

DOWÓD ŚW. AUGUSTYNA NA ISTNIENIE BOGA Z PRAWD WIECZNYCH

W dziełach św. Augustyna znajdziemy składniki wielu dowodów — także współczesnych — na istnienie Boga. Na naczelne jednak miejsce wysuwa się — jako wyraz jego metafizycznej myśli — tzw. dowód z prawd wiecznych. Warto zatem zaznajomić się bliżej i szczegółowo z tym właśnie dowodem określając jego postać (I), przeprowadzając następnie jego analizę (II) i wreszcie oceniając jego wartość (III).

I. POSTAĆ DOWODU Z PRAWD WIECZNYCH

Chcąc bliżej określić powyższy dowód postaramy się wskazać na dzieła św. Augustyna, w których ten dowód się mieści (1), odpowiemy następnie na pytanie, które to są i czym są owe prawdy wieczne w rozumieniu Augustyna (2), jakie są ich przymioty (3) i zamkniemy rzecz ustaleniem formy, czyli postaci samego dowodu (4).

1. Dowód z prawd wiecznych przedstawił św. Augustyn zasadniczo w trzech dziełach: *De libero arbitrio* (388/95): lib. II cp. 5—15;¹ w *De vera religione* (385/91): cp. 29 nr 52 — cp. 31 nr 58;² oraz *De Trinitate* (400/16): lib. VIII cp. 3; IX, 6; XII, 2.³ Poza tym znajdziemy pewne wzmianki i drobniejsze uzupełnienia między innymi w *De diversis quaestionibus octoginta tribus* i w *Confessiones*.

2. Przez „prawdy wieczne“ rozumie św. Augustyn tak pewne pojęcia (a) jak i pewne sądy, czyli twierdzenia (b). I tak:

a) Rozum ludzki ujmuje otaczającą nas rzeczywistość. Czyni to zwykle w sposób prosty, samorzutnie, spontanicznie (*apprehensio simplex*). Wytworem tej czynności umysłu są pojęcia, czyli idee. Niektóre z nich — rozumuje dalej św. Augustyn — nie powstają w naszym umyśle dopie-

¹ PL 32, 1221—1303; por. E. Portalié, *S. Augustin*: DThC 1 (1937) 2292 — 2292 (nr 27).

² PL 34, 121—172; por. E. Portalié, art. cyt., 2291 (nr 14).

³ PL 42, 819—1098; por. E. Portalié, art. cyt., 2303 (nr 89).

ro wówczas, gdy dostrzegamy dany przedmiot, którego duchowym obrazem jest idea; ani też nie przestają istnieć, gdy dany przedmiot zniknie, lecz trwają nadal w naszym umyśle; nie implikują one bowiem aktualnego istnienia przedmiotu, lecz jedynie wyrażają zgodność istotnych cech pojęcia i przedmiotu; zgodność ta jest konieczna, niezmienna i powszechna; jest tak konieczna, że jej zaprzeczenie prowadziłoby do negacji podstawowych zasad myślenia.

Takimi właśnie pojęciami — obejmującymi prawdy wieczne — są według św. Augustyna pojęcia szczęścia i mądrości: „Jak pojęcie szczęścia zostało odcisnięte w naszych umysłach wpierw nim to szczęście osiągnęliśmy — dzięki temu właśnie pojęciu wiemy i z pełną ufnością oraz bez żadnej wątpliwości mówimy, że chcemy być szczęśliwi — tak również posiadamy odcisnięte w naszym umyśle pojęcie mądrości zanim osiągnęliśmy mądrość; dzięki temu pojęciu każdy z nas — na zapytanie, czy chce być mądry — odpowie bez cienia wątpliwości twierdząco“.⁴

Oprócz pojęć szczęścia i mądrości do prawd wiecznych zalicza św. Augustyn w dziele *De Trinitate* również pojęcia dobra i piękna: „Wśród tych wszystkich dóbr, które wymieniłem, albo które można zobaczyć, czy też wyobrazić sobie, nie moglibyśmy uważać jednego za lepsze od innych i słusznie ich oceniać, gdybyśmy nie mieli odcisniętego w nas pojęcia samego dobra, według którego uznajemy pewne rzeczy za dobre i jedne rzeczy przedkładamy ponad drugie“.⁵ Nieco dalej mówi o pojęciu piękna: „Tak samo gdy przypominam sobie piękny i harmonijny zarys łuku, który widziałem np. w Kartaginie; przedmiot zasygnalizowany umysłowi za pośrednictwem oczu i przekazany pamięci tworzy przedstawienie wyobrażeniowe. Czym innym jest jednak to, co tworzę w myśli i według czego poprawiłbym ten obraz, gdyby mi się nie podobał. Więc nawet te rzeczy cielesne oceniamy według prawd wiecznych intuicyjnie dostrzeganych. Kiedy te rzeczy są obecne — dotykamy ich za pośrednictwem zmysłów. Gdy są nieobecne — przypominamy sobie ich obrazy przechowane w pamięci, albo na ich podobieństwo wyobrażamy sobie nowe obrazy, jeśli mamy chęć i środki po temu. Jednak wyobrażenia przedmiotów i materialna ich wizja są jedną rzeczą, a znów czymś innym jest nasze ujmowanie czystym intelektem — ponad wzrokiem ducha — tak zasad

⁴ *De lib. arb.* 2, 8, 26: PL 32, 1254—1255: Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interogetur esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet; por. I. Różycki, *Dogmatyka 2*, Kraków 1948, 186.

⁵ *De Trin.* 8, 3, 4: PL 42, 949 (tł. M. Stokowska, POK 25, 261—262). Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus.

jak i wyrazu pięknego wykonania ich »przedstawień«.⁶ Augustyn wyraźnie odróżnia tutaj wyobrażenie piękna, które jest rzeczą zmysłów czy pamięci od pojęcia piękna, które jest wytworem umysłu.

Chociaż św. Augustyn posługuje się często w swym dowodzeniu pojęciami szczęścia, mądrości, dobra i piękna, to jednak pierwszeństwo przyznaje pojęciu liczby. Każda liczba — także jedność — jest pojęciem relatywnym, ponieważ albo zapoczątkowuje pewien szereg liczb, albo jest jedną spośród następujących po sobie: liczba jest jednością wziętą pewną ilość razy: „Wszyscy, którym Bóg dał zdolność rozumowania a upór nie zamglił im umysłu, muszą przyznać, że istota i pojęcie liczb nie zależy od doświadczenia, a mimo to jest konieczne, niezmiennie i wspólne wszystkim myślącym. Chociaż więc może zajść wiele innych rzeczy, które powszechnie i jakby spontanicznie są oczywiste wszystkim myślącym — są bowiem widziane umysłem i rozsądkiem wszystkich poszczególnych obserwatorów w ich niezmienności i nienaruszalności — to jednak chętnie godzę się z tobą, że właśnie istota i pojęcie liczb przysła ci na myśl przede wszystkim, gdy miałeś odpowiedzieć na postawione pytanie, nie na próżno bowiem Księga Mądrości mówi: »Zwróciłem swój umysł ku temu, by poznać, badać i szukać mądrości i liczby« (Ekl. 7, 25).⁷ Pojęcie liczby jest — zdaniem św. Augustyna — konieczne, niezmiennie i powszechne; wszyscy dochodzą do stwierdzenia tej prawdy bez jakiegokolwiek trudności.

b) Rozum ludzki jednak nie tylko ujmuje rzeczywistość czyli otaczające nas przedmioty tworząc pojęcia czyli idee, lecz pojęcia te łączy lub rozdziela. Wytworem tej czynności są sądy (*apprehensio comparativa*,

⁶ *De Trinit.* 9, 6, 11: PL 42, 967 (tł. M. Stokowska, POK 25, 286): Item cum arcum pulchre ac aequabiliter intortum, quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolve, res quaedam menti nuntiata per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus aliud placet; unde etiam, si displiceret, corrigerem. Itaque de istis secundum illam judicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu. Ista vero aut praesentia sensu corporis tangimus, aut imagines absentium fixas in memoria recodamus, aut ex earum similitudine talia fingimus, qualia nos ipsi, si vellemus atque possemus, etiam opere molieremur: aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes.

⁷ *De lib. arb.* 2, 8, 24: PL 32, 1253: Quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem. Quapropter cum multa alia possint occurrere, quae communiter et tamquam publice praesto sunt ratiocinantibus, et ab eis videantur mente atque ratione singulorum quorumque cernentium, eaque inviolata et incommutabilia maneant; non tamen invitus acceperim quod ista ratio et veritas numeri tibi potissimum occurrerit, cum ad id quod interrogaveram, respondere voluisses: non enim frustra in sanctis Libris sapientiae conjunctus est numerus, ubi dictum est: Circuivi ego et cor meum, ut scirem, et considerarem, et quaererem sapientiam et numerum (Eccle. VII, 26).

iudicium) w sensie logicznym; od jednych sądów przechodzi do innych zgodnie z prawami logiki. Niektóre z tych sądów — podobnie jak pojęcia — nie powstają w naszym umyśle dopiero wówczas, gdy rozum dostrzega związek między przedmiotem a orzeczeniem w jakimś bycie przygodnym, ani też nie giną wtedy, gdy dany byt ginie, lecz trwają stale w naszym umyśle; dzieje się to zaś wskutek tego, że sądy te wyrażają zgodność między przedmiotem a orzeczeniem niezależnie od aktualnego istnienia bytu przygodnego; zgodność ta jest konieczna, niezmienna i powszechna. Ponieważ sądy te wyrażają konieczną, niezmienną i powszechną zgodność między przedmiotem a orzeczeniem, dlatego św. Augustyn nazywa je — podobnie jak pojęcia — „prawdami wiecznymi“; są one wieczne nie w znaczeniu właściwym temu słowu, jakoby posiadały istnienie, czyli trwanie bez początku i bez końca, lecz w znaczeniu szerszym: są wieczne, czyli niezmienne.

Do tego rodzaju sądów mających charakter prawd wiecznych zalicza Augustyn twierdzenia arytmetyczne, ogólne zasady etyczne oraz pewne normy o charakterze uniwersalnym, powszechnym.

O twierdzeniach arytmetycznych św. Augustyn mówi: „Z tego, że umysłem cielesnym mogłem spostrzec liczby, nie wynika wcale, iż również tym samym zmysłem mogłem spostrzec prawa dzielenia lub łączenia liczb.

W świetle tego prawa widzę błąd kogoś, kto przy dodawaniu lub odejmowaniu podaje niewłaściwy wynik. I czegokolwiek dotknę umysłem cielesnym, czy to będzie niebo, czy ziemia, czy jakakolwiek inna rzecz na niebie — nie wiem, jak długo one potrwają, natomiast prawo: siedem plus trzy jest dziesięć trwa nie tylko teraz, lecz trwa zawsze; zawsze siedem plus trzy było dziesięć i zawsze będzie dziesięć.

Ta niezniszczalna prawda liczb jest wspólna zarówno mnie jak i każdemu myślącemu⁸. Prawa arytmetyczne są konieczne, niezmienne oraz wspólne wszystkim ludziom.

Co się tyczy zasad etycznych i norm o charakterze ogólnoludzkim, św. Augustyn wypowiada się następująco: „Augustyn: Nie zaprzeczysz, ufam, że trzeba dbać o mądrość i przyznasz, iż to jest prawda. Ewodiusz: Wcale nie wątpię. Augustyn: Czy możemy zaprzeczyć, że to jest

⁸ *De lib. arb.* 2, 8, 21: PL 32, 1252: Non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum, quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit. Et quidquid sensu corporis tango, veluti est hoc coelum et haec terra, et quaecumque in eis alia corpora sentio, quandiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem.

również prawda wspólna wszystkim, którzy o tym wiedzą, chociaż każdy wie nie moim, nie twoim, ani czyimś umysłem, lecz własnym... że dobrze należy żyć, gorsze rzeczy niżej stawiać niż lepsze, podobne rzeczy z sobą zestawiać, przypisywać każdej rzeczy to, co jest jej właściwe. Czy nie przyznasz, że zasady te są dla mnie, dla ciebie i dla wszystkich jak najbardziej prawdziwe i wspólne?”⁹ I jak konieczne, niezmiennie i wspólne jest pojęcie liczby, tak konieczne, niezmiennie i wszystkim wspólne są powyższe zasady postępowania.

3. Prawdy wieczne są — według św. Augustyna — przede wszystkim konieczne. Rzecz bowiem, której obrazem myślowym jest pojęcie, może przestać istnieć; jej istnienie jest przygodne; natomiast cechy pojęcia są konieczne. Człowiek np. może nie istnieć, gdyż jego istnienie jest przygodne, lecz skoro zaistniał, to musi mieć duszę i ciało, dusza jego musi się różnić od ciała. To samo musimy powiedzieć o konieczności sądów. Jeśli mówię, że siedem plus trzy jest dziesięć, to nie chcę wyrazić, że suma tych dwu liczb tyle wynosić powinna, lecz po prostu stwierdzam, że inaczej być nie może. Wymienione cechy i relacje są konieczne nie bezwarunkowo, lecz warunkowo, czyli w odniesieniu do rzeczy, które w razie ich zaistnienia muszą posiadać określoną naturę. Następnie są to prawdy niezmiennie, niezależnie od zmiennych warunków miejsca i czasu. Wreszcie prawdy wieczne są wszystkim wspólne; człowiek — jak to niejednokrotnie podkreśla św. Augustyn — poznaje te prawdy „Nie moim umysłem“, ani umysłem drugiego lub czyimkolwiek, lecz swoim własnym umysłem, mimo to nie posiadamy prawd wiecznych tyle, ile jest umysłów ludzkich, lecz istnieje jedna prawda wszystkim wspólna.

4. Po bliższym określeniu istoty i przymiotów prawd wiecznych możemy obecnie odtworzyć bieg myśli św. Augustyna w formułowaniu dowodu na istnienie Boga: Rozum ludzki poznaje prawdy wieczne. A ponieważ prawdy te nie są wytworem rozumu *a priori*, ani rezultatem doświadczenia *a posteriori*, lecz są wrodzone wszystkim ludziom i stanowią przedmiot intuicji, przeto prawdy te mają swe źródło, czyli przyczynę, poza rozumem ludzkim; źródłem tym jest jedna Prawda samoistna; Prawda ta jest Bogiem, a zatem istnieje Bóg.

⁹ *De lib. arb.* 2, 10, 28: PL 32, 1256: Augustinus: Item credo te non negare studentum esse sapientiae, atque hoc verum esse concedere.

Evodius: Prorsus non dubio. A. Hoc item verum, et unum esse et omnibus qui hoc sciunt, ad videndum esse commune, quamvis, unusquisque id nec mea, nec tua, nec cujusquam alterius, sed sua mente conspiciat, cum id quod conspicitur, omnibus conspicientibus communiter praesto sit, numquid negare poterimus? E. Nullo modo. A. Item, juste esse vivendum, deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda, et propria suis quibusque tribuenda, nonne fateberis esse verissimum, et tam mihi quam tibi atque omnibus id videntibus praesto esse communiter?

Przeprowadzając analizę dowodu odróżnimy w nim trzy etapy: punkt wyjścia (1), przebieg (2) i punkt dojścia, czyli kres dowodu (3).

1. „Rozum ludzki poznaje prawdy wieczne“ — punktem wyjścia są tu prawdy wieczne w znaczeniu poprzednio wyjaśnionym, czyli pewne pojęcia i sądy. Prawdy te określają rzeczywistość posiadającą pewną formę istnienia. Istnienie to może być trojkie: zrealizowane poza myślą ludzką, przypisane rzeczy przez myśl oraz będące tylko w myśli. Na przykład Zamek na Wawelu ma istnienie w świecie rzeczy poza myślą, natomiast smok wawelski posiada istnienie w świecie fikcji. Zamek Wawelski posiada jednak — oprócz istnienia w świecie rzeczy poza myślą — również istnienie w naszej myśli; także istnienie posiada również i smok wawelski. Rzeczy mające istnienie w świecie rzeczy poza myślą należą do porządku ontologicznego albo ontycznego (*ordo entis*), natomiast rzeczy mające istnienie tylko w myśli należą do porządku myślowego (*ordo mentis*).

Prawdy wieczne, będące punktem wyjścia u św. Augustyna, nie mają istnienia poza myślą, nie należą zatem do porządku ontologicznego; mają natomiast istnienie w naszej myśli, są więc rzeczywistością porządku myślowego. Dowód zatem nie wychodzi tu od istnienia rzeczy jako takich, by następnie poszukiwać ich pierwszej i wystarczającej przyczyny, lecz od pewnego sposobu istnienia, który ma doprowadzić nas do ostatecznego wyjaśnienia. Św. Augustyn przywiązuje mniejszą wagę do istnienia rzeczy, gdyż jest przekonany, że to co się zmienia — a wszystkie rzeczy podlegają zmianom — nie istnieje prawdziwie. Punkt wyjścia jest tu zatem zasadniczo inny, niż w „pięciu drogach“ św. Tomasza. Tam bowiem punktem wyjścia jest istnienie w świecie rzeczy poza myślą, czyli rzeczywistość porządku ontologicznego, dostępne nie tylko dla rozumu, ale nawet i dla zmysłów.

Św. Augustyn określa prawdy jako „wieczne“. W związku z tym należy podkreślić ekwiwokację, czyli wieloznaczność słowa „wieczne“. W innym znaczeniu jest wieczny byt, np. Bóg, w innym znaczeniu są „prawdy“, gdyż byt należy do dziedziny rzeczy (bytu realnego), „prawdy“ zaś należą do dziedziny znaczeń (bytu intencjonalnego). „Prawdy“ są wieczne, gdyż istnieją poza czasem, lecz nie istnieją ani w wieczności, która jest trwaniem Boga, ani w wiekuistości, która jest trwaniem substancji niematerialnych. Dlatego prawdy są „wieczne“ tylko w znaczeniu analogicznym.

Punkt wyjścia dowodu św. Augustyna jest pewnego rodzaju echem teorii Platona o ideach, bytujących poza umysłem ludzkim samoistnie i tworzących świat idei. Dla Augustyna prawdy wieczne są również

ideami — co do tego zgadza się z Platonem — z tą różnicą, że Augustyn odmawia ideom samoistnego bytowania poza światem; według niego idee bytują w umyśle Bożym, a umysł ludzki tylko partycuje w nich; prawdy wieczne w umyśle ludzkim są tylko odbiciem, echem prawd odwiecznych, które są w umyśle Bożym.

2. a) „A ponieważ prawdy wieczne nie są wytworem rozumu *a priori*“ — rozumuje dalej św. Augustyn — tego rodzaju prawda nie może pochodzić od indywidualnego umysłu pojedynczego człowieka; jest bowiem wspólna wszystkim umysłom; jest jakby pewnego rodzaju światłem, które nie jest ani moje, ani twoje, ani żadnego człowieka w szczególności.¹⁰ Nie jest też prawda owocem rozumu jako takiego, czyli rozumu w ogólności, gdyż rozum prawdę odnajduje, stosuje się do niej, poddaje się jej i według niej wszystko osądza: „Rzeczy materialne osądzamy według kryteriów prawdy, jakie poznajemy, jednak samych kryteriów nie poddajemy krytyce. Człowiek, który mówi, że to, co wieczne, jest wyższe od tego, co doczesne, albo że siedem plus trzy jest dziesięć, nie mówi, że tak powinno być, lecz że tak jest; występuje zatem nie jako krytyk, który coś poprawia, lecz jako wynalazca, który się cieszy, że coś odkrył“.¹¹

b) „...ani rezultatem doświadczenia *a posteriori*“ — Nie są owocem doświadczenia, gdyż poznanie ich nie bierze swego początku z przedmiotów spostrzeganych przez zmysły. Od zmysłów bowiem nie można oczekiwać żadnej prawdy, ponieważ ich przedmioty są w ustawicznym ruchu; a to, co jest w ruchu, co podlega zmianom, nie ma sobie stałości, nie może być źródłem owego niezmiernego poznania, które nazywamy wiedzą. „Wszystko, czego dosięga zmysł ciała, co nazywamy rzeczą dostępną dla zmysłów, zmienia się bezustannie... Co zaś nie trwa, nie może być dostrzeżone; to bowiem jest osiągnięte, co wiedza poznaje, a poznanie nie może się bez przerwy zmieniać. Nie można zatem od zmysłów oczekiwać szczerzej prawdy“.¹² Prawdy zatem nie bierzemy od zmysłów. W przypadku prawd arytmetycznych można by w ostateczności podtrzy-

¹⁰ *De lib. arb.* 2, 9—10, 27—29; 2, 12, 33—34; 2, 13, 35; 2, 14, 58: PL 32, 1255—57; 1259; 1260; 1261; por E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna* (tł. Z. Jakimiak), Warszawa 1953, 16.

¹¹ *De lib. arb.* 2, 12, 34: PL 32, 1259: Et judicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus: de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatore corrigit, sed tantum laetatur inventor.

¹² *De div. quaest.* 83, 9: PL 40, 13: Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur; Quod autem non manet, percipi non potest: illud enim percipitur quod scientia comprehenditur. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis.

mać zdanie, że pojęcie liczby bierzemy z rzeczy spostrzeganych; nikt jednak nie sądzi, że z tych rzeczy bierzemy prawa układu liczb.

c) „...lecz są wrodzone wszystkim ludziom“ — Platon i jego zwolennicy utrzymywali, że idee są wrodzone człowiekowi, ponieważ stanowią w swej istocie wspomnienia duszy z tego jej życia, jakie było jej udziałem przed uwięzieniem duszy w ciele ludzkim. Ponieważ św. Augustyn był co do pochodzenia duszy ludzkiej zwolennikiem umiarkowanego traducjanizmu, według którego dusza wyłania się w sposób tajemniczy z substancji duchowej rodziców, podobnie jak ogień wyłania się z ognia, lub światło ze światła, dlatego nie mógł być zwolennikiem interpretacji platońskiej. Z jego wypowiedzi — niezbyt jasno sformułowanych — nie można ustalić, jak on tę „wrodzoność“ idei pojmował.¹³ Prawdopodobnie — według św. Augustyna — idee wrodzone, to idee łatwo poznawalne, nie wymagające zawilego i trudnego rozumowania, dane niejako człowiekowi wraz z rozumną naturą i w jakiś tajemniczy sposób w nim obecne.

d) „...i stanowią przedmiot intuicji“ — św. Augustyn jest zdania, że umysł ludzki poznaje prawdy wieczne przez intuicję: „Jak prawdziwe i niezmiennie są reguły liczb, których istota i treść jest znana wszystkim w sposób niezmienny i powszechny, tak prawdziwe i niezmiennie są reguły mądrości, co do których — zapytany — odpowiedziałeś, że są prawdziwe i oczywiste, a zarazem wszystkim, którzy mogą je oglądać wspólne i dla kontemplacji dostępne“.¹⁴ Gdyby rozum nie poznawał prawd wiecznych intuicyjnie, nie mógłby ich znikąd wyprowadzić.

3. a) „...przeto prawdy te mają swe źródło, czyli przyczynę, poza rozumem ludzkim“ — Prawda wieczna jest niezależna od rozumu, rządzi nim i przewyższa go; jest transcendentna: „Gdyby prawda była równa naszemu umysłowi, sama byłaby zmienna. Umysły bowiem nasze widzą prawdę czasem więcej, czasem mniej wyraźnie i wskutek tego są zmiennie, podczas gdy prawda sama w sobie nie wzrasta, gdy ją lepiej widzimy, ani nie maleje, gdy ją mniej dostrzegamy, lecz pozostaje cała i nienaruszalna; tych, którzy do niej się zwrócą, oświeca swym światłem; tych, co się od niej odwracają, karze ślepotą. Co to jest, że o samych umysłach naszych według niej sądzimy, podczas gdy o niej samej nie możemy wydawać żadnych sądów. Mówimy bowiem o umyśle, że tyle pojmuje, ile może, albo tyle, ile powinien. Umysł zaś tyle pojmuje, ile zbliży się do prawdy i w niej pozostanie. Jeśli przeto prawda nie jest

¹³ Por. Ch. Boyer S.J., *La preuve augustinienne*: Arch.Ph VII, 2 (1930), 105—141.

¹⁴ *De lib. arb.* 2, 10, 29: PL 32, 125: Quam ergo verae atque incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti: tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemlandum adesse concedis.

niższa od rozumu, ani równa rozumowi, musi być wyższa od niego wznioślejsza“.¹⁵ Osiągając prawdy wieczne napełniamy nasz umysł treścią rozumowo niewytłumaczalną; to z kolei zmusza nas do przekroczenia granic poznania rozumowego i uznania istnienia źródła, które zasila nasz umysł i światłem swym go oświeca.

b) „...źródłem tym jest jedna Prawda samoistna“ — Od tej chwili należy odróżniać prawdy wieczne od jednej, samoistnej Prawdy. Rozum ludzki wznosi się poprzez poszczególne poznane przedmioty aż do najwyższej Prawdy, której szuka rozumująca myśl ludzka.¹⁶ Jest to przełomowy punkt całego dowodu. Dotychczas bowiem św. Augustyn dokonywał przeglądu i gromadził fakty; obecnie przechodzi do wnioskowania z istnienia wielu prawd do istnienia Prawdy samoistnej; z istnienia wielu prawd o ograniczonym zakresie do istnienia jednej Prawdy samoistnej, zawierającej w sobie wszelką prawdę. Tej Prawdzie jedynej i samoistnej zawdzięczają wszystkie prawdy wieczne swój mniejszy lub większy zakres prawdy. Ta jedna Prawda jest wystarczającą przyczyną wszystkich prawd poznawalnych przez umysł ludzki. Wnioskowanie swe, czyli dedukcję, oparł tu Augustyn na platońskiej zasadzie partycypacji.

c) „...Prawda ta jest Bogiem“ — Wystarczy jeden krok, by utożsamić jedną Prawdę samoistną z Bogiem, który jest pod każdym względem Prawdą, nie przez uczestnictwo w Prawdzie, lecz przez swoją istotę. Odwołując się do Prawdy samoistnej Augustyn dowodzi tym samym istnienia Boga, ponieważ konieczność, niezmienność i wieczność są przymiotami samego Boga.¹⁷ Nie znaczy to, że umysł ludzki widząc prawdę, widzi samą istotę Boga, lecz że widzi przynajmniej kres, jaki zamierza osiągnąć; niekiedy twierdzi wprost, że umysł ludzki poznając niepełne prawdy dochodzi do oglądania pełnej Prawdy; widząc prawdę stworzoną, widzi w niej najwyższą istotę, pierwszą Mądrość.¹⁸

d) „...a zatem istnieje Bóg“ — Kresem, do którego dochodzi św. Augustyn jest istnienie Boga jako pełnej Prawdy, czyli Bytu identycznego z samym sobą, Bytu koniecznego, niezmiennego i wiecznego, dla któ-

¹⁵ *De lib. arb.* 2, 12, 34; PL 32, 1259—1260: Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentis enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manet nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam judicamus, cum de illa nullo modo judicare possimus? Dicimus enim, Minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoventi atque ingerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior.

¹⁶ *De vera relig.* 39, 72: PL 34, 154.

¹⁷ *De lib. arb.* 2, 15, 39: PL 32, 1262; por. R. Arnou SJ., *Theologia naturalis*, Roma 1947², 101—103.

¹⁸ *De vera relig.* 30, 56—31, 57, (por. 29, 52—31, 58): PL 34, 146—147.

rego przymioty te nie są tylko właściwościami ale samą substancją. Pomijając dowody na istnienie Boga jako Najwyższego Bytu i Pierwszej Przyczyny wszechrzeczy św. Augustyn dochodzi do istnienia Boga jako najwyższej Prawdy, najwyższego Dobra, najdoskonalszego Piękna i źródła pełnego Szczęścia.

III. WARTOŚĆ DOWODU Z PRAWD WIECZNYCH

Oceniając wartość dowodu nie można pominąć milczeniem systemu, na gruncie którego zbudowany jest dowód z prawd wiecznych. Systemem tym jest platonizm. Św. Augustyn był — jak wiadomo — zwolennikiem tego systemu i usiłował uzgodnić go z objawieniem. Przedstawimy zatem próbę oceny dowodu ze stanowiska platonizmu (1), a następnie ze stanowiska arystotelizmu w interpretacji św. Tomasza, który nie odrzuca rozumowania św. Augustyna, raczej je aprobejuje w Summie Teologicznej (1 q. 2 a. 3 quarta via), gdzie powołuje się na Arystotelesa, *Metaph.* o tym, co jest *maxime verum* (2).

1. Dowód św. Augustyna opiera się na pojęciach i założeniach Platona. Według jego opinii idee istnieją w zaświatach — w świecie idei — jako byty samoistne. Idee nie są jedynie wzorami (*causae exemplares*) rzeczy istniejących, lecz są również ich przyczynami sprawczymi (*causae efficientes*). Przyczynowość tych idei polega na tym, że idee są obecne w rzeczach, rzeczy zaś uczestniczą, czyli mają udział w ideach. W „Uczcie“ i „Fedonie“ wyklada Platon swoją teorię na przykładzie idei Piękna i Dobra. Idei Piękna i Dobra zawdzięczają rzeczy swe piękno. Idei Dobra czyli Dobru zawdzięczają rzeczy swoją dobroć. Rzeczy są piękne przez udział w Pięknie samym, czyli przez obecność w nich Piękna samego; rzeczy są dobre przez udział w Dobru samym, czyli przez obecność w nich Dobra samego. Idee takie jak Piękno samo i Dobro samo są przyczynami rzeczy pięknych i rzeczy dobrych. Z istnienia rzeczy pięknych należy — zdaniem Platona — wnioskować o istnieniu samego Piękna, a z istnienia rzeczy dobrych o istnieniu samego Dobra.

Czym są właściwie idee w rozumowaniu Platona? Platon tak rzecz wyjaśnia na przykładzie idei Piękna: „I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek część ciała, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś — powiedzmy — stworzenia, nieba czy czegokolwiek innego, lecz Piękno samo w sobie, niezmiennie i wieczne, wszystkie zaś inne przedmioty piękne uczestniczą w nim w jakiś sposób tak, że podczas gdy one same powstają i giną, Piękno ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go w ogóle żadna zmiana nie dotyka“.¹⁹

¹⁹ Platon, *Uczta* 39, 211 A—B (tł. Wł. Witwicki), Warszawa 1957, 119.

W jaki sposób działają idee? Oto według Platona działanie przyczynowe idei: „Bo przecież zacząłem ci tłumaczyć istotę przyczyny, jak ją sobie w myśli wypracowałem, a wracam do tego, o czym się tyle razy mówiło, i znowu od tego założenia zaczynam, że istnieje jakieś piękno samo w sobie, i dobro, i wielkość, i inne takie rzeczy... Bo mnie się wydaje, że jeśli istnieje coś pięknego, oprócz Pięknego samego w sobie, to ono przez nic innego nie jest pięknem, jak tylko przez to, że ma w sobie coś z owego Pięknego... Wobec tego... już nie rozumiem i nie umiem pojąć innych przyczyn, tych bardzo mądrych.

Tylko, jeśliby mi ktoś mówił przez co to coś jest piękne, więc na przykład przez to, że jak kwiat ma piękną barwę albo kształt, albo coś innego w tym rodzaju, ja zgoła nie dbam o te rzeczy, bo ja się gubię w tym wszystkim, a tylko przy tym jednym po prostu i nie uczenie i może naiwnie obstaję, że nie co innego czyni to coś pięknem, lecz tylko obecność owego Pięknego czy jego uczestnictwo... Bo... Jak myślę, przez to Piękno wszystkie rzeczy piękne stają się pięknymi. Wydaje mi się, że przez Piękno staje się pięknym wszystko, co piękne“.²⁰

W obu tych przykładach rozumowanie Platona odwołuje się do ogólnej zasady partycypacji, którą można wyrazić następująco: Jeżeli rzeczy są pod względem pewnej doskonałości takie a takie, to są one właśnie takie dzięki temu, że uczestniczą w tej doskonałości, która będąc obecna w rzeczach jako doskonałość udzielona przedmiotom, musi równocześnie bytować jako doskonałość samoistna, czyli oddzielna.²¹

Porównując te teksty z przytoczonymi wyżej tekstami św. Augustyna widzimy, że augustyński dowód z prawd wiecznych odwołuje się do platonickiej zasady partycypacji. Rozpatrywany w świetle platonizmu stanowi bezsprzecznie przykład rozumowania metafizycznego i jest niezwykłym osiągnięciem człowieka w poszukiwaniu Boga.

2. Gdy jednak dowód ten rozpatrywać będziemy ze stanowiska arystotelizmu w interpretacji św. Tomasza, to nasuną się nam zastrzeżenia jeśli idzie o sam punkt wyjścia (a), jak również o przebieg (b), a zwłaszcza o kres dowodu (c). I tak:

a) Argumentacja św. Augustyna odwołuje się do tej samej zasady partycypacji, która jest u podstaw IV drogi św. Tomasza, lecz różni się ze względu na „punkt wyjścia“. Punktem wyjścia u Augustyna są pewne idee, takie jak pojęcie dobra, piękna, szczęścia itd. oraz pewne sądy albo twierdzenia, np. siedem plus trzy jest dziesięć, że należy żyć dobrze, rzeczy gorsze podporządkowywać lepszym itd.; punktem wyjścia jest tu zatem rzeczywistość należąca do porządku myśli (*ordo mentis*), nie posia-

²⁰ P l a t o n, *Fedon* 48, 100 B—E (tł. Wł. Witwicki), Warszawa 1598, 216—217.

²¹ C. F a b r o, *Participation et causalité selon s. Thomas d'A.*, Louvain 1961; por. rec. L. R e g n e r; C. Fabro: „Ruch Filozoficzny“ 24 (1966), 183—188.

dająca istnienia w świecie rzeczy poza myślą. Inaczej ma się rzecz u św. Tomasza, gdzie punktem wyjścia każdej z pięciu dróg jest rzeczywistość należąca do porządku istnienia (*ordo entis*). Gdy te punkty wyjściowe porównamy z sobą, zauważymy, że pojęcie „prawdy“ nie jest mocnym punktem wyjściowym, ponieważ brak jej koniecznego powiązania z konkretnym istnieniem rzeczy. Umysł człowieka i jego wyobrażenia mogą sobie stworzyć świat nierealny, świat fantazji, włączać go — jako „prawdę“ — w tok myśli; tego rodzaju punkt wyjścia mąci mgłą niepewności całe rozumowanie.

b) Na drugim etapie dowodu, więc w jego przebiegu, dwa zwłaszcza momenty budzą zastrzeżenia. Najpierw twierdzenie, że prawdy wieczne są wrodzone. Doświadczenie bowiem mówi nam, że rozum dochodzi do poszczególnych pojęć i sądów przez abstrahowanie cech ogólnych z materiału dostarczonego przez zmysły kontaktujące się z otaczającym nas światem materialnym. Umysł nasz jest zatem początkowo jakby „białą kartą“, na której dopiero z czasem ukazują się duchowe obrazy jako owoc jego pracy; nie istnieją więc pojęcia czy sądy wrodzone. Podobnie ma się rzecz z twierdzeniem św. Augustyna, jakoby prawdy wieczne stanowiły przedmiot intuicji. Samo bowiem pojęcie intuicji nie jest dość jasno określone: intuicją nazywa się niekiedy wgląd w rzeczy zewnętrzne, poznawalne w doświadczeniu; to by była intuicja zewnętrzna. Św. Augustyn nie miał chyba na myśli takiej intuicji. Intuicją nazywa się również jakieś bezpośrednie ujmowanie prawdy, i to miał prawdopodobnie na myśli św. Augustyn. Fakt intuicji w konkretnych wypadkach nie da się z całą pewnością ustalić, zatem granice poznania intuicyjnego są dość płynne i elastyczne; trudno bowiem orzec, kiedy zachodzi intuicja, a kiedy proste, zwyczajne wnioskowanie. Jeśli chodzi o ten etap dowodu, o jego przebieg, to różnica między św. Augustynem a św. Tomaszem polega na tym, że św. Augustyn odrzuca w podanej poprzednio analizie dowodu pierwszy i drugi punkt przebiegu, św. Tomasz natomiast — pierwszy i trzeci.

c) W końcowym etapie dowodu ukazuje św. Augustyn jedną Prawdę samoistną jako przyczynę prawd wiecznych. I tu jednak nasuwają się wątpliwości, i to najbardziej istotne. Prawdy wieczne — jak wyżej powiedziano — są to albo idee, albo sądy. Czy koniecznie trzeba uciekać się w obydwu wypadkach do jednej Prawdy samoistnej jako przyczyny prawd wiecznych?

Bezpośrednią przyczyną „wieczności“ danego pojęcia jest istota rzeczy znajdująca w pojęciu swój duchowy obraz; pojęcia są „wieczne“ o ile „wieczne“ są rzeczy. Idąc dalej musimy stwierdzić, że żadnej istocie — dopóki nie udowodniliśmy istnienia Boga — nie może przysługiwać wiecz-

ność, czyli istnienie i trwanie bez początku, bez końca i bez żadnych zmian. Żadna istota nie ma wiecznego istnienia zrealizowanego poza myślą ani w myśli; żadna również rzecz nie domaga się, by jakiś umysł wiecznie o niej myślał. Jeśli zatem żadna istota nie jest we właściwym znaczeniu wieczna, to tym samym nie może domagać się — jako swej racji wystarczającej — kogoś, kto by istniał wiecznie i zawsze *in actu*, czyli nie może domagać się istnienia Boga.²²

Bezpośrednią znów przyczyną „wieczności“ sądów są wypowiedane przez te sądy relacje zachodzące między poszczególnymi rzeczami. Na przykład „wieczność“ twierdzenia arytmetycznego siedem plus trzy jest dziesięć tłumaczy się wystarczająco przez relację zachodzącą między połączeniem liczb „siedem i trzy“ a równoważnikiem „dziesięć“. Relacja ta nie może być inna dlatego, że taka a nie inna jest natura danych przedmiotów — w naszym wypadku tych trzech liczb w ogóle nie może być inna, zawsze i wszędzie „siedem więcej trzy“ będzie „dziesięć“. Przedmioty sądów są wprawdzie przygodne — jak wszystko, co stworzone — ale relacje zachodzące między przedmiotami przygodnymi mogą być i są konieczne i niezmienne, w szerszym znaczeniu wieczne.

Dowód św. Augustyna — jak widzieliśmy — nie doprowadzi człowieka do istnienia Boga; jeśli jednak na innej drodze umysł ludzki dojdzie do Jego istnienia, to droga prawd wiecznych może i powinna ukazać mu Pierwszą Przyczynę Bytu, więc tajemnicę nieskończonej mocy, potęgi i majestatu: *mysterium tremendum* jako tajemnicę Miłości, Dobra i Piękna: *mysterium fascinosum*.

SUMMARIUM

Homo cognoscit veritates aeternas, in specie: ideam beatitudinis, boni, pulchri, notionem numeri et regulas arithmeticas ac normas morales. Veritates iste, in intellectu humano existentes, neque ab ipso intellectu procedunt, neque in rebus creatis ab eodem inveniuntur, sed intellectui humano sunt impressae eique mysterioso quodam modo inhaerent. Origo, existentia et natura harum veritatum nullo alio modo explicari potest nisi per participationem — sensu platonico intellectam — in beatitudine, bonitate et pulchritudine divina seu in divino esse. Si enim — secundum principium participationis — res sunt respectu alicuius perfectionis tales vel tales, hoc ideo, quod participant in hac perfectione, quae — in rebus ut perfectio participata existens — necessario simul ut perfectio a se ipsa existit. Ideo veritates aeternae necessario ducunt ad cognitionem existentiae Dei. Argumentum s. Augustini ex veritatibus aeternis testatur de speciali influxu philosophiae Platonicae in efformandas fundamentales veritates doctrinae christianae.

²² I. Różycki, *Dogmatyka* 2, Kraków 1948, 189.