

Kazimierz Pawłowski

Tajemnica Sokratesa : kwestia statusu ontycznego wartości moralnych

Studia Philosophiae Christianae 40/1, 81-102

2004

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.

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

TAJEMNICA SOKRATESA. KWESTIA STATUSU ONTYCZNEGO WARTOŚCI MORALNYCH

1. Sokrates symbolem własnej filozofii. 2. Mądrość Sokratesa a mądrość sofistów. 3. Intelktualizm etyczny Sokratesa – wtajemniczenie w moralny wymiar człowieczeństwa. 4. Platonijskie uzupełnienie Sokratesa – wtajemniczenie w duchowy wymiar człowieczeństwa. 4.1. Filozofia idei. 4.2. Natura idei. 4.3. Poznanie idei. 5. Modyfikacja platońskiej filozofii idei w średnim platonizmie. 6. Augustyńskie uzupełnienie Platona.

1. SOKRATES SYMBOLEM WŁASNEJ FILOZOFII

Sokrates nie stworzył żadnego systemu filozoficznego, choć stał się natchnieniem dla kilku szkół filozoficznych. Sokrates filozofował niejako swoim życiem i swoją osobą. Jego filozofią było jego życie. Jego filozofowanie miało więc charakter dogłębnie egzystencjalny – bo wchodziło dogłębnie w jego życie, ale przede wszystkim dlatego, że wpływało z tego, co działo się w głębi jego wnętrza. Tym, co Sokrates chciał zrozumieć, było życie ludzkie. Jeśli filozofowie przyrody (fizjologowie) usiłowali dociec jakiejś metafizycznej zasady bytu, która by tłumaczyła jego ontyczną naturę, to Sokrates pragnął jedynie ujrzeć wewnątrz człowieka i zobaczyć to, co jest w nim najważniejsze. Pragnął, jednym słowem, zrozumieć człowieka w jego egzystencjalnym wymiarze, i w perspektywie jego duszy pojąć, czym są wielkości moralne, które zakresłają obszar, w którym toczy się jej życie. Pragnął zatem pojąć *arche* rzeczywistości w jej wymiarze moralnym, a nie fizykalnym czy ontycznym, ale przede wszystkim chciał kształtować dusze ludzi, a przynajmniej uświadomić im ich duchową i moralną kondycję.

Sokrates był na pozór zwyczajnym człowiekiem. Zewnętrznie najprawdopodobniej niczym szczególnym się nie wyróżniał. Był ponoć

zewnątrznie bardzo nieatrakcyjny. Za to emanował niezwykłym pięknem wewnętrznym. Właśnie tak jak filozofia, która oglądana z zewnątrz, z pozycji korzyści praktycznych, życiowych, wygląda nader nieatrakcyjnie, bo nie przynosi żadnych korzyści materialnych ani tzw. społecznych uprawiającemu ją filozofowi. Za to w swym wnętrzu skrywa jakieś dziwne i tajemnicze piękno – dziwne i tajemnicze, bo zupełnie niewidoczne i niezrozumiałe dla tych, którzy spoglądają nań z zewnątrz. I to właśnie dziwne piękno i, co tu kryć, nie do końca zrozumiałe nawet dla samego filozofa, ale zarazem jakże zniewalające, wnosi do duszy filozofia. Podobnie zniewala i porywa piękno wewnętrzne Sokratesa tych, którzy z nim obcuja. Obcowanie z Sokratesem – to nie tylko kwestia intelektualna. Dzięki Sokratesowi ludzie dostrzegali w sobie (i w świecie) coś szlachetnego, a zarazem coś bardzo ważnego, coś, czemu warto a nawet trzeba poświęcić życie. Sokrates oddziałuje na ludzi nie tylko tym, co mówi, lecz nade wszystko swoją osobowością – nie tzw. charyzmą, lecz po prostu swoją wyjątkową osobowością, a ściślej – swoim duchowym pięknem, szlachetnością duszy. Obcując z Sokratesem, człowiek doświadczał istnienia tej szlachetności także w sobie, przynajmniej potencjalnie. Podziwiając Sokratesa, podziwiał ową tajemniczą szlachetność, którą wyczuwał swoim wnętrzem. Wchodząc w krąg Sokratesa, wchodził jakby w krąg tego tajemniczego piękna i zaczynał odczuwać dziwną siłę jego oddziaływania na niego samego, choć zapewne jeszcze nie rozumiał, czym jest owo piękno. Światło tego piękna obnażało jego wewnętrzną brzydotę, ale mimo to miało w sobie dziwną moc przyciągającą – pociągało go i zdawało się mu obiecywać napełnić tym pięknem jego własne wnętrze: „Mam wrażenie, że nie wiesz, że kto się do Sokratesa najbardziej zbliży myślami – jakby krwią – kto do niego blisko podejdzie w rozmowie, ten już musi, choćby i o czym innym był rozmawiać zaczął, chodzić za nim bez ustanku myślami tam i sam, aż wpadnie, i musi zdawać rachunek z siebie samego, jakim trybem żyje i jak minione życie przeżył. A jak już wpadł, nie prędzej go opuści Sokrates, aż to wszystko z niego pięknie, ładnie wyżył”¹.

Krąg Sokratesa – to jakby misteria piękna (piękna duchowego i moralnego), które przynosiły duchowe, egzystencjalne oczyszcze-

¹ Platon, *Laches*, tłum. z grec. W. Witwicki, Kęty 2002, 187 E.

nie z wewnętrznej brzydoty wraz z zakochaniem się w tym pięknie; to wtajemniczenie w moralny wymiar człowieczeństwa.

Czy wszyscy uczniowie Sokratesa tak pojmowali swój związek z Sokratesem i czy na wszystkich tak oddziaływał? Nie. Niektórzy pojmowali, zgodnie z własną wrażliwością, w sensie zmysłowym, jak Alkibiades, który przekonany o swojej wyjątkowej atrakcyjności fizycznej, sądził, że Sokrates kocha go i pragnie fizycznie. Alkibiades odszedł zawstydzony, kiedy pojął swój błąd, a jednocześnie nie mógł wznieść się duchowo i moralnie do poziomu Sokratesa. Innych fascynowała osobowość Sokratesa w wymiarze wyłącznie charakterologicznym. Inspirowała ich jego wewnętrzna niezależność i odwaga moralna, a nade wszystko jego pełna wolność i naturalność. Z jego kręgu, oprócz Platona, który pod wpływem Sokratesa skierował się ku duchowości mistycznej, wyszli między innymi Arystyp z Cyreny, założyciel szkoły hedonistycznej, oraz Antystenes, który dał początek szkole cyników. Wszyscy oni czerpali w jakiś sposób z duchowej mocy Sokratesa, ale tylko po to, by rozwinąć własne talenty i własną wrażliwość (nie zawsze w duchu Sokratesa, jak w przypadku hołdujących zmysłowej rozkoszy cyrenaików).

2. MĄDROŚĆ SOKRATESA A MĄDROŚĆ SOFISTÓW

Mądrość sofistów równała się biegłości w sztuce retorycznej, czyli umiejętności przekonywania w taki czy w inny sposób. Mądrość Sokratesa równała się samoświadomości (greckie: poznaj samego siebie). W tym samopoznaniu mieściło się jego „wiem, że nic nie wiem”. Wiązała się z tym przede wszystkim świadomość tajemnicy, której nie da się odsłonić rozumem czy zmysłami, a zarazem pewność, że do tej tajemnicy można w jakiś sposób dotrzeć egzystencjalnie. Trzeba tylko skupić się na własnej duszy i jej tajemnicy (bo dusza też ma swoją tajemnicę i kto wie, czy jej tajemnica nie jest tą samą tajemnicą, za którą skryło się owo tajemne i jakże pociągające piękno wyczuwalne wszak właśnie tylko w duszy). Tajemnicą duszy okazuje się jakaś dziwna, ale jakże mocno odczuwalna, miłość do tego piękna, która przeradza się niemal w kult tego piękna – piękna, którego nie da się wyrozumować, można je tylko pokochać i tym samym, w jakiś sposób wtajemniczyć się w nie. Dzieje się to wtedy, gdy się pokocha to, co jest szlachetne (choć nie do końca zrozumiałe), szlachetne oczywiście w kategoriach moral-

nych. To jest pierwszy krok do tego tajemniczego piękna, którego miłość wypełnia duszę człowieka. Platon opisze drogę do tego piękna (czy może raczej wtajemniczenie w to piękno) w *Uczcie*.

Ludzie pozbawieni wrażliwości na to tajemnicze piękno moralne, działające w duszy człowieka, reagowali na Sokratesa negatywnie, nawet wściekle negatywnie. Doprowadzili w końcu do publicznego procesu i skazania Sokratesa. Sokrates był dla nich wyrzutem sumienia, którego nie mogli znieść. Obnażał swoją osobą i swoim życiem ich duchową i moralną nędzę, skrywaną pod pozorami uznanej, życiowej mądrości i powagi społecznej. Odzierał ze złudzenia wielkości. Ściągał z piedestału rzekomej wielkości, na którym sami się usadowili z racji swego społecznego autorytetu. Sokrates burzył najświętsze autorytety, ale burzył nie od zewnątrz, lecz (i to było jeszcze gorsze) od wewnątrz, od samego wnętrza tych rzekomych autorytetów – to oni sami doświadczali marności tego, za co sami siebie cenili i kazali cenić. Sokrates ich bynajmniej nie potępiał. Tylko pokazywał, że istnieje coś lepszego i cenniejszego od tego, co oni uważali za najcenniejsze, coś, co jedynie jest cenne, przy czym wszystko inne okazuje się tylko dobrem pozornym. Zrazem obnażał, jak nieszczęśliwe jest ich życie, pomimo świetności materialnej – nieszczęśliwe, bo dalekie od tego tajemniczego piękna, które przejawia się w moralnych aktach i w duchowym życiu duszy, a tylko w pobliżu tego piękna można być prawdziwie szczęśliwym: „Ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć tylko o pieniądze, abyś miał ich jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to”².

3. INTELEKTUALIZM ETYCZNY SOKRATESA

- WTajemniczenie w MORALNY WYMIAR CZŁOWIECZEŃSTWA

W Grecji od dawna wśród poetów, a potem w środowisku filozofów i sofistów, na kanwie ujawnionego przez nich problemu „prawo naturalne a prawo stanowione”, toczy się spór o to, czy cnoty, czyli swego rodzaju szlachetności, można się nauczyć. W dawnej tradycji greckiej szlachetność wiązano na ogół ze szla-

² Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum z grec. W. Witwicki, Warszawa 1982, 30 E.

chetnym, czyli arystokratycznym, urodzeniem. Z czasem odkryto szlachetność charakteru i coś, co można nazwać szlachectwem moralnym i duchowym, a zarazem zauważono, że to duchowe i moralne szlachectwo nie musi iść w parze ze szlachetnym urodzeniem. Sofiści postawili pytanie o to, w jaki sposób człowiek zdobywa owo szlachectwo moralne, czyli cnotę, która usprawnia go do życia w społeczności ludzkiej. Uważając, za Protagorasem, że wartości moralne mają charakter wyłączni kulturowy, są efektem rozwoju cywilizacyjnego, sądzili, że właśnie w ten sposób są też nabywane, to znaczy kulturowo w procesie wychowania i wzrastania w pewnej cywilizacji. Innymi słowy mówiąc ludzie – ich zdaniem – uczą się ich, ale niejako kulturowo, a więc nie do końca świadomie. Świadomość tych wielkości moralnych, ale ciągle na poziomie kulturowym i cywilizacyjnym, przychodzi wraz z dojrzałością społeczną. Sofiści odrzucali naukę o absolutności wartości moralnych. Musieli tym samym odrzucić przekonanie o istnieniu naturalnej świadomości moralnej tychże wartości, głoszone przez niektórych greckich filozofów, takich jak Heraklit z Efezu, według którego prawo moralne jest zapisane niejako w duszy, w logosie człowieka, w naturalny sposób związanym z logosem świata. Świadomość absolutności praw moralnych była jednak w Grecji ciągle żywa. Widać to choćby w tragediach Sofoklesa. Taką świadomość miał także Sokrates. Sokrates był jednocześnie przekonany, że tych praw moralnych można się nauczyć, a w każdym razie można w jakiś sposób osiąść ich świadomość, a ściślej mówiąc – rozbudzić ich naturalną świadomość. Stąd przekonanie, że cnota, która, według niego, wiąże się ściśle ze świadomością tychże praw czy wartości, jest czymś w rodzaju wiedzy, ale wiedzy naturalnej, wewnętrznej, dziejącej się gdzieś w zakamarkach ludzkiego sumienia, a dalej – że można się jej w jakiś sposób nauczyć, a raczej przypomnieć ją sobie czy uświadomić. Pytanie tylko – w jaki sposób? Sokrates na pewno nie był na tyle naiwny, by wierzyć, że sama prosta świadomość istnienia wartości moralnych, nie poparta głębszym, egzystencjalnym ich doświadczaniem w głębi swego człowieczeństwa, zdolna jest wymusić bezwarunkowo wdrażanie ich w życie. Sokratesowi prawdopodobnie chodziło o inny typ świadomości i inny rodzaj wiedzy niż ten, o którym mówili sofisci. Sokrates był przypuszczalnie bliżej przekonania Heraklita, aniżeli sofistów. Był przekonany, że człowiek posiada

naturalną świadomość praw moralnych – naturalną, ale zakłóconą przez to, co można nazwać szumem cywilizacyjnym i kulturowym³, i dlatego wymagającą jakby ponownego uświadomienia w akcie samopoznania człowieka, jego wglądu w samego siebie. Dla Sokratesa było zarazem oczywiste, że wielkości moralne, które skupiają się w tym, co określa się mianem piękna, dobra i prawdy, czyli w szlachetności moralnej, mają charakter absolutny, ponadczasowy, ponadkulturowy i ponadcywilizacyjny, i że są one w jakiś sposób obecne w tym, co jest najbardziej ludzkie w człowieku, w jego duszy. Dzięki temu człowiek może je sobie uświadczać, jeśli posiada prawidłową kondycję duchową.

Wiedza zatem i niewiedza, o którą chodzi Sokratesowi, nie dotyczy wielkości intelektualnych, lecz moralnych, czyli tych, które zdobywa się wprawdzie świadomie, ale nie tyle rozumem, ile sercem, czyli tych, które nie tyle się wyrozumowuje, ile przeżywa egzystencjalnie. Chodzi tu o wybory moralne, wybory motywowane także rozumieniem tego, co się nazywa szlachetnością czy pięknem moralnym, lecz nade wszystko egzystencjalną świadomością tego piękna, które, choć niepojęte intelektualnie, to przecież jest w miarę jasne w swej duchowej i moralnej egzystencji, i w jakiś sposób, nieco tajemniczy – trzeba przyznać – fascynuje, a nawet wzbudza uczucie miłości. W tym najprawdopodobniej tkwi tajemnica tego, co Sokrates miał na myśli, gdy mówił, że cnoty można się nauczyć. Szlachetności można się nauczyć, ale pod warunkiem, że ulegnie się urokowi jej duchowego i moralnego piękna. Sokrates zwykł był mawiać, że gdyby człowiek wiedział, ile zła wyrządza sobie samemu, jak bardzo wyniszcza się moralnie i duchowo, wtedy, gdy wydaje mu się, że krzywdzi tylko kogoś innego, to przynigdy nie zdobyłby się na choćby najdrobniejszą haniebnosć wobec innych. Wiedziałby bowiem, że niszcząc innych fizycznie, a więc niejako w tym, co jest w nich najmniej ludzkie, unicestwia samego siebie moralnie i duchowo, a więc w tym, co jest w nim najbardziej ludzkie. Ale żeby to wiedzieć, musiałby wpierv – właśnie tak jak Sokrates – uświadomić sobie, czym karmi się jego dusza i co jest

³ Tego przekonania byli też inni filozofowie, dalecy od absolutyzacji wielkości moralnych, na przykład Epikur, który w jednym ze swoich listów do Pytoklesa pisze „uciekaj od wszelkiej paidai”. Diogenes Laertios, *żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum z grec. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpr. B. Kupisa, Warszawa 1984, X 6.

najważniejsze w życiu człowieka. Żeby osiągnąć tego rodzaju świadomość, musiały w jakiś sposób zobaczyć owo piękno, które żyje gdzieś tam w sferze dotykanej jedynie najdelikatniejszą częścią ludzkiego jestestwa – tam, dokąd prowadzi jedynie miłość do tego piękna. Jakie jest to piękno? – to mogą wiedzieć tylko ci, którzy je kochają. Jego tajemnicę można poznać wyłącznie w akcie miłości. W tym pięknie kryje się sama boskość. Ma ono więc wymiar nadprzyrodzony i stąd właśnie jego siła – tylko to, co boskie zdolne jest oddziaływać na ludzką duszę od jej wnętrza, wywołując w niej dziwne i niepokojące, a zarazem zniewalające uczucie fascynacji i miłości.

Sokrates w tym tajemnym, duchowym pięknie, które zniewalało go do pięknego życia, umocował całe swoje szczęście i szczęście wszystkich ludzi, ale bynajmniej nie spodziewał się jakichkolwiek, nawet eschatologicznych, gratyfikacji za swoje miłosne przywiązanie do tego piękna. Nie obawiał się śmierci, wiedząc, że dobrego ani tu, ani tam nic złego spotkać nie może. Sokrates przyznawał, że nie wie nic o śmierci⁴. Wiedział tylko tyle (i aż tyle), że najlepsze, co może spotkać człowieka – to pięknie żyć, nikogo nie krzywdząc: „A że krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego od siebie – boga czy człowieka – jest czymś złym i hańbą, to wiem”⁵. W *Gorgiaszu* wypowiada wiele znaczące słowa: „bo zanieść do Hadesu duszę pełną ludzkiej krzywdy, to nieszczęście najgorsze ze wszystkich”⁶. Dlatego szczęście ludzkie kojarzył ze szlachetnością moralną: „(...) piękne go i dobrego mężczyznę i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nieszczęśliwymi. (...) Więc najszczęśliwszym ten, który nie ma zła w duszy, skoro to zło okazało się złem największym. (...) A potem chyba ten, który się zła pozbyl”⁷. Sokrates oddał życie za umiłowane przez siebie piękno moralne, przekonany, że warto za nie oddać życie, i nie spodziewał się żadnej wdzięczności, nawet pozagrobowej, za swoją miłość.

Sokrates odkrył dobra duchowe i to, że to właśnie one decydują o szczęściu człowieka. Odkrył zarazem to, że człowiek z natury swojej zdolny jest do moralnej i duchowej autokreacji. Mądrość

⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt., 29 A-B.

⁵ Tamże, 29 E.

⁶ Platon, *Gorgiasz*, tłum z grec. W. Witwicki, Warszawa 1991, 522 E.

⁷ Tamże, 470 E, 478 E.

Sokratesa zakotwiczona jest w odczuciu jakiegoś *sacrum*. Sokrates odczuwał je tak mocno, że słyszał nawet jakiś głos wewnętrzny. Nazywał go duchem. Sokratesa często widywano medytującego, nawet w czasie wojny, przed bitwą. Jest wielce prawdopodobne, że jego „mądrość” – wyrażająca się tym osobliwym „wiem, że nic nie wiem” – ma jakiś związek z medytacją absolutu czy absolutnego piękna, w którym ma swoje źródło wszelkie piękno, w tym duchowe i moralne. Ta mądrość prowadzi właśnie do uświadomienia sobie moralnej natury swojej duszy i zarazem rozumnej: moralnej, bo to dusza jest podmiotem całej ludzkiej aktywności moralnej; rozumnej, bo to rozum jest przewodnikiem i światłem moralnym, ale rozum, który uświadamia sobie w jakiś sposób nadprzyrodzoność i absolutność praw moralnych, nadprzyrodzoność ujawniającą w jakiś tajemny sposób się w ludzkim wnętrzu.

4. PLATOŃSKIE UZUPEŁNIENIE SOKRATESA

- WTAJEMNICZENIE W DUCHOWY WYMIAR CZŁOWIECZEŃSTWA

4.1. FILOZOFIA IDEI

Pasją Sokratesa było to, co Grecy nazywali cnotą. Sprawiedliwość, dobro, piękno moralne – to jest właśnie to, co interesowało Sokratesa. Dobro, piękno moralne – w jego wymiarze ludzkim, egzystencjalnym, a więc piękno moralne człowieka. Inaczej mówiąc – moralny wymiar człowieczeństwa, albo jeszcze prościej – moralny sens życia ludzkiego, ale w wymiarze jednostkowym. W gruncie rzeczy interesował go człowiek w jego aspekcie moralnym, to jest w tym, co stanowi o jego rzeczywistej wartości, a zarazem – o jego spełnieniu, a tym samym i szczęściu. W pewnym stopniu zajmował go również problem tych cnót w sensie ontologicznym, tzn. problem ich bytowej natury. Wskazują na to pytania przezeń zadawane rozmówcom w tzw. wczesnych dialogach Platona. Bardziej jednak aniżeli pytanie o *arche* cnót, interesowało go samo funkcjonowanie tychże cnót w życiu ludzi, a przede wszystkim ich wdrażanie w dusze ludzkie, czy raczej ich dobywanie z dusz ludzkich. W tym właśnie upatrywał swoją misję.

Platon podjął misję Sokratesa, a wraz z nią dzieło wychowania młodzieży w duchu moralnego piękna i dobra, o które chodziło Sokratesowi. Dodajmy od razu – w duchu piękna i dobra nie do końca rozumianego, ale w jakiś sposób przeżywanego (moralnie

i duchowo – a to doznanie jest silniejsze i na ogół bardziej przekonujące niż uświadomienie intelektualne). Zarazem (i to było czymś nowym) postawił pytanie o *arche* tego piękna moralnego (i w ogóle o *arche* cnót moralnych). Zapytał, krótko mówiąc, czy za tym pięknem moralnym, ujawniającym się w różnych sytuacjach, kryją się jakieś ontyczne formy mające być rzeczywiste, tzn. istniejące rzeczywiście, a nie tylko w sercach i umysłach ludzi, i ich czynach? Platon chciał zatem wiedzieć, czy sprawiedliwość, dobro, prawda, piękno, męstwo mają swoją ontyczną postać? I stwierdził, że tak – istnieje jakieś Dobro, Piękno, Sprawiedliwość itd., niezależnie od tego dobra, piękna i sprawiedliwości, uwidaczniających się w różnych czynach i sytuacjach, i w ludzkich sercach. W ten sposób pojawiła się w historii filozofii filozofia idei. Piękno, Dobro itd. – to właśnie idee. Idea Dobra nie jest zatem tylko umysłową charakterystyką jakiegoś czynu ludzkiego. Idea – to nie tylko jakaś wartość moralna, która żyje jedynie w ludzkich aktach. Idea – to rzeczywistość ontyczna, rzeczywisty byt, ale byt, który istnieje zupełnie inaczej, aniżeli znane nam rzeczy zmysłowe.

W ten sposób wartości moralne uzyskały status ontyczny. Idee stanowią bytową reprezentację wartości moralnych.

4.2. NATURA IDEI

Czym są idee? Do tej pory wiemy tyle: Platon stwierdził, że skoro istnieje jakieś dobro czy piękno moralne, takie czy inne (istnieje, bo widzimy je w życiu ludzi), to musi istnieć coś, co jest jego przyczyną, jego *arche*. (Chciałoby się zaraz zapytać: a co ze złem, czy ono również ma swoją ontyczną reprezentację, swoje ontyczne *arche*? Na to pytanie Platon odpowiedział negatywnie. Według niego, to, co brzydkie i szpetne moralnie, nie ma swojej ontycznej, idealnej postaci. Jednak późniejsi myśliciele, zwłaszcza z kręgów gnostycznych, uważali, że zło moralne ma również swoją bytową zasadę, swoje ontyczne *arche*.) Czym jest jednak to *arche*, czym są idee? Platon na to pytanie nie odpowiedział do końca. Powiedział tylko, że idee – to byty o naturze mentalnej, poznawalne umysłowo, ale nie w jakimś dyskursie naukowym, a w sposób, który ze swej natury bliższy jest oglądowi (widzeniu), aniżeli dyskursowi naukowemu. Platon, mówiąc o nim, posługiwał się alegorią oka duszy. Idee – powiadał – oglądane są oczyma duszy (tak, jak oczyma cielesnymi oglądamy rzeczy zmysłowe, które są wizerunkami idei, uformowa-

nymi w materii). Idee są niewidoczne dla oglądu zmysłowego. Są bowiem niecielesne. Jako takie nie mają wymiarów i nie zajmują miejsca fizycznego. Istnieją – jeśli tak można powiedzieć – w innym wymiarze bytu, w wymiarze mentalnym, tam, dokąd może zajrzeć jedynie oko duszy.

4.3. POZNANIE IDEI

Tą formą poznania, którą poznajemy idee, a którą symbolizuje „oko duszy”, jest *noesis*, ogląd noetyczny. *Noesis* jest to poznanie duchowe, a ściślej jakieś doświadczenie duchowe, które dzieje się w duszy ludzkiej, ale w duszy ożywionej gorącym pragnieniem poznania czy zrozumienia idei. Kulminacyjną postacią tego osobliwego doświadczenia noetycznego jest iluminacja, a zatem jakieś mistyczne doznanie, ale zarazem całkowicie naturalne – bo oparte na naturalnej dyspozycji duszy, którą są jej zdolności noetyczne. Platon sugeruje to w *Państwie*, gdy mówi o analogii Dobro – Słońce. O iluminacji wspomina też w siódmym liście VII (341 C). Innym doznaniem, w którym doświadczane są idee, jest również jakieś przeżycie mistyczne, a zarazem miłosne, którego podłożem jest miłość do piękna w jego różnych przejawach (estetycznych, duchowych, moralnych). Platon mówi o tym w *Uczcie* w przypowieści o „szkole Erosa”.

Tak jak istnieją idee wielkości moralnych, tak istnieją również idee bytów zmysłowych. Idee bytów zmysłowych (takich jak ludzie, zwierzęta itd.) są przyczyną istotnych własności tych bytów. W ten sposób idea „człowieczeństwa” jest przyczyną wewnętrznej istoty każdego człowieka. To przyczynowanie Platon opisuje za pomocą kategorii uczestnictwa lub naśladownictwa. Człowiek jest człowiekiem, bo uczestniczy w idei człowieczeństwa.

5. MODYFIKACJA PLATOŃSKIEJ FILOZOFII IDEI W ŚREDNIM PLATONIZMIE

W sumie jednak natura idei nie jest jasna. Późniejsi platonicy uznają idee za myśli Boga – myślne projekty Boga, którymi On myśli i na wzór których stwarza rzeczy „tego świata”. Tę koncepcję poda uczeń Platona Ksenokrates, a rozwinie w II wieku po Chr. Albinus ze Smyrny, jeden z najważniejszych przedstawicieli tzw. średniego platonizmu. Według niego idee – to wieczne i niecielesne formy gatunkowe, które są desygnatami takich pojęć ogólnych,

jak człowiek, zwierzę itd., którymi myśli Bóg. Idee jawią się tu jako swego rodzaju naturalna, twórcza myśl Boga. Albinus w swoim dziele *Didaskalikos*, w którym daje wykład podstawowych problemów platońskiej filozofii, porównuje naturalny, boski proces tworzenia do pracy twórczej artysty, i w ten sposób uzasadnia konieczność istnienia idei jako pewnych idealnych wzorców rzeczy istniejących w naturze, a zarazem ich noetyczną naturę. Każda w ogólności rzecz, jaka istnieje – powiada – sugeruje, że została stworzona według czyjegoś twórczego pomysłu, czyli jakiegoś wzorca. Takim pomysłem może być np. pewna idea twórcza artysty w jego umyśle. I nie musi to być wcale jakiś zewnętrzny model. Wystarczy już samo moje wyobrażenie we mnie. W ten sposób właśnie tworzy artysta, wcielając w materię swoje twórcze idee, które stają się formami tworzonych przezeń rzeczy⁸. Albinus zdaje się sugerować, że boski proces twórczy, w wyniku którego rodzą się istniejące w naturze stworzenia, jest podobny do twórczości artystycznej człowieka. Bóg również posiada w sobie pewne twórcze pomysły, czyli idee, tyle że skoro on sam jest wieczny, przeto i jego twórcze idee muszą być wieczne. Te idee – to właśnie wieczne wzorce rzeczy istniejących w sposób naturalny⁹. Idee nie są wzorcami rzeczy wytwarzanych przez ludzi (takich jak puklerz czy lira – takie idee istnieją w umysłach tworzących je artystów), a tym bardziej rzeczy nienaturalnych (tu Albinus wymienia choroby: febrę i cholera), nie są też wzorcami bytów jednostkowych. Idee odnoszą się wyłącznie do naturalnych stworzeń w ich ogólnej naturze. Istnieje zatem idea człowieczeństwa, ale nie ma idei poszczególnych, jednostkowych ludzi (jak Sokrates czy Platon). Nie ma też idei rzeczy lichych, takich jak nieczystości i plewy¹⁰. Nie ma również idei relacji, typu „większe czy wyższe”. Idee zatem są to myśli, umysłowe koncepty Boga – wieczne i same w sobie skończone, czyli doskonałe w swej strukturze bytowej¹¹.

Myśli Boga ulegają ontycznej krystalizacji i trwają w tej samej wieczności, w której trwa Bóg nimi myślący. Te noetyczne boskie idee dotyczą wyłącznie bytów istniejących w świecie w sposób na-

⁸ Albinus, *Didaskalikos*, IX 163, 17-23.

⁹ Tamże, IX 163, 23-24.

¹⁰ Por. Platon, *Parmenisdes*, tłum z grec. W. Witwicki, Warszawa 1961, 130 C.

¹¹ Albinus, *Didaskalikos*, dz. cyt., IX 163, 30-31.

turalny. Są, co do swej metafizycznej funkcji, przyczynami paradygmatycznymi immanentnych form tych bytów, ale nie w sensie jednostkowym, a wyłącznie ogólnym, rodzajowym i gatunkowym. Idea człowieka przyczynuje „człowieczeństwo”, a nie jednostkowe człowieka z jego indywidualnymi cechami, które pozwalają odróżnić od siebie poszczególnych ludzi. Idee nie dotyczą ludzkich wytworów. Nie obejmują też relacji.

Koncepcja idei jako myśli Boga ma rozwiązać też problem genezy idei, który na gruncie innych koncepcji nie jest rozwiązany. Idee, w sensie genetycznym, są odwiecznymi i wiecznymi zarazem myślami Boga. Istnieją równie wiecznie jak sam Bóg, ale jako jego myśli są od niego zawisłe genetycznie. I choć stanowią, z punktu widzenia ontycznego, skończone (czyli w pełni skryształizowane) w swej strukturze bytowej byty, to jednak w swoim istnieniu nie są w pełni samodzielne – pozostaną zawsze myślami Boga. Nie przeszkadza to temu, by były one w swym zależnym od Boga istnieniu silniejsze niż przemijalne i zmienne byty cielesne. Takie są konsekwencje teorii idei jako bożych myśli.

W tym kontekście nasuwa się pytanie: a co z platońską ideą dobra, piękna i prawdy? Otóż Albinus utożsamia je jednoznacznie z samym Bogiem. Wchodzą one w zakres tego, co obejmuje natura Boga. Dlatego Albinus może nazwać Boga Dobrem, Pięknem i Prawdą. Pojęcia Bóg, Umysł, Dobro, Piękno i Prawda są zamienne. Wszystkie bowiem wyrażają naturę Boga – Stwórcy wszechrzeczy (niezależnie od tego, jak to stworzenie pojmować). Jest to motyw wspólny ówczesnym platonikom.

Idee, czyli mentalne projekty istniejące w umyśle Boga, mają swoje odwzorowanie w naturalnych pojęciach wrodzonych ludzkim umysłem. Dzięki nim może człowiek poznawać i rozumieć rzeczywistość w jej aspekcie ontycznym. W nich też odczytuje prawo naturalne w jego porządku moralnym. W tym sensie można powiedzieć, że prawo naturalne (które jest niczym innym, jak tylko wyrazem prawa bożego, bo umysłowe idee ludzkiego umysłu, w których jest ono zakodowane, są tylko odbiciem idei transcendentnych istniejących w umyśle Boga) jest wpisane w duszy ludzkiej. Jest to jego naturalna wrażliwość moralna. Człowiek zatem w sposób niejako naturalny jest jego świadom, o ile nie został zdeprawowany, tzn. jeśli nie zabito w nim naturalnej wrażliwości moralnej.

Platon opiera całą moralność na idei Dobra. By móc być moralnym, w pełnym tego słowa rozumieniu, trzeba było przeżywać w swoim wnętrzu rzeczywistość tego absolutnego i nadprzyrodzonego Dobra. Świadomość istnienia absolutnego prawa moralnego była w umysłowości greckiej głęboko zakorzeniona. Starczy przypomnieć, iż przeżycie absolutności (świętości) boskich praw moralnych jest zasadniczym motywem *katharsis*, której doznają widzowie tragedii. Przeżycie obecności nadprzyrodzonego pierwiastka w człowieku i w świecie w misteriach orfickich również prowadziło do *katharsis*. W etyce platońskiej, w każdym razie, świadomość tego Dobra jest motywem decydującym o morale każdego człowieka. Właściwie dopiero to wprowadza do życia człowieka prawdziwą moralność. Człowiek nieświadomy tego nadprzyrodzonego (ale zarazem przyrodzonego ludzkiej naturze) Dobra nie jest w stanie żyć prawdziwie moralnie, czyli na poziomie właściwym człowiekowi. Przeżycie Dobra wprowadza zatem w egzystencję ludzką perspektywę moralną. Bez tej perspektywy człowiek tylko przypadkowo może żyć moralnie. Prawdziwa moralność wymaga bowiem świadomego uczestnictwa w Dobru. Na tym polega istota, w wersji nieco zmodyfikowanej, sokratejskiego intelektualizmu etycznego. Perspektywa Dobra jest czymś zasadniczym w etyce platońskiej. W tej perspektywie należy rozważać wszystkie etyczne zagadnienia, które stawia Platon. Można powiedzieć, iż w świetle Dobra wszystkie problemy etyczne rozwiązują się niejako same, a w każdym razie umieszczone w perspektywie Dobra wskazują swoje rozwiązanie. Inaczej mówiąc, na rozwiązanie wszelkich zagadnień etycznych rzuca zawsze światło świadomość nadprzyrodzonego Dobra. Dodatkowym wzmocnieniem świadomości tego Dobra jest jakieś mistyczne przeżycie związane z tym Dobrem – miłosne przeżycie swojej duchowej jedności z tym Dobrem i Pięknem. Takie przeżycia zawsze wypływają na życie człowieka. Platon wielokrotnie sugeruje, że tego typu przeżycia mistyczne nie są mu obce. Skądinąd wiemy, że nie były one obce również Sokratesowi. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że nie jest to jedyne źródło moralności. Platon bardzo dużą wagę przywiązuje do właściwego wychowywania ludzi, właśnie w duchu zrozumienia tego Dobra absolutnego. Temu miało służyć między innymi studium filozofii w Akademii Platona. W perspektywie tak pojętej moralności i wychowywania Platon stawiał również problemy polityczne.

6. AUGUSTYŃSKIE UZUPEŁNIENIE PLATONA

Filozofia św. Augustyna jest zjawiskiem niezwykłym w dziejach filozofii europejskiej, niezwykłym a zarazem dosyć osobliwym. Niezwykłość tej filozofii polega na tym, że za całym filozofowaniem św. Augustyna stoi Bóg, a ściślej osoba Jezusa Chrystusa. Św. Augustyn wyznaje to sam wielokrotnie. Jezus Chrystus stoi niejako w tle całej egzystencji św. Augustyna, także w tle jego myśli filozoficznej i filozoficznego życia – filozoficznego życia, bo św. Augustyn odziedziczył po filozofach greckich ich sposób filozofowania, który – jak wiadomo – nie sprowadzał się tylko do uprawiania dyscyplin teoretycznych, lecz wchodził we wszystko to, czym żyje człowiek. Dlatego mówiliśmy o egzystencjalnym charakterze tej filozofii. Taka filozofia polega nie tylko na badaniach teoretycznych, lecz także na kształtowaniu duszy i całego życia. Obejmuje zatem również życie duchowe i to, co nazywamy moralnością. Tak też pojmował filozofię św. Augustyn, z tym że Augustyn wprowadził do filozofii, jeśli tak można powiedzieć, coś, czego w filozofii greckiej nie było. Wprowadził mianowicie doświadczenie wiary. Więcej: wiara, a ściślej egzystencjalne doświadczenie wiary, stanowi u św. Augustyna fundament jego filozofii. Doświadczenie wiary, które jest egzystencjalnym doświadczeniem Boga, doświadczeniem miłości Jezusa Chrystusa, zdominowało całą filozofię św. Augustyna. Mądrość filozoficzna zrównała się u niego z mądrością wiary. Początkiem tak rozumianego filozofowania było religijne nawrócenie. W ten sposób – można powiedzieć – spełniło się w życiu św. Augustyna to, co Platon wyraził w micie jaskini. Wychodzenie z ciemności niezrozumienia towarzyszy u niego wychodzeniu z ciemności grzechu. Jest to ta sama droga do Boga. Augustyn nie miał co do tego żadnych wątpliwości. Oświeceniu intelektualnemu towarzyszy oświecenie moralne. Właściwie to nawrócenie moralne poprzedza „rozumienie”. Jest jakby warunkiem rozumienia. Św. Augustyn był przekonany, że jego nawrócenie było dziełem łaski Jezusa Chrystusa. W ten sposób w życiu św. Augustyna objawił się Jezus Chrystus – ten sam Logos, który – w przekonaniu wielu intelektualistów chrześcijańskich – działał w historii. Sam Augustyn wierzył, że nie stało to się bez wiary, modlitw i też jego matki, św. Moniki. Z drugiej strony, zdawał sobie sprawę z tego, że do jego nawrócenia przyczyniła się w sobie właściwy sposób sama filozofia

grecka, czy raczej studium tej filozofii. W filozofii św. Augustyn znalazł jakby potwierdzenie pewnych prawd wiary chrześcijańskiej, przede wszystkim – o niecielesnym Bogu i o niecielesnej duszy. Z filozofii (platońskiej i neoplatońskiej) dowiedział się, że Bóg jest wieczny i niezmienny, że jest poza czasem i poza miejscem, ale też dowiedział się, że Bóg czasem się ujawnia w duszy człowieka, ale tylko w tej duszy, która całkowicie mu się poświęci. Mowa tu o platońskiej iluminacji i ekstazie. Później Augustyn, zdaje się, wiele razy doświadczał iluminacji, w której niejako widział oczyma swej duszy samego Boga, doświadczając zarazem szczęścia, jakie w pełni staje się udziałem duszy dopiero po śmierci. Nie trudno dostrzec tu niezaprzeczalne charakterystyki platońskie. Jednocześnie jest to nie tylko owoc lektury i przemyśleń św. Augustyna, lecz także, a może przede wszystkim, owoc jego doświadczeń duchowych. Później, po wielu już latach św. Augustyn odkryje, że nie wszystko w filozofii neoplatońskiej i platońskiej da się łatwo przełożyć na chrześcijańskie prawdy wiary. Za młodu jednak jest tą filozofią zafascynowany. W pewnej mierze jej zawdzięcza swoje nawrócenie (nie pomijamy tu działania łaski i samego Boga, o czym sam Augustyn przekonuje nas wielokrotnie). W ten sposób w duchowości i twórczości filozoficznej św. Augustyna filozofia „pogańska” „zwraca dług”, który poniekąd „zaciągnęła” u Boga. Tą mądrością, którą wszak „zawdzięczała” samemu Bogu, Logosowi – tak przynajmniej wierzyli starożytni intelektualiści chrześcijańscy, a w każdym razie wielu z nich – zwróciła Bogu, Jezusowi Chrystusowi – Logosowi – św. Augustyna (o tym Logosie – Słowie pisze Augustyn w XI księdze swoich *Wyznań*).

Dzięki filozofii neoplatońskiej (i po trosze sceptycznej) św. Augustyn mógł przezwyciężyć w swoim życiu manicheizm, w którym trwał dobre dziewięć lat (a potem sam sceptycyzm). W młodości przeczytał dzieło Cycerona *Hortensjusz*, które zrobiło na nim bardzo duże wrażenie i zapaliło, jak sam wyznaje, do filozofii, ale jeszcze nie na tyle, by był w stanie oddać się jej całkowicie (uroki życia zbyt go nęciły, a namiętności młodości okazały się silniejsze niż piękno filozofii i związanej z nią cnoty)¹². Najważniejsze w jego życiu, mimo całej jego fascynacji filozofią, było jednak przeżycie

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. z łac. Z. Kubiak, Kraków 1999, Księga VIII, 7, 173-175.

spotkania z Jezusem Chrystusem. Dzięki temu pojął, co jest w życiu najważniejsze i najcenniejsze. Pojął także to, co najważniejsze i najcenniejsze (w tym najważniejsze i najcenniejsze prawdy, ale nie tylko te z porządku poznawczego) zdobywa się skruszonym sercem, skruszonym przed Bogiem. Doświadczył jeszcze własnej niemocy, ale też i łaski Bożej. Odkrył wtedy, że łaska Boża zjawia się tam, gdzie są łyzy skruchy. Wtedy też Augustyn odkrywa (a właściwie doświadcza wszystkimi zmysłami swojej duszy), że ta sama droga prowadzi do szczęścia, i że tym jedynym szczęściem jest Bóg, i że nie ma innego szczęścia. Potem już będzie mówił: „chcę znać tylko Boga i duszę”.

Przekładając powyższe na język codzienny: Augustyn pojął, że nawrócenie jest koniecznym warunkiem poznania Prawdy. Augustyn tego nie odkrył. Znał to dobrze z lektury. Ale teraz doświadczył tego w głębi swojej duszy. Przeżył to – jak to się mówi – na własnej skórze. W życiu św. Augustyna było wiele momentów, które odczuł bardzo boleśnie i które dały mu do myślenia. W latach młodości śmierć jego przyjaciela sprawiła mu wielki ból. Wielkie wrażenie zrobiło na nim nawrócenie tego przyjaciela na łóżu śmierci. Nie zmieniło go (pozostał nadal manichejczykiem), ale zapadło mu głęboko w pamięć. Gdy będzie już wyzwolony z manicheizmu, usłyszy, że słynny intelektualista neopłatończyk, którego przekłady sam czytał i którego podziwiał, nawrócił się na chrześcijaństwo. Sam wtedy zapragnie pójść tą samą drogą, ale stare „światowe” ciągoty i namiętności okazały się silniejsze¹³. Jego przyjaciel opowiedział mu o św. Antonim i innych mnichach egipskich. Potem jeszcze powiedział mu o (dość zwyczajnym w sumie) powołaniu do życia zakonnego dwóch młodych ludzi, *agentes in rebus* (czyli tajnych policjantów ze służb specjalnych dworu cesarskiego)¹⁴. To wznieciło niepokój w duszy św. Augustyna. Coś zaczęło się w nim gotować. Niedługo potem przyszło przykre doznanie własnej grzeszności i marności tych wartości, które tak bardzo sobie cenil (sława, pieniądze, używanie życia). Wtedy właśnie, gdy dotarł niemal do samego dna swojej marności, doświadczył łaski miłosierdzia i przebaczenia Jezusa Chrystusa. Augustyn mówi, że słyszał głos dziecięcy wzywający go odczytania czegoś. Przeczytał więc frag-

¹³ Tamże, VIII 5, 168-170.

¹⁴ Tamże, VIII 6, 170-173.

ment z listu św. Pawła do Rzymian, z na chybił trafił otwartej Biblii, który mówił o potrzebie nawrócenia. Wtedy – pisze – jakby odczuł błogą światłość w swojej duszy. Razem z przyjacielem postanowili rozpocząć nowe życie, a ściślej – życie zakonne.

Św. Augustyn został nazwany chrześcijańskim Platonem. Zawdzięcza to miano zarówno temu, że w jego myśli znajduje się wiele filozoficznych idei platońskich, jak i specyficznemu sposobowi filozofowania, który angażował całego filozofa z jego duchowością i jego moralnością praktyczną, ale przede wszystkim dlatego, że podobnie jak Platon (i platonicy) całą filozofię i całe filozofowanie umieszcza w kontekście jakiejś tajemnicy, którą okazuje się Bóg, doświadczany gdzieś w najintymniejszych wnętrzach swego jestestwa, ale też i miłość, osobliwa miłość Boga i człowieka, w której znajdują spełnienie wszystkie ludzkie tęsknoty¹⁵. Platonizm św. Augustyna ujawnia się jeszcze w jednym. Otóż Augustyn jednoczy poznanie Boga z miłością. Ruch duszy ku Bogu (ruch, który jest zarazem ruchem ku swemu duchowemu wnętrzu) jest tyleż intelektualny, co i miłosny. Doświadczenie Boga jest doświadczeniem jednocześnie intelektualnym i miłosnym. Doświadczając Boga – Jezusa Chrystusa, człowiek nasycy się tym Bogiem, nasycy się Jego miłością; wręcz miłuje Jego miłością – tą samą miłością, którą miłuje Bóg. Doświadczanie miłości Boga jest głównym doświadczeniem duchowym z tych, które były udziałem św. Augustyna. Stan duchowy, w którym św. Augustyn doświadcza w swej duszy miłości Boga (jest to, w sumie, doświadczenie Boga jako Miłości) utożsamia się zarazem z mądrością. Warunkiem tego jest skrucha, bo Bóg zjawia się tylko w duszy skruszonej. Trzeba tu jednak dodać, że Bóg, chociaż obecny w duszy, pozostaje nadal tajemnicą, niepo-

¹⁵ W filozofii wyczuwana jest jakaś tajemnica. Doświadczenie tej tajemnicy jest jednym z najważniejszych elementów filozofowania. Tajemnica objawia się najmocniej dziwną tęsknotą, która zmusza filozofa do szukania Prawdy, zmusza do ustawicznego wysiłku, którego celem jest zrozumienie – zrozumienie, które łączy się z doświadczeniem egzystencjalnym, duchowym doświadczeniem tej Prawdy. A to równa się kosztowaniu tego, co nazywa się Mądrością – Mądrością uszczęśliwiającą. Tęsknota, o której tu mowa, czyni człowieka filozofem, miłośnikiem mądrości (i to nie tylko w tym nurcie filozofii, który nazywa się „duchowym”). Z tak rozumianą filozofią wiązało się duże ryzyko. Żądała ona całkowitego oddania się sobie, podporządkowania się owej tęsknocie, nie dając pewności, że ta tęsknota znajdzie kiedyś swoje spełnienie. Np. Platon bardzo wyraźnie sugeruje, że to spełnienie za życia jest niemożliwe.

jętą tajemnicą (ale tajemnicą miłości wyraźnie doświadczanej w własnej duszy) i zawsze będzie wzbudzał w duszy tęsknotę.

Z Platonem łączy Augustyna jeszcze sama forma filozofowania – dialog z samym sobą, z tą cząstką samego siebie, która zamieszkuje w najbardziej wewnętrznym miejscu samego siebie. Jest to zarazem forma filozofowania, która ujawnia istnienie owego tajemniczego, wewnętrznego miejsca i ujawnia jednocześnie, że w tym miejscu dzieje się wszystko to, co jest najistotniejsze. Tu też spotyka się Boga, i tu przeżywa tajemnicę dziwnej miłości tegoż Boga.

Tym, co różni św. Augustyna od Platona, jest to, że filozofia u niego jest nierozzerwalnie związana z wiarą. Można rzec, że tajemnica filozofii zlewa u niego się z tajemnicą wiary, a doświadczenie wiary jest zarazem doświadczeniem filozoficznym. Jej głównym celem nie jest teoretyczne dociekanie metafizycznej konstrukcji świata, lecz dążenie do szczęścia: „nie dla innego powodu – powiada w *O państwie Bożym* – człowiek filozofuje, jak tylko po to, aby być szczęśliwym”¹⁶. Pod tym względem Augustyn jest dzieckiem greckiego eudajmonizmu, który nasączył całą filozofię grecką tajemnym pragnieniem szczęścia i uczynił z tego pragnienia niemal główny cel filozofowania. Szczęście, według Augustyna, by mogło zadowolić człowieka, musi być pełne i trwałe, musi być zatem najwyższym dobrem. Takim dobrem jest, według niego, Bóg. Jednak dotrzeć do Boga niepodobna bez pomocy z Jego strony. Dlatego „prawdziwa filozofia” – to ta, która poddaje się wierze i objawieniu. Stąd słynne augustyńskie „uwierzyć, abyś zrozumiał”. Wiara umożliwia pełne zrozumienie – to zrozumienie, o które chodzi także filozofom, czyli zrozumienie najważniejszych spraw, z jakimi boryka się człowiek. Myśl i duch św. Augustyna przekracza granice wiary i filozofii. Filozofa i wiara spletają tu się nierozzerwalnie. Jeśli łaska wiary obejmuje całą naturę człowieka i całą jego aktywność, to rozpościera się również na jego poznanie filozoficzne. Tylko dzięki łasce wiary człowiek jest w stanie rozwiązać najtrudniejsze problemy filozoficzne i dostrzec „prawdę” w swojej duszy. Wiara jest światłem, w którym wszystkie sprawy i wszystkie problemy stają się wyraźne i zrozumiałe. Wiara jest darem łaski Boga, ale ze strony człowieka wymaga skruchy. Tylko skruszonym sercem

¹⁶ Św. Augustyn, *O państwie bożym*, tłum z łac. W. Kornatowski, Warszawa 1977, XIX 1, 1.

można przyjąć łaskę wiary. Z drugiej strony, rozum czyni wiarę zrozumiałą. Rozum potrafi racjonalnie opisać prawdy wiary, a czasem dać im racjonalne uzasadnienie, acz nie potrafi rozwiązać samej tajemnicy wiary. Niemniej dzięki rozumowi i filozofii tajemnica wiary nie popada w zabobon. Dzięki rozumowi i filozofii wiara jest racjonalna. W ten sposób w duszy św. Augustyna tajemnica wiary spotyka się z tajemnicą filozofii. Obie okazują się tą samą tajemnicą. Jest nią Bóg, Jezus Chrystus, który objawia w świecie i objawia się w duszy – w duszy skruszonej i oczyszczonej miłosną tęsknotą. Motyw oczyszczeń, jak widać, pozostał aktualny. Prawda otwiera się tylko przed duszą, która żywi czyste intencje. U Augustyna jest oczywiste, że tą Prawdą, do której dąży filozof, w głębi swej duszy, jest Jezus Chrystus. Chrystus – Słowo (Logos), Prawda wiary, okazuje się zatem także Prawdą filozoficzną, bo w Jego perspektywie staje się zrozumiałe wszystko, co jest istotne dla filozofa. Chrystus okazał się tajemnicą filozofii św. Augustyna.

Platon, jak wiadomo, liczył, że po śmierci, w obliczu Boga stanie się jasne wszystko, co pragnął zrozumieć za życia, i w Bogu osiągnie wszystko, co pragnął osiągnąć w filozoficznym życiu. Podobnie jest u Augustyna, tyle że on w miejscu Boga platońskiego stawia Jezusa Chrystusa Zbawiciela – Logos św. Jana Ewangelisty i Logos filozofów greckich. Podobnie jak u Platona, miejscem, w którym dzieje się i spełnia się filozofia (i wiara) Augustyna, jest dusza, jego duchowe wnętrze.

Filozofia św. Augustyna przesycona jest głębokim entuzjazmem religijnym, głęboko przeżywaną tajemnicą wiary, którą jest tajemnica samego Chrystusa – tajemnica, która staje się zarazem tajemnicą filozofii Augustyna. Jest to tajemnica, która stale kieruje go ku wieczności i ku nadprzyrodzoności. Filozofia św. Augustyna i wiara wzajemnie się wspierają i uzupełniają. Mogą się wspierać i uzupełniać, bo obie mają jeden cel – osiągnięcie Prawdy i szczęścia, czyli Boga (dla Augustyna jest oczywiste, że wszelka prawda i szczęście mają swoje spełnienie w Bogu).

Jak powiedziano wyżej, św. Augustyn zrealizował platoński ideał filozofowania, wyrażony przez Platona w alegorii jaskini. Jego życie przed nawróceniem, jak to przedstawia w swoich *Wyznaniach*, było wychodzeniem z ciemności, którą był dlań brak pewności w podstawowych kwestiach ludzkiej egzystencji, ale zarazem pozostawanie w niewoli swoich namiętności. Temu wychodzeniu towa-

rzyshoło ustawiczne mocowanie się młodego Augustyna z sobą samym. To że wyszedł z tych ciemności zawdzięczał, z jednej strony, pragnieniu Prawdy, które go nigdy nie opuszczało, a nawet stałe się wzmagalo, a drugiej (o czym sam był przekonany) – łasce Bożej. Zawdzięczał jeszcze czemuś, mianowicie skrusze. Augustyn, już po swoim nawróceniu, był tego świadom. Bez skruchy nic by najprawdopodobniej w jego życiu się nie stało. Wiązało to się bowiem nawróceniem religijnym, doświadczeniem Jezusa Chrystusa.

Na początku dialogu, który zatytułował *Soliloquia*, św. Augustyn pisze, że jedyne, co pragnie poznać – to Bóg i dusza, i nic więcej. W tej perspektywie rozwija się cała jego filozofia. Od razu trzeba powiedzieć, że droga do Boga i droga do duszy – to ta sama droga. Bóg, jak powiedziano, znajduje się w duszy i tam jest najłatwiej osiągalny – ujawnia się w najgłębszych zakamarkach duszy. Szukać Boga znaczy tyle, co szukać duszy, a szukać duszy – to zejść do swoich najintymniejszych obszarów siebie samego, tam gdzie dusza doświadcza samej siebie, i gdzie człowiek staje twarzą w twarz z samym sobą. Tu, w swoim wnętrzu, Augustyn przeżywa swoje życie takim, jakim ono jest naprawdę, ogląda samego siebie bez żadnych osłonek w świetle, którym jest Chrystus. Doświadcza zarazem, że tym, czego poszukiwał i czego mu zawsze brakowało, jest właśnie Bóg – Bóg doświadczany we wnętrzu swojej duszy¹⁷. W innym miejscu powie: nie wychodź z siebie, wracaj do siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda. Słowem: trzeba wejść do swego wnętrza, by tam odkryć prawdę.

W swoim wnętrzu duchowym Augustyn znalazł rozwiązanie jeszcze jednego problemu, który go nękał, a mianowicie problemu niepewności, co do wszelkiej prawdy. Było to związane ze sceptycyzmem, w który na krótko się uwikłał. Rozwiązał go stosunkowo łatwo. Przekonał się, że nawet w wątpieniu zawiera się jakaś przesłanka pewności. Nawet wątpiąc we wszystko, jednego możemy być pewni, a mianowicie tego, że właśnie wątpimy. Tym samym możemy być pewni, że jest coś, co doznaje tego wątpienia. Tym czymś jesteśmy oczywiście my sami, a ściślej – coś, co jest w nas. Jest to coś, co jest podmiotem wszystkich naszych przeżyć i doznań wewnętrznych. Jest tym nasza dusza. Jesteśmy zatem pewni co naj-

¹⁷ Skądinąd wiemy, że to doświadczenie było efektem także łaski.

mniej jednego: że istniejemy i że jest w nas coś, co jest podmiotem wszystkich naszych doznań i myśli. Jesteśmy też pewni istnienia naszych myśli i odczuć, które pojawiają się w nas samych. Krótko mówiąc, jesteśmy świadomi samych siebie i tego, czego doznajemy. Myśląc, czując, kochając i nienawidząc, zdajemy sobie sprawę z tego zarazem, że to my właśnie myślimy, czujemy, kochamy i nienawidzimy, a jednocześnie z tego, że myślimy, czujemy, kochamy i nienawidzimy. Z tym się zaraz wiąże jeszcze coś, a mianowicie świadomość, że istnieje prawda – prawda naszych myśli, naszych uczuć, doznań itp. Nasze myśli, akty woli i uczucia nie są bezprzedmiotowe, nie są skierowane w nicłość. Istnieje zatem prawda jako coś zewnętrznego względem naszej myśli i naszego rozumu, ale zarazem jako coś, co możemy uchwycić naszą myślą. W ten sposób Augustyn przezwyciężył w swoim życiu sceptycyzm. Przekonał się, że jest coś pewnego, na czym można się oprzeć, wbrew temu, czego uczyli sceptycy. Dla niego było tym czymś istnienie duszy i istnienie doświadczanej przez nią prawdy – doświadczanej jako coś zewnętrznego, ale zarazem jako coś obecnego w niej samej. Było zarazem dla niego jasne, że tej prawdy nie można dostąpić inaczej, jak tylko przez wniknięcie w siebie samego, w swoje wnętrze. W swej duszy człowiek rozpoznaje również Prawo moralne, któremu sama dusza podlega. Dostrzega też, że to Prawo jest stałe i niezienne.

SOCRATES' MYSTERY. ON THE ONTOLOGICAL STATUS OF MORAL VALUES

Summary

The subject of the article is the dispute on the status and the way of identifying and experiencing the so-called ethical values held by sophists and Greek philosophers at the time of Socrates and Plato.

Usually sophists say that ethical values, such as integrity or moral good, have a cultural character and can be acquired in the same (cultural) way – that is, by implementing them into culture in general. A feature of Greek tradition is that the roots of all moral values are to be found in the unchangeable laws of the gods. Socrates refers to human nature and to man's natural awareness of those values. His maientic method aims to arouse this awareness. Plato regards ethical values as ideal ones, granting them the status of ideas. Most probably, he identifies the gre-

atest idea with God. These ideas are seen with the eye of the soul, therefore they can be experienced spiritually. Philosophers of Middle Platonism generally identify ideas of Plato with the thoughts of God and the greatest of them (truth, good, beauty) with God himself. Therefore, the experience of God, is also a moral experience. According to them, moral values as ideas are reflected in the natural concepts that lie within the human soul. These moral values can be viewed as a natural identification code and, simultaneously, a natural moral awareness. This type of mentality is close to St. Augustine who, additionally, emphasized the role of will and grace.