

ks. Jan Edling

Cielesno - duchowa struktura człowieka w swym wymiarze historyczno - rewelatywnym wg św. Augustyna

Cała bogata rzeczywistość, którą w teologii określamy terminem objawienia, posiada wyjątkowe odniesienie do człowieka. Wszystko bowiem, co Bóg objawia, skierowane jest do ludzi. Aby to objawienie spełniło swoje zadanie oraz mogło być zrozumiałe, właściwie odczytane i przyjęte przez człowieka, musi urzeczywistniać się w wymiarach ludzkiej egzystencji. Ta z kolei jest bardzo ściśle powiązana z kategorią czasu. Życie ludzkie bowiem, zarówno w aspekcie jednostkowym (życie poszczególnych ludzi), jak i społecznym (życie różnych wspólnot), czy też uniwersalnym (dzieje całej ludzkości) objęte jest znamieniem czasowości. Każda bowiem istota ludzka rodzi się, żyje i umiera w konkretnym czasie historycznym. Każda społeczność religijna czy duchowa, ma swój początek w czasie, który jest zarazem zapowiedzią jej końca. Podobnie cała ludzkość objęta uniwersalnym Bożym planem zbawienia jako dzieło Boże, miała swój początek w czasie lub ściśle mówiąc, wraz z czasem, kiedy to Bóg powołał wszystko do istnienia. Będzie też posiadać koniec w swym ziemskim wymiarze, a więc również w wymiarze czasowym. Dlatego też samo objawienie przeznaczone dla człowieka jest bardzo ściśle określone przez czas. Dla przejrzystości nazwijmy go „czasem człowieka”. Jest on właśnie tym istotnym elementem, który łączy objawienie z człowiekiem. To on w ścisłym tego słowa znaczeniu umożliwia wzajemne spotkanie się tych dwóch rzeczywistości; ziemskiej i transcendentnej. Dzięki niemu możliwy jest zbawczy dialog Boga z człowiekiem. Nigdy w naszej ziemskiej egzystencji nie doszłoby do tego spotkania, gdyby objawienie nie zostało w jakiś sposób uwikłane i uzależnione od kategorii czasu.

Stało się tak dzięki miłości Boga, który pierwszy rozpoczął ten dialog i to już w momencie stworzenia, wchodząc niejako w nasze ziemskie uwarunkowania. Najpełniejszym i najbardziej czytelnym objawieniem tego dialogu jest tajemnica wcielenia Słowa Bożego, która w swym wymiarze duchowym i teologicznym skupia w sobie całe dzieje ludzkości, ich „początek” i „koniec”. Ten, który przybrał ludzka naturę jest wła-

śnie „Alfą” i „Omegą” wszelkiego stworzenia i czasu, w którym wyjątkowe miejsce zajmuje „czas człowieka”.

Epifanijny charakter cielesnej struktury człowieka

Cielesna struktura człowieka, podlegająca wszystkim prawidłowościom rzeczy stworzonych, podobnie jak świat materialny, nosi na sobie znamiona czasowej zmienności. Za św. Augustynem możemy w niej wyróżnić kilka elementów związanych z manifestacją Boga, urzeczywistnianą w ramach „ludzkiego czasu”.

Obecnie zajmiemy się ważniejszymi elementami tego „ludzkiego czasu” w aspekcie ich powiązań z objawieniem Bożym. Jawi się on z jednej strony jako swoiste miejsce manifestacji Boga, a z drugiej jako miejsce akceptacji ze strony człowieka zbawczych treści tego wydarzenia.

Już na samym początku tych refleksji, należy zauważyć, że „czas człowieka” w świetle objawienia posiada wyjątkowy charakter. Sam Objawiający się posłużył się nim we wszystkich etapach zakomunikowania mu swej zbawczej woli. Wyjątkowy z racji szczególnej pozycji, jaką zajmuje człowiek wśród wszystkich stworzeń. Treść tego czasu wypełniają trzy istotne etapy życia ludzkiego: narodziny, życie i śmierć. Każdy z nich ma swoje odniesienie do tego pierwszego, zbawczego wydarzenia w dziejach świata, które miało miejsce w akcie stworzenia. Każdy z tych etapów związany jest z cielesną strukturą człowieka podlegającą temporalnym zmianom.

Człowiek w swojej refleksji nad samym sobą, nad sensem swojego życia, ciągle, mniej czy więcej wyraźnie, powraca do tego momentu. Przy różnych okazjach uświadamia sobie, że z racji swej cielesno - duchowej konstytucji stanowi on jedynie cząstkę podlegającego ciągłym zmianom stworzonego świata. Doświadcza nieustannie swojej skończoności, kruchości i niewystarczalności, zwłaszcza w aspekcie cielesnego bytowania. Ustawicznie nurtuje go pytanie o początek i koniec życia, tak w aspekcie indywidualnym jak i uniwersalnym.

Nic więc dziwnego, że podobne pytania nękały również św. Augustyna. Dla niego także człowiek był w centrum zainteresowania. Z wielkim przejęciem pisał w swych „Wyznaniach”, iż „wielką głębiną jest człowiek”¹, a w innym miejscu: „Ludzie idą podziwiać wysokie góry,

¹ Confessionum libri tredecim. IV. 13, 20 (PL 32, 659 - 868).

olbrzymie fale morskie, szerokie wodospady rzek, a zaniedbują samych siebie”². Człowiek stanowi dla niego niezgłębioną tajemnicę, zrozumiałą jedynie w świetle objawienia³. Sam doświadczył wielu zaskakujących sytuacji życiowych, które ciągle inspirowały go do nowych poszukiwań, pobudzając zarazem do wnikliwej i głębokiej refleksji nad ludzkim życiem i przeznaczeniem, tak w aspekcie materii ciała, jak i ducha. Wyrazem tego są chociażby „Wyznania”. Często odwoływał się w nich do własnych przeżyć i wewnętrznych wartości. Posługiwał się metodą introspekcji, ujmując człowieka zawsze w kategoriach podmiotowych, a nie przedmiotowych⁴. Ta metoda pozwoliła naszemu autorowi podać najgłębsze racje istnienia człowieka. Umożliwiła mu także dostrzeżenie jego niezwyklej godności objawionej przez Boga od samego początku, od momentu powołania go do istnienia.

Zwróćmy uwagę na ten pierwszy etap czasu ludzkiego, związany z rewelatywnym charakterem cielesnej struktury człowieka. Zapytajmy najpierw wraz z naszym autorem, kiedy człowiek został stworzony? Jego odpowiedź na to pytanie jest jednoznaczna. Oczywiście, że wraz z początkiem wszelkiego stworzenia, chociaż zwolennicy wiecznych powrotów nie mogą zrozumieć, że człowiek miał swój początek⁵. Bezsensowne

² Tamże. X 8, 15.

³ M. F. Sciacca. *L'uomo questo squilibrato. Saggio sulla condizione humana*. Roma 1956 s. 194; Por. H. Achilles. *Der Augustinische Gang zum Grund vom Person, Zeitlichkeit und Wahrheit*. Aachen 1965 s. 35 nn.

⁴ S. Kowalczyk. *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*. Warszawa 1987 s. 59.

⁵ „Cóż zaś dziwnego, że blakający się pośród tych cykliów nie znajduje tam ani wejścia, ani wyjścia. Nie wiedzą bowiem, kiedy zaczął istnieć rodzaj ludzki ze swoją śmiertelnością, ani kiedy ma skończyć się jego istnienie. Jako że nie są w stanie przeniknąć niezgłębioności Boga, który sam jest wieczny i nie ma początku, dał jednak jakiś początek czasom i człowiekowi.

Nigdy poprzednio go nie stwarzał, stworzył zaś w czasie nie przez jakieś nowe i nagle powzięte, lecz przez nieodmienne i wieczne postanowienie. I któż byłby zdolny do poznania i docieczenia niepoznawalnej i niedocieczonej niezgłębioności, stosownie do której Bóg w przebiegu czasu niezmienną swą wolą stworzył doczesnego człowieka, przed którym żaden człowiek nigdy nie istniał i z tego jednego człowieka rozmnożył rodzaj ludzki...Zaiste, bardzo głęboka to tajemnica, że Bóg i sam wiecznie istniał i człowieka, którego nigdy nie stwarzał, od pewnego czasu po raz pierwszy stworzyć zapragnął i postanowienia swego tudzież woli

jest tutaj powoływanie się na Biblię, według której od stworzenia pierwszego człowieka upłynęło nie więcej niż sześć tysięcy lat. Niektórzy bowiem zastanawiali się, dlaczego człowiek zjawił się tak późno, a nie był tworzony w ciągu niezliczonych i nieskończonych okresów przeszłości⁶. Twierdzenie z kolei, że człowiek pojawił się wraz z czasem, nie odpowiadało ich błędnej cyklicznej koncepcji, zgodnie z którą miał on istnieć odwiecznie. Dla wykazania bezużyteczności takich poglądów Biskup Hippony naświetla ten problem od strony filozoficznej, zestawiając pojęcie czasu i wieczności. Niezależnie od długości istnienia rodzaju ludzkiego - kilku, czy kilkudziesięciu, czy też jeszcze większej liczby lat, jedno jest pewne, że to wydarzenie miało początek wraz z zaistnieniem wszelkiego czasu. Ten okres bowiem chociażby był nie wiadomo jak długi, jest niczym w porównaniu z ponadczasową, nieskończoną wiecznością. Bo przecież „sam pierwszy człowiek - mówi Augustyn - nazajutrz lub nawet w dniu swego stworzenia mógł zapytać, dlaczego nie został stworzony wcześniej. I chociażby data jego stworzenia sięgała nie wiadomo jak daleko w przeszłość, ten spór o początek rzeczy doczesnych nie miałby wtedy innej treści niż ma teraz, lub miałby później”⁷.

Podobnie więc jak świat materialny, również człowiek jako stworzenie Boże miał swój początek. Co więcej - mówi Doktor Łaski - „po to, aby był początek, został stworzony człowiek, przed którym nie było jeszcze żadnego innego człowieka”⁸. Błądzą więc ci wszyscy, którzy idąc za poglądami filozofów greckich utrzymują, że dusze ludzkie „uczestniczące w najwyższym i prawdziwym szczęściu...wraz z krążeniem czasów wciąż na nowo wracają do tych samych nieszczęść i trudów”⁹.

Człowiek w odróżnieniu od pozostałych stworzeń został ukształtowany, nie tylko z ciała, ale i duszy nieśmiertelnej¹⁰. Jego natura jest więc czymś pośrednim pomiędzy naturą zwierzęcą i roślinną a naturą aniołów¹¹. Ze światem roślinnym łączy go życie biologiczne, ze zwierzę-

swojej nie zmienił”. De civitate Dei libri viginti duo. XII, 15 A. Kalb. CCL 47 - 48 (1955) 1 - 314: 321 - 866.

⁶ Tamże. XII, 13.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże. XII, 21. 4.

⁹ Tamże. XII, 21, 1 - 4.

¹⁰ Tamże. XIII, 24, 1 - 6.

¹¹ „Człowiekowi zaś dał naturę jakby pośrednią między anielską i zwierzęcą: gdyby ten podporządkował się Stwórcy jako prawdziwemu Bogu Panu...to nie

tami możliwość zmysłowego odczuwania, z aniołami zaś rozum i wszystkie władze duchowe¹². Ciało i dusza to dwa konstytutywne elementy ludzkiej natury¹³. Wielu filozofów powszechnie sądzi, iż Augustyn w swej antropologicznej myśli był wyraźnie pod wpływem filozofii platońskiej. Etienne Gilson pisze np.: „Są jednak dwa charakterystyczne rysy pochodzące z platońskich wpływów, które augustyńskiemu ujęciu człowieka nadają wygląd łatwy do rozpoznania wśród innych filozofii chrześcijańskich. Po pierwsze - mimo uznawania jednej substancji całego człowieka, Augustyn podkreśla ze szczególną siłą fakt, że dusza sama już jest substancją. Tak np. zamiast określić duszę w zależności od człowieka, opisuje ją wprost w samej sobie jako substancję rozumną uczynioną dla rządzenia ciałem¹⁴.

Niektórzy zaś podkreślają z kolei szczególny wpływ Biblii na jego poglądy, dopatrując się w augustyńskim połączeniu tych dwóch elementów ludzkiej natury, unii hipostatycznej, na wzór jedności dwu natur w osobie Słowa¹⁵. Zdaniem jednak ks. Kowalczyka, „ta eksplikacja jest mało przekonująca, nazbyt bowiem łączy problematykę filozoficzną z tajemnicami wiary”¹⁶. Autor ten sądzi, iż bardziej prawdopodobna jest sugestia Claude Tresmontanta o jedynie pośrednim wpływie Objawienia na augustyńską myśl antropologiczną¹⁷. Uwidocznilo się to „w fakcie, iż wbrew manichejskiemu dualizmowi i platońskiemu idealizmowi myśliciel chrześcijański zaakcentował wewnętrzną jedność ludzkiej natury”¹⁸, uwiadamiając zarazem jej rewelacyjny charakter. Niezależnie jednak od

przechodząc przez śmierć, miałyby się dostać do wspólnoty aniołów...”. Tamże. XII, 22.

¹² De libero arbitrio libri tres. II, 3, 7 W. M. Green CCL 29 (1970) 211 - 321.

¹³ De civitate..., XIII 24, 1 - 6; Por. De moribus Ecclesiac catholicae et de moribus Manicheorum libri duo I. 4, 6. (PL 32, 1309 - 1378)

¹⁴ E. Gilson. Wprowadzenie do nauki Św. Augustyna. Tłumaczył Zygmunt Jakimiak Warszawa 1953 s. 58. Por. L. A. Krupa. Obraz Boży w człowieku. Lublin 1948 s. 19 nn; M. Krapiec i Z. Zdybicka. Augustyn - myśl filozoficzna. Encyklopedia Katolicka. I: 1973 Lublin k. 1095 - 1097.

¹⁵ Ch. Couturier. La structure métaphysique de l'home d'apres saint Augustin. Augustinus Magister. 1: 1954 Paris s. 549 - 550

¹⁶ Kowalczyk. Człowiek i Bóg..., s. 60

¹⁷ U. Tresmonant. La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Paris 1961 s. 307 - 308, 489 - 493.

¹⁸ Kowalczyk. Człowiek i Bóg..., s. 60

takiej czy innej filozoficznej kwalifikacji augustyńskiej antropologii, z naciskiem należy podkreślić fakt, iż dowartościował on zarówno duszę jak i ciało, podkreślając ich epifanijno - temporalny charakter.

Po wyzwoleniu się z wpływów manichejskich, wbrew ich błędnym teoriom podkreślał fakt, iż ciało podobnie, jak wszystko co wyszło z rąk Stwórcy, nie jest czymś demonicznym, godnym potępienia, ale posiada swą istotową, naturalną wartość¹⁹. Przez tę wartość wskazuje na Tego, od którego ją otrzymało. Gdyby tak nie było, jego stwórcą nie mógłby być Bóg, który jest najwyższym dobrem („summum bonum”) i stwarza tylko rzeczy dobre. Wszelkie dobro pochodzi od Boga, podobnie i ciało materialne, jeśli istnieje, to już przez samo istnienie jest czymś dobrym i nie może pochodzić skądinąd jak tylko od Boga²⁰. Zresztą najwyraźniej potwierdził to sam Chrystus, przyjmując ludzkie ciało, które stało się narzędziem pośrednictwa między Bogiem, a człowiekiem²¹. On również przez samo przyjęcie ludzkiego ciała objawił jego godność. Wartość ciała ludzkiego ujawnia się także w jego zewnętrznym pięknie i harmonii, a także celowości poszczególnych jego części²². O wielkości jego piękna świadczą doskonałe proporcje poszczególnych członków, ich wzajemne przyporządkowanie i użyteczność stanowiące ciągle wciąż nową zagadkę dla ludzkiego umysłu usiłującego je poznać i zbawiać²³. Wskazują tym samym na niezgłębioną mądrość swego Stwórcy, objawiającego się poprzez cielesną strukturę człowieka. Stanowi ona niezgłębioną tajemnicę, która

¹⁹ De civitate..., XIV, 2 - 3.

²⁰ De natura boni liber unus. XVIII, 1 nn. J. Zycha, CSEL 25/2 (1892) 855 - 889.

²¹ „Aby zaś w wierze tej z większą ufnością mógł (człowiek) kroczyć ku prawdzie, sama Prawda, Bóg i Syn Boży, przyjąwszy na się człowieczeństwo bez zniszczenia swojej boskości, ustalił i utwierdził tęże wiarę, by otworzyć człowiekowi drogę, która by przez Człowieka - Boga wiodła do człowieczego Boga...Bo przez co jest człowiekiem, przez to jest też pośrednikiem i przez to samo drogą”. De civitate..., XI, 2.

²² „...istnieje między wszystkimi częściami ciała tak harmonijna proporcja, a w układzie ich tak piękne dostrojenie wzajemne do siebie, iż nie wie się, czy przy stworzeniu pożytek uwzględniony był w większej mierze niż piękność. Zaprawdę bowiem niedostrzegamy w ciele nic takiego, co byłoby stworzone dla pożytku, a nie byłoby zarazem ozdobą ciała”. De civitate..., XXII, 24. 3. 4.

²³ Tamże.

nigdy w pełni nie zostanie objęta ludzkim umysłem²⁴.

Piękno ciała ludzkiego Hipponczyk stawia wyżej od jego użyteczności, stwierdzając, że ciało ludzkie zawiera elementy składowe pełniące jedynie funkcje zdobniczą, nie służąc żadnemu pożytkowi. Podaje przykłady takich części ciała, wysnuwając wnioski, iż w akcie stworzenia Stwórcy w pierwszej kolejności miał na względzie piękno człowieka, jego postawy ciała przed użytecznością poszczególnych członków. Na poświadczenie tego stwierdzenia wybiega w przyszłość, mówiąc, iż po zmartwychwstaniu ciało nasze będzie wolne od koniecznych potrzeb, którym podporządkowana jest użyteczność poszczególnych jego części, zachowa natomiast swoje piękno, które nabierze jeszcze większego blasku²⁵. Można z tych myśli wyciągnąć wnioski, iż piękno cielesnej struktury człowieka, jest - według Doktora Łaski - właściwością o wymiarze pozaziemskim, pozaczasowym, objawiając przez to jeszcze wyraźniej jego Stwórcę.

To piękno, przez które ujawnia się Bóg, chociaż w czasie ziemskiego życia może ulec zeszpeceniu na skutek naruszenia harmonii po-

²⁴ „Być może kosztem pewnego wysiłku przemyślność ludzka mogła by to odkryć (stosunek miar poszczególnych części) w częściach ciała dających się widzieć na zewnątrz: lecz ukrytych i nie dostępnych dla naszego wzroku, jak zawiłane i stanowiące kryjówki życia sploty żył, nerwów i trzewi, nikt miar tych zbadać nie potrafi...Jeśliśmy mogli go (układ miar) poznać także w nieprzedstawiających nic powabnego wnętrzościach ludzkich, to odkryte w nich piękno rozumowe, byłoby dla nas tak pociągające, iż umysł, który posługuje się oczami, uznałby je za wyższe od piękna wszelkich widzialnych, a podobających się oczom kształtów”. Tamże. XXII, 24. 4.

²⁵ Są w ciele pewne części mające na względzie tylko ozdobę a nie pożytek. Należą tu brodawki na piersi męskiej i broda na twarzy. Że nie jest ona ochroną twarzy, ale raczej męską ozdobą, dowodzi tego gładkość twarzy niewiast, które przecież słabsze, bardziej potrzebują ochrony. Jeśli więc przynajmniej pośród członków widzialnych (co do nich bowiem nikt nie żywi wątpliwości) nie ma takich, które by nie były przystosowane do jakiejś pracy nie odznaczając się zarazem pięknem, a prócz nich niektóre stanowią tylko ozdobę, nie mając na względzie żadnej użyteczności, to łatwo jak sądzę zrozumieć, że przy kształtowaniu ciała piękność jego postawy miała przewagę nad koniecznymi potrzebami. Przecież potrzeby te przeminą i przyjdzie czas, gdy bez żadnej pożyteczności będziemy się wzajemnie cieszyć naszym pięknem. A za to mamy przede wszystkim chwalić Stwórcę do którego w Psalmie mówi się „wdziałem na się chwałę i piękno”. Tamże.

szczególnych części, będzie jednak przywrócone z chwilą zmartwychwstania. Stanowi bowiem trwałą wartość, której nie jest w stanie zniszczyć nawet śmierć²⁶. Ciało według Bożego planu miało być nieśmiertelne, na skutek jednak nieposłuszeństwa pierwszego człowieka zostało objęte prawem śmierci. Równocześnie jednak będzie podlegać zmartwychwstaniu, dzięki któremu po ponownym połączeniu się z duszą, będzie trwało wiecznie²⁷. Nie oznacza to bynajmniej, że ciało zmartwychwstałe będzie identyczne z ciałem człowieka przed grzechem pierworodnym²⁸. Będzie to ciało duchowe, doskonałe, posłuszne duchowi, wskutek czego będzie współuczestniczyć w nieśmiertelności²⁹. Nie przemienia się ono jednak w ducha, bo w ten sposób przestałoby być ciałem. Będzie to ciało całkowicie wolne od koniecznych praw natury, np. jedzenia, picia, co nie oznacza wcale, że nie będzie ono miało zdolności korzystania z tych rzeczy. Używanie ich będzie zależało od wolnej decyzji ciał duchowych³⁰. Biskup Hippony powołuje się w tym miejscu na Chrystusa, który po swym zmartwychwstaniu „mając już ciało duchowe, niemniej jednak prawdzi-

²⁶ Tamże. XXII, 19, 1. 2. 3; Por. Tamże. XIX 12, 1 - 3.

²⁷ Tamże. XII, 20.

²⁸ „Wtedy bowiem (po zmartwychwstaniu) ciało nie będzie nie tylko takie, jakie jest teraz przy najlepszym nawet zdrowiu, lecz i takie, jakie przed grzechem mieli pierwsi ludzie, którzy - choć nie byliby umarli, jeśliby nie zgrzeszyli - używali jednak pokarmów, jako ludzie mający jeszcze nie duchowe, ale wyposażone w dusze ziemskie ciała”. Tamże. XII, 20; Por. Tamże. XII, 23. 3.

²⁹ „Toteż z tęsknością, lecz niecierpliwie oczekują zmartwychwstania ciał (zmarli), w których przecierpieli wiele ciężkich prób, w których jednak na przyszłość nic takiego doznawać już nie mają. Jeśli bowiem nie mieli w nienawiści swego ciała wtedy, gdy w słabości swej opierało się ich rozumowi i gdy poskramiali je w imię prawa ducha, to i ileż więcej miłują je na myśl, że także i ono stanie się ciałem duchowym. Bo jak ducha służącego ciału nazwiemy nie bez słuszności duchem cielesnym, tak też ciało służące duchowi słusznie określimy jako ciało duchowe - nie dlatego, iżby się miało przemienić w ducha jak wnioskują niektórzy z tego co napisano: „Wsiewa się ciało mające duszę, a powstanie ciało duchowe”, lecz dlatego, że z najwyższą i zadziwiającą łatwością okazywania posłuszeństwa podporządkowuje się duchowi, aż do odczucia nie zagrożonej w najmniejszym stopniu radości i nieprzerywalnej już nieśmiertelności, po uwolnieniu się od wszelakich przykrości, wszelakiej skazitelności i ociążałości”. Tamże.

³⁰ „Bo takim ciałom ma być odjęta nie zdolność lecz potrzeba jedzenia i picia. Będą one duchowe nie dlatego, że przestaną być ciałami, lecz dlatego, że w swym istnieniu będą ożywiane przez ducha”. Tamże. XII, 22

we, wraz z uczniami, przyjmował pokarm i napój” oraz przywołuje scenę z Księgi Tobiasza o aniołach korzystających z gościnności ludzi³¹. Będzie to ciało wolne od jakiegokolwiek cierpienia w przeciwieństwie do ciał ludzi potępionych³².

Tak więc zarówno ciało ziemskie podlegające rozwojowi i zniszczeniu „istotowo związane z „czasem człowieka”, jak również ciało człowieka zmartwychwstałego wyzwolone spod wpływów czasu, poprzez swoje piękno, które otrzymały od Stwórcy, będą wciąż epifaniami Tego, którego dziełem jest wszelkie piękno istniejące w stworzeniu.

W księdze dwudziestej pierwszej „De civitate Dei” nasz autor opisuje szczegółowo rodzaj cierpień ludzi potępionych, zastanawia się nad istotą mąk piekielnych. Szczególnie dużo miejsca poświęca karze ognia piekielnego³³. W naszych rozważaniach nie będziemy jednak wchodzić w te kwestie. Przyjrzymy się natomiast nieco bliżej drugiemu podstawowemu elementowi ludzkiej natury, jakim jest dusza.

Epifanijno - czasowy charakter duchowej struktury człowieka.

Podobnie jak ciało, również duchowa struktura człowieka nosi na sobie wyraźne ślady Stwórcy. Wydaje się ona jeszcze bardziej objawiać Tego, który w ten pierwiastek duchowy wyposażył człowieka. Człowiek przecież jako jedyny ze stworzeń posiada nieśmiertelna duszę, złączoną integralnie z ciałem. Dzięki swej duchowej naturze, całą swoją istotą otwiera się na Boga, szukając zaspokojenia najgłębszych pragnień swojej duszy, a równocześnie nosi w sobie „coś z Boga”.

Biskup Hippony w przeciwieństwie do Platona, który uważał, że dusze ludzkie istniały odwiecznie w ciałach zaś znalazły się z powodu kary za popełnione przewinienia, mówi wyraźnie o jej stworzeniu przez Boga³⁴. Mają więc one, jak każde stworzenie, swój początek w czasie i

³¹ Tamże.

³² Tamże XXI, 2. 3.

³³ Tamże XXI, 9: 10: 23.

³⁴ „Uczył tedy Bóg człowieka na swój obraz. Stworzył dlań mianowicie taką duszę, by przez jej rozum i pojętność wzniósł się ponad wszystkie inne przebywające na ziemi, w wodzie i powietrzu żywe istoty, które nie mają takiego umysłu. Gdy ukształtował z prochu ziemskiego mężczyznę tchnieniem swoim udzielił mu tej duszy, o jakiej wspominałem: duszy stworzonej czy to wcześniej, czy raczej przez owe tchnienie lub owe dmuchnięcie dopełnione przez tchnienie (bo

nie mogły istnieć wiecznie³⁵. Już przez sam fakt stworzenia, dusza objawia Stwórcę, nie mówiąc o jej duchowych właściwościach. Przyjął jednak nasz autor platoński dualizm, wyraźnie stwierdzając, iż ciało i dusza mimo wzajemnego połączenia stanowią odrębne substancje³⁶. Według niego dopiero dusza połączona z substancją ciała, stanowi w pełni człowieka³⁷. Człowiek zaś według Hipponczyka „...jest duszą rozumną posługującą się śmiertelnym, ziemskim ciałem”³⁸. Dusza natomiast jest „substancją ro-

czyż „tchnąć” znaczy coś innego niżli posłużyć się dmuchnięciem ?) - pragnąc, aby stała się duszą ludzką. Tamże. XII. 24. Por. XII, 28; Por. Tamże XIII, 15.

³⁵ „Bo jeśli twierdzą (platończycy), że dzieli ona (dusza) wieczność z Bogiem, to w żaden sposób nie potrafią wytłumaczyć skąd pochodzi jej nowa nieszczęśliwość, której poprzednio nigdy w wiecznotrwałości swej nie doświadcza. Przecież jeśli powiedzą, że jej nieszczęśliwość i szczęśliwość zawsze zmieniały się kolejno, to muszą również mówić, że będą się one zmieniały także w przyszłości. Stąd znów wyniknie niedorzeczność, że nawet wtedy, gdy mówi się o szczęśliwości duszy z całą pewnością nie czuje się ona szczęśliwa, jeśli przewiduje swą przyszłą nieszczęśliwość i swą hańbę. Jeżeli zaś owego przyszłego pohańbienia i nieszczęścia nie przewiduje i sądzi, że zawsze będzie szczęśliwa, to szczęśliwość jej byłaby oparta na mylnym przekonaniu. A nic głupszego twierdzić już nie można.

Jeśli natomiast sądzą... że raz wyzwolona, nieszczęścia już nie doświadczy - to w każdym razie muszą przyznać, iż nigdy dotąd naprawdę szczęśliwą nie była i że dopiero teraz zacznie się dla niej jakiś nowy okres szczęśliwości w pełni prawdziwej... Jeśli przy tym zaprzeczają, że przyczynę tego nowego stanu rzeczy Bóg miał w swoim odwiecznym planie, to zarazem zaprzeczają, że jest On sprawcą owego szczęścia duszy... A Jeśli w końcu zgodzą się, że dusza stworzona została w czasie, ale w żadnym późniejszym czasie istnieć nie przestanie, tak jak mająca początek lecz nie mająca końca liczba, i że zaznawszy kiedyś nieszczęść, nigdy już, skoro ją z nich wyzwolono, nieszczęśliwa w przyszłości nie będzie to, zaiste nie będą wątpić, że dzieje się to w warunkach trwałej niezmienności Bożego zamysłu”. Tamże. XI, 4; Por. Tamże. X, 29: 30: 31.

³⁶ „Diversa substantia est anima et corpus tamen unus homo, diversa substantia est spiritus hominis et spiritus Dei, tamen cum Domino adhaeret unus spiritus est”. Collatio cum Maximino Arrianorum episcopo. XIV, 42 (PL 42, 709 - 742); Por. Krupa. Obraz Boży..., s. 16.

³⁷ „Constat (...) ex anima et corpore nos esse compositos (...) quamquam enim duo sint anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum”. De moribus..., IV, 6; Por. De civitate..., XIII, 24, 3.

³⁸ „Homo igitur (...) anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore”. Tamże. I 27, 53.

zumną, przystosowana do kierowania ciałem”³⁹. Godny podziwu jego zdaniem jest sposób połączenia duszy z ciałem, a więc rzeczy bezcielesnej z cielesną, które to połączenie objawia niezwykłą mądrość Stwórcy, łączącego w przedziwny sposób elementy pozaczasowe osoby ludzkiej z elementami uzależnionymi od czasu w jedną integralną całość⁴⁰.

Na pewno przyczyną połączenia duszy z ciałem nie była kara za grzechy, jak to błędnie twierdzą platończycy i zwolennicy Orygenesa⁴¹, ale taka już jest jej natura, że dąży do złączenia się z ciałem⁴². W tym dążeniu ujawnia się zamysł Boży, by te dwa elementy ściśle zespolone tworzyły osobę. Zdaniem Augustyna dusza jest bardziej wartościowym elementem natury ludzkiej niż ciało, gdyż ona jest istotnym nosicielem obrazu Bożego w człowieku. Jednak żaden z tych dwu elementów brany oddzielnie nie stanowi pełni człowieka⁴³. Skoro tak, to nie będzie błędu, jeśli na określenie całego człowieka posłużymy się wyrazem dusza, dlatego że „całości chętnie daje się nazwę jej najlepszej części: duszą więc nazywa się i duszę i ciało, to jest całego człowieka”⁴⁴.

³⁹ „Nam mihi videtur (anima) quaedam substantia rationi particeps, regendo corpori accomodata”. De animae quantitate liber unus. XII, 22 (Pl 32, 1035 - 1080)

⁴⁰ Por. „Albowiem i ten drugi sposób, zgodnie z którym dusze łącząc się z ciałami, stają się żywymi istotami, jest również ze wszech miar dziwny i nie może być przez człowieka zrozumiany choć człowiek sam jest tego rodzaju istotą. De civitate..., XXII, 4; Tamże XXI, 10. 1; Por. J. Pastuszka. Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna. Studium filozoficzne. Lublin 1930 s. 51; Por. E. Dinkler. Die Anthropologie Augustins. Stuttgart 1934 s. 204.

⁴¹ Tamże. XI 4, 2; XI 23, 2; XII 21; De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres. I. 22, 31. J. Zycha. CSEL 60 (1913) 3 - 151.

⁴² „Sed si ad hoc fit anima ut mittatur ad corpus (...) mellius creditur hoc naturaliter velle id est in ea natura creari ut velit sicut naturale nobis est vivere”. De Genesi at litteram libri duodecim. VII. 27, 38, J. Zycha, CSEL 28/1 (1894) 3 - 435; Por. Krupa. Obraz Boży..., s. 18.

⁴³ „To prawda, że dusza nie jest całym człowiekiem, lecz stanowi jego lepszą część; również ciało nie jest całym człowiekiem, lecz gorszą jego częścią: dopiero gdy obie te części złączą się razem, noszą nazwę człowieka”. De civitate..., XIII 24, 2; Por. De anima et eius origine libri quatuor IV, 2, 3 C. F. Urba, J. Zycha, CSEL 60 (1913) 303 - 419.

⁴⁴ De Trinitate libri quindecim. VII. 4, 7. W. J. Mountain, CCL 50/50A (1958) 25 - 380; 381 - 535.

Nie przekreśla to jednak głębokiego przekonania naszego autora o wspomnianej już wyżej substancjonalnej odrębności tych dwu części składowych ludzkiej natury. Z kolei przyjęcie platońskiego dualizmu nie spowodowało zachwiania głębokiego przekonania naszego myśliciela chrześcijańskiego „o osobowej jedności człowieka, w którym element materialny i psychiczny współkonstytuują w sposób naturalny i trwałe osobowość”⁴⁵. Człowiek bowiem jako osoba, dzięki Stwórcy posiada osobowe istnienie na sposób podobieństwa do Boga. To osobowe istnienie człowieka, mimo że nigdy nie jest ono takie samo jak osobowe istnienie Boga, „wskazuje już w pewien sposób na istnienie Boga osobowego, którego poprzez swój byt personalny objawia, gdyż Jego Stwórca może być tylko osobą zdecydowanie przewyższającą człowieka pod każdym względem”⁴⁶.

W filozofii platońskiej zauważa się przeciwstawienie tych dwu elementów, a ich połączenie jest całkowicie przypadłościowym związkiem. Arystoteles zaś, zgodnie z teorią hylemorfizmu, uważał duszę za substancjalną formę ciała, z którym łączy się ona w sposób naturalny. Augustyn, chociaż znał oba te poglądy, wybrał jakby stanowisko pośrednie, przejmując niektóre elementy od Platona, a niektóre od Arystotelesa⁴⁷.

Uważał bowiem, że strukturalna, psychofizyczna jedność osoby ludzkiej jest tajemnicą nie do zgłębienia w tym życiu⁴⁸. Wskazuje ona jednak już teraz na Tego, który jest Twórcą tej struktury. Sądził jednakże, jak twierdzi ks. Kowalczyk, „iż ciało i dusza nie są „składanką” obu wymienionych elementów, lecz naturalną i względnie trwałą całością. Dusza jest substancją, lecz mimo to łączy się z ciałem w nową pełniejszą substancję. Człowiek posiada tylko jedną duszę, jako czynnik ożywiający i kierujący. Dusza posiada naturę dynamiczną, gdyż nadaje ciału życie i działanie...nie zajmuje miejsca w przestrzeni, lecz jest cała obecna w całości ciała i równocześnie cała w poszczególnych jego elementach. Jej obecność ma charakter realny, lecz duchowy...Jest więc ona ukierunkowaniem działania ludzkiego, napięciem i siłą psychofizyczną osobowo-

⁴⁵ Kowalczyk. Człowiek i Bóg..., s. 64.

⁴⁶ M. Rusecki. Istota i geneza religii. Warszawa 1989 s. 199.

⁴⁷ Krupa. Obraz Boży..., s. 16.

⁴⁸ De civitate..., XXI 10, 1.

ści”⁴⁹. Ten cały właśnie duchowy dynamizm człowieka, którego źródłem i centrum jest dusza, ukierunkowany jest na Stwórcę, który wszelkim ludzkim poczynaniom nadaje sens. Dzięki tej jedności ciała i duszy człowiek stanowi istotę pośrednią między aniołami i zwierzętami⁵⁰. Z aniołami łączy go posiadanie nieśmiertelnej, rozumnej duszy, ze zwierzętami natomiast cielesna struktura. Już więc z racji swojej ontycznej budowy, niezależnie od stopnia zaangażowania świadomości, jest objawicielem Boga jako Jego dzieło.

Doktor Łaski twierdzi, iż zwierzęta także posiadają duszę, lecz dusza człowieka przez swoją rozumność i łączenie w sobie funkcji zarówno biologiczno - wegetatywnych, jak i zmysłowych, oraz psychiczno - racjonalnych, przewyższa tamte⁵¹. Ten wyższy rodzaj duszy właściwy człowiekowi, nasz autor często określa terminem „spiritus” („duch”) ⁵². Ma on jednak często wieloznaczne znaczenie, podobnie zresztą jak w Piśmie Św⁵³. Służy mianowicie na oznaczenie zjawiska ruchu („ventus corporalis”)⁵⁴. Niekiedy oznacza pierwiastek życiowy („motus vitalis”)⁵⁵, innym znowu razem określa pamięć zmysłową („memoria sensualis”)⁵⁶ czasem zaś umysłową część duszy ludzkiej („mens”)⁵⁷. Duch został dany człowiekowi przez Boga wraz z rozumem⁵⁸. Ta rozumna część ludzkiego ducha sprawia, że człowiek staje się zdolnym do przyswojenia sobie wiedzy i nauki, do poznawania prawdy i umiłowania dobra. Dzięki tej zdolności człowiek ma się napęłniać mądrością i nabywać cnoty, by z ich pomocą roztropnie, mężnie, z opanowaniem i sprawiedliwie, walczyć z

⁴⁹ Kowalczyk. Człowiek i Bóg..., s. 65; Por. Krupa. Obraz Boży..., s. 19; Por. Pastuszka. Niematerialność duszy..., s. 52.

⁵⁰ „Człowiekowi natomiast dał Stwórca naturę jakby pośrednią między anielską a zwierzęcą”. De civitate..., XII, 22.

⁵¹ Tamże. VII, 23.

⁵² Tamże. XXII

⁵³ Tamże. XII 24, 3. 4. 5.

⁵⁴ „Dicitur spiritus etiam ventus res apertissime corporalis”; De Trinitate..., XIV 16, 22; Por. De civitate..., V 9, 3.

⁵⁵ De vera religione liber unus. L, 74. K. D. Daur, CCL 32 (1962) 169 - 260

⁵⁶ De Genesi..., XII 24, 51.

⁵⁷ De fide et symbolo liber unus XII. 24, 51. J. Zycha CSEL 41 (1900) 3 - 32; Por. Krupa Obraz Boży...s. 21.

⁵⁸ De civitate..., XXII 24, 3.

błędami i innymi wrodzonymi wadami⁵⁹. Zresztą sama możliwość doskonalenia moralnego dzięki rozumnemu duchowi, niezależnie od efektów, jest zdaniem Hipponczyka „tak wielkim dobrodziejstwem i tak podziwu godnym dziełem Wszechmocnego, iż nikt nie potrafi tego w sposób odpowiedni ani powiedzieć, ani pojąć”⁶⁰. Przez tę zdolność właśnie człowiek, jako jedyny ze stworzeń, staje się również epifanem Boga, dając świadectwo o Nim. To ostatecznie dla Niego stara się być coraz doskonalszym. Jeśli nawet sobie tego nie uświadamia, żyjąc jedynie zgodnie z naturą, realizuje swoje człowieczeństwo, choć w niedoskonały sposób, bo bez wykorzystania innych środków, które Stwórca pozostawił w celu wewnętrznego doskonalenia (sakramenty święte), spełnia Jego wolę, stając się przez to Jego epifanem.

Oprócz tych moralnych dóbr, będących skutkiem posiadania przez człowieka rozumnej duszy, istnieją inne dobra, które również są wytworem myśli i rozumu ludzkiego, jego wrodzonych uzdolnień⁶¹. One również budzą podziw i przenoszą naszą myśl ku Temu, który jest „Stwórcą tej tak doskonałej natury...”, który „rządzi wszystkim, co stworzył”⁶². Ten duch został dany człowiekowi przy jego stworzeniu jako du-

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ „Oprócz bowiem sztuki dobrego życia i sztuki dążenia do nieśmiertelnej szczęśliwości, które to sztuki nazywają się cnotami...czyż nie ma wielu innych znakomitych sztuk wynalezionych i uprawianych przez wzrokowe uzdolnienia ludzkie? Jedne z nich służą potrzebom człowieka, inne jego przyjemnościom: Jak niezwykłych, jak zdumiewających dzieł dokonała przemyślność ludzka w dziedzinie ubiorów i budownictwa! Jakie postępy poczyniła w rolnictwie, albo żegludze! Czegoż to nie wynalazła i nie wykonała w dziedzinie wytwarzania wszelkiego rodzaju sprzętów rozmaitych, rzeźb i obrazów!...Ileż to różnych sposobów odkryto by chwycić, zabijać lub oswajać nierozumne stworzenia! A przeciw samym ludziom wynaleziono tyle rodzajów trucizn, oręża i machin, ile leków i środków pomocnych w zachowaniu i przywracaniu doczesnego zdrowia. Ile przypraw i środków podniecających łakomstwo wymyślono gwoli rozkoszy podniebienia! Aby udzielać i wyrażać myśli, jakież mamy mnóstwo przeróżnych znaków wśród których poczesne miejsce zajmują słowa i litery!...Ileż to mamy ozdobnych wyrażeń, a w poezji ileż różnych rytmów! Ileż instrumentów muzycznych, ile miar w śpiewie...Jak wielka jest znajomość miar i liczb, z jak wielką bystrością oblicza się ruchy i drogi ciał niebieskich! Któż by mógł przedstawić zgromadzoną wiedzę przyrodniczą człowieka...?” Tamże.

⁶² Tamże.

sza duchowa⁶³. Poprzez nią znajduje się on blisko Boga. To właśnie dusza duchowa zdolna jest do poznawania prawdy, do odbierania głosu Boga objawiającego się człowiekowi w najrozmaitszy sposób⁶⁴. Ona jest też jakby pośrednikiem między ciałem, a ideami Bożymi. Dzięki niej materialne ciało może uczestniczyć w odwiecznych ideach posiadających naturę duchową⁶⁵, za jej pomocą oglądamy Boga w stworzeniu⁶⁶. Ona jest źródłem życia⁶⁷. Oprócz tej duchowej, rozumnej części duszy, wymienia jeszcze Augustyn część pożądlivą i pobudliwą, które stoją niżej w stosunku do części rozumnej⁶⁸. Wprawdzie zwierzęta posiadają również dusze obdarzone pewną zdolnością poznawczą, jednakże to poznanie duszy zwierzęcej wyczerpuje się w ramach życia zmysłowego, czego wyrazem są zdolności odczuwania, pożądania i pamięć zmysłowa⁶⁹. Natomiast dusza rozumna człowieka, swymi władzami poznawczymi, znacznie przewyższa zdolności poznania zmysłowego. Obdarzona jest bowiem zdolnością myślenia, rozumienia i wolą⁷⁰, a tych cech żadne zwierze choćby najdoskonalsze, nie jest w stanie osiągnąć⁷¹.

Dzięki rozumowi określanemu przez Augustyna „zmysłem czło-

⁶³ Tamże. XIII 14.

⁶⁴ „Bóg bowiem nie przemawia do człowieka pod postacią jakiegoś cielesnego stworzenia w ten sposób, że jakiś dźwięk rozbrzmiewa w cielesnych uszach na skutek drgania powietrza w przestrzeni między mówiącym a słuchającym: nie posługuje się również takimi obrazami bezcielesnymi, które przybierają wygląd podobny do ciał, jak to się dzieje w uszach lub w czymś do snów zbliżonym bo i wtedy mówi niejako do uszu cielesnych, gdyż mówi jak gdyby w postaci cielesnej i jakby z oddalonego z przestrzeni cielesnej miejsca...Przemawia natomiast pod postacią samej prawdy, jeżeli ktoś zdolny jest do słuchania duszą, a nie ciałem. Przemawia więc do tej części człowieka, która jest w nim lepsza od pozostałych składników, a od której lepszy jest tylko sam Bóg”. Tamże. XI, 2.

⁶⁵ De immortalitate animae liber unus. XV, 24 (PL 32, 1021 - 1034); Por. Kowalczyk. Człowiek i Bóg..., s. 65; Por. Krupa Obraz Boży..., s. 21

⁶⁶ De civitate..., XXII 19, 5. 6.

⁶⁷ Tamże. XIII 14, 4; Por. De Trinitate..., VIII 6, 9.

⁶⁸ Tamże. XIV, 19.

⁶⁹ Tamże V, 11. „Ten, który (Bóg) nierozumnej duszy dał pamięć, uczucie i pożądanie”.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ „Tej wielkiej i zadziwiającej zdolności (rozumowania) nie ma prócz człowieka, żadna żywa, a śmiertelna istota; Tamże XI, 21, 1. 2; Por. De Genesi..., VII 9, 13 - 14.

wieka wewnętrznego” (sensus hominis interioris), dusza jest w stanie wznieść się ponad zmysł cielesny i oddać się kontemplacji Prawdy, którą jest w pełni Ten, którego zwiemy „źródłem wszelkiej prawdy”⁷². Człowiek zaś szczerze poszukujący prawdy, jest zawsze objawicielem Tego, który sam jest Prawdą. Dzieje się tak dlatego, że prawda jakkolwiek miałaby postać, jest zawsze zakotwiczona w Najwyższej Prawdzie, biorąc z Niej swoją moc i autentyzm. Oderwana zaś od Niej staje się pseudo-prawdą, lub też wprost jej zaprzeczeniem, fałszem. W tym kierunku każdy szczegół ludzkiego życia, postępowanie, wszelka działalność, która nie nosiłaby na sobie znamiona prawdy, a więc oderwana byłaby od Źródła wszelkiej prawdy, staje się nonsensem, bo przestaje objawiać najwyższą prawdę. Staje się po prostu w zależności od stopnia zaangażowania się świadomości i woli mniejszym czy większym przewinieniem moralnym, grzechem. Ten może dawać świadectwo o Bogu jedynie na zasadzie antytezy. To wznoszenie się ku Prawdzie, to nic innego jak odpowiedź w wierze na głos objawiającego się Boga. Ten głos objawienia przybiera najrozmaitsze formy. Niekiedy dociera do nas w postaci piękna, harmonii i dostrzeżonego sensu materialnego świata, czasem wyraźniej w postaci różnych natchnień, często nawet przez świadomość własnego istnienia, możliwość miłowania tego istnienia, możliwość dążenia do pełni szczęścia i pokoju. Najwyraźniej jednak przez poznanie, że jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże⁷³, bo wtedy stajemy się świadomi, iż jesteśmy epifaniami Boga.

Dzięki odkryciu tej prawdy człowiek jest świadomy swojej godności. Wie, że nigdy nie może być traktowany jako środek do zdobycia jakiegoś celu. Człowiek wie, że jest stworzeniem Boga, że nosi w swym

⁷² „Natomiast kształty świata, które składają się na ukształtowanie budowy tego widzialnego świata, ukazują się naszym zmysłom abyśmy je poznawali...My zaś poznajemy je wprawdzie przy pomocy zmysłów lecz wydajemy o nich sąd bez udziału zmysłów. Bo mamy jeszcze inny zmysł, zmysł człowieka wewnętrznego od tamtych zmysłów znacznie doskonalszy. Tym właśnie zmysłem odczuwamy, co jest sprawiedliwe, a co nie jest sprawiedliwe...Do spełnienia powinności tego zmysłu nie jest dopuszczona ani źrenica oka, ani trąbka ucha, ani przewody nozdrzy, ani usta z ich odczuciem smaku, ani jakiś organ cielesnego dotyku. Zmysł ten daje mi pewność, że jestem i że wiem o własnym istnieniu; dzięki niemu też miłuję to swoje istnienie oraz wiedzę o nim i mam pewność samego tego miłowania”. Tamże. XI, 27. 2.

⁷³ Tamże. XI, 26: 11, 27.

sercu Jego obraz, że jest nim przede wszystkim właśnie przez swoją duszę, która jest Jego epifanem⁷⁴. Tego obrazu nie zniweczył w człowieku nawet grzech, lecz trwa on właśnie w postaci rozumu, którym człowiek nadal może się posługiwać, chociaż w sposób ograniczony⁷⁵. Zresztą jak mówi Doktor Łaski, „cała Trójca Święta objawia się nam w swoich dziełach”⁷⁶. Tym bardziej więc Jej obraz możemy znaleźć w duszy ludzkiej, która w hierarchii rzeczy stworzonych góruje nad nimi. Widoczny jest jej obraz w naturze każdego człowieka, nawet jeszcze nie uszczęśliwionego⁷⁷. Czas ziemskiego życia człowieka jest więc czasem ciągłego urzeczywistniania tego obrazu Stwórcy, a więc czasem Jego epifanii. Częściami składowymi tego obrazu są: umysł (*mens*), wiedza (*notitia*), miłość (*amor*) lub w innym ujęciu; pamięć (*memoria*), inteligencja (*intelligentia*), wola (*voluntas*)⁷⁸.

Człowiek więc nieustannie objawia Boga poprzez to istotne podobieństwo do Stwórcy. Nieustannie poszukując wyższych, absolutnych wartości, wskazuje na Tego, który to poszukiwanie może zaspokoić. Jest nieustannie ukierunkowany w swych pragnieniach, dążeniach i poznaniu ku Transcendencji, stając się przez to samo Jej epifanem. Ta świadomość noszenia w sobie obrazu Boga skłania go do miłości, która zawsze jest odbiciem Miłości Największej, objawionej w ludzkiej zdolności kocha-

⁷⁴ „Uczył tedy Bóg człowieka na swój obraz. Stworzył dlań mianowicie taką duszę, by przez jej rozum i pojętność wzniósł się ponad wszystkie inne przebywające na ziemi, w wodzie i powietrzu żywe istoty, które nie mają takiego umysłu”. *De civitate...*, XII, 24.

⁷⁵ „Odtąd bowiem człowiek, który znajdował się we czci, po grzechu zrównany został z bydłami, zaczął rodzić podobnie do nich. A jednak nie zgasła w nim całkowicie pewna jakby iskierka rozumu sprawiająca, że został stworzony na obraz Boży”. Tamże XXII 24, 2; Por. Tamże XI, 2.

⁷⁶ Tamże. XI, 24.

⁷⁷ „Co prawda i my mamy w sobie obraz Boga, to jest obraz najwyższej Trójcy. Lecz obraz ten jest nierównorzędny, co więcej, bardzo a bardzo oddalony i nie współwieczny; i...pozbawiony tej istności jaką ma Bóg. A jednak wśród stworzonych przezeń rzeczy nie znam nic innego co pod względem natury swej byłoby Bogu bliższe niż ten obraz, choć wymaga on jeszcze przekształcenia, które by go udoskonalilo i pod względem podobieństwa jak najwięcej przybliżyło do Pierwowzoru”. Tamże. XI, 26.

⁷⁸ Te myśli rozwija Augustyn obszerniej w „*De Trinitate*”. Por. Krupa. *Obraz Boży...*, s. 52 - 90; Por. Gilson. *Wprowadzenie...*, s. 293 - 296; Por. G. Mathou. *L'antropologie chretienne en Occident*. T. 1. Lille 1964 s. 23 - 35.

nia. Ta zdolność jest domeną woli, która przecież jest również darem Stwórcy⁷⁹. We wczesnym okresie twórczości nasz myśliciel tę naukę o obrazie Bożym w człowieku utożsamiał z nieśmiertelnością człowieka, a później pod wpływem platonizmu głównie z władzami poznawczymi człowieka.

To miłość właśnie sprawia, że człowiek jest zdolny do nieustannego przekraczania samego siebie, że wciąż odzywa się w nim to „niespokojne serce” poszukujące pełni prawdy, autentycznego szczęścia i pokoju. Te dążenia ludzkie nie są czymś zewnętrznym w stosunku do jego natury, ale wyrastają z głębi jego bytu, są najwyższą potrzebą jego umysłu, serca i woli. Sama więc natura człowieka tak jest ukonstytuowana, że objawia swego Stwórcę.

Często mówi się o dwojakiej drodze prowadzącej ku Bogu, wskazanej bardzo wyraźnie przez św. Augustyna. Jedną jest „droga poznania kulminującego się w kontemplacji odwiecznej prawdy”, drugą - „droga niespokojnego serca spragnionego dobra i miłości”⁸⁰. Obydwie drogi mają miejsce w czasie ziemskiego bytowania człowieka. Są więc jakby współrozciągłe z czasem objawienia Stwórcy, przybierając postać poszukiwania Go i dążenia do Niego. Podczas jednak tego poszukiwania Stwórcy nieustannie towarzyszy człowiekowi świadomość, iż mimo swej godności, wynikającej z podobieństwa do Boga, jest istotą raz po raz doświadczającą swojej skończoności. Wie, że jego życie od samego momentu stworzenia usytuowane jest w czasie - jak mówi Hipponczyk - jego nieustannej przemijalności. To właśnie w głębi swej duszy, której wyjątkową właściwością jest pamięć („memoria”), poznajemy swoją terażniejszość, przeszłość i przyszłość⁸¹. Te zaś są trzema etapami naszego życia objawiającego Jego Dawcę. To poznanie pozwala nam uświadomić sobie własną niemoc w realizacji naszych planów życiowych. Pozwala zrozumieć, że one o tyle mają sens, o ile zgodne są z planami Boga. Ta zgodność z kolei odpowiada naturalnej potrzebie „usensownienia” swego życia, co może mieć miejsce tylko przy współpracy ze Stwórcą. Współpracować ze Stwórcą w realizacji planów życiowych, to znaczy być epifanem Jego odwiecznego planu zbawienia względem swojej osoby. Szczególnie wyraźnie objawia się on w różnych niepowodzeniach życiowych.

⁷⁹ De Trinitate..., XI, 2. 2.

⁸⁰ Kowalczyk. Człowiek i Bóg..., . s. 70

⁸¹ Confessionum..., XI 15, 18 - 19.

Ciągle doświadczamy tej prawdy - mówi autor - że nie jesteśmy panami samych siebie, lecz jesteśmy zdani na bieg historii, nieustanny upływ czasu, który wciąż przynosi coś nowego, stawiając nas ciągle w sytuacji wyboru. Intuicyjnie niemalże - mówi Augustyn - dążymy do Tego, który jest wieczną terażniejszością, Stwórcą tego wszystkiego, co zmienne, chociaż sam nie podlega żadnym zmianom⁸².

W tej wiecznej terażniejszości odnajdujemy zbawczą wartość naszego „teraz”. On jest najwyższym, wiecznym i niezmiennym dobrem, niezmiennym w działaniu opatrnościowym⁸³, niezmiennym w swoich pragnieniach⁸⁴. Wychodzi więc wciąż naprzeciw człowiekowi, objawiając mu swą wolę pełnego zaspokojenia wszystkich pragnień jego serca. Jest niezmiennym światłem⁸⁵, wiekuistym Twórcą rzeczy przemijających⁸⁶, poprzez które pragnie nawiązać z człowiekiem zbawczy dialog. Jedynie On może zaspokoić wszystkie dążenia człowieka, przeżywającego często wewnętrzną rozterkę, rozczarowanie spowodowane niewłaściwym wyborem pomiędzy dobrem a złem. Życie ludzkie jest ciągłym bojowaniem,⁸⁷ pasmem radości i smutku, często przeciwstawnych dążeń stawiających nas w sytuacji ciągłego napięcia pomiędzy tym co wartościowe, piękne, szlachetne i godne pożądania, a tym co nas degraduje, zeszpeca i poniża⁸⁸. To dowód naszej słabości, stworzoności a równocześnie dowód przemawiający za istnieniem Kogoś, kto całemu naszemu życiu nadaje najgłębszy sens i pomaga by zwyciężyło w nim dobro, piękno i to wszystko, co szlachetne. Im więcej tych zwycięstw, tym człowiek pełniej i wyraźniej ujawnia Tego, który w nim zwycięża.

Już sama możliwość dokonywania wyboru jest objawieniem wspaniałości Stwórcy, któremu spodobało się obdarować ludzką naturę wolnością, będącą odbiciem wiecznej i niezmiennej woli Bożej⁸⁹. Czas życia człowieka, to czas realizacji wolności aż do momentu śmierci⁹⁰. Jest to zarazem czas objawiania Dawcy tego daru. Nic więc dziwnego, że

⁸² De civitate..., XI, 6.

⁸³ Tamże. XII, 21: XV, 21.

⁸⁴ Tamże. XX, 11, 20.

⁸⁵ Tamże. XIV, 13.

⁸⁶ Tamże. XXII, 9.

⁸⁷ Tamże. XXI, 15; Por. Confessionum..., X, 28.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ De civitate..., XXII, 2; Por. XVI, 32.

⁹⁰ Tamże. XIII, 10.

temu zagadnieniu Biskup Hippony poświęcił dosyć dużo miejsca w swoich pismach zarówno z okresu młodości jak i w późniejszych. Przez posiadanie tego daru wolności, człowiek ma znacznie więcej możliwości, w porównaniu z innymi stworzeniami, do epifanii Stwórcy. Człowiek oprócz naturalnych predyspozycji może jeszcze ten proces bycia epifanem intensyfikować poprzez osobiste zaangażowanie woli i rozumu w tym kierunku.

Doktor Łaski wyróżnił „wolność woli” („*liberum arbitrium*”) jako ontologiczny, konstytutywny element natury ludzkiej, oraz „wolność” („*libertas*”) będącą świadectwem wewnętrznej autonomii ludzkiego ducha, zdobytej za cenę moralnego trudu, stanowiącej rezultat dokonywania właściwego wyboru⁹¹. Ta pierwsza została człowiekowi dana przez Stwórcę, ta druga natomiast stanowi dla niego życiowe zadanie. Zarówno jedna, jak i druga, wskazują na Tego, od którego biorą swój początek.

Bez wątpienia, wielki wpływ na augustyńską koncepcję wolności, wywarła jego walka z poglądami manichejczyków i pelagian. Przeciwno pierwszym zdecydowanie stawał w obronie wolności woli, uwypuklając tę cechę ludzkiego ducha jako właściwą jedynie człowiekowi. Przeciwno drugim mówił o wolności moralnej wypracowanej przez człowieka przy współpracy z łaską Bożą, w którą godzi wszelki grzech⁹².

Czymże jest więc ta „wolność woli”, a czym sama „wolność”? W rozprawie poświęconej duszy ludzkiej mówi, że „wolność woli”, to poruszenie duszy, wolne od przymusu, w celu zdobycia lub zaniechania jakiejś rzeczy⁹³. Jest to więc władza duszy dokonująca wyboru, „która dobrze lub źle używa innych dóbr⁹⁴. Nie jest to jednak ślepy wybór, ale poprzedza go zawsze poznanie umysłowe dobra i zła⁹⁵. Człowiek wybierając nawet zło, wybiera dobro, tylko, że jest to dobro pozorne⁹⁶. Wolna wola, jako stworzenie Boże jest najwyższym dobrem natury ludzkiej. Zła,

⁹¹ *Contra Julianum opus imperfectum* VI, 11. (PL 45, 1049 - 1608); Por. Gilson. *Wprowadzenie...*, s. 218; Por. Kowalczyk. *Człowiek i Bóg...*, s. 75.

⁹² J. Ball. *Les développment de la doctrine de la liberté chez saint Augustin. L'aneé Théologique* 7: 1946 s. 400 - 430.

⁹³ *De duabus animabus liber unus*. X. 12 - 14. J. Zycha, CSEL 25/1 (1891) 51 - 80.

⁹⁴ *De libero...*, II, 19. 51.

⁹⁵ *De duabus animabus...*, XII, 16.

⁹⁶ Tamże.

może się stać jedynie wtedy, gdy służy grzechowi⁹⁷. Jako autentyczne dobro, ma zawsze odniesienie do Najwyższego Dobra. Co więcej, będąc pochodną tego Dobra, staje się Jego epifanem.

Nasz autor odróżnia pojęcia „wolnej woli” (aspekt ontologiczny) od pojęcia „dobrej i złej woli” (aspekt etyczny)⁹⁸. Dawcą „dobrej woli” jest Bóg⁹⁹, natomiast „zła wola” nie może pochodzić od Stwórcy, gdyż byłoby to „sprzeczne z pochodzącą od Niego naturą”, która jako dzieło Boże jest zawsze ontycznym dobrem¹⁰⁰. Zła wola jest źródłem wszelkiego grzechu, jest ona skutkiem niewłaściwego zwrócenia się ku rzeczom¹⁰¹. Wolność woli człowieka nie jest jednak wolnością absolutną. Tę posiada jedynie Bóg, który w swym działaniu nie jest niczym zdeterminowany¹⁰². Jest więc ona niejako odbiciem wolności absolutnej, tym wierniejszym, im więcej człowiek wkłada wysiłku duchowego dla podtrzymania i rozwijania swej duchowej przestrzeni wolności. Człowiek bowiem podlega ciągłemu ograniczaniu w swej wolności poprzez istniejące zło (grzech)¹⁰³. Przez to, chociaż substancjalnie biorąc, „wolność woli” (*liberum arbitrium*) nie ulega zmianie, zmienia się jednak jego „wolność” (*libertas*). Ona jest czymś dynamicznym. Podlega ciągłym zmianom. Może wzrastać bądź też umniejszać się w zależności od zaangażowania „wolnej woli”,

⁹⁷ De civitate..., XIV, 11.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ „Uczył tedy Bóg człowieka prawym, a tym samym człowieka dobrej woli. Bo nie byłby prawy, nie mając dobrej woli. Zatem dobra wola jest dziełem Boga, skoro stwarzając człowieka Bóg wyposażył go w tę wolę”. Tamże.

¹⁰⁰ „Podobnie bowiem jak Bóg jest Stwórcą wszystkich natur, tak też jest dawcą wszelkich mocy, choć nie jest dawcą wszelkiej woli. Zła wola nie pochodzi oczywiście od Niego, gdyż sprzeczna jest z pochodzącą od Niego naturą. Ciała więc podlegają rozmaitej woli, niektóre naszej woli, to jest woli wszystkich żywych, lecz śmiertelnych istot, choć raczej woli ludzi aniżeli zwierząt, niektóre zaś woli aniołów; aliiści wszystkie są w pierwszym rzędzie podporządkowane woli Boga”. Tamże. V, 9. 4; Por. Tamże. XII, 6.

¹⁰¹ „Otóż gdy wola, porzuciwszy coś wyższego, zwraca się ku rzeczom niższym, staje się zła nie dlatego, że złe jest to do czego się zwraca, lecz dlatego, że samo takie zwrócenie się jest przewrotne. Nie rzecz niższa uczyniła więc wolę złą, lecz sama wola ta stała się zła przez nikczemne i nierządne pożądania niższej rzeczy”. Tamże. XII, 6.

¹⁰² Tamże. V, 9. 4.

¹⁰³ Contra duas epistulas Pelagianorum libri quatuor. I. 3, 7 J. Zycha, C. F. Urba, CSEL 60 (1913) 423 - 570.

czyli od moralnej postawy człowieka. Im bardziej „wolna wola” człowieka skłania się ku dobru, tym bardziej poszerza on swoją wolność, stając się tym samym coraz wyraźniej upodobnionym do swego Stwórcy, który jest wolny w sposób absolutny, wieczny i niezmienny¹⁰⁴.

Gwarantem uzyskania tej wewnętrznej wolności jest posłuszeństwo okazywane Bogu, co jest jednak możliwe tylko przy pomocy łaski Bożej i współpracy z nią¹⁰⁵. Człowiek podejmując się świadomie tej współpracy, staje się zarazem epifanem Stwórcy. To właśnie łaska Boża jest drogą do wyzwolenia duszy¹⁰⁶. Możliwość zaś wyzwolenia jest objawieniem Bożego miłosierdzia. Łaska jest też źródłem zwycięstwa w walce człowieka ze swoimi wadami. Te zwycięstwa dopiero prowadzą do pełnej wolności¹⁰⁷. Czas życia ziemskiego człowieka, to właśnie czas objawienia się łaski Bożej w historii, prowadzącej nas do coraz to pełniejszej doskonałości, której wyrazem jest wewnętrzna wolność duszy nie obciążonej grzechem¹⁰⁸. Jest to zarazem czas ciągłych upadków człowieka, czas moralnych słabości i grzechu, czas wewnętrznej niewoli¹⁰⁹, możliwej jednak zawsze do pokonania dzięki łasce Bożej.

Zagadnieniu relacji istniejących między wolnością człowieka a łaską, z którym ściśle łączy się problem predestynacji, poświęcił Biskup Hippony sporo miejsca w swych traktatach antypelagiańskich, np.: „De gratia et libero arbitrio”, „De praedestinatione sanctorum”, „De natura et gratia”¹¹⁰. Ostro występował przeciwko Pelagiuszowi, który pomniejszając skutki grzechu pierworodnego, nie doceniał roli łaski. Uważał on bowiem, że odkupienie Chrystusa nie było konieczne, gdyż wola człowieka pomimo grzechu została nie naruszona. Nie mógł z tymi poglądami pogodzić się Augustyn, który sam boleśnie doświadczył w swoim życiu wielu moralnych upadków. Wydostał się z nich przecież jedynie dzięki łasce Bożej i osobistej współpracy z nią. Dał temu wyraz chociażby w tej tak

¹⁰⁴ De civitate..., XXII, 2.

¹⁰⁵ „Voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaeque subiectior”. Epistulae 157, 2. 8. A. Goldbacher, CSEL 34/2 (1898) 1 - 746.

¹⁰⁶ De civitate..., X, 32. 2.

¹⁰⁷ Tamże. XV, 6.

¹⁰⁸ Tamże. X, 22.

¹⁰⁹ Tamże. XIX, 15.

¹¹⁰ W. Eborowicz. Św. Augustyn. Łaska. Wiara. Przeznaczenie. Poznań 1971 s. 3 - 50.

poczytnej do dnia dzisiejszego autobiografii pt. „Confessiones”. Bez łaski Bożej niepodobna uniknąć grzechu, który zawsze godzi w wolność człowieka¹¹¹. Wolna wola człowieka potrzebuje niejako ciągłej pomocy łaski, która jednak nie niszczy wolnej natury ludzkiej, lecz usprawnia ją do bardziej efektywnego, zgodnego z Bożymi zamiarami działania¹¹². Dzięki wsparciu łaski Bożej człowiek może przyłgnąć do dobra, co jednak żadną miarą nie oznacza przymusu¹¹³.

„Confessiones” można więc nazwać dziełem, będącym relacją o epifanii Boga, Jego miłości, dobroci, cierpliwości, sprawiedliwości i miłosierdzia, dokonanej w czasie ziemskiego życia autora tego dzieła. To właśnie łaska Boża umacnia w człowieku obraz Boży. Ona przenosi go na wyższy poziom bytowania, do świętości, do zjednoczenia z Bogiem. To właśnie ludzie święci są najwyraźniejszymi obrazami i zarazem objawicielami swego Stwórcy w konkretnym czasie historycznym, Stwórcy, którego największym pragnieniem przecież jest doprowadzenie wszystkich do zjednoczenia ze sobą.

Doktor Łaski zajmował się jeszcze problemem zgodności wszechwiedzy Bożej z wolnością człowieka. Zastanawiał się, czy nie odbiera ona wolności ludzkiemu działaniu? W „De civitate Dei” tak pisze na ten temat: „Z tego jednak, iż porządek wszelkiego rodzaju przyczyn ustalony jest przez Boga, nie wynika jeszcze, że nic nie zależy od swobodnego uznania naszej woli. Przecież i wyroki woli należą do porządku przyczyn, który dla Boga jest czymś stałym i zawiera się w Jego przedwiedzy przyszłych zdarzeń. Jako że również ludzka wola jest przyczyną ludzkich dzieł. Ten zatem, kto z góry znał wszystkie przyczyny zdarzeń, nie mógł zaiste wśród nich, nie znać wyroków naszej woli, o których już naprzód wiedział, że staną się przyczynami naszych poczynań”¹¹⁴. Bóg więc nigdy nie odebrał człowiekowi wolności, jakkolwiek będąc jej dawcą i zarządcą, znał uprzednio sposób wykorzystania tego daru przez człowieka. W tym również ujawnia się, nie dająca się ogarnąć ludzkim umysłem, mądrość Boża. Człowiek zaś właściwie ten dar wykorzystujący, staje się epifanem tej Mądrości. Tak więc, zdaniem naszego autora, przedwiedza Boga nie niszczy wolności człowieka i swym zakresem

¹¹¹ De civitate..., XIII, 5.

¹¹² Tamże. XXI, 15.

¹¹³ „In recte faciendo, nullum est vinculum necessitatis”. De natura et gratia liber unus. IV. 4. C. F. Urba, J. Zycha, CSEL 60 (1913) 233 - 299.

¹¹⁴ De civitate..., V, 9. 3.

obejmuje wszelki wolny wybór dokonywany przez człowieka. Nawet sam grzech, którego człowiek dopuszcza się, odrzucając łaskę Bożą, jest przez Boga przewidziany.

Podsumowując, należy raz jeszcze stwierdzić, iż człowiek jako stworzenie Boże jest objawicielem swego Stwórcy. Jest nim przede wszystkim poprzez swą duchową strukturę. Posiadanie duszy nieśmiertelnej sprawia, że transcenduje on jako jedyny ze stworzeń, przewyższając je godnością. Równocześnie jako jedyny ze stworzeń wyposażony został we władze duchowe: wolność, poznanie prawdy oraz możliwość świadomego posługiwania się tymi darami. One odgrywają istotną rolę w życiu duchowym człowieka. Właściwe wykorzystanie tych darów, zgodne z zamysłem Stwórcy jest zarazem realizacją zbawczego planu Boga względem człowieka. Człowiek zaś, nie tylko samym posiadaniem w sobie pierwiastka duchowego, ale również całym swoim postępowaniem, czyli świadomym posługiwaniem się rozumem i wolą, a więc właściwym wykorzystaniem czasu danego mu przez Stwórcę staje się jego epifanem.