

## **Św. Augustyn – platonik, czy kontestator tradycji starożytnych Aten?**

### **Wprowadzenie**

Dokonana przez św. Augustyna synteza rozwiązań właściwych starogreckiej filozofii i biblijnej wizji świata oraz człowieka na długie wieki przesądziła o kształcie chrześcijańskiej refleksji wiary. W tym kontekście trzeba pamiętać o braku wyraźnego rozróżnienia w owym czasie na filozofię i teologię, które jest właściwe naszemu sposobowi podchodzenia do zagadnień, w równym stopniu wówczas interesujących teologów i filozofów. Ani jednym, ani drugim bowiem w starożytności i scholastyce kwestie metodologiczne w takim stopniu, jak to jest właściwe naszemu porządkowaniu wiedzy, nie wyznaczały sposobu rozwiązywania problemów związanych z bytem ludzkim i jego odniesieniem do Boga.

Rozstrzygnięcia dokonane przez biskupa Hippony odbiegają od tych właściwych choćby św. Tomaszowi z Akwinu, również odwołującemu się do myśli starogreckiej, ale innego jej nurtu, z czym związane było zwrócenie przez tego ostatniego większej uwagi na problem zmysłowego ujęcia otaczającej człowieka rzeczywistości i tym samym nieco różniącego się od Augustyńskiego rozumienia prawdy. Przy czym to właśnie Akwinacie przypisuje się wyraźne rozdzielenie filozofii od teologii, co zapoczątkowało coraz bardziej pogłębiające się rozchodzenie jednej od drugiej. Owo rozróżnienie – które tutaj jedynie krótko zarysowujemy – między sposobem rozumienia bytu, jego opisem i definiowaniem przez św. Augustyna i św. Tomasza, stało się podstawą określania pierwszego jako związanego z tradycją platońską, zaś tego drugiego odnosi się do myśli Arystotelesa. Przy czym tego rodzaju określenie przesądza niejednokrotnie o wyraźnym zaszeregowaniu danego autora do określonej tradycji, która w dużej mierze – często dość schematycznie – okazuje się decydującą w ocenie jego poglądów. Niewątpliwie z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku interesującego nas w tym opracowaniu św. Augustyna, zgodnie z powyższym, uznawanego za bardzo zależnego od koncepcji założyciela Ateńskiej Akademii. Może jednak warto – pochylając się jeszcze raz nad tekstami sławnego Afrykańczyka i ich opracowaniami – nieco zweryfikować to przekonanie i zapytać, na ile myśliciel z Tagasty był platonikiem? Poza tym, jak bardzo poglądy Platona, rozwijane także przez jego uczniów, nurt zwany neoplatońskim (Plotyn, Porfiriusz), wpływały na jego refleksję? I wreszcie, w jakiej mierze jego coraz bardziej wnikliwa lektura Biblii i próba zrozumienia doktryny chrześcijańskiej decydowały o recepcji rozwiązań właściwych myśli pogańskiej greckich filozofów na grunt chrześcijańskiej refleksji wiary?

Już sam życiorys św. Augustyna, czas w którym żył i tworzył, pozwala uznać go za człowieka swoistego przełomu – końca jednej epoki; dumnej ze swoich osiągnięć,

przez całe wieki wyznaczającej bieg dziejów i jego kierunek, niemniej w czasach tego wielkiego Ojca Kościoła bezpowrotnie odchodzącej. Augustyna można zatem traktować jak postać „graniczną” między schyłkiem tak bardzo bliskiego mu świata starożytnego, a nadchodzącym i w nim samym już jakoś obecnym, średniowieczem.

### 1. Umiłowanie mądrości najpewniejszą drogą do „prawdziwej filozofii”

W jakim sensie zatem św. Augustyna uważać można za kontynuatora, a przynajmniej spadkobiercę wielkiej tradycji Aten? Nietrudno dostrzec w nim miłośnika i znawcę kultury antycznej, z bardzo dobrze przygotowanym warsztatem, na który składa się niezwykle bogactwo form literackich, po mistrzowsku opanowana i stosowana sztuka retoryki. Człowieka podejmującego najbardziej newralgiczne problemy swojej epoki i bazującego na solidnie przygotowanej podstawie filozoficznej. Stąd przedstawiając swoją wizję rzeczywistości, odwoływał się dość często do starogreckich mędrców, szczególnym uznaniem darząc koncepcję platońską i neoplatońską<sup>1</sup>, co okazało się bardzo pomocnym w jego dalszym rozwoju. Nie oznacza to tym samym, że w swoich poszukiwaniach myśliciel z Tagasty pozostał od nich całkowicie zależny. Jak się okazuje, dość wyraźnie korygował ich poglądy, polemizując z wieloma, zawartymi w nich rozwiązaniami i propozycjami. Niemniej, na pewnym etapie życia tego Afrykańczyka myśl starogrecka miała trudne do przecenienia znaczenie. Wiąże się to z uwikłaniem Doktora łaski w sektę manichejską, której doktryna nie tylko nie pozwalała mu rozwiązać bardzo nurtującego go problemu dobra i zła, ale również nie zapewniała „narzędzi” (pojęć i rozstrzygnięć) koniecznych do opisu bytu; wymiaru materialnego i duchowego. Dlatego też Augustyn posługiwał się w tym czasie określeniami i terminami na wskroś uzależnionymi od wyobrażeń przestrzennych, materialnych. Dopiero zapoznanie się z tradycją neoplatońską, a przez nią z poglądami nie tylko Platona, ale także jego mistrza Sokratesa, poza tym koncepcją Pitagorasa, pozwoliło biskupowi Hippony wypracować w swoim warsztacie terminologię odnośną do niematerialnej strony poznawanej i opisywanej przez niego rzeczywistości. Trudno się więc dziwić, że po zapoznaniu się z poglądami innych greckich mędrców<sup>2</sup>, temu właśnie nurtowi przyznaje niekwestionowane w jego przekonaniu pierwszeństwo. Przy czym nie omieszkał on podkreślić znaczenia i wartości myśli starogreckiej jako takiej, głównie ze względu na jej pierwszorzędną przedmiot, jakim jest umiłowanie mądrości. Dlatego też filozofia może stanowić pewną drogę w poszukiwaniu mądrości prawdziwej, której ostatecznym kryterium pozostaje dla Augustyna sam Bóg (Mdr 7, 24-26); Mądrość jedyna, pozwalająca orzekać także o prawdziwej filozofii, czyli w sposób najbardziej pewny prowadzącej do poznania Boga i przez to do zrozumienia przez człowieka otaczającego go świata, tudzież siebie samego<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. Krapiec, Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), Lublin 1985, s. 1095; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 544-569.

<sup>2</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 2.

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 1.

W tym kontekście opisuje niezwykle – jego zdaniem – dzieło Sokratesa, który w dziejach myśli ludzkiej dokonał wielkiego przełomu, polegającego na wyznaczeniu filozofii zadania bardziej praktycznego, zmierzającego do poprawy obyczajów. W tym celu – jak ujmuje to biskup Hippony – Sokrates postulował przede wszystkim konieczność oczyszczenia duszy przez cnotliwe życie, aby wyzwolony z więzów zmysłowości duch ludzki wznosił się ku rzeczom wiecznym, obejmując bezcielesne i niezmiennie światła<sup>4</sup>. Znacznie więcej miejsca w swoim dziele Afrykańczyk poświęca „najzdolniejszemu uczniowi” Sokratesa, czyli Platonowi, który dzięki licznym podróżom poszerzył wiedzę otrzymaną od mistrza, co pozwoliło mu stworzyć „doskonały system filozoficzny”, charakteryzujący się podziałem całej filozofii na trzy części: moralną, przyrody i rozumową. Poza tym Platon rozróżnił niejako dwa światy, rozumowy, w którym zamieszkuje sama prawda, i ten zmysłowy, którego istnienie, jak wiadomo, stwierdzamy wzrokiem i dotykiem. Otóż ten pierwszy jest, według niego, prawdziwy, w przeciwieństwie do tego drugiego, „rodzącego w duszach głupców nie wiedzę lecz mniemanie”<sup>5</sup>. A prawdziwą wiedzę oraz mądrość osiągają tylko ci, którzy zdolni są do oczyszczenia swojej duszy przez życie moralne. Poglądy Platona otwierały zatem Hipponczykowi drogę do dowartościowania filozofii chrześcijańskim objawieniem, przez co, w jego rozumieniu, nie stanowi już ona tylko jakiejś dziedziny ludzkiej wiedzy, ale staje się poszukiwaniem mądrości przez dobre, cnotliwe życie.

Ze szkoły ateńskiej zaczerpnął przekonanie o tym, że nie ma człowieka, który nie pragnąłby szczęścia. Z tym z kolei wiąże się zarówno u Augustyna, jak również u greckich filozofów, umiłowanie mądrości i dążenie do prawdy.

W odróżnieniu jednak od greckich mędrców samego dążenia nie chciał uznać za wystarczające, ponieważ szczęściu nie może towarzyszyć poczucie jakiegokolwiek braku. Takim natomiast jest brak prawdy. Podobnie zresztą jak brak pełni, harmonii. Rozważania na temat pełni prowadziły go do zajęcia się problemem miary. Wszystko, co przekracza jakąś miarę, nie daje poczucia pełni, podobnie jak to wszystko, czemu nie dostaje miary. Szczęśliwym, według biskupa Hippony, jest ten, kto posiada to, czego chce, ale nie chce niczego złego. W takim ujęciu miara utożsamia się z mądrością, a posiadanie mądrości to radość z odkrycia prawdy i dotarcia do dobra<sup>6</sup>. Augustyn nie szuka prawdy dla niej samej, ale dlatego, że prawda uszczęśliwia<sup>7</sup>; jedynie prawda, w znaczeniu – kiedy się do niej dotrze, osiągnie ją. Nie wystarczy zatem tylko jej poszukiwać, ponieważ samo poszukiwanie nie jest jeszcze posiadaniem prawdy, gdyż ten, który jeszcze poszukuje, odczuwa brak, pragnienie, a poczucie braku usuwa poczucie pełni, szczęścia. Taki punkt widzenia staje się również u niego kryterium, według którego ocenia filozofię. Wszędzie tam, gdzie jest ona

<sup>4</sup> Tamże, VIII, 2-3.

<sup>5</sup> Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, XVII, 37.

<sup>6</sup> W. Seńko, *Wprowadzenie*, [w:] św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 14.

<sup>7</sup> E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 1-3.

zaledwie poszukiwaniem prawdy, nie spełnia swojego podstawowego zadania – nie czyni życia ludzkiego szczęśliwym.

Kolejnym przykładem związku Augustyna z grecką filozofią, a konkretnie z jej platońskim nurtem, jest jego dialog pod tytułem *O muzyce*. Szósta księga tego dialogu należy do pism filozoficznych i poświęcona została licznym problemom metafizycznym, psychologicznym, etycznym oraz estetycznym.

W tym kontekście należy wspomnieć o pitagorejczykach, upatrujących zasadę bytu w liczbie. Według nich, dźwięk jest skutkiem ruchu, a w dźwiękach można zaobserwować matematyczną prawidłowość. Muzyka, według pitagorejczyków, oczyszcza moralnie. Godne podkreślenia jest w tej perspektywie także znaczenie, jakie Hipponczyk przyznawał idealizmowi Platona. Idee platońskie uznawał bowiem za bardzo zbliżone do liczb pitagorejskich. Poza tym Platon – wdług niego – wprowadzał właściwości świata zjawiskowego zgodnie z liczbami. Przy czym liczby pitagorejskie należały do świata materialnego, a platońskie do idealnego. Zarówno w jednym jak i drugim przypadku rytmowi przypisywano wartość wychowawczą, co zostało później przejęte i głoszone przez tradycję neopitagorejską (np. Nikomach).

Choć Augustyn obficie korzystał z myśli platoników, stoików, sceptyków, co pozostawiło wyraźne ślady na jego drodze do prawdy i do mądrości, sam nie myślał nigdy o stworzeniu jakiegoś zwartego i wyczerpującego systemu filozoficznego, w którym rozum i wysiłek intelektualny byłyby jedynymi elementami konstrukcji. Słynący bowiem z wielkiego zaufania do ludzkiego rozumu i jego osiągnięć, tudzież potrafiący docenić taki wysiłek wszędzie tam, gdzie był on obecny, myśliciel z Tagasty, równie mocno wykazywał niewystarczalność samego rozumu w budowaniu prawdziwej filozofii, zdolnej dotrzeć do wiecznej prawdy. Filozofia, według niego, podobnie jak i dla wielu poprzedzających go myślicieli, nie wyłączała tych pogańskich, ze starożytnej Grecji, była umiłowaniem mądrości. Ta zgodność jednak zaczynała się rozchodzić w tym momencie, kiedy pojawiło się pytanie o samą mądrość. Tej tymczasem nie chciał ograniczać tylko do wiedzy o bycie; o tym jak należy żyć, postępować, aby życie było szczęśliwe. Odmawiał zatem prawa uważania się za prawdziwą filozofię i określania jako prawdziwą, taką mądrość, która wprawdzie pokazuje, co należy czynić i jak, ale nie daje do tego siły.

Celem filozofii – według Augustyna – jest osiągnięcie szczęścia. Człowiek uprawia filozofię właśnie po to, aby zostać szczęśliwym. Wychodząc z tego założenia surowo oceniał filozofów greckich (stoików, epikurejczyków i sceptyków), nie tylko z tego tytułu, że trudno mu było przyjąć wskazywany przez nich przedmiot szczęścia, który określał wprost jako błędny, ale również dlatego, że żaden z tych kierunków nie udzielał wewnętrznej pomocy do osiągnięcia tego celu. Szczęście bowiem nie może być dobrem cząstkowym, tym bardziej chwilowym, ale musi obejmować całą naturę ludzką; musi być trwałe i pełne; musi być najwyższym dobrem. „Jedynym bowiem źródłem szczęścia jest najwyższe dobro, poznawane i posiadane dzięki tej prawdzie, którą nazywamy mądrością”<sup>8</sup>. Pojęcie szczęścia wiązało się u Afrykańczyka z Bogiem, jako jedynym źródłem szczęścia. Prawdziwa zatem filozofia, której

<sup>8</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II, 9, 26.

celem jest szczęście człowieka, musi prowadzić do Boga; w Nim znajduje urzeczywistnienie swoich pragnień i dążeń; w Nim również odnajduje siłę do realizacji tego celu. Stąd nie wyobraża on sobie, aby prawdziwa filozofia, czyli pozwalająca osiągnąć szczęście i tym samym prowadząca do Boga, mogła się obyć bez wiary, którą rozumie jak oświecające i pozwalające zobaczyć wszystko, co jest dookoła, słońce. Naturalnie chodziło mu o dostrzeżenie wartości duchowych. Niemniej – jak podkreślał – także ten świat zewnętrzny, postrzegany zmysłami, bez wiary jest czytelny niewyraźnie. Augustyn zachęcający do wysiłku intelektualnego, równie wyraźnie zachęcał i wzywał do wiary, bez której wysiłek intelektualny i związana z nim filozofia nie doprowadzi do mądrości i pełnego szczęścia człowieka<sup>9</sup>.

## 2. Chrześcijańskie objawienie najważniejszą korektą myśli helleńskiej

Perspektywę oceny greckiej filozofii wyznacza Augustynowi wiara w jedyne Boga, powołującego wszystko do istnienia. Przekonany, co do prawdziwości przekazu zawartego w Starym i Nowym Testamencie, dopatruje się możliwości – co zresztą było już wspominane przez innych starożytnych pisarzy chrześcijańskich – jakiejś możliwości poznania przez greckich filozofów tekstów ze Starego Testamentu lub zawartych w nich prawd<sup>10</sup>. Z tej też perspektywy analizuje wartość i znaczenie dla późniejszych rozstrzygnięć platońskiej filozofii przyrody, nazywając ją fizyką. Takie ujęcie skłania go do wykazywania jej poważnych braków<sup>11</sup>. W nie mniejszym stopniu dotyczy to również filozofii „rozumowej”, czyli logiki. Platoników Augustyn uważa za posiadających największe umiejętności w tej dziedzinie, ponieważ wyraźnie i zdecydowanie odróżniającego poznanie przy pomocy zmysłów od tego, co człowiek poznaje swoim umysłem, dzięki możliwości ujęcia spraw duchowych i wiecznych, w najbardziej pewny sposób przybliżającym przez to do prawdy<sup>12</sup>. W końcu filozofii moralnej wyznacza ten cel, jakim jest szczęście człowieka. Odróżniając dwa, wskazywane przez starożytnych myślicieli źródła ludzkiego szczęścia, jakimi są ciało i dusza, Augustyn nie zatrzymuje się tylko na pochwalę tej drugiej, co jest charakterystyczne dla platoników. Tak naprawdę za szczęśliwego trzeba uznać człowieka, który nie tyle zażywa z owocu ciała albo z owocu duszy, ile raczej tego, który zażywa z tego owocu, jakim jest Bóg. Platonowi przypisuje poglądy, zgodnie z którymi człowiek jest tylko wtedy szczęśliwy, kiedy prowadzi dobre życie, według cnoty, co nie wyczerpuje się w najbardziej przenikliwym poznaniu. Takie jednak życie – zdaniem biskupa Hippony – ma miejsce tylko wtedy, kiedy człowiek zna Boga i stara się Go naśladować, co w jego rozumieniu przesądza jednocześnie o znajomości idei Boga u Platona. Natura Boga nie jest cielesna. Dlatego też filozofowi, dążącemu do życia szczęśliwego, nie wolno zwracać się w kierunku ciała, mimo że

<sup>9</sup> W. Seńko, *Pojęcie filozofii u św. Augustyna*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, s. 871-874.

<sup>10</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 11.

<sup>11</sup> Tamże, VIII, 6.

<sup>12</sup> Tamże, VIII, 7; tenże, *Wyznania*, III, 6.

należy ono do ludzkiej natury i stanowi jej niezbędny składnik. Filozof w tym znaczeniu jest miłośnikiem Boga i jest szczęśliwy, ponieważ Boga ukochał<sup>13</sup>.

W przekonaniu Augustyna sama znajomość greckiej filozofii nie czyni człowieka szczęśliwym, nie gwarantuje także poznania prawdy, niemniej chrześcijanin, który chce mówić o stworzeniu świata musi być obeznany z naukami przyrodniczymi, tym samym znać greckich filozofów, ponieważ mógłby się narazić na śmieszność wobec uczonych pogan. Toteż Augustyn nie przestając oceniać filozofii, retoryki, dialektyki i literatury klasycznej z chrześcijańskiego i zarazem pasterskiego punktu widzenia, przyznaje się jednocześnie do swojego wielkiego przywiązania do tych dziedzin wiedzy oraz widzi wielką potrzebę ich znajomości w naukowych dociekaniach oraz w przekazywaniu prawdy o Bogu, a także o człowieku<sup>14</sup>.

Wnioski Augustyna z refleksji na temat osiągnięć filozofów, wytężających swoje umysły w celu poznania pierwszych przyczyn wszechrzeczy i w ten sposób dotarcia do prawdy, są dość jednoznaczne. Wielu bowiem przenikliwych i dobrze wykształconych mędrców nie poznało jedyne Boga i mimo swojej wiedzy oraz starań nie doświadczyło szczęścia w życiu. Stąd – zdaniem Augustyna – wierzący chrześcijanin jest bliżej celu na drodze do prawdy. I w istocie to właśnie chrześcijańska wiara oraz wypływające z niej zasady życia stanowią najbardziej właściwy fundament oceny wszelkiej filozofii. Ostatecznie dla biskupa Hippony poznanie i miłowanie Boga przesądza o prawdziwej filozofii i porządkuje w niej wszystko inne, podczas gdy nieznanie tej Prawdy czyni nawet największe wysiłki bezużytecznymi<sup>15</sup>.

W usta Platona wkłada słowa, które świadczą o tym, że ten wielki Ateńczyk nazywa prawdziwym mędrcom tego, kto uznaje, naśladuje, poznaje i miłuje Boga; kto przez uczestnictwo w Jego bycie znajduje szczęście. Skoro tak, to zdaniem Augustyna, nie zachodzi już żadna przyczyna do zajmowania się i studiowania dzieł innych filozofów. Mówi też wprost o takiej bliskości platończyków do chrześcijan, której na próżno szukałoby się gdzie indziej.

W piątym rozdziale VIII księgi swojego dzieła pod tytułem: *Państwo Boże* Augustyn pisze, że o teologii rozprawiać musimy z platonikami, bo dogmaty wszystkich innych filozofów mniejszej są wagi niż mniemania platoników. Przed myślicielami zatem, którzy doszli do poznania Boga, muszą ustąpić wszyscy inni, zwłaszcza ci o umysłach podporządkowanych ciału, uznający jedynie cielesne początki wszechnatury, do których zalicza na przykład Talesa, Anaksymenesa, czy Epikura<sup>16</sup>.

W takich dziełach jak *De Trynitate*, i *Contra Academicos* Doktor łaski polemizuje z epikurejskim rozumieniem szczęścia, którego źródłem jest cielesna rozkosz, do czego – zdaniem epikurejczyków – powinna prowadzić człowieka filozofia, jako najbardziej pewna droga ludzkiej mądrości. Tę mądrość, jako możliwość – umiejętność odkrycia prawdy, głównej przyczyny szczęścia ludzkiego, tudzież samą filozo-

<sup>13</sup> Tenże, *Państwo Boże*, VIII, 8.

<sup>14</sup> A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, s. 80.

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 10.

<sup>16</sup> Tamże, VIII, 4-5.

fię, Augustyn rozumiał nieco inaczej. Chociażby z racji pierwszeństwa, jakim cieszy się dusza przed ludzkim ciałem, nie może ono być źródłem szczęścia. Ciało, które nie jest lepsze od ducha, nie może duchowi udzielać najwyższego dobra. Jeśli ciało może jakoś uczestniczyć w szczęściu, to jedyną perspektywą, jaką należy wskazać w tym kontekście, jest – zdaniem biskupa Hippony – zmartwychwstanie<sup>17</sup>. Tymczasem pragnienie cielesnej rozkoszy i upatrywanie w niej największego szczęścia człowieka, postrzegając jako chorobę spowodowaną w ciele ludzkim grzechem. Człowiek natomiast grzeszny – chory, pragnie innego pokarmu niż człowiek zdrowy, co najlepiej widoczne jest wówczas, gdy wyzdrowieje i sięga po coś innego. Warto może nadmienić, że punkt widzenia Augustyna, jego argumentacja, nie zatrzymuje się tylko na osiągnięciach platońskich. Sięgając do rozstrzygnięć właściwych myśli chrześcijańskiej krytykuje nie tylko cielesny charakter szczęścia Epikura, ale także właściwą platonikom (np. Porfiriuszowi) pogardę ciała<sup>18</sup>. Przy czym krytyka tego sposobu myślenia nie usuwała jego wielkiej świadomości, jak bardzo tezy epikurejskie wpływały na otoczenie i wywierały wpływ na wielu myślicieli, szczególnie w ich polemikach z platońskim rozumieniem szczęścia oraz zadań, jakie wyznacza się filozofii. Może dlatego przedstawiał naukę Epikura tak jednostronnie, jakby nie dostrzegając w niej również wartościowania przyjemności i konfrontowania ich z wymogami cnoty oraz mądrości, co mogło pomóc zaoszczędzić człowiekowi wielu cierpień i uprzyjemnić jego życie.

Podobnie jak epikurejczyków i ich rozumienie szczęścia, jego źródła, biskup Hippony krytykuje także stoików, utrzymujących, że *summum bonum* znajduje się w ludzkiej duszy, co równałoby się ze znalezieniem tego najwyższego dobra w sobie samym<sup>19</sup>. Taka jednak sytuacja jest niemożliwa chociażby ze względu na zmienność ludzkiej duszy. Szczęście człowieka znajduje się poza nim i dzięki swojej duszy może on mieć w nim udział, jeśli tylko nie traci kontaktu z niezmienną mądrością Bożą, znajdującą się poza i ponad człowiekiem. Kiedy człowiek oddala się od Boga, usiłuje umiejscowić źródło swojego szczęścia w duszy – jak to czynią stoicy. Ale nie prowadzi to do szczęścia tylko do pychy, którą Augustyn uznaje za najpoważniejszy grzech i źródło wszelkiego zła<sup>20</sup>. Stąd, aby mieć udział w dobru i szczęściu, dusza ludzka powinna się uczyć przede wszystkim pokory. Ma to miejsce między innymi wtedy, kiedy dusza ludzka przechodzi od głupoty do mądrości, przez co widzi swoją małość oraz słabość. Widzi również, że mądrość znacznie przekracza jej naturę, przez co Doktor łaski odrzuca tradycyjną definicję, według której mądrość jest znajomością rzeczy boskich i ludzkich. Doskonałą mądrością jest Trójca Święta

<sup>17</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, I, 7. 25; tenże, *Przeciw Akademikom*, III, 41.

<sup>18</sup> A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim*, s. 86.

<sup>19</sup> Augustyńska koncepcja Najwyższego Dobra powstała z inspiracji filozofii greckiej, głównie jej platońskiego nurtu. S. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według św. Augustyna*, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi” 3 (1980), s. 38.

<sup>20</sup> J. Burnaby, *Amor Dei*, London 1947, s. 189; A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim*, s. 87.

i Chrystus jako Słowo Ojca<sup>21</sup>. Wszystkiego tego dowodzi w sposób właściwy dla neoplatonizmu, posługując się ideami Platona, interpretowanymi w kontekście nauki chrześcijańskiej<sup>22</sup>. Prawdziwego szczęścia można doznać dopiero po tym życiu. Stąd dusza, broniąc się przed pychą, podąża za Bogiem, aby już teraz mogła uczestniczyć w Jego mądrości<sup>23</sup>. Przy czym podążając za Bogiem, dusza nie tylko otwiera się na mądrość, doznaje jej; ma w niej udział, ale otrzymuje także wszystko to, co jest jej niezbędne do takiego poznania i co umożliwiał jej udział w mądrości Boga. Wszystko, co posiada, czym jest, otrzymuje od Boga, także swoją formę. Tylko bowiem Bóg nie uzyskuje nic i nic nie traci przez jakąkolwiek zmianę, ponieważ nie podlega zmianom, a wszystko, co istnieje, pochodzi od Niego, nie będąc Nim samym<sup>24</sup>. Dusza, podążając za dobrem, zmienia się, staje się lepsza i oddala od zła. Pograżając się zaś w zło, dąży do nicości. Zło, w koncepcji Augustyna, jest wprawdzie brakiem, ale ten brak nie może istnieć bez dobra<sup>25</sup>. Według poglądów Plotyna – znanych Augustynowi – siedliskiem zła moralnego jest materia. Afrykańczyk odrzucał to przekonanie neoplatonika i poszedł własną drogą, wyznaczoną przez objawienie chrześcijańskie. Niemniej i tu nawiązywał do Plotyna przez umieszczenie zła w ramach porządku. Zło jest możliwe wobec Bożej Opatrzności, ponieważ powstało z wolnego wyboru ludzkiej woli<sup>26</sup>.

Problem istnienia zła był powodem niewypowiedzianych cierpień Augustyna, w których z pomocą przychodzą mu filozofowie neoplatonicy, czyli Plotyn i Porfiriusz, jego uczeń<sup>27</sup>. Właśnie od platoników dowiaduje się, że nie jest ono substancją, lecz prywacją, czyli nie może istnieć inaczej jak tylko w dobru, którego jest uszkodzeniem lub zniszczeniem. Odtąd – według Afrykańczyka – może istnieć dobro bez zła i jest to dobro najdoskonalsze, najwyższe, ale nie może istnieć zło bez dobra, ponieważ oznaczałoby to próbę mówienia o nicości.

Owo najdoskonalsze, najwyższe dobro, przy realnym istnieniu zła, staje się kolejnym etapem Augustyńskiej korekty myśli platońskiej i neoplatonicy. I tak, najpierw krytyce zostało poddane stoickie dążenie do szczęścia, polegające na własnych możliwościach, co nie pozwala przekroczyć poziomu czysto ludzkiego. A tylko Bóg, który jest ponad tym światem i ponad człowiekiem; który jest źródłem i ostatecznym celem wszystkiego, jest również źródłem szczęścia. Docenia jednak stoickie odkrycie szczęścia jako właściwego życia opartym na cnocie. Stoików ocenia jednak surowo, ponieważ – według niego – tylko taka może być ocena tych, którzy, nawet jeśli wybrali lepszą część człowieka (umieszczając najwyższe dobro w duszy), to zaufali

<sup>21</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XV, 5. 7-8; tenże, *O wolnej woli*, II, 39; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 99.

<sup>22</sup> E. Gilson, *Wprowadzenie*, s. 105.

<sup>23</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, VII, 9. 13; tenże, *Państwo Boże*, X, 2.

<sup>24</sup> Tenże, *O prawdziwej wierze*, XVIII, 35, tłum. J. Ptaszyński, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*; tenże, *Wyznania*, VI, 5. 7-8.

<sup>25</sup> M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Warszawa 1962, s. 58.

<sup>26</sup> J. Domański, *Wprowadzenie*, [w:] św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 488.

<sup>27</sup> Tamże, *Wyznania*, VII, 17; *Państwo Boże*, VIII, 9; A. Trapè, *Święty Augustyn*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 94.



jedynie samym sobie. Tymczasem według Jeremiasza (17,5) przeklęty jest człowiek, pokładający nadzieję w samym sobie; w człowieku, gdyż to nie moc ducha czyni człowieka szczęśliwym, ale Ten, który dał tę moc<sup>28</sup>.

Krytykuje również platoników uznających za najwyższe dobro człowieka – rozkoszowanie się Bogiem. Wiele czerpie z ich zwrócenia się w kierunku ludzkiej duszy, ale twierdzi, że pogarda dla rzeczy tego świata jest wykluczona, choć rozkoszować się nimi należy nie inaczej jak tylko w Bogu. Właściwą miarą duszy jest mądrość, która utożsamia się z Prawdą objawioną, a szczęście polega na posiadaniu Boga jako Miary Najwyższej<sup>29</sup>. Przede wszystkim nie podziela ich sceptycyzmu uniemożliwiającego głoszenie prawdy. Sceptycyzm ten tłumaczył nieznaną Chrystusa, w którym ukazuje się człowiekowi pokora Boga, będąca oczyszczeniem niesprawiedliwych i pysznych<sup>30</sup>, co mógł uczynić tylko Chrystus, Syn Boży; Bóg-Człowiek, przyjąwszy człowieczeństwo bez zniszczenia swojej boskości i otwierający człowiekowi drogę; stał się dla ludzi pośrednikiem, a zatem i drogą do celu<sup>31</sup>. Grzech człowieka, będący skutkiem jego złej woli, może być pokonany tylko łaską Bożą, którą człowiek otrzymuje dzięki wierze. Ktoś, kto sądziłby inaczej i sam chciał się oczyścić ze zła, grzechu; przy pomocy własnych wysiłków, jest pyszałkiem. Pokory domagał się Augustyn także na płaszczyźnie intelektualnej, wykazując pod tym względem winę platoników, których tym samym trudno uznać za uczniów Chrystusa<sup>32</sup>. Niemniej broniąc ich przed licznymi atakami stwierdził, że w czasach przedchrześcijańskich był to jedyny kierunek filozofii, dostrzegający problem prawdy i zachowujący ją. Obecnie jednak wszystkie kierunki filozoficzne powinny ustąpić przed chrześcijaństwem, a przynajmniej w poszukiwaniu szczęścia przyjąć ten punkt widzenia, który wynika z pójścia za Chrystusem<sup>33</sup>. Afrykańczyk kochał mądrość i prawdę. Według niego, oba te pojęcia identyfikują się z Bogiem i są owocem tradycji, która obecna jest we wspólnocie wierzących, co nie pozwala czynić z niej jakiegokolwiek własności prywatnej. Prawdy należy szukać dla niej samej, właśnie dlatego, że jest prawdą, a nie dlatego, że ją poznał jakiś filozof, czy choćby sam Augustyn<sup>34</sup>.

Wypowiadając się z uznaniem o platonikach, wskazywał na ustalenie przez Platona najwyższych dóbr, przyczyn rzeczy i jego zaufanie do rozumu, co przypisywał uczestnictwu tego Ateńczyka w mądrości Bożej. O Platonie mówił, że przez harmonijne połączenie nauki Sokratesa i Pitagorasa doprowadził filozofię do doskonałości. W pełni staje się ona taką po dowartościowaniu jej nauką chrześcijańską. Dlatego też – jego zdaniem – najlepiej czynią ci wszyscy, którzy rezygnują z wszelkich przejawów pychy i wyniosłości, uznając w Chrystusie Słowo Boże i poszukując prawdy

<sup>28</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 7; VII, 11, 12, 17, XII, 7; tenże, *Państwo Boże*, XIV, 2-3. 7-8.

<sup>29</sup> Tenże, *O życiu szczęśliwym*, XXXIV; tenże, *Wyznania*, IV, 10. 15; tenże, *Państwo Boże*, XI, 25; XV, 7.

<sup>30</sup> Tenże, *Przeciw Akademikom*, III, 17; tenże, *O Trójcy Świętej*, XIII, 4. 17.

<sup>31</sup> Tenże, *Państwo Boże*, XI, 2.

<sup>32</sup> Tenże, *Państwo Boże*, X, 22. 29.

<sup>33</sup> A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim*, s. 80–81.

<sup>34</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XV, 5.

w pokorze<sup>35</sup>. W ostatecznej konsekwencji prawda utożsamia się z najwyższym bytem – Bogiem i nie może mieć innego źródła poza Bogiem. Istnienie wielu prawd potwierdza tylko konieczność istnienia jednej prawdy. Wyjaśnia to przy pomocy znanego platońskiego obrazu idei: prawdy poszczególne są odbiciem jednej i wiecznej prawdy a wieczne idee, które odkrył Platon, nie istnieją niezależnie od Boga, ale stanowią myśli Boże<sup>36</sup>. Stąd Augustyn jest przekonany, że gdyby platoniczy żyli w jego czasach i poznali chrześcijańską doktrynę, natychmiast by ją przyjęli, gdyż w ich nauce wystarczyłoby w tym celu zmienić tylko kilka drobnych szczegółów. Takie nawrócenie uznał bowiem za podstawowe kryterium głoszonej przez nich doskonałości, do której dążyli przez swoje nauczanie i życie<sup>37</sup>.

Biskup Hippony, jako punkt wyjścia do swojej teorii, przyjmował obecne w nurcie platońskim zagadnienie ludzkiej duszy, gdzie wszystko, co ważne, wartościowe w człowieku, w tym nurcie sprowadza się do tego właśnie, duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Ale w systemie platońskim dusza jest „wcielonym bogiem”. Taka jednak koncepcja duszy, jako wcielonego boga, pozostawała w jaskrawej sprzeczności z chrześcijańskim objawieniem, szczególnie z prawdą o potrzebie odkupienia człowieka. Stąd Augustyn dość wyraźnie modyfikował poglądy platońskie, dotyczące struktury duszy, jej działania, koncepcji świata (jej relacji) oraz relacji duszy do Boga<sup>38</sup>.

Filozof Augustyn, tak wiele zawdzięczający św. Pawłowi, musiał się spotykać z obecną także w jego czasach przestrożą przed filozofią, a nawet niechęcią wobec niej, właśnie z motywów chrześcijańskiej wiary. Otóż krytyka filozofii, przeprowadzona przez św. Pawła, nie jest rozumiana przez Augustyna jako przestroga przed filozofią w ogóle, jakoby Apostoł dostrzegał w niej największą przeszkodę na drodze człowieka do zjednoczenia z Chrystusem (Kol 2, 8; Rz 1, 21; 19, 1-2). Według Afrykańczyka, św. Pawłowi, przestrzegającemu przed filozofią, chodziło o poglądy i postępowanie wszystkich tych, którzy stają na drodze do prawdy i zrealizowania najgłębszego pragnienia każdego człowieka, czyli szczęścia<sup>39</sup>. Najwyższe dobro zawsze koi ludzkie pragnienia i najskuteczniej zabezpiecza nasze szczęście, a człowiek ciesząc się nim, prawdziwie kocha Boga. Nie może pragnąć zła, ponieważ dobra wola opiera się na miłości Boga i jest Jego darem<sup>40</sup>.

### 3. Tradycja platońska drogą do wiary, czy wiara „podstawą” lepszego zrozumienia platończyków?

Jak wynika z powyższych rozważań, wiele tekstów św. Augustyna nosi na sobie ślady platonizmu. Kierunek ten okazał się bardzo pomocny w dokonanych przez niego licznych rozstrzygnięciach. Niewątpliwie również dzięki nim – nie minimalizu-

<sup>35</sup> Tenże, *O prawdziwej wierze*, II, 2; tenże, *Wyznania*, VIII, 6; tenże, *Państwo Boże*, X, 29.

<sup>36</sup> W. Seńko, *Wprowadzenie*, [w:] Św. Augustyn, *Soliloquia*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 236.

<sup>37</sup> Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, IV, 7.

<sup>38</sup> M. Krąpiec, Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, s. 1095.

<sup>39</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 10.

<sup>40</sup> Tenże, *Wyznania*, I, 1; tenże, *O Trójcy Świętej*, XI, 6. 10; tenże, *Państwo Boże*, XIV, 13.

jąc w tym miejscu także innych czynników – coraz bardziej otwierał się na prawdy chrześcijańskiej wiary. Wreszcie doktryna chrześcijańska i z tej perspektywy wykorzystywane pisma platoników stały się podstawą oryginalnej myśli zachodniego Ojca Kościoła. Stąd podkreślanie, przez wielu autorów zajmujących się tą postacią, wyraźnie różniących się etapów w życiu biskupa Hippony i zdecydowanie „pozamykanych”, szczególnie jeśli chodzi o kwestię jego nawrócenia i obrońcy chrześcijańskiej wiary oraz tradycji platońskiej, wydaje się nieco sztuczne.

Niewątpliwą sympatię Augustyna budził Sokrates<sup>41</sup>, jednak za prawdziwego mistrza, którego nazywał „cudownym geniuszem” i „najuczeńszym mężem”, uważał Platona<sup>42</sup>. Podobnie jeśli chodzi o Plotyna, którego *Enneady* Afrykańczyk porównuje nawet do Pisma Świętego. Neoplatoński charakter mają też dialogi pisane przez niego w Cassiciacum, Rzymie i Tagaście. Szczególnie bliska mu była neoplatońska koncepcja Absolutu oraz wiele elementów antropologii. Niemniej jako chrześcijanin odrzucał zdecydowanie neoplatońską teorię emanacji, preegzystencji, ujęcia zbliżające się do panteizmu oraz politeizm. I choć często odwoływał się do Platona, mówiąc o doświadczalnym charakterze poznania człowieka, wyraźnie korygował przekonania wielkiego Ateńczyka, u którego nie podzielał preegzystencji dusz, co miało u niego uzasadniać wrodzoność pojęć<sup>43</sup>. Niemniej zachęcony przez kapłana Symplicjana do czytania pism neoplatoników (oni sami nazywali siebie „platonikami”), pod wpływem tych tekstów, stosując zdobyty na ich podstawie warsztat, Augustyn zaczyna czytać Pismo Święte i stwierdza, że nie znajduje w nim nic takiego, co sprzeciwiałoby się wprost nowo poznanej filozofii. Od Ambrozego przejmuje metodę alegorycznej interpretacji Biblii, co pomaga mu zrozumieć wiele niejasnych dotąd fragmentów<sup>44</sup> oraz dostrzec ich wyjątkową harmonię i jedność z innymi perykopami<sup>45</sup>. Wszędzie zaś tam, gdzie chodzi o wykształcenie, naukę i moralność, jako zaspakajające w najwyższym stopniu duchowe potrzeby człowieka, Augustyn mówi o jedynie słusznej i prawdziwej filozofii. Żadna bowiem, nawet najbardziej wnikliwa subtelność ludzkiego rozumu, nie jest bowiem w stanie pokonać tego, co pokonać może w nas miłosierdzie dobrego Boga, zniżającego się w powadze swojego Bożego rozumu aż do cielesnej natury człowieka. W ten sposób, uwalniając nas od każdego brudu, słabości, pozwala wrócić człowiekowi do siebie samego i kierować wzrok w stronę prawdziwej ojczyzny, bez konieczności poddawania się szkolnym sporom i dyskusjom<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> S. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według św. Augustyna*, s. 40.

<sup>42</sup> Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, III, 17; tenże, *Państwo Boże*, VIII, 4.

<sup>43</sup> W. Eborowicz, *Wprowadzenie*, [w:] św. Augustyn, *O nauczycielu*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 429.

<sup>44</sup> „Książki platoników, które przeczytałem – napisze – zachęcały mnie do szukania bezcielesnej Prawdy. Dojrzałem niewidzialne sprawy Twoje, pojęte przez rzeczy stworzone, ale nie mogąc posunąć się dalej, zrozumiałem, że na dokładniejsze widzenie nie pozwalają mi ciemne chmury zalegające nad duszę. Byłem już pewny zarówno tego, że Ty istniejesz, jak i tego, że jesteś nieskończony – lecz nie w znaczeniu rozciągłości w przestrzeni, czy to ograniczonej, czy nieograniczonej”. Św. Augustyn, *Wyznania*, VII, 20.

<sup>45</sup> W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, Kraków 2005, s. 28-29.

<sup>46</sup> Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, XIX, 42.

Mimo wpływu nurtu platońskiego, nie do końca słusznie uważa się Doktora łąski za zwolennika i nauczyciela spirytualizmu chrześcijańskiego. Bronił zdecydowanie duchowości duszy i jej pierwszeństwa, ale też ciało uważał za stworzone przez Boga, dopatrując się w jedności duszy i ciała samej natury człowieka i warunku pełni szczęścia<sup>47</sup>. Po swoim nawróceniu znacznie skorygował neoplatońską filozofię, nadając jej rysy wybitnie chrześcijańskie. Plotyński jedyny i nieśmiertelny byt, jako zasada świata, to – według Augustyna – nic innego jak Bóg, który jest bytem, duchem i poznaniem. A plotyńska triada bytu, życia i inteligencji, to z kolei ukryty obraz Trójcy Świętej. Natomiast plotyńskie emanacje to, dla Hipponczyka, po prostu akt stworzenia. Bodajże najcenniejszym dziedzictwem neoplatoników, jakie przyjął i wprowadził do chrześcijaństwa, była droga poznania Boga, dzięki podziwianiu piękna człowieka i piękności stworzeń<sup>48</sup>.

Jednak fenomen św. Augustyna to nie tylko jego ocena filozofii greckiej, ale także pewnego rodzaju dług wobec tej tradycji, z którego biskup Hippony dobrze zdaje sobie sprawę. Trzeba w tym miejscu pamiętać o wczesnych wyobrażeniach Boga przez Afrykańczyka, w opinii znawców problemu nigdy nie wąpiącego w Jego istnienie<sup>49</sup>. Swoje bardzo wczesne pojęcie Boga, jako „substancji materialnej”, choć – jak podkreśla – szczególnego rodzaju<sup>50</sup>, oczyszcza dzięki platonizmowi, czemu służy również coraz większa znajomość duszy i jej władz. Poznana i przyswojona sobie, poprzez lekturę dzieł Platona i neoplatoników, teoria reminiscencji, pozwala mu na dość oryginalne ujęcie ludzkiej pamięci, której przedmiotem – według niego – jest nie tyle przeszłość, ile raczej ponadczasowe prawdy wieczne, dostępne człowiekowi dzięki Mistrzowi wewnętrznemu<sup>51</sup>.

Kiedy myśliciel z Tagasty głębiej odkrył filozofię, a stało się to podczas lektury pism neoplatoników, odnalazł też lekarstwo i spokój oraz przeświadczenie, że doprowadzi go ona do prawdziwego Boga. Filozofia była jakby światłem rozpraszającym ciemne chmury; jakby portem, z którego już bardzo łatwo wyjść na stały ląd, do krainy szczęśliwego życia. Prawdziwa filozofia nie ma zatem innego zadania jak nauczyć, kto jest początkiem nie mającym początku i źródłem wszechrzeczy<sup>52</sup>. W tym stylu swojego pisania i rozumienia podobnych zagadnień Augustyn nie różnił się wcale od wielu autorów swojego czasu, nazywających niejednokrotnie Chrystusa – filozofem, a Platona – teologiem<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, II, 40-42; tenże, *Wyznania*, VII, 9.

<sup>48</sup> W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, s. 27.

<sup>49</sup> A. Drózd, *Poszukiwanie mądrości a nawrócenie według św. Augustyna. Aspekt epistemologiczno-etyczny*, [w:] *Święty Augustyn. W 1600 rocznicę urodzin*, R. Degórski, S. Longosz, A. Stępniewska (red.), „Vox Patrum” 14 (1988), s. 82.

<sup>50</sup> „Niewiedza moja była głęboka [...] Odchodząc od prawdy, łudziłem się, że się do niej zbliżam [...]. Nie wiedziałem, że Bóg jest duchem, istotą nie mającą członków, których długość i szerokość można by mierzyć, i nie mającą masy”. Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 7.

<sup>51</sup> C. Boyer, *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de St. Augustin*, Roma 1953.

<sup>52</sup> Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, I, 1; tenże, *O porządku*, II, 16.

<sup>53</sup> H. Dörrie, *Porphyrios als Mittlerzwischen Plotin und Augustin*, [w:] *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin 1962, s. 64.

Dość dużo miejsca i czasu zabierały wielu autorom spory na temat nawrócenia Augustyna, o którym mówiono, że najpierw „nawrócił się on na neoplatonizm”; odnalazł – rozpoznał prawdziwą filozofię, a dopiero później, dzięki niej, Ewangelię. Inni nawet mówią, że „bardziej na neoplatonizm niż Ewangelię”<sup>54</sup>. Tymczasem Afrykańczyka w neoplatonizmie i samym Porfiriuszu fascynował religijny charakter tej filozofii<sup>55</sup>. Poznanie prawdy – według tego sposobu myślenia – równa się poznaniu Boga<sup>56</sup>, a prawdę poznają tylko ci, którzy bez reszty oddają się filozofii. Przy czym tenże sposób myślenia jest tak bardzo właściwy także Platonowi i jego uczniom, co zostało wyartykułowane między innymi w *Timajosie*<sup>57</sup>.

Dialog *O prawdziwej wierze* (*De vera religione*) jest jedną z najlepszych ilustracji chrześcijańskiego neoplatonizmu. Augustyn jednak takiemu neoplatonizmowi wyraźnie się przeciwstawia – i nie tylko w tym dziele – głównie przez swój metafizyczny optymizm. Afirmuje rzeczywistość świata doczesnego, umieszczonego na właściwym miejscu w chrześcijańskiej hierarchii dóbr<sup>58</sup>. Platona i Sokratesa przedstawia jako pogan wierzących tak, jak ich rodacy, Ateńczycy. Niemniej jednego i drugiego ukazuje jako zainteresowanych przygotowaniem – oczyszczeniem duszy ludzkiej, aby mogła ona poznawać najczystsza, doskonałą prawdę; aby mogła się na nią otwierać<sup>59</sup>.

Odnosząc się zatem do postawionego powyżej pytania o to, czy platońska tradycja jest dla Augustyna drogą do wiary w Jezusa Chrystusa, czy też chrześcijańska wiara pozwala lepiej mu rozumieć poglądy platoników, trzeba – jak się wydaje – unikać jakiegokolwiek jednostronności w tym względzie. Chociażby to epokowe dzieło, jakim jest *Państwo Boże*, pisane – jak twierdzą znawcy – do ostatnich lat życia przez biskupa Hippony, które możemy traktować jako swoistą syntezę myśli Doktora łaski, wskazuje na dość złożony i długi proces w związku z interesującym nas tutaj zagadnieniem. Otóż, odnoszący się w młodości z dużą rezerwą do chrześcijan, Augustyn, choć nie negujący nigdy istnienia Boga, posiadał takie Jego wyobrażenie, które – jak sam twierdzi – musiało być wielkim problemem dla jego przenikliwego rozumu, usiłującego rozwikłać szereg zagadnień nurtujących każdego myśliciela zajmującego się bytem; jego pochodzeniem oraz celem; tudzież wszystkimi istotnymi uwarunkowaniami. Warto przy tym pamiętać, że jego spotkanie z poglądami neoplatoników ma miejsce akurat w tym czasie, kiedy przeżywa głębokie rozterki w związku z oceną swojego dotychczasowego życia i zastanawia się nad jego sensem, wyraźnie zbliżając się do wspólnoty chrześcijańskiej w Mediolanie. W tym właśnie czasie ich dzieła ułatwiły mu zrozumienie wielu kwestii związanych z duchowym wymiarem bytu, były także przyczyną wielu intuicji i oryginalnych, późniejszych rozwiązań myśliciela z Tagasty. Coraz bardziej wnikliwa lektura Biblii,

<sup>54</sup> W. Theiler, *Forschungen zum Neoplatonismus*, Berlin 1966, s. 160-251, 313-325.

<sup>55</sup> H. Dörrie, *Porphyrios als Mittlerzwischen Plotin und Augustin*, s. 38.

<sup>56</sup> Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, II, 8.

<sup>57</sup> P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, [w:] *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*, Cambridge 1967, s. 62.

<sup>58</sup> W. Eborowicz, *Wprowadzenie*, [w:] Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, s. 730-731.

<sup>59</sup> Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, III, 3-4.

dzięki pomocy Ambrożego, również coraz bardziej fachowa, pozwoliła mu z kolei nie tylko krytycznie oceniać dzieła starogreckich, pogańskich filozofów, ale docenić zawarte w nich ziarna prawdy i właściwe im, wartościowe także w kontekście chrześcijańskiej wiary, rozwiązania.

### Zakończenie

Dążący do tego skarbu, jakim jest mądrość, Augustyn wskazuje na dwa czynniki wyznaczające jego postępowanie: autorytet i rozum, czyli objawiającego się człowiekowi Boga – najpełniej w Jezusie Chrystusie i grecką filozofię – zwłaszcza jej nurt platoński. Mądrość trudno sobie wyobrazić bez wiedzy i to dość gruntownej. Tę natomiast trzeba zdobywać przez subtelne rozumowanie, co biskup Hippony spodziewa się znaleźć w szkole Platona, w jego akademii. Jak podkreśla, nie sprzeciwia się to autorytetowi oraz chrześcijańskiej wierze<sup>60</sup>. Wyrzeczenie się bowiem wszelkiej filozofii – powie w innym miejscu – oznaczałoby wyrzeczenie się kochania mądrości, a tego nie sposób uznać, ani za dobre, ani za mądre<sup>61</sup>. Z kolei umiłowanie mądrości skłania myśliciela z Tagasty do zajmowania się filozofią; nie jakkolwiek filozofią, ale tą, która najbardziej otwiera się na autorytet i która do autorytetu – jako niezbędnego oraz koniecznego – w sposób najbardziej skuteczny prowadzi. Mędrzec pozostaje złączony z Bogiem, ponieważ zna siebie samego. Zawsze, kiedy dokucza człowiekowi niejasność spraw, ma on przed sobą podwójną drogę: autorytet i rozum. „Filozofia wskazuje na rozum, lecz uwalnia zaledwie nielicznych; przy czym nie tylko nie zmusza ich do gardzenia tajemnicami chrześcijańskimi, lecz nakazuje im je rozumieć tak, jak je rozumieć należy. Żadnego innego zadania filozofia nie ma! Filozofia prawdziwa i – jeśli tak można się wyrazić – autentyczna, istnieje tylko po to, aby nauczać, kto jest początkiem nie mającym początku i źródłem wszechrzeczy, jaki rozum w Nim tkwi, ile doskonałości bez żadnego dla Niego uszczerbku spłynęło zeń dla naszego zbawienia: To Bóg jedyny i wszechmocny, trójpotężny Ojciec, Syn i Duch Święty, jak nas uczą tajemnice wiary; a wiara w Niego, czysta i niezłomna, wyzwala całe ludy, bez żadnego zamętu, bez żadnego upokorzenia – wbrew twierdzeniom niektórych ludzi”<sup>62</sup>. Stąd Augustyn nie czyni z filozofii „służebnicy teologii” (w tym czasie takiego rozróżnienia jeszcze nie było). Nie podporządkowuje też filozofii autorytetowi, ale tak naprawdę postrzega filozofię – prawdziwą filozofię, jako najlepszą drogę do przyjęcia i zrozumienia tajemnic wiary.

„Wiara w autorytet skraca drogę poznania i uwalnia nas od wysiłku” – napisze<sup>63</sup>. Człowiek może jednak wybrać inną drogę, posłużyć się własnym rozumem w dochodzeniu do prawdy, ale wówczas musi się też liczyć z wieloma pokusami czającymi się na tej drodze i wielu niestety daje się zwieść (ładnie opakowanymi) pozorami. Nawet jeśli w końcu udaje się im je przezwyciężyć, to zawsze jest to dro-

<sup>60</sup> Tenże, *Przeciw Akademikom*, XX, 43.

<sup>61</sup> Tenże, *O porządku*, IX, 32.

<sup>62</sup> Tamże, IV, 16.

<sup>63</sup> Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, VI, 12.

ga okrężna. „Autorytet pobudza wiarę i przygotowuje człowieka do posługiwania się rozumem. Rozum prowadzi do zrozumienia i poznania. Jednakże autorytet nie może się całkowicie obyć bez rozumu, trzeba bowiem rozstrzygnąć, komu należy wierzyć – a bez wątpienia największe zaufanie budzi poznana już i jasna prawda”<sup>64</sup>.

## Summary

### St. Augustine – Platonist, or rebel tradition of ancient Athens?

St. Augustine, entering the heart of his search for wisdom, understanding very practical philosophy. His meaning is the way to happiness of man, that is hard to imagine without wisdom. It is true, however, for wisdom and true philosophy that leads to God, the only source of being and human happiness. Ancient Greek philosophy, especially the trend of Platonic and neo-Platonist, providing Augustine necessary to deal with the existence of concepts and solutions, was his appreciation and corrected by the revelation of truth from the Christian faith. Thinker of Tagasty did not stop pave the way to wisdom, but strive to achieve it – as he said – to have, because the only way to achieve happiness, which is an experience fully, without any lack. Confirmation of this is the ability to know the full truth, which is enlightening the human mind and providing a man of God. From this perspective, the philosophy of Augustine estimated that the real can not stop only pave the way to the truth, no matter how legitimate. The task of philosophy is to bring the truth, which is possible only by its openness to the grace of God.

---

<sup>64</sup> Tenże, *O prawdziwej wierze*, XXIV, 45.