzonego, objawionego uznanego za prawdę.

Jakkolwiek poszczególne tezy filozofii augustyńskiej przypominają pomysły Filona, Plotyna a nawet stoików, to jednak przybierają one inny sens ze względu na dane wiary, uznane za prawdziwe.

Augustyn wykorzystał platońskie i neoplatońskie pojęcia i metody, aby chrześcijańskie wierzenia usprawiedliwić wobec rozumu.

Zapoznanie się z filozofią Platona przesunęło Augustyna zdecydowanie od sceptycyzmu bliżej do racjonalizmu, jeśli chodzi o gnozeologię, czyli naukę o poznaniu i do spirytualizmu, gdy chodzi o metafizykę. Neoplatonizm zaś w stylu Plotyna przez swój teocentryzm usposobił Augustyna do przyjęcia chrześcijańskiego światopoglądu. W okresie wcześniejszym Augustyn myślał teocentrycznie w stylu Plotyna i stopniowo coraz bardziej przechodził na stronę teocentryzmu oświeconego wiarą i znalazł dlań właściwy rozumowy sposób przedstawienia. Stał się twórcą filozofii teocentrycznej normowanej wiarą. Później utworzą scholastycy powiedzenie: „fides est norma negativa philosophiae“.

Rozumowe tłumaczenie zamierzone przez Augustyna nie miało ani usuwać wiary, a tym mniej zamieniać ją w wiedzę. Stąd powiedzenie Augustyna: „Pragniesz zrozumieć? Wierz. Nie pragnij szukać zrozumienia, aby wierzyć, lecz wierz, abyś zrozumiał“<sup>7</sup>). „Tak wiercie, abyście zasłużyli zrozumieć: wiara bowiem winna wyprzedzać zrozumienie, aby zrozumienie stało się nagrodą wiary“<sup>8</sup>).

Pod nazwą filozofii św. Augustyna rozumie się dwie sprawy, które powinny być odróżnione nawet w wypadku tym, gdy się zgodzimy, że u Augustyna wiara uzupełnia rozum i że rozważania teologiczne są dopełnieniem rozważań rozumu czy-sto naturalnego.

<sup>7</sup> S. Augustyn, *Sermo 139*, według P. L. Migne.

<sup>8</sup> *Sermo 118*, 1.



Należy odróżnić filozofię teologiczną od filozofii teocentrycznej. Aczkolwiek cały system augustiański jest teocentryczny, bo wszystkie pojęcia ciężą około pojęcia Boga, to jednak przez to samo nie jest jeszcze teologiczny.

Filozofia Plotyna była teocentryczną, ale byłoby pomyłką uważać ją za teologiczną. Podobnie rzecz ma się i u Augustyna. Chociaż faktycznie filozofia teologiczna uzupełnia a nawet mieszała się z filozofią czysto rozumową, to jednak nie mamy prawa do utożsamiania jednej z drugą. Filozofia teologiczna powstaje przez zastosowanie pojęć filozoficznych do danych wiary. Filozofia może być teocentryczna niezależnie od danych wiary.

Filozofia teocentryczna nadawała się doskonale na podbudowę dla teologicznej. Augustyn przejął od Plotyna filozofię teocentryczną, ale z tym, że uwolnił ją od monizmu i emanatyzmu, które były tak charakterystyczne dla Plotynizmu, ale kolidowały z chrześcijaństwem. Niewątpliwie, iż to uwolnienie dokonało się u Augustyna faktycznie pod wpływem wiary i podyktowanego nią stanowiska, że „wiarą poprzedzała, a zrozumienie nastąpiło“<sup>9</sup>).

Samo przekształcenie neoplatonizmu na nowy typ filozofii było dziełem rozumu. Wszak wyzwolenie się od monizmu i emanatyzmu dokonało się u Augustyna przez wytworzenie nowej metafizyki odpowiedniejszej, przystosowanej do przedstawienia intelektualnego treści wiary chrześcijańskiej. Po wyeliminowaniu metafizyki monistycznej i emanacyjnej trzeba było schemat neoplatoński wypełnić inną metafizyczną treścią. Augustyn dokonał tego i stał się twórcą nowego idealizmu wzorowanego na Platonie, ale rozumianego po chrześcijańsku, czyli zgodnie z wiarą w Boga jako istotę myślącą i chcącą wolnie i to istotę odrębną od świata.

Augustyn starał się przy tym utrzymać pośrodku między fideizmem i racjonalizmem czystym przesadnym. Wiara nie może zastąpić rozumu, ale i rozum nie może eliminować wiary. Nie można sprowadzać jednego do drugiego, gdyż są to dzie-

<sup>9</sup> *Confessiones VII, 17 i 23.*

dziny rodzajowo różne. Wiata i poznanie rozumowe, dające wiedzę, zachowując swe właściwości różnicujące, mają się uzupełniać nawzajem, bez zacierania granic swoich, które nie były jeszcze i u Augustyna zupełnie jasno określone.

Augustyn przyjmuje podział platoński na fenomeny czyli zjawiska i na idealny świat, będący pierwowzorem świata zjawiskowego, ale świat idealny istnieje w Bogu. W ten sposób podział platoński otrzymał nowy sens teocentryczny, Bóg tak się ma do świata, jak idee wzorcowe do swych odbitek, czyli przedmiotów zjawiskowych. Świat idei pojmowany przez Platona jako samoistny i najbardziej realny, według Augustyna istnieje jako myśli, jako idee Boże, które są idealnymi wzorami, czyli idealnymi formami. Metafizyce platońskiej nadaje Augustyn sens chrześcijański. Te formy idealne są prawami, które wyznaczają granice dla realizujących się czasowo i przestrzennie przedmiotów zjawiskowych.

Augustyn jako metafizyk uznaje odrębne istoty i odrębne działania rzeczy, które są zgodne z ideami wzorowymi w Bogu, chociaż nie są tożsame. Augustyn nie ogranicza się wszelako do metafizycznego pozaczasowego rozważania rzeczy, a zwłaszcza człowieka. Rozważa człowieka nie tylko, jakim być winien w myśl idei metafizycznej, ale również w perspektywie faktu psychicznego i historycznego tj. człowieka jakim jest tu i teraz. Pojęcie natury niezmiennej, niewzruszonej u Augustyna nie wysuwa się na plan pierwszy, jak u Platona. W rozumieniu augustyńskim trwanie istoty rzeczy nie wyklucza, iż mogą się one zmieniać do pewnych granic i mogą przestawać być tym czym są. Przez podkreślenie konkretnej natury rozwijającej się w dziejach zbliża się Augustyn do współczesnej nam umysłowości. Niektórzy dopatrują się w tych poglądach rysów później rozbudowanych przez egzystencjalistów. Zamiast monizmu i emanacji gradualistycznej, głoszonej przez neoplatonizm. Augustyn głosi dualizm świata idealnego i zjawiskowego empirycznego, ale świat idealny to idee Boże i prawzory zarazem; to „*ideae exemplares*“ — które odwiecznie istnieją w umyśle Bożym.

Taka metafizyka była tworem nowym, powstałym w umyśle Augustyna pod wpływem wiary. Była tworem różnym od poprzednich systemów, bo nie zamykała drzwi dynamice rozwojowej.

Nie mniej osobliwym wytworem Augustyna jest gnozeologia, czyli nauka o poznaniu.

Augustyn idzie za wielu filozofami greckimi, gdy twierdzi, że umysł ludzki zachowuje się odbiorczo w poznaniu, a więc nie wytwarza, tylko odtwarza, odzwierciedla. Utrzymuje zaś za Platonem, a w przeciwstawieniu do empiryzmu Demokryta i Epikura, że odbiera pewien zasób wiadomości bez współdziałania organów zmysłowych i te wiadomości o prawach koniecznych i wiecznych otrzymuje apriori czyli niezależnie od doświadczenia.

Te dwa poglądy stały się bazowymi dla gnozeologii augustyńskiej w odniesieniu do świata i Boga.

Jeżeli bowiem się uzna za prawdę, że umysł ludzki poznaje o tyle, o ile odzwierciedla przedmioty niezależne, to uznać też trzeba z Augustynem, że zasób apriorycznych wiadomości o prawach koniecznych i wiecznych wskazuje na przedmioty konieczne i wieczne. Jeżeli dalej przyjmujemy, że wieczne trwanie charakteryzuje istotę Bożą, to okaże się również koniecznym twierdzenie, że prawdy wieczne muszą istnieć w Bogu. Poznanie ludzkie prawd wiecznych według Augustyna domaga się uznania i tezy, że istnieje Bóg, z którym prawdy wieczne są koniecznie związane i że od Boga pochodzi ludzkie poznanie prawd koniecznych wiecznych przez oświecenie „*illuminatio*“.

Przy takim jednak pojmowaniu świata i Boga, świat utracił znaczenie jako byt dla siebie; zachował znaczenie jako odzwierciedlenie Boga, jako realizacja materialna idei bożych. Poznawanie tych idei stanowi odczytywanie mniej lub więcej nieudolne myśli bożych

Nie inaczej ułożyła się sprawa z poznaniem, gdyż obniżyła się jego samodzielność w następstwie nauki, że poznanie ludzkie wynika wdanie się działania Bożego, dzięki któremu

zdolności poznawcze są spotęgowane przez tzw. „oświecenie“, „iluminatio“. W ten sposób poznanie naturalne ludzkie nabrało cechy czegoś tajemniczego, nadprzyrodzonego. Dopiero późniejsi scholastycy zwłaszcza Tomasz odróżnili współdziałanie naturalne Boga (*concursus naturalis*) i współdziałanie nadnaturalne w poznaniu i to ostatnie zaliczył do dziedziny łaski. Współdziałanie bowiem naturalne nie jest wdawaniem się Boga osobiwym lub nadzwyczajnym w bieg przyrody. W poglądzie kosmologicznym i gnozeologicznym przebija wyraźnie teocentryzm augustyński, zabarwiony niekiedy mistycyzmem, ale zasadniczo różny od plotyńskiego emanacyjnego teocentryzmu. Teocentryzm augustyński jest najwyraźniejszym tworem rozumu filozofującego pod wpływem wiary.

Świadomość wiedzy o ideach wiecznych stanowi dla Augustyna bazową przesłankę przy wykazywaniu, że musi istnieć dusza nieśmiertelna. Nie byłaby możliwa tego rodzaju świadomość, gdyby podmiot tej świadomości, czyli dusza istniała tylko czasowo, przemijająco. „Otóż jeżeli wszelka umiejętność jest nierozdzielnie złączona z duszą jako podmiotem i jeżeli prawda zginąć nie może, dlaczegóż wątpimy jeszcze o nieśmiertelności duszy...“<sup>10</sup>).

Tego rodzaju rozumowanie wydawało się w oczach Augustyna nieodpartym argumentem, jeśli zważymy, że świat ówczesny pogański stał przeważnie na gruncie spirytualistycznej filozofii neoplatońskiej, a świat chrześcijański przyjmował również istnienie niematerialnych rzeczy jak Bóg i dusza, aczkolwieka z innych powodów, mianowicie pod wpływem Objawienia.

Augustyn pod wpływem wiary chrześcijańskiej i neoplatonizmu, dla którego nawet materia była jednym z najniższych szczebli emanacji z czegoś niematerialnego, najdoskonalszego i absolutnego doszedł do filozoficznego pojęcia duszy niematerialnej. Przed nim uważali niektórzy myśliciele chrześcijańscy duszę za materialną, chociaż z materii doskonalszej niż zwykła.

---

<sup>10</sup> S. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. II s. 73, 82

Augustyn zdaje się pierwszy tworzyć pojęcie filozoficzne duszy jako substancji pozbawionej materii. Taka substancja, jaką jest dusza ludzka, według Augustyna, nie zawiaduje funkcjami organicznymi ciała i zmysłów. Dusza myśli, chce, pamięta, ale nie czuje, nie żyje w ciele, jak to w dziewięć wieków później Tomasz z Akwinu będzie miał odwagę utrzymywać za Arystotelesem<sup>11</sup>).

„Nie pojmuje zaś ciało, ani też dusza za pomocą ciała, ponieważ odwraca się ona od ciała, kiedy chce pojmować“<sup>12</sup>. „Ciało nie może więc pomóc duszy w trudzie rozumienia, wystarczy jeśli jej nie przeszkadza“<sup>13</sup>). Ciało i organy przeszkadzają raczej duszy w jej czynnościach poznawczych i dążeniowych rozumnych. Poznanie wg Augustyna jest funkcją samej duszy, która poznaje idee wieczne, czyli poza czasowe prawdy i dzięki nim stopniowo zdobywa inne wiadomości.

Takie pojęcie duszy u Augustyna można nazwać w porównaniu z tomistycznym pojęciem przesadnie spirytualistycznym.

Stanowi ono wytwór psychologii spirytualistycznej Augustyna, w której platońskie i plotyńskie myśli pod wpływem i dyrektywą wiary objawionej spłotły się w osobliwą teorię o duszy niematerialnej jako samoistnej i niezależnej od ciała.

Ponieważ według Augustyna dusza ludzka poznaje sama bez współudziału cielesnych organów, przeto samą siebie jako niematerialną poznaje najlepiej i najpierwej. Potem dopiero od poznania samej siebie, od samowiedzy przechodzi do poznania innych przedmiotów świata materialnego. U Tomasza z Akwinu nie możliwe jest poznanie wprost duszy samej, jako niezależnej od warunków materialnych, podobnie jak niemożliwą jest świadomość samego siebie, która by wyprzedzała świadomość o czymś innym<sup>13</sup>). Pod tym względem Tomasz obsta przy hyleformiźmie. O tyle bowiem dusza może poznawać siebie, o ile poznaje coś innego niż samą siebie. W porównaniu z Augustynem Tomasz przyjmuje spirytualizm umiar-

<sup>11</sup> Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 10 a 8.

<sup>12</sup> *Dialogi filozoficzne*, Warszawa t. II ks. 2 s. 82.

<sup>13</sup> *De verit.* q. 10 a 8; *Sum. c. Gent.*, I. c. 8.

kowany<sup>14</sup>). Poznanie duszy jest wtórne: najprzód poznajemy świat materialny i dopiero w zależności od tego poznania kształtuje się nasze ludzkie poznanie duszy.

Jeżeli porównamy filozofię św. Augustyna z tym co osiągnęli w dziedzinie rozumowego tłumaczenia świata, o ile możliwości uzgadnianego z wiarą, jego poprzednicy, jak Orygenes, Ireneusz, Tertulian, Grzegorz z Nyssy, by poprzestać na ważniejszych, to musimy powiedzieć, iż filozofia Augustyna wyszła poza zwykły eklektyzm. Jego filozofia bowiem pojawia się jako osobliwe przekształcenie i to organiczne Plotynizmu. Polegało ono na nadaniu pojęciom platońskim i neoplatońskim treści chrześcijańskiej.

Św. Augustyn stworzył nową odmianę Platonizmu, mianowicie odmianę chrześcijańską, gdyż treść prawd objawionych została przedstawiona w formach pojęć platońskich, zabarwionych interpretacją plotyńską. Do treści przystosowano formy a nie odwrotnie.

Mylilibyśmy się wszelako, gdybyśmy sądzili, iż Augustyn stworzył system. Otóż systemu nie stworzył, gdyż wiele pojęć w filozofii Augustyna wymagałoby uściślenia, chroniącego je od wieloznaczności. Ta wieloznaczność właśnie sprawia, iż tylu myślicieli nawet obcych duchem Augustynowi, mniema, że na jego zasadach buduje i że każdy znajduje coś odpowiedniego dla swego umysłu.

Augustyn stworzył, powiedzmy ściślej, ustalił podstawową metodę a raczej dyrektywę tworzenia filozofii chrześcijańskiej, która polega mianowicie na tym, że często inelektualne rozważania nad rzeczywistością i jej powodami najpierwszymi nie powinny zamykać oczu rozumu na to, co wiara objawiona nam przedstawia jako fakt, aczkolwiek sama wiara nie uzasadnia. Usadnienie bowiem w znaczeniu wąskim wyrazu uczyniłoby wiarę zbytęcną, bo zastąpiłoby ją przez wiedzę.

Taki racjonalizm przesadny jest u św. Augustyna nie dopuszczalny wobec naczelnej dyrektywy, iż nie należy szukać zrozumienia jako powodu, wyznaczającego wiarę, lecz odwro-

<sup>14</sup> S. th., I q 87 a 1.

tnie: „Nie pragnij szukać zrozumienie, abyś wierzył, lecz wierz, abyś zrozumiał“. Prawdy wierzone nie mogą być przesłankami w rozumowaniach filozoficznych gdyż te zamieniłyby się w teologiczne dociekania ale nie mogą być ignorowane jako dziedzina przedmiotów do tłumaczenia.

Te dyrektywy praktycznie stosowane „in actu exercito“ sformułowane „in actu reflexo“, czyli uświadomiono ją sobie w pełni i wyraźnie w sześć wieków później. Autorem zupełnie wyraźnego sformułowania stał się Anzelm Kantaureński, nazwany „Alter Augustins“.

Filozofia augustyńska stosunkowo łatwo zjednała sobie umysły współczesne i panowała prawie niepodzielnie przez kilka wieków. Po prostu nie miała w tym czasie rywalizującej filozofii, aż do wystąpienia na widownię Gilberta Porretanusa, który na sto lat przed Tomaszem z Akwinu odpowiedział się co do filozofii w wielu punktach przeciw platonizmowi augustyńskiemu za Arystotelizmem. Jednak to przesunięcie się ku Arystotelizmowi należy rozumieć historycznie nie jako wyrugowanie augustyńskiego stanowiska w filozofii, lecz jako włączenie i uzupełnienie go przez Arystotelizm. Tomistyczny bowiem Arystotelizm uwzględnił w filozofii wiele z Augustynizmu i miał do tego podstawę najprzód w wiliu elementach platonizmu nurtujących w Arystotelizmie, a następnie w samej dyrektywie obowiązującej filozofię typowo chrześcijańską, mianowicie liczenia się z dziedziną objawioną jako faktem, obowiązującym myśliciela chrześcijanina zanim przystąpi do filozofowania<sup>15</sup>).

#### R É S U M É

#### LES ESSAYS ET L'IDÉE D'UNE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DANS LA PENSÉE CHRÉTIENNE PRÉAUGUTINIENNE ET AUGUSTINIENNE

Les premiers essais de la philosophie chrétienne ont apparu grâce à l'application des termes philosophiques grecs qui appartenaient aux différents systèmes et étaient en général nuancés des interprétations

<sup>15</sup> S. c. G., I c. 8; In Boët. de Trinitate, 22, a 1 ad 5.

hétérogènes et quelquefois étrangères à l'esprit de la philosophie grecque.

Si les penseurs chrétiens transportaient les concepts platoniciens, aristotéliens, stoïciens et néoplatoniciens pour expliquer au moyen d'eux le contenu des vérités trouvées dans la révélation, il se pose la question, si la philosophie dite chrétienne n'était que le résidu eclectique de la philosophie grecque et à quel droit on peut la traiter comme une philosophie proprement chrétienne, c'est à dire comme une philosophie dont le contenu ne se laisse pas réduire au mélange des idées grecques.

Ce problème est tout d'abord d'une portée historique, mais il la déborde ensuite et soulève la question des principes qui présidaient à la formation de la philosophie qui aurait le titre „chrétienne“.

On constate que la philosophie des penseurs chrétiens ne se construisait pas à priori et qu'elle se formait par voie des expériences qui s'évaluaient pendant quelques siècles par plusieurs essais et des erreurs et des succès.

Dans les périodes de la philosophie patristique nous observons un éclectisme dans les recours plus ou moins heureux (Origène) aux différents systèmes philosophiques soit pour défendre, soit pour exposer les vérités de la foi chrétienne. En même temps nous apercevons que les pœncurs chrétiens arrivent à une conception de plus en plus claire, que les vérités révélées étant de provenance divine extraordinaire ne se prêtent pas à l'explication rationnelle sans reste dans les formes de la sagesse humaine.

D'autre part ils s'apercevaient du danger de la déformation imminente aux vérités de la foi chrétienne, si l'application des termes de la philosophie grecque était faite sans les délivrer des éléments étrangers au christianisme (Origène, Tertulien).

Ces raisons ont amenés déjà Clément d'Alexandrie à esquisser les règles directrices de la philosophie chrétienne. La première affirmait la priorité de la foi, qui doit être le point de départ de la spéculation philosophique chrétienne et l'autre qui admettait l'explication des vérités de la foi sans prétendre de les démontrer (Stromateis II. q. 4, 6).

Mais c'est à St Augustin que la philosophie chrétienne est redevable sa conception plus claire. Avant lui la philosophie néoplatonicienne combinée avec les idées de Philon pesait sur mentalité des théologiens et des philosophes chrétiens St. Augustain a su de s'en délivrer, bien qu'il les a utilisé. Bien que les idées augustiniennes prises séparément rappellent les idées de Plotin et des stoïciens elles sont délivrées de l'émanatisme et du monisme pour être corrigées et imprégnées du sens tiré des vérités révélées.

Si l'on compare la philosophie de St Augustin avec celle d'Origène de Tertulien, et d'autres, on peut remarquer qu'elle surpasse l'éclectisme. Elle apparaît comme une transformation du néoplatonisme, car les formes conceptuelles néoplatoniciennes étaient adaptées aux contenus de la foi chrétienne.

On peut discuter, si St Augustin a créé un système philosophique ou non. Pour nous c'est moins intéressant, car il a établi quelque chose d'une valeur plus remarquable à savoir il a établi une méthode générale de faire une philosophie chrétienne.

Cette méthode générale consiste à ne pas fermer la philosophie dans les réflexions sur le monde réel, naturel, mais de les étendre aux données de la foi révélée comme son complément. Pour les philosophes



chrétiens les vérités de la foi se présentent comme un fait, que la foi elle-même ne démontre pas. La démonstration supprimerait la foi comme telle en la remplaçant par la science.

La règle générale d'une philosophie chrétienne est de ne pas chercher de comprendre ce qui est de la foi, comme si la compréhension était la raison de croire, mais tout au contraire il faut partir de la foi avant commencer à philosopher.

Dans la philosophie, qui veut être chrétienne on peut partir des vérités de la révélation en les considérant comme les prémisses d'un raisonnement, car alors elle changerait dans une théologie. Néanmoins celui qui veut rester un penseur chrétien ne peut pas ignorer le domaine des vérités révélées comme un objet à expliquer dans les limites du possible et comme une source complémentaire de la connaissance.

L'idée générale augustinienne de la philosophie chrétienne n'est pas périmée. Nous la retrouvons aussi à la base de la philosophie de St Thomas d'Aquin.