

ks. Edward Sienkiewicz¹

Mądrość konieczną korektą ludzkiej wiedzy i źródłem szczęścia według św. Augustyna

Augustyn, przyjmujący na drodze do prawdy – którą uczynił najważniejszym zadaniem i celem swojego życia – podstawowe założenia myśli helleńskiej, nie zatrzymał się na zagadnieniach przyrodniczych, a także tych właściwych tradycyjnej ontologii. Szczęście – jak powtarzał – można zdobyć nie przez poznanie praw rządzących kosmosem czy prawd filozoficznych. Poznanie bowiem właściwe tym dziedzinom wiedzy nie gwarantuje wolności od błędów i nie przebiega z niezawodną pewnością. Afrykańczyk szukał zatem takiego sposobu poznania, który stanowi niezawodny punkt wyjścia, ponieważ tylko takie poznanie odpowiada tej funkcji, jaką powinna wypełniać filozofia. Jej zadaniem jest doprowadzenie człowieka do szczęścia, właściwego poznaniu prawdy. Chodzi więc o takie poznanie i taką prawdę, która nie zawiera żadnych braków, ponieważ nikt, kto doświadcza braku, nie może być szczęśliwy. Doktor łaski twierdził, zresztą zgodnie z Platonem, że umysł może przyjmować wiedzę wprost, bez pośrednictwa ciała i zmysłów. To dusza poznaje prawdę dzięki temu, że istnieje Bóg i udziela jej swych idei². Prawdą bez jakiegokolwiek braku jest jedynie Bóg i tylko On może dać człowiekowi szczęście. Dlatego poznanie Boga jest niezbędne do osiągnięcia szczęścia. I choć Augustyn w swoich zainteresowaniach kosmologicznych, astronomicznych i ontologicznych, wskazywał na badany świat rzeczy jak na księgę, która bardzo dużo mówi o jej Autorze, twierdził jednocześnie, że poznawanie rzeczy wiąże się niejednokrotnie z błędami. Mniej narażone na błąd są twierdzenia odnoszące się do poszczególnych zjawisk. Niezawodne natomiast – jego zdaniem – są te twierdzenia, które obejmują przeżycia wewnętrzne. O ile bowiem można wątpić o rzeczach i zjawiskach zewnętrznych, to trudno wątpić o własnym życiu i o tym, że człowiek myśli. Nawet jeśli wątpi, to pewne jest przynajmniej jego wątpienie. Chcąc zatem poznać prawdę, trzeba wejść w samego siebie, ponie-

¹ Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej. Autor wielu artykułów i książek. Ostatnia – *Czy potrzebna jest polska teologia polityczna?* – Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin 2011.

² M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastey (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1319.

waż prawda – jak przekonuje wielokrotnie w swoich tekstach doktor łaski – mieszka we wnętrzu człowieka³.

1. Mądrość jedyną drogą do prawdy

Na swojej drodze do prawdy, przy pomocy poznania intelektualnego i odwoływania się do autorytetu Objawienia, Afrykańczyk nieustannie podkreślał, że każdy człowiek pragnie być szczęśliwy. Dosłownie w gąszczu przeróżnych opinii, koncepcji i tzw. recept, sprawdzonych metod na dobre, udane życie, przynajmniej tego jednego – jak utrzymywał – był absolutnie pewny, że każdy człowiek pragnie szczęścia i wszelkimi możliwymi drogami dąży do niego. „Nie znam człowieka, który nie chciałby być szczęśliwym” – powtarzał nieustannie. Nie poprzestawał jednak na tym, udzielając jasnych oraz zdecydowanych wskazań, zgodnie z którymi największym, prawdziwym szczęściem człowieka jest poznać prawdę. Aby ją jednak znaleźć, człowiekowi potrzebna jest mądrość. To – według Hipponczyka – szczególny rodzaj wiedzy, sukcesywnie przez niego dowartościowywany i coraz bardziej zgłębiany; proporcjonalnie do jego osobistego doświadczenia na drodze do poznania prawdy.

Chociażby pobieżna lektura pism św. Augustyna pozwala zauważyć, że zagadnienie mądrości jest w nich równie często podnoszone jak zagadnienie prawdy. Znajomość greckich filozofów daje temu myślicielowi możliwość potwierdzenia towarzyszącej mu od dłuższego czasu intuicji, iż doświadczany przez człowieka świat nie jest jednorodny i składa się z wielu elementów, których nie tylko nie można sprowadzić do siebie, ale również umieszczać na tej samej płaszczyźnie⁴. Elementy te związane są bowiem z różnymi wymiarami rzeczywistości, określanej jako duchowa i materialna, naturalna i nadprzyrodzona. W dokonaniu tego rodzaju rozróżnienia trzeba uwzględnić pewien przełom, w związku ze wspomnianą filozofią, ponieważ wczesne poszukiwania Afrykańczyka, związane chociażby z fascynacją manicheizmem, nie dawały takiej możliwości. Dlatego zanim będzie on mógł odnosić do siebie świat duchowy i materialny oraz sferę naturalną i nadprzyrodzoną, aby przez to lepiej je rozumieć i opisywać, postawi znak równości między mądrością a filozofią⁵. Kryterium tej ostatniej, jej prawdziwości, pośród wielu innych poszukiwań, jest – zdaniem św. Augustyna – właśnie mądrość, pozwalająca odkryć prawdę i cieszyć się prawdą.

Z czasem biskup Hippony będzie mówił o mądrości w różnych znaczeniach, wyróżniając mądrość naturalną i nadprzyrodzoną. Ta pierwsza to umiejętność

³ Św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, VI, 12.

⁴ Św. Augustyn, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, I, 3.

⁵ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, VIII, 1.

poznania prawdy przez działanie ludzkiego rozumu, nazywana również teoretyczno-spekulatywną i mająca znaczenie praktyczno-moralne. Opisu ją Afrykańczyk używa takich określeń jak: „droga życia” i „roztropność”, wartości etyczne, a nawet pobożność⁶. I choć generalnie augustyńska koncepcja mądrości ma charakter na wskroś teocentryczny, zwykła rzetelność nie pozwala pomijać w niej tego wszystkiego, co pochodzi z działania i wysiłku naturalnego rozumu. Przy czym to właśnie owo kryterium, niepozwalające sprowadzić się tylko do wymiaru naturalnego, stanowiło dobrą płaszczyznę do uzupełniania się kontemplatywnego i aktywnego typu ludzkiej mądrości. Ale nasz autor był bardzo daleki od całkowitego pomijania lub bagatelizowania filozofii, wyrzeczenie się której porównywał do wyrzeczenia się mądrości. W dążeniu do prawdy, czyli w poszukiwaniu prawdziwego szczęścia, nie mógł – o czym był przekonany – pozwolić sobie na jej niemilowanie⁷.

Mądrość tę odróżniał od ludzkiej wiedzy, nabywanej przez doświadczenie zmysłowe i studium, jako nieco innego typu poznania, o innym zakresie zainteresowań, odmiennym charakterze, metodzie badań, odnoszącego się też do innego wymiaru rzeczywistości⁸. Augustyn nie czyni z mądrości poznania pozaintelektualnego. Niemniej wyznacza temu poznaniu przynależny do niego przedmiot rzeczy wiecznych, niezmiennych i niewidzialnych, podczas gdy rozumowe poznanie rzeczywistości tego świata, widzialnego i podlegającego zmianom, należy do wiedzy⁹. „Mądrość odnosi się nie do przeszłych, nie do przyszłych rzeczy, ale do tych, które są niezależne od zmienności czasu. Nie można bowiem mówić o nich, że były i przestały istnieć, albo że będą, lecz teraz ich nie ma. Nie, ponieważ ten sam byt miały i zawsze mieć będą”¹⁰. Trudno nie zauważyć, że rozróżnienie to było właściwe także tradycji platońskiej, łączącej prawdziwą wiedzę jedynie ze światem idealnym, duchowym, odróżniając ją od tego, co można powiedzieć o rzeczach materialnych, odśnych do sfery zmysłów i opinii. Mimo swojej kruchości i nietrwałości; zmianom, jakim nieustannie podlega, co musi bardzo kontrastować w zestawieniu ze sferą wartości duchowych, wyższych, świat rzeczy materialnych jest oczywisty dla oczu, jest konkretny i wymierny ilościowo¹¹. Dlatego Augustyn nie zamierza go pomijać i tego rodzaju poznanie, pozwalające zdobyć wiedzę niezbędną do pełnego obrazu rzeczywistości, uznaje za konieczne.

⁶ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, tłum. K. Augustyniak, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, I, 5, 13; tegoż, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, II, 25.

⁷ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II, 9.

⁸ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 33.

⁹ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, XII, 15, 15.

¹⁰ Tamże, XII, 14, 23.

¹¹ Tamże, XII, 12, 17.

2. Od kosmologii do próby określenia podstawy bytu

Zainteresowanie św. Augustyna prawdą musiało więc prowadzić do zainteresowania otaczającym go światem, jego obrazem. Naturalnie, w dużej mierze, poglądy kosmologiczne tego myśliciela nie odbiegały od autorów jemu współczesnych, zakładających model zarysowany przez Ptolomeusza w II wieku przed Chrystusem. To dość ogólne stwierdzenie nie może nam jednak przysłać charakterystycznego procesu, rozwijającego się wraz z osobistymi przeżyciami i wyborami Afrykańczyka. I tak w okresie manichejskim, który później będzie oceniał bardzo krytycznie, nie starając się nawet usprawiedliwiać, postrzega otaczający go świat w schemacie dualistycznym, z wyraźnym racjonalistycznym materializmem. Z kolei kiedy zetknie się z helleńską tradycją i pozna pisma neoplatoników, samego Platona oraz innych greckich myślicieli, znacznie darzyć wielkim szacunkiem filozofów, ucząc się od nich wiedzy astronomicznej, matematycznej i przyrodniczej. W tym okresie zdecydowanie i na zawsze rozstawał się z materialistycznymi wyobrażeniami o świecie oraz bycie, nie wyłączając również Boga, będącego podstawą wszelkiego istnienia, co umożliwiła mu myśl helleńska, dostarczając wypracowanego na swoim gruncie warsztatu, pozwalającego ujmować i opisywać duchowy wymiar *esse*, odróżniając go wyraźnie od tego wszystkiego, co może być poznane przy pomocy zmysłów¹². Przy czym w tym czasie Augustyn nie wdaje się w jakiś poważny spór z funkcjonującymi wówczas, licznymi koncepcjami kosmologicznymi i nie pozostawia po sobie dokładnego opisu budowy kosmosu.

Zajmując się jednak kosmosem, za najwybitniejszych przedstawicieli w tej dziedzinie uważa platoników¹³. Przy czym kwestie kosmologiczne, nazywając je „teologią przyrody”, biskup Hippony traktuje nader poważnie, mówiąc o konieczności daleko większego „natężenia myśli”, niż przy innych zagadnieniach. Prawdziwego filozofa, jako miłośnika mądrości, nazywa także miłośnikiem Boga, ponieważ mądrość to sam Bóg, przez którego wszystko – cały świat – został stworzony; zarówno ten widzialny, oznaczony nazwą nieba i ziemi, jak też ten odnoszący się do duszy ludzkiej – rozumnej i pojętliwej¹⁴. Zainteresowanie kosmosem, jako rzeczywistością uporządkowaną, pełną ładu i harmonii, naśladując starogreckich mędrców, Augustyn traktował jednak jako przygotowanie do zajęcia się wymiarem etycznym, związanym z moralnością¹⁵. Dokonany przez Platona podział filozofii na moralną, przyrody i rozumową uważał za bardzo prawidłowy¹⁶. Poza tym był przekonany, że właśnie dzięki Platonowi i jego zainteresowaniu przyrodą, pierwsi platonicy zrozumie-

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, V, 3–5.

¹³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VII, 2.

¹⁴ Tamże, VII, 1.

¹⁵ *Treść księgi ósmej*, w: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, s. 286.

¹⁶ Tamże, s. 286.

li, że Bóg – jako stwórca całego stworzenia – nie może być zmiennym pierwiastkiem, ale musi być bytem niezmiennym, niezłożonym i niestworzonym¹⁷. Toteż sam Hipponczyk nie uchylał się przed zagadnieniami kosmologicznymi, rdzennie związanymi z refleksjami na temat prawdy. Przy czym pisma platoników traktował raczej jako argumentację do swojego podstawowego przeświadczenia ontologicznego, zgodnie z którym Bóg stworzył świat z niczego i nie kierował nim żaden przymus, ale tylko Jego dobra wola¹⁸. Tak jak cały świat, podobnie i człowiek – podkreślał Augustyn – stworzony został przez Boga i jego naturalną skłonnością jest powrót do swojego Źródła. Aby jednak człowiek mógł powrócić i cieszyć się Bogiem, spełniając w ten sposób siebie i będąc szczęśliwym, potrzebne jest niezawodne poznanie. W przeciwnym bowiem wypadku może zbłądzić¹⁹.

Z właściwym Augustynowi obrazem świata i poglądami kosmologicznymi wiąże się ściśle jego nawrócenie i przyjęcie chrztu, pozwalające mu nieco inaczej spojrzeć na Biblię, którą przez długi czas traktował jako lekturę zbyt trudną i niewiele wnoszącą do prawdziwej wiedzy o świecie; przynajmniej nie-szczególnie służącą poznaniu prawdy. Zastosowana przez niego metoda alegoryczna, której zresztą nauczył się od św. Ambrożego, pozwala mu oddzielić dociekania ludzi zajętych jedynie fizycznymi, biologicznymi oraz astronomicznymi kwestiami od tych, które powinny interesować dążących do poznania prawdy religijnej, wskazującej na Boga jako jedyne stwórcę wszystkiego, co istnieje²⁰. W ten sposób Afrykańczyk wytyczał ścieżkę egzegezie biblijnej, która pozostaje aktualna do dnia dzisiejszego i w której prawdę Pisma Świętego ujmuje się w perspektywie wiary i moralności, a nie przez pryzmat osiągnięć nauk przyrodniczych, w kluczu scjentyistyczno-kosmologicznym, co musi stawiać poważne wyzwanie wszelkim propozycjom oscylującym w stronę konkordyzmu naukowego.

Pod wpływem platońskiej tradycji myśliciel z Tagasty przyjmował gradualistyczną koncepcję świata, pozwalającą odróżniać w nim byty ożywione od nieożywionych. Poza tym zgodnie z trychotomiczną klasyfikacją istnienie trzech najważniejszych elementów całej rzeczywistości, czyli Boga, duchy stworzone i ciała materialne. Szczytem i pełnią bytu jest dla niego Bóg, powołujący wszystko do istnienia i transcendujący całą rzeczywistość. Przy czym zarówno materialną, jak i duchową rzeczywistość Augustyn uznaje za stworzoną, odcinając się w ten sposób zdecydowanie od dualizmu, zarówno manichejskiego, jak też tego, obecnego u wielu greckich filozofów, przekonanych o odwiecznie istniejącej,

¹⁷ Tamże, s. 286–287.

¹⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 2.

¹⁹ W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*, Toruń 2002, s. 137.

²⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, XIII, 15. 17.

bezszałtnej materii²¹. Cała rzeczywistość, postrzegana w kluczu trychotomicznym, dzieli się – według Hipponcyka – na: Stwórczą i stworzoną, a kryterium jej podziału jest kategoria zmienności oraz niezmienności²².

3. Ślady Bożej mądrości w materialnym świecie

Biblijne stwierdzenie, że Bóg „na początku stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1), biskup Hippony rozumiał w sensie równoczesnego stworzenia świata duchów i materii. U podstaw stworzonego świata leżą racje zarodkowe (*rationes seminales*), będące początkiem przyszłych bytów. Ostateczny jednak sens rzeczywistości materialnej – według niego – nadają dusze formujące ciało, które są licznymi obrazami boskich idei bądź ich partycypacjami. Zgodnie z tym założeniem każdy istniejący byt ma podwójne istnienie – jedno w samym sobie, a drugie w boskiej idei, co zapewnia harmonię i porządek w świecie materii. Wszystkie rzeczy stworzone, będące realizacją boskich idei, noszą na sobie ślad podobieństwa do Boga. Piękno zatem fizyczne jest odbiciem piękna Bożego, a porządek świata odbiciem jedności Trójjedynego Boga²³. Dzięki temu świat jest urządzony rozumnie i pięknie. Wszystko, co w nim odnajdujemy i poznajemy – mówi Augustyn – świadczy o istnieniu w nim ładu. W jednym ze swoich dialogów (*O porządku*) przedstawia obraz walczących ze sobą kogutów, które podziwia ze swoimi rozmówcami w drodze do łaźni. Scena ta przywołuje na myśl inne obrazy i sytuacje, w których objawia się piękno i gdzie wszystkim, w najdrobniejszych szczegółach, kieruje jakiś genialny umysł, wszędzie dający o sobie znać przez prawo i zasady, które człowiek rozumny musi dostrzegać i podziwiać. Zgodnie z porządkiem rzeczy – pisze biskup Hippony – przyszedł do nas także Chrystus, który jest Bogiem, co świadczy o tym, „że nie tylko Bóg rządzi wszystkim według porządku, lecz że porządek rządzi i samym Bogiem”²⁴. Świat, cała materia, wszystkie poznawane przez ludzki rozum rzeczy istnieją nieautonomicznie, ponieważ całe swoje istnienie i wszystko czym są, zawdzięczają Bogu; istnieją przez jego myśli. Byt rzeczy jest więc – według Augustyna – intencjonalny, związany z umysłem Boga jako swoim źródłem²⁵. Toteż od rzeczy materialnych, podziwianego

²¹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, I, 8, 18.

²² Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 6; S. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według świętego Augustyna*, w: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, B. Bejze (red.), „Opera Philosophorum Medii Aevi” 3 (1980), s. 31–158.

²³ M. Krąpiec, Z. Zdybicka, *Myśl filozoficzna św. Augustyna*, w: *Encyklopedia katolicka*, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski (red.) t. 1, kol. 1096–1097.

²⁴ Św. Augustyn, *O porządku*, VIII, 25–X, 29.

²⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, VII, 15–16.

w nich piękna, dążył on do poznania tej Prawdy, która jest niezmienna i wieczna; istnieje ponad zmiennym ludzkim umysłem²⁶.

Zainteresowany ontologią Augustyn i zagłębiający się w dzieła tych, którzy podobnymi kwestiami zajmowali się na długo przed nim, dostrzega również bardzo naturalne zainteresowanie rozumu ludzkiego ciałami niebieskimi, co przyczyniło się do odkrycia stałych i niezmiennych odstępów czasu, dokładnie odmierzanego ruchu i biegu gwiazd. Słowem: królestwa, w którym władają miary i liczby. Najbardziej jednak – zdaniem Afrykańczyka – rozum ludzki zbliża się do Prawdy, kiedy uwalnia się ze złudzeń zmysłowych, odrywa się od tego, co materialne i chce poznać – połączyć się z niematerialnym, wiecznym Bogiem; zwraca się w kierunku nieśmiertelnej duszy²⁷. I właśnie ludzka dusza, trzymając się tego porządku, który odkrywa dzięki filozofii, dostrzega, że posiada rozum lub – jak pisze Augustyn – sama jest rozumem. Dzięki niemu dusza rozróżnia i kojarzy ze sobą rzeczy, których się uczy. Widzi poza tym w rozumie niewysłowioną siłę. Rozróżnianie natomiast i kojarzenie pozwala dotrzeć do tego, co jest jednością. W rozróżnianiu i łączeniu różnych elementów człowiek pragnie i kocha jedność, chce, by powstała jedna, doskonała całość. „Z różnych materiałów, rozrzuconych tu i ówdzie, a później powiązanych w jedną całość, tworzę jeden dom. Ja sam jestem więcej wart niż on, ponieważ to ja go tworzę, a on jest tylko przeze mnie tworzony; nie ulega wątpliwości, że przez to, że tworzę, jestem więcej wart niż dom”²⁸.

Stąd dla doktora łaski kluczem do poznania porządku w świecie i tym samym głębszej natury tego świata jest jedność. Zasada jedności potwierdza się niejako w możliwości tworzenia przez człowieka z rozrzuconych tu i ówdzie różnych części, materiałów „jednego domu”, który jest w stosunku do wcześniej postrzeganych i wyodrębnianych materiałów całością²⁹. Możliwość i umiejętność takiego wyodrębnienia, a później skojarzenia ze sobą poszczególnych części i tworzenia z nich – budowania jednego, będącego całością domu, świadczy o charakterystycznej umiejętności oraz zdolności. Przez tę umiejętność, wartość, człowiek, który tworzy, buduje dom, może się uważać za kogoś lepszego, ważniejszego niż to, co tworzy i buduje. Podglądając jednak przyrodę; świat istot ożywionych, dostrzega, że i jaskółka buduje dom, podobnie jak inne ptaki oraz zwierzęta. I czynią to w taki sposób, który zadziwia człowieka, zmuszając go do uświadomienia sobie, że nie jest on jedynym na świecie stworzeniem, które buduje dom, tworzy z różnych, rozrzuconych i niezwiązanych wcześniej ze sobą elementów zwartą całość, jedność. Co więcej, dostrzega w tych, ulepionych przez ptaki gniazdach, wyjątkową proporcję,

²⁶ Św. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, tłum. L. Kuc, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, XI–18, XII–19.

²⁷ Tamże XI, 30–36.

²⁸ Tamże XXIX, 49–50.

²⁹ Św. Augustyn, *O porządku*, XVIII, 48.

harmonię, co tylko zwiększa podziw i tym bardziej przekonuje, że człowiek nie jest jedyną istotą zdolną do tworzenia harmonii, budowania według pewnej miary i wzoru jedności. Czy zatem jest kimś innym, większym? Odpowiedź przynosi uświadomienie sobie tego, że tylko człowiek rozpoznaje, dostrzega liczby, miarę i harmonię; zdolny jest je poznać³⁰.

Człowiek mądry i sprawiedliwy ogarnia swoim rozumem całość; rozumie porządek rzeczy. Do tego jednak potrzebne jest najpierw uporządkowanie duszy; tak, aby stała się ona piękna i jednolita. Tylko wówczas człowiek odważy się podnieść wzrok na Boga, źródło, z którego tryska wszelka prawda i dobro. Zakłóceniem takiego widzenia są różne rzeczy, szczegóły dnia powszedniego, odrywające nas od tego, co wieczne, nieśmiertelne. Szczegół razi także człowieka uczonego, ale ten dobrze rozumie, iż dzieje się tak tylko dotąd, aż potrafi on dostrzec ową całość, w którą wpleciony jest również ten element, aktualnie nieco rażący. Włączony jednak w harmonię z innymi elementami, stanowiąc z nimi też jedność, której w danej chwili się jeszcze nie dostrzega, jest – podobnie jak całość – doskonały i piękny, właśnie ze względu na tę całość³¹.

4. Uniwersalna prawda dostępna tylko „czystemu sercu”

Nieco inaczej w opinii św. Augustyna przedstawia się problem poznania świata ponadzmysłowego, wiecznego. O ile wiedzę o zmiennym, materialnym świecie może zdobyć każdy człowiek, ponieważ jest ona dostępna poznaniu zmysłowemu i dociekaniu rozumowemu, to świat niedostępny dla naszych ziemskich oczu mogą oglądać tylko nieliczne, czyste umysły³². Sformułowanie to, noszące na sobie wyraźne wpływy platonizmu, Hipponczyk później nieco złagodzi, co będzie miało miejsce w jego dziele *De Trynitate*³³. Nie ulega jednak wątpliwości, że istniejące niezależnie od rozciągłości i zmienności tudzież czasowości, idee – byty umysłowe, odnośne są do innego sposobu poznania niż ten, przy pomocy którego poznajemy naszą doczesność, zmienność. W celu uwyrażenia tego zagadnienia Afrykańczyk mówi o olśniewającym, nawet nadmiernym dla zwykłego, ludzkiego poznania blasku, mogącym po prostu wielu usiłujących go poznać odpychać przez swoją doskonałość. Skoro więc jest to rzeczywistość niedostępna dla poznania koncentrującego się na tym, co zewnętrzne, apelujące do sfery zmysłowej człowieka, to musi być ona poznana wewnętrznie – przy skierowaniu ludzkiego poznania *ad intra*, ponieważ prawda mieszka w głębi ludzkiej duszy. Stąd dostępna jest ona tylko tym, którzy znajdują się na określonym, wysokim poziomie etycznym – tylko „czyste ser-

³⁰ Tamże, XIX, 49.

³¹ Tamże, XIX, 52.

³² Św. Augustyn, *O porządku*, I, 11, 32.

³³ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII, 14, 12.

ce” pozwala dostrzec to, co Boże³⁴. Nie znaczy to oczywiście, że poziom taki przesądza jednoznacznie o pełnym poznaniu Prawdy, gdyż ta w przekonaniu Augustyna, wyraźnie korygującego tradycję platońską z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny wiary, swoją doskonałością i bogactwem przekracza wszelkie możliwości poznawcze człowieka oraz osiągany przez niego – przy pomocy Bożej, nadprzyrodzonej łaski – poziom wartości duchowych³⁵.

Wewnętrzne poznanie i będąca jego owocem, tak bardzo sławiona i pożądana przez Augustyna mądrość ma u niego także charakter uniwersalny, globalny, umożliwiający obiektywny osąd świata; niezależny przede wszystkim od chwilowych opinii, spostrzeżeń. Te bowiem – w jego przekonaniu – mają charakter bardziej subiektywny, partykularny, pozwalający człowiekowi zdobyć wiedzę o ściśle określonej dziedzinie świata lub jakimś jednym zjawisku. Prawda odnośna do ludzkiej mądrości nie może być prawdą jakiegoś jednego człowieka lub grupy ludzi; prawdą moją lub twoją, ale stanowi wspólną wartość całej ludzkości i posiada zawsze charakter powszechny³⁶. Poza tym charakter transcendentny, skłaniający człowieka do podporządkowania jej całego swojego życia – służenia całym życiem. Taką prawdę człowiek może tylko kontemplować. Tymczasem wiedza pozwala nam odkryć świat rzeczy użytecznych, służących człowiekowi do osiągnięcia takich lub innych celów³⁷. Różnice te jednak nie prowadzą biskupa Hippony do odrywania jednego sposobu poznania od drugiego, a tym bardziej do zwracania ich przeciw sobie. Wiedza i mądrość nie wykluczają się wzajemnie, ale siebie potrzebują³⁸. Mądrość – jego zdaniem – pozwala człowiekowi odkryć i choć w części zrozumieć to, co jest zakryte i właściwie nieosiągalne zmysłom badającym doczesność w jej różnych przejawach. Dzięki mądrości człowiek dociera do najogólniejszych zasad bytu, warunkujących i leżących niejako u podstaw, badanych przy pomocy zmysłów zasad. Dlatego też poglądy św. Augustyna można uznać za swoisty pomost łączący tradycję Arystotelesa i św. Tomasza, dostrzegających szczególne znaczenie mądrości i odnoszących ją do najbardziej podstawowego wymiaru bytu³⁹. Poza tym w owym wzajemnym odniesieniu ludzkiej wiedzy do mądrości, ta ostatnia rozumiana jest przez naszego autora jako konieczna korekta tej pierwszej, nie tylko wzbogacającej nasz obraz świata, ale także pomocnej w zdobywaniu przez nas mądrości. Wiedza – jak uważał Afrykańczyk – pozostawiona sama sobie, bez mądrości, posiadającej inny zakres i odnoszącej się do innego wymiaru rzeczywistości, może być również szkodliwa

³⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 35.

³⁵ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, II, 3.

³⁶ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II, 14, 37.

³⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII, 14, 22.

³⁸ Tamże, X, 1, 3.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 7, 1141 a 16–19, tłum. D. Gromska, Kraków 1956, s. 216; Św. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I–II, q. 57, a 2, c i ad 1, ad 2; I–II, q. 66, a. 5, ad 4.

dla człowieka, chociażby przez to, że wbija go w pychę, „nadyma”. Może także ograniczać człowieka tylko do ziemskiego wymiaru życia, do doczesności, niewyczerpującej całej rzeczywistości ludzkiej. Wiedza najlepiej służy człowiekowi, kiedy podporządkowana jest mądrości, harmonijnie z nią współpracując i tworząc w ten sposób całość, bez znoszenia zasadniczych różnic między jedną a drugą⁴⁰.

Summary

The wisdom as a necessary correction of human's knowledge and a source of felicity according to Saint Augustine

Every man wants to be happy and is striving for felicity. According to Augustinus, it is perceived by those who learn the truth. However, only the one is happy, who is not suffering from any shortage, e.g. is not making any mistake in learning. Such learning as well as wisdom, characteristic for happy people, is not coming from learning things or phenomena, since they cannot be learned infallibly. Philosophy, liable to many mistakes, does not guarantee learning the whole truth.

The truth without any failing is only God and only He can give a man felicity. This truth, available to a man with a clear heart, e.g. described in the perspective of faith and morality, is living in his interior. Felicity and wisdom is achieved by the man, who learns the truth in his soul.

⁴⁰ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII, 12, 17; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 156–158.