

Baczewski, Grzegorz

Augustyńskie źródła anzelmiańskiej i kartezyjańskiej wersji dowodu ontologicznego na istnienie Boga

Studia Teologiczne 27, 397-423

2009

Artykuł został 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.

GRZEGORZ BACZEWSKI

AUGUSTYŃSKIE ŹRÓDŁA ANZELMIAŃSKIEJ I KARTEZJAŃSKIEJ WERSJI DOWODU ONTOLOGICZNEGO NA ISTNIENIE BOGA

Treść: Wstęp; 1. Przesłanki i schemat dowodu ontologicznego w ujęciu Anzelmia oraz jego filiacje augustyńskie; 2. Elementy augustynizmu w kartezjańskim argumencie ontologicznym na istnienie Boga; Zakończenie.

Wstęp

Dowód na istnienie Boga, znany obecnie pod nazwą *argumentu ontologicznego*, przez kilka stuleci nie był nazywany w ten sposób, pomimo tego, iż funkcjonował w twórczości filozoficznej i teologicznej niektórych myślicieli. W pełnej wersji pierwszy sformułował go w XI wieku (a dokładnie w 1077 lub 1078 roku w dziele *Proslogion*) święty Anzelm z Canterbury.¹ Z tego względu był on określany jako *dowód Anzelmia (ratio Anzelmi)*. Ten sam typ argumentacji wykorzystał także Kartezjusz, który w analogiczny sposób postanowił dowieść, że konieczne istnienie jest zawarte w istocie Boga i implikowane przez Jego pojęcie wrodzone wszystkim ludzkim umysłom. Kant, który był najzagorzalszym obok świętego Tomasza z Akwinu krytykiem tego typu dowodzenia, najczęściej określał ów argument mianem *dowodu kartezjańskiego*, rzadziej zaś nazywał *dowodem ontologicznym*. Sama nazwa *dowód ontologiczny* pojawiła się zresztą dość późno, bo dopiero wtedy, gdy został utworzony termin *ontologia*. Najpierw ukuł go w języku greckim Rudolf Goelenius w roku 1613, zaś w wersji łacińskiej jako pierwszy podał go Jan Clauberg w 1656 roku. Rozpowszechnili go natomiast w środowisku filozoficznym Christian Wolff, a następnie Immanuel Kant, którzy chcieli zastąpić nim termin *metafizyka*.² Należy również za-

¹ Por. Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion II-IV*, w: Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion. Proslogion* (seria dwujęzyczna), tłum. Leszek Kuczyński, Kęty 2007, s. 199-203 lub w: T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004, s. 157-159.

² Por. W. STRÓŻEWSKI, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 19-21.

znaczyć, iż w pełni rozwiniętym argumentem ontologicznym (nawet bez określania go mianem *ontologiczny*) nie mogli posłużyć się myśliciele, dopóki nie doszło do odróżnienia w bytach istnienia od istoty. Po raz pierwszy dokonało się to w twórczości Awicenny oraz niektórych scholastyków, w tym również twórcy argumentu – świętego Anzelma. Nie znaczy to jednak, że filozofowie i teolodzy tworzący wcześniej nie posługiwali się pewnymi formami argumentowania za istnieniem Boga zbliżonymi do jego wersji ontologicznej.

Szczegółowa analiza twórczości świętego Augustyna skłania do przyjęcia wniosku, że istnieją w niej liczne elementy, które antycypowały i przygotowały dowód ontologiczny w wersji anzelmiańskiej, a następnie kartezjańskiej. Zostały one bezpośrednio przejęte z dzieł augustyńskich bądź też stały się źródłem inspiracji zarówno dla świętego Anzelma, jak i dla Kartezjusza przy konstruowaniu tegoż argumentu. Niniejszy artykuł nawiązuje do badań przyczynkarskich, jakie w tej kwestii przeprowadzili niektórzy zagraniczni oraz polscy historycy filozofii. Ich prace naukowe dotyczyły głównie ogólnych wpływów augustyńskich w doktrynie anzelmiańskiej i kartezjańskiej, a tylko w niewielkim stopniu poruszały kwestię dowodu ontologicznego na istnienie Boga.³ Istnienie elementów augustynizmu

³ Por. M. Mc Cord ADAMS, *Romancing the Good. God and the Self according to St. Anselm of Canterbury*, w: *The Augustinian Tradition*, red. Gareth B. Mathews, Berkeley 1999, s. 91-109; Joseph Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. Piotr Domański, Kęty 2006, s. 81-87; S. L. FRANK, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, tłum. Teresa Obolevitch, Kraków 2007, s. 50-62; 141-145; J. Luc-MARION, *Cartesian Questions. Method and Metaphysics*, Chicago 1999, s. 139-160; E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Zygmunt Jakimiak, Warszawa 1953, s. 20-23; E. GILSON, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Zofia Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 111-112; E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la theologie*, Paris 1913 (praca doktorska napisana z inspiracji Leona Brunschvique'a); E. GILSON, *Discours de la methode: texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1987; E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930; E. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1979; E. GILSON, *The Future of Augustinian Metaphysics*, w: *A Gilson Reader: Selected Writings of Etienne Gilson*, New York 1957; H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924; H. GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris 1978; M. GUEROUlt, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.1-2, Paris 1980; M. HANBY, *Augustine and Modernity*, London 2003, s. 134-179; G. MATHEWS, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca and London 1992; S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998; Z. JANOWSKI, *Augustinian – Cartesian Index*, Indiana 2004; Z. JANOWSKI, *Cartesian Theodicy: Descartes' Quest for Certitude*, Dordrecht 2000 (polskie tłumaczenie tej książki: Z. JANOWSKI, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998); J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1950; A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, Paris 1925, t.1, s. 184-211; G. RODIS-LEWIS, *Augustinisme et cartésianisme*, w: *L'anthropologie cartésienne*, Paris 1990; Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*

w ontologicznym argumencie anzelmiańskim jako pierwszy wśród historyków filozofii zauważył Etienne Gilson, który stwierdził: „Z tego względu ta metoda, przygotowując z jednej strony średniowieczny symbolizm świata zmysłowego, otwiera z drugiej drogę dla metafizycznych spekulacji świętego Anzelm, które mają na celu odkrycie istnienia Boga w samym pojęciu, jakie o nim mamy. Święty Augustyn nie rozwinął wprawdzie tego dowodu, ale z pewnością wszczął badanie w tym kierunku, który całkiem logicznie prowadził do dowodu Proslogionu.”⁴ W podobnym tonie o wpływach augustynizmu w obu wersjach dowodu ontologicznego wyrażał się w takich oto słowach Charles Taylor: „Również sławny (bądź niesławny) ontologiczny argument Anzelm, przejęty później przez Kartezjusza, daje się zinterpretować jako dowód zasadniczo augustyński. Punktem wyjścia jest tkwiąca w umyśle idea bytu najdoskonalszego. Kryje się za tym, jak sądzę, intuicja, że idea ta nie trafiła do nas przypadkiem, lecz jest jedną z tych, które jawią nam się zawsze. Pogląd, że jawi się nam ona z konieczności, to właściwa intuicja augustyńska: możemy zrozumieć nas samych tylko jako połączonych z pewną doskonałością, która jest poza nami. Jeśli jednak idea jawi się z konieczności, to odpowiadająca jej rzeczywistość istnieje z konieczności, ponieważ pojęcie najdoskonalszego bytu pozbawionego egzystencji byłoby sprzeczne samo w sobie.”⁵ Na związki doktrynalne własnych poglądów z augustynizmem wskazywał zresztą sam Anzelm.⁶ Obecnie wielu badaczy podkreśla fakt, iż zwolennikami dowodu ontologicznego stali się później

snej, oprac. Tadeusz Gadacz, Warszawa 2001, s. 265-268; S. SWIEŻAWSKI, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 115 (jest to przedruk artykułu zatytułowanego: Albertyńsko – tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka, zamieszczonego w *Przeglądzie Filozoficznym*, rocznik XLIII, 1947, s. 87-104); P. MAZANKA, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 177-245 (skróconą wersję tego fragmentu książki stanowi artykuł: Filozofia Kartezjusza a nowożytny sekularyzm zamieszczony w: *Studia Philosophiae Christianae*, 36, 2000, nr 2, s. 181-207); J. HARTMAN, *Solilokwia baroku*, w: *Medytacje o filozofii pierwszej* (tłumaczenie z języka francuskiego), Kraków 2002, s. 113-118; J. HARTMAN, *Wstęp do filozofii*, Warszawa 2005, s. 93-102; W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, Warszawa 1993, t. 2, s. 49; W. WĄSIK, *Kartezjusz w Polsce*, w: *Przegląd Filozoficzny*, rocznik XL, zeszyt 2, 937, s. 201-203; St. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 232; Josef Pieper, *Scholastyka*, tłum. Tadeusz Brzostowski, Warszawa 2000, s. 72-73; F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. IV, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 1995, s. 115; M. T. CLARK, *Augustine on Immutability and Mutability*, w: *American Catholic Philosophical Quarterly*, nr 74, 2000, s. 7-27; S. Mac DONALD, *The Divine Nature*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001.

⁴ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 20.

⁵ Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, dz. cyt., s. 265.

⁶ Por. Św. ANZELM Z CANTERBURY, *MONOLOGION*, w: dz. cyt., s. 21-23.

głównie myśliciele średniowieczni reprezentujący nurt augustyński, tacy jak święty Bonawentura, Piotr Lombard czy Aleksander z Hales, co dodatkowo potwierdza tezę, iż dowód ontologiczny daje się łatwo pogodzić z augustyńską metafizyką i to głównie w niej ma swoje źródło (pierwotnym ich praźródłem wydaje się zaś szeroko pojęty platonizm).⁷ O tym, iż augustynizm stał się źródłem inspiracji dla Kartezjusza zdaniem niektórych historyków filozofii miały zadecydować głównie jego przyjacielskie relacje z zakonnikiem ze Zgromadzenia Braci Najmniejszych Marinem Mersenne oraz z założycielem Zgromadzenia Oratorian kardynałem Pierre de Bérulle i członkiem Oratorium – Guillaume Gibieufem, którzy propagowali poglądy świętego Augustyna. Po śmierci Kartezjusza w swych ośrodkach zakonnych, m.in. w Angers i Anjou, zgromadzenie to próbowało łączyć doktrynę augustyńską z kartezjanizmem.⁸ Uwagi naukowców na temat podobieństw dowodów na istnienie Boga w augustynizmie, anzelmianizmie i kartezjanizmie są zazwyczaj dosyć związane i ogólne, zaś konkretne analogie lub wpływy bezpośrednie i pośrednie nie zostały jak dotychczas metodycznie i naukowo wskazane oraz opisane. Autor niniejszego artykułu w oparciu o teksty źródłowe (dzieła wszystkich trzech myślicieli) oraz ich opracowania wskazuje konkretne elementy augustynizmu stanowiące antecedencję dowodu ontologicznego Anzelmia i Kartezjusza. Należy zaś pamiętać, iż argument ontologiczny w ich wersji był i nadal jest najbardziej rozpowszechniony i komentowany przez badaczy tej problematyki.

1. Przesłanki i schemat dowodu ontologicznego w ujęciu Anzelmia oraz jego filiacje augustyńskie

Dowód ontologiczny w formie, którą przedstawił Anzelm z Canterbury w postaci rudymenarnej, nie wyrażonej *explicite*, był już zawarty w dziełach świętego Augustyna, na co zwrócili uwagę niektórzy badacze tej problematyki.⁹ Zwłaszcza augustyński argument z istnienia niezmiennej

⁷ Por. J. PIEPER, *Scholastyka*, dz. cyt., s. 72-73; St. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 232; S. L. FRANK, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, dz. cyt., s. 44-48; 127-130 (rosyjski myśliciel zwraca tu uwagę na neoplatonizm jako tę odmianę filozofii platońskiej, która w największym stopniu przyczyniła się do powstania dowodu ontologicznego. Podobną sugestię dotyczącą odróżnienia w neoplatonizmie w pewien sposób istoty od istnienia można znaleźć w: Tomasz Stępień, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej* Mariusza Wiktoryna, Warszawa 1998, s. 7-8; 15)

⁸ Por. Z. JANOWSKI, *Augustinian- Cartesian Index*, dz. cyt., s. 4-5.

⁹ Por. S. L. FRANK, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, dz. cyt., s. 55; J. SCHMIDT, *Teologia filozoficzna*, dz. cyt., s.113-117.

prawdy, zwany też argumentem aletologicznym, można w dużej mierze interpretować jako antycypujący dowód ontologiczny. Szczególnie wyraźnie uwidacznia się ten fakt w dialogu Augustyna „O wolnej woli”, w którym najlepiej i najpełniej przedstawił on swój dowód na istnienie Boga z prawdy. Najpierw należy zauważyć wyraźną analogię pomiędzy przesłankami tegoż dowodu oraz późniejszego argumentu anzelmiańskiego. We wstępie do II księgi dialogu filozoficznego „O wolnej woli” Augustyn zawarł na przykład następujące rozumowanie: „- Augustyn: Ale masz przynajmniej pewność, że Bóg istnieje? – Ewodiusz: I ta pewność pochodzi z wiary, a nie z przemyślenia. - Augustyn: A więc przypuśćmy, że któryś z tych, o których napisano: „Powiedział głupi w sercu swoim: nie masz Boga” (Psalm 52,1), powie w ten sposób do ciebie i nie zechce się przejąć twoją wiarą, lecz będzie chciał sprawdzić, czy to, w co wierzysz, jest prawdą.”¹⁰ Jest to punkt wyjścia całej argumentacji. Analogiczną przesłankę dla własnego dowodu przyjął Anzelm, który w II rozdziale „Proslogionu” stwierdził: „O Panie, który dajesz rozumienie wiary, pozwól mi zrozumieć w stopniu, w jakim uznasz za korzystne dla mnie, że istniejesz, jak wierzymy, i że jesteś tym, w kogo wierzymy. Otóż wierzymy, że jesteś czymś, od czego nic większego nie można pomyśleć. A może nie istnieje taki byt, bo „mówi głupi w swoim sercu: nie ma Boga.”¹¹ Anzelm we wstępie do „Monologionu” potwierdził, iż jego poglądy nawiązują do nauki Biskupa Hioppony (a trzeba zaznaczyć, iż w swoich dziełach bardzo rzadko i niechętnie powoływał się na autorytety). Napisał tam: „Wielokrotnie przeglądałem moją pracę i nie znalazłem w niej niczego, co nie zgadzałoby się z pismami ojców katolickich, a zwłaszcza świętego Augustyna.”¹² „Monologion” zawiera bardzo wiele wątków augustyńskich, zwłaszcza w odniesieniu do nauki o Trójcy Świętej. Podobnie ma się rzecz z innymi dziełami Anzelma, także z „Proslogionem”, w którym zawarty jest dowód ontologiczny (warto zwrócić uwagę na znamieny fakt, że nawet tytuły dzieł anzelmiańskich nawiązują do twórczości Augustyna – i tak odpowiednikiem „Monologionu” są „Solilokwia”, „De libertate arbitrii” („O wolności woli”) odpowiada „De libero arbitrio” („O wolnej woli), a „Proslogion”, który w znacznej mierze stanowi dialog z Bogiem, stanowi analogię do „Confessiones” – „Wyznań”). Z powodu doktrynalnej zależności od myśli augustyńskiej Anzelm już za życia nazy-

¹⁰ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, II,II,5, tłum. Anna Trombala, w: Św. AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 529.

¹¹ Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion* II, w: dz. cyt., s. 199.

¹² Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion. Prolog*, w: dz. cyt., s. 21.

wany był „drugim Augustynem”. Mianem tym określało go zresztą także wielu nowożytnych i współczesnych badaczy jego poglądów, co nie znaczy, iż był on tylko bezmyślnym naśladowcą myśliciela z Tagasty. Chociaż nasiona niemal wszystkiego, co napisał Anzelm, można znaleźć u Augustyna, są to jednakże tylko nasiona a nie kwiaty. Nie był on zatem bezmyślnym kompilatorem, na przykład autorem florilegiów (zbiorów sentencji wybranych z nauki różnych myślicieli), ale wniósł własny, samodzielny wkład do myśli średniowiecznej.¹³ Anzelm obszernie korzystał z augustynizmu, który tak głęboko sobie przyswoił, iż nawet go już u siebie niemal nie zauważał i nie wyróżniał w swej twórczości. Wydaje się, iż odnośnie do dowodu ontologicznego szczególnie przydatna okazała się poświadczona autorytetem Augustyna metoda badawcza polegająca na łączeniu wiary z rozumem. Biskup Hippony stanowił w tym względzie główne źródło inspiracji dla Anzelma, który postanowił w podobny sposób docenić rolę rozumu w wysiłku zrozumienia prawd objawionych oraz podkreślić ważne znaczenie filozofii dla teologii. Wśród wypowiedzi augustyńskich potwierdzających taką postawę badawczą, oprócz zacytowanego wcześniej fragmentu dialogu „O wolnej woli”, można znaleźć również następujące: „Sztuka dowodzenia (dialektyka) przyczynia się wybitnie do badania oraz rozstrzygnięcia wszelkiego rodzaju kwestii napotykanych w Piśmie świętym”¹⁴; „Sama wiara jest niczym innym jak przyzwoleniem myśli(...) każdy, kto wierzy, myśli – wierząc myśli i myśląc wierzy (...) wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje”¹⁵; „Intelkt mocno kochaj (*intellectum valde ama*), ponieważ i samo Pismo święte zaleca stosować wiarę przed zrozumieniem rzeczy wielkich, bowiem jeśli właściwie ich nie pojmiesz, nie mogą być ci użyteczne.”¹⁶; „Wiara szuka, rozum odkrywa. Dlatego Prorok powiada „Jeśli wierzyć nie będziecie nie zrozumiecie (Izajasz 7,9). I znowu rozum szuka dalej Tego, co już znalazł, jak śpiewamy w psalmie „Pan z nieba spojrział na synów człowieczych, czy jest kto rozumny albo szukający Boga (Psalm 13,20. Po to więc człowiek ma rozum, żeby szukać Boga.”¹⁷ W ślad za swym mistrzem Anzelm zwraca więc uwagę na fakt, iż racjonalność jest elementem składowym aktu wiary, a wiara bez zrozumienia jest martwa. Zainspirowany taką

¹³ Por. R. W. SOUTHERN, *St. Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1995, s. 72.

¹⁴ Św. AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej II*, XXXI,48, tłum. Jan Sulowski, Warszawa 1989, s. 101.

¹⁵ Św. AUGUSTYN, *De praedestinatione sanctorum* 2,5, PL 44, col. 963.

¹⁶ Św. AUGUSTYN, *List do Konsencjusza*, Epistola 120, PL 33, col. 459.

¹⁷ Por. Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej XV*, II,2, tłum. Maria Stokowska, Kraków 1996, s. 460.

metodą augustyńską Anzelm zastosował ją również w swym dowodzie na istnienie Boga, w którym wiara w Boga zaczerpnięta z Objawienia szuka swego czysto racjonalnego potwierdzenia. We wstępie do „Proslogionu” Anzelm scharakteryzował tę metodę badawczą jako „wiarę szukającą zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*).¹⁸

Biskup Hippony jako kolejny krok w swym aletologicznym dowodzie istnienia Boga przyjął rozumowanie, które w przyszłości miał wykorzystać również Kartezjusz. Jest to tak zwane retorsywne odrzucenie sceptycyzmu, które jednocześnie stanowi dowód istnienia myślącego podmiotu (przyjmuje ono w kartezjanizmie postać *cogito*, którego pewność francuski myśliciel stwierdził intuicyjnie w słynnej formule *cogito ergo sum*; augustyńskie retorsywne zanegowanie sceptycyzmu uznawane jest zresztą za antycypację *cogito* kartezjańskiego). Argument retorsywny dowodzi, iż myślący podmiot istnieje na pewno, nawet jeśli się myli i popełnia błędy, gdyż aby się mylić, trzeba istnieć. Jak ujął to Augustyn: „Aby więc zacząć od rzeczy najbardziej oczywistych – powiedz mi, czy sam istniejesz. Może, mając odpowiedzieć na to pytanie, boisz się pomyłki? Ale gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś się w ogóle mylić.”¹⁹ Kwestia analogii tego rozumowania z poglądem kartezjańskim zostanie poruszona w dalszej części niniejszego artykułu, na razie wystarczy ustalenie, iż stało się ono swoistym punktem Archimedesowym dla augustyńskiego dowodu aletologicznego i jego odpowiednika w doktrynie św. Anzelma, czyli dla dowodu ontologicznego. Po stwierdzeniu istnienia myślącego podmiotu (rozumnej duszy ludzkiej) Augustyn przedstawił następną przesłankę swego argumentu, którą w przyszłości Anzelm zastosował we własnej argumentacji ontologicznej. Brzmi ona następująco: „– Augustyn: A przypuśćmy, że uda nam się znaleźć coś takiego, o czym będziesz przekonany, że istnieje i że prócz tego przewyższa nawet nasz rozum. Jakikolwiek byłby to byt, czy zawahasz się nazwać go Bogiem? – Ewodiusz: Jeżeli zdołam znaleźć coś doskonalszego niż najlepsza część mej istoty, nie mogę twierdzić zaraz, że to Bóg. Uważam bowiem, że Bogiem wypada nazywać nie tę istotę, która przewyższa mój rozum, lecz taką, której nic nie przewyższa.”²⁰

¹⁸ Por. Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion. Prolog*, w: dz. cyt., s. 193.

¹⁹ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli* II, III,7, w: dz. cyt., s. 531. Analogiczne fragmenty dzieł augustyńskich zawierające dowód retorsywny: *O życiu szczęśliwym* 7, w: dz. cyt., s. 22; *O Trójcy Świętej* XV, XII, 31, dz. cyt. s. 487; *Soliloquia* 2,1,w: dz. cyt., s. 268; *O prawdziwej religii* XXXIX, 73, w: dz. cyt., s. 788-789; *Państwo Boże* XI, XXVI, tłum. Władysław Kubicki, Kęty 1998, s. 431.

²⁰ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli* II,VI, 14, w: dz. cyt., s. 541.

Podobne stwierdzenia, w których Augustyn wyraża pragnienie znalezienia „bytu, którego nic nie przewyższa”, bądź „bytu najwyższego” znajdziemy w innych miejscach twórczości augustyńskiej. W dziele „O nauce chrześcijańskiej” Biskup Hippony stwierdził zatem: „Nawet ci, którzy uznają, czczą i wzywają innych bogów, czy to w niebie czy na ziemi, kiedy pomyślą o Bogu nad bogami, to w taki sposób, aby umysłem swoim dosięgnąć coś, nad co nie ma nic lepszego ani wzniolejszego.”²¹ Analogiczną wypowiedź zawierają „Wyznania”: „Nigdy bowiem żadna dusza nie mogła ani nie będzie mogła pojąć czegokolwiek, co byłoby lepsze od Ciebie, będącego najwyższym, doskonałym dobrem.”²² Augustyn wiąże zatem istnienie z dobrem. Dobro jest tożsame z bytem. Istnieje więc hierarchia bytów, a na jej szczycie znajduje się Bóg – najwyższy Byt i Dobro jednocześnie. Anzelm odwołał się w swej argumentacji do owej augustyńskiej koncepcji Boga jako „bytu najwyższego”, gdy stwierdził, iż Bóg to „coś, od czego nic większego nie można pomyśleć” (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*).²³ Przy tym Anzelm objaśnił owo „*maius*” jako „*melius*”, podobnie jak to miało miejsce w augustynizmie. Wyraził się na ten temat w takich oto słowach: „Zaś to, co jest w najwyższym stopniu dobre, jest też największe. Istnieje więc byt w najwyższym stopniu dobry i największy ze wszystkiego co istnieje.”²⁴ Według obu myślicieli, gdyby ktoś chciał pomyśleć coś większego (*maius*) lub lepszego (*melius*) niż Bóg, oznaczałoby to, iż pragnie on wznieść się swym umysłem ponad Boga. W takim wypadku chciałby on wydawać sąd o Nim, co przecież nie jest możliwe. Zdaniem zarówno Augustyna, jak i Anzelmia to Bóg bowiem stanowi ostateczną miarę wszelkich sądów, gdyż jest najwyższą Prawdą i najwyższym bytem jednocześnie. Jak wyraził tę myśl Anzelm: „Gdyby bowiem jakiś umysł był w stanie pomyśleć coś lepszego od Ciebie, znaczyłoby to, że stworzenie wzniosło się ponad Stwórcę i sądzi Go, co jest absurdem. Tylko Ty więc posiadasz istnienie w najprawdziwszy sposób, a zatem istniejesz najpełniej, ponieważ żadna inna rzecz nie istnieje w sposób tak prawdziwy i dlatego ma mniej istnienia.”²⁵ Skoro Bóg stanowi ostateczną Prawdę i fundamentalny najwyższy Byt, to można sądzić wedle Niego, ale nie o Nim. Taka próba myślenia o Bogu wymagałaby istnienia miary prawdy i bytu jeszcze wyższej od Niego,

²¹ Św. AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej*, I,VII,7, w: dz. cyt., s. 17.

²² Św. AUGUSTYN, *Wyznania* VII, 4, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków 1995, s. 140.

²³ Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion* II, w: dz. cyt., s. 199; analogiczne stwierdzenia zawiera *Monologion* XVI, w: dz. cyt., s. 59 oraz *Monologion* LXXX, w: dz. cyt., s. 187.

²⁴ Św. Anzelm z CANTERBURY, *Monologion* I, w: dz. cyt., s. 27.

²⁵ Św. Anzelm z CANTERBURY, *Proslogion* III, w: dz. cyt., s. 203.

a wówczas to ona byłaby Bogiem. Ludzki rozum także nie może stanowić takiego kryterium, ponieważ jest zmienny. Augustyn stwierdził na ten temat: „Pewne jest, że rozum także jest niestały, gdyż raz stara się dojść do prawdy, innym razem nie dba o to i czasem dochodzi, czasem nie dochodzi. Jeżeli tedy rozum poznaje o własnych siłach jakiś byt wieczny i niezmienny, nie posługując się przy tym żadnym cielesnym narządem, ani dotykiem, ani smakiem, ani powonieniem, ani uszami czy oczami, czy jakimkolwiek zmysłem niższym od siebie, to musi uznać, że jest niższy od tego bytu i że ten byt jest Bogiem.”²⁶ Okazuje się więc, że zarówno dowód aletologiczny, jak i ontologiczny nie zaczynają się od rozpatrywania świata zmysłowego, lecz od idei Boga spostrzeganej w umyśle ludzkim. Idea Boga nie może natomiast pochodzić skądinąd jak tylko od Niego samego. Potwierdzają to stanowisko słowa Biskupa Hippony z dialogu „O wolnej woli”: „Augustyn: Masz zupełną rację. To pobożne i prawdziwe pojęcie o Bogu dał twojemu rozumowi On sam.”²⁷ Augustyn, a za nim także Anzelm, pojmowali Boga nie jako przedmiot, który ludzka świadomość poznaje na zewnątrz siebie. Obaj myśliciele uznali Go bowiem za żywą, absolutnie doskonałą istotę, odsłaniającą się w rozumnej duszy jako podstawa wszelkiego istnienia i wiedzy. Z tych powodów jest ona bardziej realna i wiarygodna niż wszystko inne, co postrzega ludzki rozum. W tym rozumieniu Boga jako najprawdziwszego bytu i źródła prawdy, względem którego byty zmysłowe oraz dusze i prawda, jaką one poznają, są tylko pochodne, implicite zawiera się dowód ontologiczny. Bóg bowiem nie może nie istnieć, ponieważ tylko On jest pełnią i absolutną podstawą istnienia oraz prawdy. Augustyn na dowód tej tezy przytaczał cytaty ze Starego Testamentu, gdzie Bóg mówi o sobie: „Jestem, który jestem”, co oznacza Jego konieczne i pełne istnienie. Byty stworzone mogą istnieć, bądź nie, i czerpią swe istnienie z Boga. Można więc o nich pomyśleć, że nie istnieją, skoro ich istnienie jest przygodne, nietrwałe, pochodne od istnienia ich Stwórcy. Tylko Bóg istnieje zawsze, gdyż jest wieczny i niezmienny.²⁸ Atrybuty wieczności i niezmienności są z całą pewnością mocniej związane z tym co późniejsi filozofowie określili jako akt istnienia niż z istotą. W Bogu atrybutem określającym Jego istotę jest wszechmoc, wszechwiedza, bądź nieskończoność. Co prawda Biskup Hippony nie odróżnił explicite istoty od istnienia w bytach, lecz można znaleźć w jego dziełach początki takiego odróżnienia. Jako przykład może posłużyć fragment jego listu do Nebrydusza,

²⁶ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli* II, VI, 14, w: dz. cyt. s. 542.

²⁷ Tamże, s. 542.

²⁸ Por. Św. AUGUSTYN, *Wyznania* VII, 11, w: dz., cyt., s. 151.

w którym stwierdził on: „Nie istnieje, Nebrydiuszu, żadna natura ani w rzeczy samej żadna substancja, która nie zawiera w sobie i nie wyraża następujących trzech rzeczy: po pierwsze, że jest (*an sit*), następnie, że jest tym lub tamtym (*quid sit*) i po trzecie, że na ile to tylko możliwe, pozostaje ona w takim stanie w jakim jest obecnie (*quale sit*)”.²⁹ Anzelm w ślad za Augustynem również uzupełnił swe rozumowanie o argument, iż Bóg jest nie tylko tym, co może być jako największe pomyślane, lecz również tym, o którym nie da się pomyśleć, iż nie istnieje. Pisze o tym w „Proslogionie”: „A byt ten istnieje w sposób tak prawdziwy, iż nie można nawet pomyśleć, że nie istnieje. Można bowiem pomyśleć, że istnieje coś o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje; i to coś jest większe od tego, o czym można pomyśleć, że nie istnieje.”³⁰ Takie pojęcie Boga według niektórych historyków filozofii obaj myśliciele przeszli od Plotyna. Siemion L. Frank tak oto wyraża się w tej kwestii: „(...) Anzelm nie był „scholastykiem” w powszechnie przyjętym sensie, ale wyrazicielem mistycznego ducha zachodniego chrześcijańskiego platonizmu XI wieku. Wedle jego własnego wyznania, on sam uważał się za kustosa tradycji św. Augustyna. Augustyn zaś pod względem filozoficznym był następcą Plotyna. Ta ogólnofilozoficzna filiacja jest prawomocna także w odniesieniu do „dowodu ontologicznego.” Spotykamy go i u Augustyna, i u Plotyna – oczywiście w innej formie niż ta, która uzyskała popularność dzięki Anzelmowi.”³¹

2. Elementy augustynizmu w kartezjańskim argumentie ontologicznym na istnienie Boga

Argument ontologiczny, w wersji anzelmiańskiej oraz w postaci przedstawionej przez Kartezjusza, należy do grupy dowodów apriorycznych, które filozofia scholastyczna określała mianem rozumowania *propter quid*. W argumentacji tego rodzaju na podstawie rozpatrywania przesłanki stwierdza się o jej przyczynie, natomiast w konkluzji o skutkach wynikających z teżej przesłanki dotyczących bytu lub poznania. Ponieważ jednak wobec takiego szczególnego bytu, jakim jest Bóg, nie da się mówić i wnioskować o czymś, co byłoby bardziej podstawowe i pierwotne od Niego, to dowód ontologiczny z konieczności nie może być w pełni aprioryczny.

²⁹ Św. AUGUSTYN, List 11, 3, z 389 roku, w: *Epistolae CSEL* 34.1.25-28.

³⁰ Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion* III, w: dz. cyt., s. 201.

³¹ S. L. FRANK, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, dz. cyt., s. 127.

Wobec tego zarówno Anzelm, jak i Kartezjusz mogli tylko wywnioskować z analizy treści Bożej istoty, że posiada ona wyjątkowe właściwości i implikuje konieczne istnienie Boga. Dostęp poznawczy do treści Bożej istoty zapewnia, nie tak jak w dowodach kosmologicznych rozpatrywanie świata stworzonego, lecz tylko wrodzona i odnajdywana w oczyszczonym ze zmysłowości umyśle ludzkim idea Boga.³² Rezultatem tego dowodzenia jest odkrycie, że Bóg istnieje nie tylko w intelekcie, lecz również poza nim. Choć ludzki umysł, ze względu na to, iż na co dzień ma do czynienia z poznawaniem bytów stworzonych, zwłaszcza materialnych, odróżnia w nich istotę od istnienia, to jednak powinien powstrzymać się w przypadku idei Boga od stosowania takiej procedury, gdyż pojęcie to przedstawia byt niestworzony i niematerialny. Jest to zdaniem Kartezjusza byt tak doskonale prosty, że jego istota i istnienie nie różnią się realnie od siebie. Pojęcie owego bytu najdoskonalszego (stosowane także przez Anzelma w jego dowodzie ontologicznym, a wcześniej również przez Augustyna), poddane gruntownej analizie, zwłaszcza w Medytacji V, oznacza dla poznającego je umysłu, iż związane jest z jego treścią istnienie konieczne. Implikuje ono zatem także realne istnienie swego desygnatu, to znaczy rzeczywiście istniejącego Boga poza ludzkim umysłem.³³

Kartezjusz przeformułował dowód ontologiczny świętego Anzelma i przedstawił go w pełnej wersji w Medytacji V oraz w „Zasadach filozo-

³² Kartezjusz używa w swej twórczości wielu zwrotów na określenie owej idei m.in. *Dei conceptus* (AT VII, 167); *divinae naturae conceptus* (AT VII, 151); *conceptus entis summae perfectus* (AT VII, 166); *summe ens sive Deus* (AT VII, 141 i 142); *ens primum et summum* (AT VII, 54 i 67); *ens summe perfectum* (AT VII, 14 i 66); *causa summae perfecta* (AT VII, 14) (Podstawą tłumaczenia dzieł Kartezjusza jest wydanie krytyczne Adama i Tannerego opublikowane w latach 1897-1913. Autor niniejszego artykułu korzystał z nowszej edycji: *Oeuvres de Descartes. Nouvelle presentation*, Paris 1964-1976, t. 1-12. Cytaty i odniesienia do dzieł oznaczane są zgodnie z przyjętą wśród badaczy kartezjanizmu zasadą w następujący sposób: skrót AT oraz liczba rzymska oznaczająca tom, po których następują liczby arabskie określające wersy danego tekstu. Ponieważ cała twórczość Kartezjusza nie została, jak do tej pory, przetłumaczona na język polski, autor zmuszony był czasami dokonywać własnej translacji)

³³ Por. KARTEZJUSZ, *Medytacja V*, AT VII, 66, w: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Zarzuty uczonych mężów oraz odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbska, Kęty 2001, s. 84 (inne miejsca, w których Kartezjusz przedstawił lub wyjaśniał swój dowód ontologiczny to m.in.: Odpowiedź autora na zarzuty drugie, w: *Medytacje*, AT VII, 166, dz. cyt., s. 154-155; Odpowiedź na zarzuty czwarte, AT VII, 232-247, w: *Medytacje*, dz. cyt., s. 200-210; Odpowiedź autora na zarzuty piąte AT VII, 380-384, w: *Medytacje*, dz. cyt., s. 301-304; *Zasady filozofii I*, AT VIII, tłum. Izydora Dąmbska, Kęty 2001, s. 32-33).

fii”. Francuski filozof łączył argument ontologiczny z podanymi w Medytacji III dowodami: z idei Boga jako bytu nieskończonego (ideologicznym) i z przygodności umysłu ludzkiego (kontyngencjalnym), które również stanowią w kartezjanizmie dowody o proveniencji augustyńskiej.³⁴ W „Medytacjach o pierwszej filozofii” argument ontologiczny jest umieszczony po tych dowodach, zaś w „Zasadach filozofii”, (wydanych kilka lat później od „Medytacji”) poprzedza oba argumenty, co świadczy o tym, iż z czasem Kartezjusz przypisał dowodowi ontologicznemu funkcję priorytetową i uznał go za najskuteczniejszy w dowodzeniu istnienia Boga. W przesłance swej argumentacji francuski myśliciel przyjął platońsko-augustyńską teorię natywizmu, oznaczającą istnienie pojęć wrodzonych we wszystkich ludzkich umysłach (podobnie wcześniej uczynił Anzelm). Wśród wrodzonych pojęć znajduje się również idea Boga, którą każdy może odkryć w swej duszy, jeśli tylko odpowiednio skupi siły umysłu. Można by przytoczyć wiele fragmentów dzieł Kartezjusza i Augustyna, w których *explicite* głoszą oni doktrynę istnienia idei wrodzonych. Przedstawmy tylko dwa na potwierdzenie tej tezy. I tak Kartezjusz stwierdził: „I do żadnej innej rzeczy nie zwykłem się bardziej przykładać jak do tego, by dostrzegać pewne najprostsze prawdy: są one wrodzone naszym umysłem i skoro tylko kogoś innego o nich się pouczy, nie sądzi, by kiedykolwiek o nich nie wiedział.”³⁵ Kilkanaście wieków przed nim Augustyn, odpowiadając na pytanie Ewodiusza, odrzekł: „-Augustyn: Poruszasz tu zagadnienie ważne, niezwykle ważne, może najważniejsze ze wszystkich. Poglądy nasze na tę sprawę są zupełnie sprzeczne: twoim zdaniem, dusza nie przyniosła ze sobą żadnych umiejętności, ja zaś sądzę, że przyniosła ze sobą wszystko, co umie. Tak zwana nauka jest to, jak sądzę, jedynie sięganie pamięcią wstecz, czyli przypominanie sobie.”³⁶ W spostrzeżeniu owych idei oprócz skupienia wewnętrznego, natężenia uwagi (augustynizm dla określenia skupionej uwagi operował pojęciem *intentio vitalis*) i oczyszczenia umysłu ze zmysłowości niezbędna była także intuicja intelektualna (określana przez Kartezjusza mianem *inspectio mentis*, zaś w augustynizmie odpowiadało jej pojęcie *acies mentis*). Rola intuicji w poznawaniu owych wrodzonych prawd, także w konstruk-

³⁴ Por. S. MENN, *Descartes and Augustine*, Cambridge 2002, s. 281-300.

³⁵ Zarzuty siódme wraz z uwagami autora, w: *Medytacje* VII, 464, dz. cyt. s. 342.

³⁶ Św. AUGUSTYN, *O wielkości duszy* II, XX, 34, w: dz. cyt., s. 372 (warto na tej samej stronie zapoznać się z przypisem, w którym tłumacz wyjaśnia, iż teoria pojęć wrodzonych w twórczości Augustyna, chociaż przejęta z platonizmu, nie implikowała po platońsku preegzystencji dusz)

cji dowodu ontologicznego, była w filozofii kartezjańskiej zasadnicza.³⁷ W kwestii istnienia idei wrodzonych najwyraźniejsza analogia zaznacza się pomiędzy epistemologią kartezjańską a augustyńską koncepcją tzw. *notiones*, czyli pojęć i sądów wspólnych wszystkim ludziom i wszczepionych w ich rozumne dusze przez Stwórcę. Zdaniem niektórych badaczy augustynizmu deprecjonowanie przez Biskupa Hippony poznania zmysłowego oraz przyjmowanie istnienia pojęć i sądów wspólnych wszystkim ludziom nie musiało oznaczać głoszenia przez niego teorii natywizmu. Naukowcy ci uznali, iż Augustyn posługiwał się swoistą intuicją intelektualną, która pozwalała dostrzegać owe *notiones* dzięki temu, iż miały one swe źródło w Bogu pojętym jako wieczna i niezmienna Prawda. Niektórzy z nich przyjęli, że starochrześcijański myśliciel w ten sposób przyjął na sposób platoński istnienie pojęć wrodzonych, ale zastąpił platońską teorię anamnezy doktryną oświecenia umysłu przez Boga (tzw. teoria iluminacji).³⁸ Z analizy większości stanowisk naukowych w kwestii *notiones* w augustynizmie wynika jednakże, iż stanowi ona przejaw jakiejś postaci aprioryzmu poznawczego. Nie oznacza on sensu stricto natywizmu pojęć, lecz zarazem go do końca nie wyklucza. Najpowszechniej przyjmowaną opinią dotyczącą tej tematyki wydaje się być stanowisko Etienne Gilsona, który określił ów aprioryzm mianem intrinsecyzmu i powiązał z teorią Bożej iluminacji.³⁹ O istnieniu pokrewieństwa między kartezjańskim natywizmem idei a augustyńską teorią *notiones* może również świadczyć fakt, iż obaj ci myśliciele zostali oskarżeni o angelizm, to znaczy o to, iż utożsamili człowieka z samą duszą i pomylili z aniołem.⁴⁰ Aprioryzm poznawczy obecny w obu doktrynach stać się miał ostatecznie podstawą dla sformułowania dowodu ontologicznego. Nawet jeśli Kartezjusz bardziej niż Augustyn akcentował fakt, iż pojęcia wspólne wszystkim ludziom są wrodzone i stanowią naturalne

³⁷ Por. E. MORAWIEC, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, w: *Studia Philosophiae Christianae*, nr 2, 1967, s. 195-213; J. KOPANIA, *Funkcje poznawcze Descartesa koncepcji idei wrodzonych*, w: *Studia Filozoficzne*, nr 6, 1986, s. 113-126; L. BRUNSCHWIG, *Rozwój świadomości w filozofii zachodniej*, w: *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. Tomasz Śliwiński, Kraków 2005, s. 139.

³⁸ Por. F. COYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, s. 234-235; J. HESSEN, *Augustinus der Erkenntnis*, Berlin-Bonn 1931, s. 140-143.

³⁹ Por. E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 99-100.

⁴⁰ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Komentarz do Summy teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Wstęp do kwestii 77, Warszawa 2002, wydawnictwo De Agostini, s. 147 oraz J. MARITAIN, *Trzej reformatorzy*. Luter. Kartezjusz Rousseau, tłum. Konstanty Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s. 93-122.

wyposażenie ludzkich umysłów (myśliciel z Tagasty często twierdził natomiast, iż są one w jakiś sposób spostrzegane tylko dzięki Bożej pomocy), to jednak równie mocno uzależniał ich niepowątpiewalną prawdziwość od wcześniejszego poznania Boga jako źródła i kryterium wszelkiej prawdy. Istnieją wypowiedzi Kartezjusza na ten temat, chociażby ta zamieszczona w *Medytacji V*: „Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego.”⁴¹ Przyjęcie przez francuskiego filozofa augustyńsko-platońskiej teorii aprioryzmu poznawczego wiązało się z zanegowaniem roli arystotelesowskiej i scholastycznej metody abstrakcji pojęć z wrażeń zmysłowych. Taki zabieg metodologiczny umożliwił Kartezjuszowi rozwinięcie czysto racjonalistycznej metody naukowej, ściśle wzorowanej na matematyce, zwłaszcza na geometrii.⁴² Wydaje się, że gdyby w kartezjanizmie nie istniał tak ścisły związek między kategoriami jasności i wyraźności poznania a prawdomównością Boga, stanowiącego fundament wszelkiej prawdy, można by przyjąć, iż natywizm idei stanowi jedynie jakąś formę naturalistycznej, platońskiej teorii anamnezy i nie nosi znamion augustyńskich. Kartezjusz, jako chrześcijanin, był jednakże niejako zmuszony odrzucić platońską wersję aprioryzmu poznawczego, gdyż wiązał się z nią pogląd o preegzystencji dusz i metempsychozie. Ostatecznie tylko augustyńska postać aprioryzmu umożliwiła mu włączenie do jego systemu filozoficznego również pojęcia Boga noszącego cechy Boga chrześcijańskiego.⁴³ Elementy augustynizmu znalazły więc rzeczywiście swe zastosowanie w kartezjańskiej teorii poznania, chociaż zostały znacznie zmodyfikowane i wykorzystane do odmiennych celów niż ich pierwotny cel augustyński. W augustynizmie służyły one bowiem głównie do racjonalnego uzasadniania prawd wiary chrześcijańskiej, podczas gdy w kartezjanizmie stanowiły metafizyczny fundament dla uzasadniania prawd naukowych. Istotną część systemu kartezjańskiego stanowi dowód ontologiczny, w którym, powtórzmy, podstawową przesłanką jest zapośredniczona przez augustynizm platońska teoria aprioryzmu poznawczego, bez której ów argument nie byłby w ogóle możliwy do przeprowadzenia. Można więc zaryzykować stwierdzenie, iż w rozwoju filozoficznej myśli europejskiej pomiędzy Platonem a Karte-

⁴¹ Por. *Medytacja V*, AT VII, 71, w: dz., cyt., s. 87.

⁴² Por. E. GILSON, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, dz. cyt., s. 109-115.

⁴³ Por. St. KOWALCZYK, *Kartezjusza racjonalistyczno-funkcjonalna koncepcja Boga*, w: *Studia Płockie*, t. XLIII, 1985, s. 197.

zjuszem należy umieścić świętego Augustyna, jako tego, którego poglądy posłużyły za pośrednie ogniwo łączące umysłowość starożytną nie tylko z umysłowością średniowieczną, ale również z nowożytną.⁴⁴

Kartezjusz ściśle związał swe rozważania na temat Boga w dowodzie ontologicznym z analizami dotyczącymi zasad matematyki, w szczególności praw geometrii. Interesowała go zwłaszcza kwestia wieczności i niezmienności owych zasad. Rozumowanie dotyczące tego zagadnienia, zawarte w Medytacji V, przebiega następująco: „I tutaj -jak sądzę- najbardziej godne zastanowienia jest to, że znajduję w sobie niezliczoną ilość idei pewnych rzeczy, o których nie można powiedzieć, że są niczym, chociaż może nie istnieją nigdzie poza mną. A chociaż myślę w jakiś sposób o nich zależnie od mej woli, to jednak nie są przeze mnie wymyślone, lecz mają swoje prawdziwe i niezmienne natury. Gdy na przykład wyobrażam sobie trójkąt, to choć może taka figura nigdzie na świecie nie istnieje poza moją świadomością (extra me) ani nigdy nie istniała, posiada jednak bez wątpienia jakąś określoną naturę, czyli istotę, czyli formę niezmienną i wieczną, która ani nie została przeze mnie wymyślona, ani nie jest od mego umysłu zależna.”⁴⁵ Powyższy fragment przede wszystkim potwierdza zanegowanie przez francuskiego myśliciela arystotelesowskiej abstrakcji matematycznej (ogólnie abstrakcji wszelkich pojęć z wrażeń zmysłowych) oraz akceptowanie teorii natywizmu idei związanej z platonizmem i augustynizmem. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślanie przez Kartezjusza, iż zasady i pojęcia geometryczne posiadają cechy wieczności i niezmienności, które to atrybuty podkreślał w swej filozofii Boga święty Augustyn. Kolejnym etapem w schemacie kartezjańskiego dowodu ontologicznego jest dostrzeżenie w umyśle innego wiecznego i niezmiennego pojęcia posiadającego wyjątkowy status ontyczny, które przedstawia Boga jako byt najdoskonalszy (*ens summe perfectum*). Francuski myśliciel w taki oto sposób kontynuował dowodzenie: „A teraz, jeżeli z tego jedynie, że mogę ideę jakiejś rzeczy wyprowadzić z mej myśli, wynika, iż wszystko, co ujmuję jasno i wyraźnie jako należące do owej rzeczy, rzeczywiście do niej należy, to czyż nie można by stąd zaczerpnąć dowodu wykazującego istnienia Boga? Z pewnością tak samo znajduję w sobie ideę Jego, to jest bytu najdoskonalszego (*ens summe perfectum*), jak ideę jakiegokolwiek figury czy liczby.”⁴⁶ W oparciu

⁴⁴ Por. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, w: dz. cyt., s. 240.

⁴⁵ *Medytacja V*, AT VII, 64, w: dz. cyt., s. 83.

⁴⁶ *Medytacja V*, AT VII, 65, w: dz. cyt., s. 84.

o jasne i wyraźne poznanie w medytującym umyśle takiej wyjątkowej idei może filozof, zdaniem Kartezjusza, poznać wszystkie cechy, jakie są w niej zawarte, czyli całą treść pojęcia. Jeśli chodzi o naturę Boga, to cechy te stanowią atrybuty, czyli cechy tożsame z Bożą istotą i tylko w umyśle możliwe do oddzielenia od niej. Idea Boga, jako przesłanka konieczna i wystarczająca do przeprowadzenia dowodu ontologicznego, zostaje zatem wykorzystana właśnie w tym celu. Francuski filozof konkluduje zatem: „(...) niemniej jasno i wyraźnie pojmuję, że do Jego natury należy wieczne i aktualne istnienie, jak pojmuję, że do natury figury czy liczby należy to, czego dowodzę o tej figurze czy liczbie. A więc choćby nie wszystko było prawdziwe, co w tych ostatnich dniach rozważałem, to istnienie Boga powinno mieć dla mnie co najmniej ten sam stopień pewności, jaki dotychczas posiadały prawdy matematyczne.”⁴⁷ Analogiczne wywody zawierające porównanie pewności dowodów geometrycznych z dowodem istnienia Boga Kartezjusz przedstawił już kilka lat wcześniej w „Rozprawie o metodzie”, a później je potwierdzał w innych swych dziełach.⁴⁸ Okazuje się, iż powyższa metoda porównywania prawd matematycznych i prawd dotyczących istnienia i natury Boga była także stosowana kilkanaście wieków wcześniej przez świętego Augustyna, a szczególnie wyraźnie daje się ona dostrzec we wczesnym dialogu filozoficznym „Solilokwia”. Starochrześcijański myśliciel w tej specyficznej rozmowie z samym sobą (właściwie z własnym rozumem, który jest jednocześnie Rozumem wspólnym wszystkim ludziom) oparł argumenty za istnieniem Boga wyłącznie na danych zaczerpniętych z umysłu, bez odwoływania się do wrażeń zmysłowych, a więc w stylu bardzo zbliżonym do ontologicznego. W tym celu konieczne było najpierw, jego zdaniem, wcześniejsze oczyszczenie umysłu z elementów zmysłowości i wyobraźni. Zajmowanie się problemami matematycznymi, szczególnie geometrycznymi, w znacznym stopniu miało się przyczynić do osiągnięcia tego stanu. Augustyn zauważył, że wiedza matematyczna i wiedza o Bogu są w zasadzie tej samej natury (czysto umysłowej) i dlatego ta pierwsza może się okazać niezwykle pomocna w zdobyciu tej drugiej. Stwierdził zatem: „ – Rozum: A ja przecież nie pytałem, czy znasz coś tak, jak pragniesz poznać Boga. Otóż prostą znasz tak samo jak kulę, chociaż czym innym jest prosta, a czym innym kula. Dlatego też odpowiedz, czy wystarczy ci tak

⁴⁷ Tamże, s. 84.

⁴⁸ Por. Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach IV, 26, AT VI, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków 2002, s. 27-28; Odpowiedź na zarzuty drugie AT VII, 163, w: *Medytacje*, dz. cyt., s. 152-153.

poznać Boga, jak poznałeś ową bryłę geometryczną, to znaczy mieć tak samo pewną wiedzę o Bogu, jak masz o kuli. – Augustyn: Wybacz, proszę, ale choćbyś mnie nawet gwałtownie skłaniał i przekonywał, nie ośmielę się jednak powiedzieć, że tak chcę poznać Boga, jak znam kulę. Wydaje mi się bowiem, że inny jest tu nie tylko przedmiot, ale i sama wiedza (...) – Rozum: Różnica ta jednak polega na naturze przedmiotów, a nie na samym poznaniu. Nie spoglądasz chyba innym wzrokiem na ziemię, a innym na pogodne niebo, chociaż widok nieba o wiele więcej sprawia ci przyjemności niż widok ziemi (...) – Augustyn: Przekonywa mnie, wyznaje, to porównanie i jestem skłonny zgodzić się, że jak w swoim rodzaju ziemia od nieba, tak różni się od nadzmysłowego majestatu Bożego te niewątpliwe prawdy geometryczne.⁴⁹ Lektura i analiza zacytowanych fragmentów dzieł Augustyna i Kartezjusza skłania do przyjęcia wniosku, iż uznali oni, że oczyszczony ze zmysłowości intelekt jest w stanie osiągnąć podobny rodzaj wiedzy o zasadach geometrii i naturze Boga, pomimo tego, iż owe przedmioty poznania różnią się zasadniczo od siebie. Nie jest to jednak aż tak radykalna różnica, by przeszkadzała w porównywaniu tych przedmiotów, gdyż wszystkie one są natury czysto intelektualnej i nie dostrzega się ich w świecie zmysłowym. Przyjęcie powyższego poglądu przez obu myślicieli pomogło im w prowadzeniu dalszych rozważań na temat natury Boga i Jego istnienia w obrębie samego umysłu, bez odnoszenia się do wrażeń zmysłowych. O ile Augustyn nie podążył konsekwentnie tym tropem rozumowania, to Kartezjusz, a przed nim Anzelm, rozwinęli swą argumentację w sferze samej duszy rozumnej (lub kartezjańskiego *cogito*), co pozwoliło im na pełne sformułowanie dowodu ontologicznego. Francuski filozof zgadzał się z Augustynem i Anzelmem w kwestii definicji Boga pojętego jako byt najdoskonalszy – *ens summe perfectum*. Definicja ta wprowadza zasadnicze rozróżnienie na byty stworzone i niedoskonałe oraz na niestworzony, najwyższy i doskonały byt, którym jest Bóg. Tę różnicę pomiędzy Bożą naturą a naturami pozostałych bytów wykorzystał Kartezjusz w dalszej części swej argumentacji: „Co prawda, na pierwszy rzut oka nie jest to całkiem widoczne, lecz ma pewien pozór sofizmu. Przywykłszy bowiem we wszystkich innych rzeczach rozróżniać istnienie (*existentia*) od istoty (*essentia*), łatwo siebie przekonuję, że można je też oddzielić od istoty Boga i w ten sposób można myśleć o Bogu, jako nie istniejącym aktualnie. Lecz skoro uważniej się zastanowię, to staje się oczywistym, że tak samo nie można

⁴⁹ Św. AUGUSTYN, *Soliloquia* I,V,11, w: dz. cyt., s. 249-250.

oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym.”⁵⁰ Powyższy pogląd Kartezjusza, wiążący w nierozzerwalną całość Bożą istotę i istnienie, reprezentuje tradycję augustyńską (zaś prażródłem dla obu był platonizm, zwłaszcza w wersji neoplatońskiej – Plotyna, Porfiriusza i Mariusza Wiktoryna)⁵¹. Augustyn bowiem także próbował ujmować Boga w jakiejś kategorii filozoficznej, ale zarazem podkreślał niedoskonałość ludzkiej myśli i języka w wyrażaniu nieskończonej doskonałości Bożej istoty. Z tym stanowiskiem wiązały się równocześnie augustyńskie próby łączenia elementów pozytywnego (*katafatycznego*) i negatywnego (*apofatycznego*) opisu Boga. Należy zatem jeszcze raz podkreślić, że dokładna lektura dzieł Augustyna skłania do przyjęcia opinii, iż jego rozważania dotyczące ludzkiego zrozumienia Bożej natury były w dużej mierze antycypacją dowodu ontologicznego Anzelm z Canterbury i Kartezjusza. Augustyńskie opisy Bożej istoty, wychodzące od analizy intuicyjnie dostrzeganego w umyśle pojęcia Boga, można by nawet określić mianem argumentu protoontologicznego, który stał się w przyszłości podstawą do jego wersji w pełni ontologicznej. Oczywiście Biskup Hippony nie znał terminu *ontologia* i nie uprawiał ontologii, gdyż w jego czasach taka nauka nie istniała, lecz poprzez swój spirytualizm, intelektualizm oraz wątki idealistyczne przyczynił się do jej powstania. Do jego poglądów dotyczących natury Boga, szczególnie tych zawartych w dziele „O Trójcy Świętej” (także w dialogu „O wolnej woli”), nawiązali Anzelm i Kartezjusz. Augustyn, próbując tam wyrazić w słowach bogactwo Bożej natury, podał jej dość niejednolite ujęcie pojęciowe. Wiązało się to z faktem, iż pojęcia dotyczące chrześcijańskiej tajemnicy jednego Boga w trzech osobach nie były w jego czasach definitywnie ustalone i sprecyzowane. Zwłaszcza łacińska terminologia trynitarna była

⁵⁰ *Medytacja V*, AT VII, 66, w: dz. cyt. s. 84.

⁵¹ Istnienie wpływów neoplatońskich w augustynizmie jest kwestią pewną, lecz badania naukowe potwierdzają również fakt, iż w filozofii Plotyna, Porfiriusza a zwłaszcza Mariusza Wiktoryna obecne są pierwsze próby wyodrębnienia w bytach i w Bogu istnienia i istoty (greckie terminy *ejnaj*- istnienie oraz *to on*- byt, a w Bogu tzw. *heparksis*- doskonałe istnienie). Z przekładów dzieł neoplatońskich dokonanych przez Wiktoryna korzystał Augustyn (być może także z dzieł samego Wiktoryna). Wydaje się więc zasadnym doszukiwanie w neoplatonizmie wątków metafizyki egzystencjalnej, które wykorzystał w swej twórczości również Biskup Hippony (a przez jego pośrednictwo filozofowie scholastyczni oraz Kartezjusz). Na temat wątków egzystencjalnych w neoplatonizmie pisali m.in. Tomasz Stępień, Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej Mariusza Wiktoryna, Warszawa 1998, (szczególnie s. 7-8; 15); D. DĘBIŃSKA-SIURX, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1978.

niejednolita, co niekiedy prowadziło do nieporozumień z przedstawicielami tradycji greckiej, którą reprezentował Kościół Wschodni. Łaciński Zachód powszechnie używał na określenie Bożej istoty pojęć: *substantia*, *essentia* i *persona*. Biskup Hippony zastanawiał się, w których z powyższych kategorii najlepiej daje się wyrazić naturę Trójcy Świętej oraz jakie są granice możliwości jej poznania przez ludzi. Myśliciel z Tagasty, zdając sobie w pełni sprawę z zasadniczej nieadekwatności skończonego, ludzkiego umysłu oraz nieskończonego Boga, stwierdził: „Przystępuję obecnie do mówienia o rzeczach, co do których żaden z ludzi, a w każdym razie ja, nie jest zdolny w pełni wypowiedzieć tego, co o nich myśli, choć także i umysł nasz, kiedy o Bogu Trójcy Świętej rozmyślamy, czuje jak bardzo nie dorasta do tego przedmiotu i nie pojmuje go jakim jest.”⁵² W dalszych rozważaniach na ten temat *apofatyczną* metodę opisu Boga Augustyn łączył z metodą *katafatyczną*. Oprócz tego, podobnie jak ma to miejsce w argumentie ontologicznym, przyjął on, iż punktem wyjścia argumentacji powinno być to, co najlepsze w człowieku, czyli ludzki rozum. Stwierdził więc: „A jeśli już człowiek pojmuje swój własny rozum, to niechaj pilnie zwróci uwagę, że stanowi on to, co jest najlepsze w jego naturze. I niech zobaczy, czy w nim odkrywa jakieś zarysy form, blask kolorów, wielkość wymiarów, rozmieszczenie części, rozciągłość masy, przenoszenie z miejsca na miejsce i inne podobne rzeczy. Na pewno nic z tego nie znajdziemy w tym, co jest w naszej naturze najlepsze, to jest w naszym umyśle (...) Czego więc nie znajdujemy w tym, co w nas najlepsze, tego nie powinniśmy szukać w Tym, który jest o wiele lepszy od tego, co w nas najlepsze.”⁵³ W podobny sposób postąpił Kartezjusz, gdy uznał, że do udowodnienia istnienia Boga i zrozumienia Jego natury można dojść tylko poprzez kontemplację treści ludzkiego umysłu. Bóg jawiący się w augustynizmie i kartezyjanizmie jako nieskończenie doskonały byt lub substancja o naturze intelektualnej, stanowiący źródło i kryterium wszelkiej racjonalności w świecie i w poznaniu ludzkim, wymyka się opisom przy użyciu arystotelesowskiej, jak również scholastycznej kategorii substancji. Zdaniem starochrześcijańskiego myśliciela do tego celu należałoby raczej użyć takich kategorii, które nie doprowadziłyby do zatarcia doskonałej jedności i prostoty oraz nieskończoności i niezmienności Boga. Kontekst stwierdzenia Biskupa Hippony z ksiąg V i VII dzieła „O Trójcy Świętej” wskazuje na to, iż taką kategorią może być ostatecznie

⁵² Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* V, I, 1, dz. cyt. s. 194.

⁵³ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* V, II, 2, dz. cyt. s. 195.

substancja, ale tylko pod tym warunkiem, że pojmuje się ją jako czysto duchową i oczyści z arystotelesowskiego materializmu oraz sensualizmu. Augustyn bowiem w młodości zapoznał się z niewielkim dziełkiem Arystotelesa zatytułowanym „Kategorie”, a jego lekturę uznał za jedną z przyczyn swego przystąpienia do sekty manichejskiej i negacji istnienia substancji duchowych. Dopiero filozofia platońska (przeważnie w wersji neoplatonickiej) pomogła mu wyzwolić się z materializmu i zrozumieć, że Bóg stanowi nieskończenie doskonałą substancję duchową o naturze intelektualnej.

Doktor Łaski w swych rozważaniach dotyczących ujęcia Bożej natury w ludzkich kategoriach poznawczych doszedł ostatecznie do wniosku, że chociaż można Boga uznać za substancję (duchową), to jednak do Jego opisu bardziej odpowiednie jest zastosowanie terminu *essentia*, czyli *istota* lub *istność*. Kategoria ta została utworzona (w postaci rzeczownika) od łacińskiego czasownika *esse*, czyli *istnieć*. Zdaniem Augustyna Bóg jest jedyną tego rodzaju *essentią*, w której zawiera się wieczne i niezmienne *esse*, w odróżnieniu od bytów stworzonych i nieustannie podlegających zmianom. Tylko w Bogu, jako wyjątkowej *istocie* lub *istności* (*essentia*), nie ma zapodmiotowanych żadnych powodujących zmiany przypadłości. Bogu przysługuje w najwyższym stopniu niezmienne i konieczne istnienie, stanowiące treść Jego natury. Biskup Hippony następująco wyjaśniał tę kwestię: „W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Bóg jest substancją, *istnością*, co by można lepiej jeszcze nazwać istotą, *ousia*, jak mówią Grecy. Podobnie bowiem jak *sapientia*, mądrość wywodzi się od *sapere*, a od wiedzieć – wiedza, tak samo od tego, co jest, co istnieje, wywodzi się *istność*, *istota* [scil. *essentia*]. A któż bardziej jest, jak nie Ten, który rzekł słudze swemu Mojżeszowi: „Jam jest, którym jest” oraz „Tak powiesz synom Izraelowym: Który jest, posłał mnie do was” (WJ 3,14)? Inne *istności*, czyli istoty albo substancje, przyjmują przypadłości, które w nich powodują większe czy mniejsze, ale w każdym razie jakieś zmiany. W Bogu jednak nie może się przydarzyć nic takiego. Przeto jest tylko jedna niezmienna substancja, czyli istota, a jest nią Bóg. Jemu zaiste sam byt, istnienie – od czego wywodzi się nazwa istoty – odpowiada w najwyższym stopniu i najprawdziwiej.”⁵⁴ Podobnie opisywał Boga w „Solilokwiach”, gdzie stwierdził: „Tyś [scil. Bóg] jest jedyną wieczną, prawdziwą substancją, gdzie nie ma żadnej niezgodności ani zmiany, ani braku, ani śmierci.”⁵⁵ Analogiczną myśl

⁵⁴ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* V, II, 3, dz. cyt. s. 196.

⁵⁵ Św. AUGUSTYN, *Solilokwia* I, I, 4, dz. cyt., s. 242.

wyraził Biskup Hippony również w „Objaśnieniach Psalmów”, gdzie napisał między innymi: „Tam tylko: Jest, natomiast nie ma: Było i będzie, bo i było już nie jest, i co będzie, jeszcze nie jest. Cokolwiek zaś tam jest, to tylko jest. Słusznie właśnie tak posłał Bóg sługę swego Mojżesza, który pytał o imię posyłającego (...) „Idź”, powiada, „i powiedz synom Izraela: Który jest posłał mnie do was. Jam jest, który jest: Który jest posłał mnie do was”. Oto wielkie „JEST”, ogromne „JEST”. Czym jest człowiek w porównaniu z Nim?”⁵⁶ Zacytowane powyżej uwagi Augustyna stać się miały w przyszłości jedną z inspiracji (obok poglądów Awicenny) do rozróżnienia w bytach przez filozofów średniowiecznych aktu istnienia oraz istoty, a następnie dwóch rodzajów istnienia – istnienia możliwego, aktualizującego byty stworzone i istnienia koniecznego, nierozzerwalnie związanego tylko z istotą Boga. To właśnie na tym ostatnim rozróżnieniu oprze swój dowód ontologiczny Anzelm, a wytyczoną przez niego drogą argumentowania podążą w przyszłości Kartezjusz.

W twórczości myśliciela z Tagasty termin *substantia* występował zawsze jako synonim terminu *essentia* i nie był nigdy utożsamiany z kategorią substancji w rozumieniu arystotelesowskim. W znaczeniu, w jakim używał jej Arystoteles, czyli jako podmiot przypadłości, orzekanie jej o Bogu byłoby zdaniem Augustyna błędne.⁵⁷ Starochrześcijański myśliciel dopuszczał określanie Boga terminem *substantia* tylko pod tym warunkiem, że rozumie się go zgodnie z jego źródłosłowem, czyli w odniesieniu do czasownika *subsistere*, oznaczającego samodzielne lub też samoistne bytowanie, czyli substancjalność. Jeśli użyć kategorii *substantia* w tym znaczeniu, to kryje się w niej konieczne istnienie i jest ona tożsama z kategorią *essentia*. Biskup Hippony krytykował więc stosowanie do opisu natury Bożej nazwy *substantia* w znaczeniu arystotelesowskim, a dopuszczał jedynie jej znaczenie egzystencjalne, implikujące konieczne i niezienne istnienie. Pisał na ten temat między innymi: „Czy jednak godzi się odnosić do Boga określenie *subsistere*? Przecież właściwie wyraz ten oznacza podmiot będący podłożem dla określeń związanych z jakimś podmiotem, jak np. kolor czy kształt są w jakimś ciele. Ciało istnieje samoistnie, zatem jest substancją. Tamte zaś rzeczy tkwią w tym ciele jako w swym substancjalnym podłożu. Nie są one substancjami, lecz tkwią w substancji. Stąd, jeśli dana barwa czy dany kształt przestaje istnieć, to jednak ciało nie przestaje być

⁵⁶ Św. AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów*, Psalm 78-102, Psalm 102 (2), 10, tłum. Jan Sulowski, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 40, Warszawa 1986, s. 368-369.

⁵⁷ Por. Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* V, IV, 5, dz. cyt. s. 198.

ciałem, ponieważ nie jest tym samym dla ciała istnieć i zachować taki albo inny kształt czy kolor. Zatem rzeczywistości zmiennych i nieprostych nie nazywamy substancjami we właściwym znaczeniu. Gdyby zaś Bóg istniał samoistnie w taki sposób, że można by Go właściwie nazwać substancją, to by znaczyło, że jest On podmiotem dla czegoś w Nim, co nie jest dla Niego po prostu bytem (...) Toteż jasna rzecz, nazywanie Boga substancją nie jest odpowiednie i lepiej jest posługiwać się częściej używanym słowem istota [scil. *essentia*], co jest prawdziwym i właściwym terminem, i to tak dalece, że – kto wie – może wyłącznie do Boga należałoby stosować termin *istota*. Tak. Tylko On jeden naprawdę istnieje, bo jest niezmienny.⁵⁸ Niezmiennność Boga nie jest jednak przesłanką dla powyższego wniosku o konieczności istnienia Boga, lecz przeciwnie, stanowi ona wniosek płynący z faktu posiadania przez Boga koniecznego istnienia. Jest ona wyrazem doskonałości Bożego istnienia, w którym nie ma potrzeby zmiany, czy jakiegokolwiek formy doskonalenia, gdyż jest ono absolutną pełnią. Doskonałe i niezmienne Boże istnienie jest istnieniem, które w żaden sposób nie podlega czasowi, lecz samą jego istotą stanowi wieczność. Okazuje się więc, że najbardziej fundamentalnym przymiotem Boga jest prawdziwe, absolutne istnienie (*vere esse*). Bóg jest absolutną pełnią bytu, a zarazem wszystko co istnieje jest od Niego zależne w swym istnieniu.⁵⁹ Augustyn w „Wyznaniach” pytał nawet o to, czy jest jakiś kanał przez który istnienie i życie spływa z Boga do świata stworzonego. Odpowiedzią jest zaś stwierdzenie, że to sam Bóg stwarza i daje życie, bo w Nim nie ma różnicy między istnieniem a życiem.⁶⁰ Wydaje się, że mamy tu początki utożsamiania Boga z przyczyną sprawczą, która odnosi się w filozofii scholastycznej właśnie do istnień, a nie do istot bytów. Konsekwencją pełni Bożego istnienia jest jego niezmiennność i wieczność. Taki sposób ujęcia Boga ma swe źródła w filozofii Platona i Plotyna, według których istnieje naprawdę tylko to, co nie może przestać być. Augustyn podzielał ten sposób pojmowania istnienia wobec Boga, ale zmienił znaczenie doktryny platońskiej i wykorzystał ją do własnych celów intelektualnych, mianowicie do charakterystyki Boga religii chrześcijańskiej. W augustynizmie filozoficzna koncepcja Boga jest tożsama z Bogiem wiary religijnej, ale, jak stwierdził Marian Kurdziałek, jest tak dlatego, że opis filozoficzny zgadza się tam z egzystencjalną nauką

⁵⁸ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, VII, V, 9- 10, dz. cyt. s. 251-252.

⁵⁹ Por. Stephen mac Donald, *The Divine Nature*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, s. 82-83.

⁶⁰ Por. Św. AUGUSTYN, *Wyznania* I, 6, w: dz. cyt., s. 28.

o Stwórcy zawartą w Księdze Wyjścia 3, 14, gdzie Bóg mówi o sobie: „Jam jest który jest”. Augustyn sądził nawet, iż Platon czytał Stary Testament i właśnie stamtąd zaczerpnął elementy dla swej koncepcji Boga.⁶¹ Mary T. Clark stwierdziła natomiast, iż niektóre augustyńskie opisy Boga w gruncie rzeczy zawierały już elementy egzystencjalnej koncepcji bytu oraz Boga, co daje podstawy do wycofania wobec Augustyna zarzutów o esencjalizm, jakie stawiał mu między innymi Etienne Gilson.⁶² Pełna metafizyka egzystencjalna ani istnienie konieczne w Bogu nie zostały co prawda wyartykułowane *explicite* przez Augustyna, ale mieli tego dokonać filozofowie i teolodzy w kolejnych stuleciach. Z czasem bowiem w doktrynie filozoficzno-teologicznej Tomasza z Akwinu doszło do utożsamienia istoty i istnienia w Bogu i to właśnie ta koncepcja Boga przejęta została przez Kartezjusza. Francuski myśliciel, przedstawiając nową wersję dowodu ontologicznego uznał, iż największym przesądem, który zakrywa przed ludźmi bezpośrednio oczywistość istnienia Boga, jest ich przyzwyczajenie do odróżniania we wszystkich bytach (w tym również w Bogu) istnienia (*existentia*) od istoty (*essentia*).⁶³ Kartezjusz przyznał, iż dzięki temu odróżnieniu możliwe jest stwierdzenie, czy dany byt istnieje realnie, czy nie istnieje, lecz ekstrapolacja tego rozumowania na Boga jest błędem. Jego zdaniem zdarza się jednak często, iż filozofowie, analizując naturę Boga ujawniającą się umysłem w wyraźnym i wrodzonym Jego pojęciu, próbują także tam doszukiwać się owego zdwojenia na istotę i istnienie. W ten sposób sądzą oni, że można byłoby pojmować Boga nawet wtedy, gdyby On nie istniał aktualnie, czyli realnie. Okazuje się, iż w filozofii kartezjańskiej pomiędzy ideami rzeczy stworzonych a ideą Boga zachodzi zasadnicza różnica. Otóż, w ideach bytów stworzonych zawarte jest jedynie istnienie możliwe i nie ma w ich treści niczego, co zapewniałoby rzeczywiste (aktualne lub realne według terminologii Kartezjusza) istnienie reprezentowanych przez nie bytów.⁶⁴ Tylko w idei Boga zawarte jest istnienie konieczne i zarazem wieczne, implikujące realne, niezmiennie i wieczne istnienie Boga także poza ludzkim umysłem. Jak zauważył francuski myśliciel: „Rozważając zaś, że spośród

⁶¹ Por. M. KURDZIAŁEK, *O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi pomiędzy arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 106.

⁶² Por. M. T. CLARK, *Augustine on Immutability and Mutability*, w: *American Catholic Philosophical Quarterly*, nr 74, 2000, s. 11-13.

⁶³ Por. *Zasady filozofii* I, 16, AT VIII, tłum. Izydora Dąmbska, Kęty 2001, s. 66; *Medytacje. Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, AT VII, 116, w: dz. cyt. s. 121.

⁶⁴ Por. *Zasady filozofii* I, 14 AT VIII, dz. cyt. s. 33; *Medytacje. Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, AT VII, 117, w: dz. cyt. s. 122.

różnych idei, jakie posiada [scil. umysł], jedna z nich od wszystkich pozostałych o wiele bardziej znamienita jest idea bytu najrozumniejszego, wszechmocnego, najdoskonalszego [umysł nasz] odkrywa w niej istnienie, nie to możliwe tylko i przypadkowe jak w ideach wszystkich innych rzeczy, które wyraźnie pojmuje, ale całkowicie konieczne i wieczne.”⁶⁵ Kartezjańskie porównanie nietrwałego i zaledwie możliwego istnienia bytów stworzonych z wiecznym i koniecznym istnieniem Stwórcy przypomina augustyńskie rozważania na ten sam temat. Podobnie bowiem wyrażał się Biskup Hippony na przykład w „Wyznaniach”: „Przypatrzyłem się też rzeczom istniejącym poniżej Ciebie i zrozumiałem, że one ani nie istnieją w sposób zupełny, ani nie można rzec, żeby w sposób zupełny nie istniały. Są rzeczywiste w takiej mierze, w jakiej od Ciebie czerpią istnienie, lecz są nierzeczywiste w tym znaczeniu, że nie są tym, czym Ty jesteś. To bowiem naprawdę istnieje co niezmiennie trwa.”⁶⁶ Podobne porównania nietrwałości i braku konieczności istnienia stworzeń z wiecznością i koniecznością istnienia Boga są dosyć liczne w pismach Augustyna, a ich wpływ na poglądy myślicieli scholastycznych oraz Kartezjusza był znaczący. Szczególnie interesujące jest ujęcie tej problematyki w „Państwie Bożym”, ponieważ Augustyn analizował tam kwestię istnienia stworzeń oraz Boga w ramach rozważań dotyczących nauki platońskiej na ten temat, dostrzegając tu zasadnicze podobieństwo pomiędzy platonizmem a chrześcijaństwem.⁶⁷ Z tego między innymi względu zasadny jest pogląd stwierdzający pośrednictwo augustynizmu pomiędzy filozofiami Platona i Kartezjusza, również w kwestii dowodu ontologicznego na istnienie Boga.

Dowód ontologiczny na istnienie Boga, powtórzmy, prowadzi w konkluzji do intuicyjnego rozpoznania w pojęciu Boga, że istnienie jest integralną częścią Bożej istoty i jest to istnienie konieczne. Augustyn określał najczęściej Boga jako byt wieczny i niezmienny, które to cechy charakteryzują istnienie Boga (a nie Jego istotę). Istnienie pozostałych bytów takich cech nie posiada. W kartezjanizmie występuje analogiczne ujęcie istnienia Boga, które Kartezjusz określa mianem istnienia koniecznego. Tylko Bóg posiada takie istnienie, zaś innym bytom przysługuje jedynie istnienie możliwe. Różnica między obu ujęciami polega na tym, iż francuski myśliciel nadał swym kategoriom treść bardziej logiczną niż metafizyczną, podczas gdy Biskup Hippony miał na myśli realne, bytowe znaczenie owych ka-

⁶⁵ *Zasady filozofii* I, 14, AT VIII, dz. cyt. s. 33; *Medytacja* V, AT VII, 67, w: dz. cyt. s. 84-85.

⁶⁶ Św. AUGUSTYN, *Wyznania* VII, 11, dz. cyt. s. 151.

⁶⁷ Por. Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże* VII, 11, tłum. Władysław Kubicki, Kęty 1998, s. 302.

tegorii. Argument ten w swej strukturze jest prostszy od dowodów przedstawionych przez Kartezjusza w Medytacji III. Wszystkie zaś argumenty kartezjańskie zawierają elementy zaczerpnięte z augustynizmu, chociaż nie brak w nich także wpływów filozofii scholastycznej, na co zwrócił uwagę Etienne Gilson w swych pracach poświęconych wpływom scholastyki w filozofii Kartezjusza.⁶⁸

Zakończenie

Problematyka Boga stanowi ważny temat refleksji filozoficznej od samego początku dziejów filozofii. Myśliciele wszystkich epok podejmowali próby znalezienia niepodważalnego dowodu na Jego istnienie. Do grona najwybitniejszych filozofów europejskich zajmujących się tym zagadnieniem należeli także: święty Augustyn, święty Anzelm z Canterbury oraz Kartezjusz. Przeprowadzone przez autora niniejszego artykułu badania historyczno-filozoficzne ukazują, iż zarówno Anzelm, jak i Kartezjusz, pozostawali pod wyraźnym wpływem poglądów augustyńskich. Dotyczy to również słynnego argumentu ontologicznego na istnienie Boga. Teza o obecności elementów augustynizmu w doktrynie anzelmiańskiej i kartezjańskiej pojawiła się już za życia obu myślicieli, lecz jak dotychczas nie udzielono precyzyjnej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o zakres ich występowania. Nie wskazano również na konkretne poglądy Biskupa Hippony w dowodzie ontologicznym świętego Anzelma i Kartezjusza. Niniejsza praca stanowi próbę wypełnienia owej luki badawczej. W rezultacie przeprowadzonych badań udało się przedstawić liczne elementy augustyńskie stanowiące część dowodu bądź źródło inspiracji dla obu wersji argumentu. Wpływy nauki św. Augustyna dotyczą zwłaszcza przesłanek dowodu ontologicznego, czyli kwestii istnienia pojęć wrodzonych wszystkim ludzkim umysłom, w tym także idei Boga (tzw. natywizm idei). Dokładna analiza dzieł i korespondencji augustyńskiej skłania także do przyjęcia wniosku, że to właśnie w augustynizmie ma początek odróżnienie w bytach istoty i istnienia oraz uznanie, iż w Bogu jest to wieczne, niezmienne i konieczne istnienie. Co prawda nie zostało ono explicite wyrażone przez Biskupa Hippony, ale występuje w formie niepełnej bądź powiązanej z innymi zagadnieniami i z tego powodu trudnej do zauważenia. Wydaje się, że

⁶⁸ Por. E. GILSON, *Etudes sur la rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930; E. GILSON, *Index scolastico – cartésien*, Paris 1979.

prazródłem owego rozróżnienia jest natomiast neoplatonizm, który w dużym stopniu oddziałał na poglądy filozoficzne św. Augustyna, a przez jego pośrednictwo na Anzelma i Kartezjusza. Inną cechą wspólną filozofii Boga wszystkich trzech myślicieli jest korzystanie z badań matematycznych, które okazuje się bardzo pomocne w rozwijaniu metody oczyszczania umysłu z elementów zmysłowości i wyobraźni. Dzięki temu umysł może łatwiej dostrzec ideę Boga przedstawiającą nieskończony byt czysto duchowy o naturze intelektualnej. Ważne jest także wspólne im pojmowanie Boga jako „bytu ponad którego nie można pomyśleć nic większego” – „*ens quo nihil maius cogitari nequit*” lub „bytu najbardziej doskonałego” – „*ens summe perfectum*”, któremu z samej istoty (dostrzeganej przez ludzki umysł we wrodzonym pojęciu Boga) przysługuje istnienie wieczne i konieczne, w odróżnieniu od przygodnego istnienia bytów stworzonych. Celem niniejszego artykułu było wskazanie na wszelkie bezpośrednie wpływy doktryny św. Augustyna (nie zaś przejęte za pośrednictwem innych myślicieli augustyńskich) obecne w argumentie ontologicznym Anzelma i Kartezjusza. Odnalezienie ich i wykazanie, iż augustynizm stał się narzędziem pomocnym w skonstruowaniu pełnej wersji dowodu ontologicznego może nie tylko poszerzyć wiedzę historyczną w tej kwestii, lecz także pomóc w lepszym dostrzeżeniu i zrozumieniu łączności istniejącej pomiędzy filozofią starożytną, średniowieczną i nowożytną, zwłaszcza filozofią Boga. Jeśli bowiem, jak zostało wykazane w niniejszym artykule, taka więź istnieje, wówczas oznacza to, iż augustynizm pozostawał przez całe późniejsze dzieje filozofii, i nadal pozostaje, doktryną żywą i ważną, chociaż czasami ukrytą lub rozproszoną w wielu nurtach filozoficznych. Dodatkowy wniosek, jaki wypływa z przeprowadzonych badań, to stwierdzenie faktu, że augustynizm, anzelmianizm i kartezjanizm stanowią ogniwa w procesie rozwoju metafizyki platońskiej, szczególnie zaś neoplatonizmu. Bez łączności tych doktryn z neoplatonizmem niemożliwe byłoby skonstruowanie dowodu ontologicznego na istnienie Boga.

THE AUGUSTINIAN SOURCES OF THE ANZELMIAN AND CARTESIAN VERSIONS OF THE ONTOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD

SUMMARY

This paper considers the Augustinian influence on the Anselmian and Cartesian versions of the ontological argument for God's existence. All three thinkers take as a premise of the argument the idea of God innate in all human minds (but not the material world as in the Thomistic *quinquae viae*). This innateness of God's notion has its source in Platonism, especially in Neo-Platonic philosophy. Both Saint Anselm and Descartes understood and described God as „the being a greater than which cannot be conceived” (*ens quo nihil maius cogitari nequit*) or as „the most perfect being” (*ens summe perfectum*) an understanding originally reached by Saint Augustine.

In conclusion the author of the paper shows that both the differentiation of existence (*esse*) and essence (*essentia*) in all beings, and treating God as the only being with eternal, immutable and necessary existence, have their source in Augustinianism. An additional conclusion is that all three forms of ontological argument (in Augustine's case the proto-ontological one as it is not a full version of ontological argumentation and only forms part of his other arguments) are a continuation of Neo-Platonism, mainly its idealistic elements. This shows us that there is a continuity of ancient, medieval and modern philosophy which can help us to understand the situation of contemporary philosophy.