

Ks. Edward Sienkiewicz*
US, Szczecin

CZŁOWIEK W MYŚLI ŚW. AUGUSTYNA

W myśli św. Augustyna wszystko przechodzi przez człowieka, co pozwala jego antropologię postrzegać jako zagadnienie centralne, dla niego samego niezbędne w rozumieniu otaczającego człowieka świata i powołującego go do istnienia Boga. Określając byt ludzki jako *imago Dei*, podobnie jak wielu innych, także starożytnych pisarzy chrześcijańskich, św. Augustyn rozumie go jednak nieco inaczej. Nie tylko jako najbardziej wyrazisty obraz Stwórcy, ale wręcz miejsce przebywania Boga, którego należy szukać w ludzkiej duszy.

U myśliciela z Tagasty wszystko przechodzi przez człowieka i wszystko schodzi się w człowieku¹. Schemat ten i zarazem sposób postępowania zmierzający do coraz lepszego zrozumienia poznawanej rzeczywistości przez Augustyna i coraz bardziej precyzyjnego jej opisywania odnosi się zarówno do widzialnego świata, kosmosu, całego dzieła stworzenia, jak i poznania Tego, któremu zawdzięcza ono swoje istnienie, swój obecny kształt – Boga.

O ile antropologia była wyraźnie obecna u wielu poprzedzających myśliciela z Tagasty ojców Kościoła, u niego staje się ona tematem centralnym. Biskup Hippony zajmował się człowiekiem z prawdziwą pasją, uznając wszystkich tych, którzy potrafią zachwycać się naturą, przyrodą, a nie znajdują czasu na refleksję nad człowiekiem, za „godnych pożałowania”². Przy czym tenże człowiek, w swojej strukturze bytowej, jako przeżywający i dynamiczny podmiot, był dla niego największą spośród stworzonych istot tajemnicą. „Wielką głębiną jest człowiek – pisał. – Łatwiej policzyć jego włosy niż uczucia i poruszenia jego serca”³. Poza tym tajemnicą i głębią prowokującą, wzywającą do poznawania, nieustannej refleksji. Najbardziej właściwą metodą w tej aktywności jest – jego zdaniem – interioryza-

* Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz, ur. 1962 roku w Kołobrzegu – prof. US, kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej Uniwersytetu Szczecińskiego, mail: esienkiewicz@op.pl

¹ V. Grossi. L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sosboüé, *Człowiek i jego zbawienie*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sosboüé, t. 2, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 98.

² Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982 [dalej: *Wyznania*], X, 8.15.

³ *Wyznania*, IV, 13.

cja. Stąd zatrzymanie się jedynie na tym, co w człowieku można policzyć, zmierzyć, zważyć, uznawał za poznanie niepełne, sprowadzone tylko do przedmiotu. Byt ludzki był dla Augustyna rzeczywistością przede wszystkim podmiotową, uwewnętrzną i przeżywającą. A to wszystko („poruszenia ludzkiego serca”) nie jest widoczne z zewnątrz. W zewnętrznym poznaniu człowiek ujmowany jest jako przedmiot. I choć człowiekowi Afrykańczyk poświęca bardzo wiele uwagi, nie czyni tego w sposób systematyczny, precyzyjny. Najprawdopodobniej z tego właśnie powodu obraz człowieka u tego myśliciela budzi tak wiele kontrowersji⁴.

KONKRETNO-EGZYSTENCJALNY PERSONALIZM ŚW. AUGUSTYNA

Dualizm manichejczyków, z którymi Afrykańczyk był związany przez ponad dziewięć lat, choć z czasem przewyciężony, dość długo wpływał na jego wizję człowieka, do czego sam się przyznaje między innymi w *Wyznaniach*. Wpływ ten zaznaczył się szczególnie w pewnego rodzaju zależności od przestrzennego sposobu myślenia i pisania, także o duchowej sferze rzeczywistości. Inną postacią dualistycznego myślenia doktora łaski były widoczne w jego wypowiedziach wpływy platońskie. Kiedy zafascynował się tym nurtem po swoim nawróceniu, patrzył na człowieka jak na ciało kierowane duszą, którą zresztą nazywa „substancją”⁵. Wpływy te jednak wyraźnie korygował w miarę coraz bardziej wnikliwej lektury Biblii, pozwalającej mu z czasem podkreślać dwuwymiarowość bytu ludzkiego, dostrzegając w nim rozumną duszę i śmiertelne ciało. Przy czym oba te elementy uznał za integralne, tworzące całość i tym samym pozwalające sądzić, że pełnego, prawdziwego człowieka nie tworzy ani samo ciało, ani sama dusza. I choć stwierdzenie to wydaje nam się bardzo oczywiste, dość ważne jest takie podkreślanie ontologicznej jedności człowieka przez tego autora, które pozwala wykluczyć jakąkolwiek jednostronność, zarówno elementu duchowego, jak i materialnego. Trzeba zatem u myśliciela z Tagasty mówić o wielowymiarowej strukturze człowieka. W strukturze tej wyróżnia on element materialny, biologiczny, wyrażający zanurzenie osoby w świecie, a także transcendentny, pozwalający na ciągłe wykraczanie poza przestrzenno-czasowy wymiar, przez co umysłowo-duchowe życie człowieka nie daje się zamknąć w materialnej rzeczywistości. W człowieku niejako przecina się świat ducha i materii; w człowieku oba te wymiary dopełniają się i warunkują, egzystując ze sobą w „przedziwnej zgodzie”⁶. Analizując pod tym kątem poglądy Afry-

⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987 [dalej: *Człowiek i Bóg*], s. 73–74.

⁵ Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, tłum. D. Turkowska, tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, XIII, 22.

⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996 [dalej: *O Trójcy Świętej*], XI, 2, 3.

kańczyka, F. Körner mówił swego czasu o konkretno-egzystencjalnym personalizmie Augustyna, który mimo wielkiego zainteresowania człowiekiem, jego bytem, nie stworzył jakiegoś usystematyzowanego, zwartego systemu. Patrzył natomiast na ludzkie życie przez pryzmat indywidualnych osób, ich przeżyć, różnych warunkowań, doświadczeń, radości oraz dramatów⁷. Koncepcję tego myśliciela nazywano więc „filozofią serca”, pozwalającą interesować się ludzką codziennością i opisywać ją, jej specyfikę, konkretne problemy, takie jak przyjaźń, cierpienie, miłość, załamanie, nadzieję⁸. Człowiek został przez niego ujęty i ukazany w swoim egzystencjalnym niepokoju, napięciu pomiędzy czasem a wiecznością, dobrem a złem moralnym, indywidualną samotnością a dążeniem i potrzebą życia społecznego. Życie ludzkie nazywał ciągłym „bojowaniem”, poszukiwaniem właściwej drogi pomiędzy niebem i ziemią, przemijalnością a wiecznością. Człowiek to byt dynamiczny, w ciągłym ruchu, z możliwością rozwoju⁹.

Mówiąc o antropologii tego autora, nie można pominąć zawartej w niej aksjologii. Ujmowany przez niego człowiek ciągle odnoszony jest bowiem do wartości, ponieważ – jego zdaniem – w oderwaniu od nich trudno jest człowieka nie tylko zrozumieć, ale również opisywać. Wśród wartości biskup Hippony wyróżnia takie, które nazywa związanymi z człowiekiem zewnątrznie. Są nimi na przykład: ziemia, pieniądze, społeczne uznanie, zaszczyty. Znacznie ważniejsze jednak były dla niego wartości związane z wymiarem somatyczno-biologicznym człowieka, czyli na przykład: zdrowie, piękno ciała, siła fizyczna i przyjemności witalne. Ale najważniejsze były wartości związane z życiem psychiczno-duchowym, czyli prawda, dobro i piękno¹⁰. Najwyższa, Najpiękniejsza i będąca samym Dobrem Prawda odniesiona jest do ludzkiego rozumu, który może poznać Prawdę i poznać powinien, ponieważ tylko w ten sposób człowiek osiąga szczęście¹¹. Zaufanie i podziw dla tej władzy w człowieku, jaką jest rozum, przemawia do nas niemalże z każdej strony pism Augustyna. Dróg właściwego ujęcia tego daru poszukiwał w starożytnej filozofii greckiej. Potwierdzeniem tego zaufania była też dla niego pilna lektura Biblii. W nie mniejszym jednak stopniu zainteresowany był ludzką wolą, którą niejednokrotnie ukazywał jako podstawę działania także ludzkiego rozumu, ponieważ to właśnie wola decyduje o tym, że człowiek, mimo zniechęcenia i różnych niepowodzeń, nie rezygnuje z dociekania i niejednokrotnie trudnego dążenia do prawdy¹².

⁷ F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustinum*, Freiburg 1959.

⁸ *Człowiek i Bóg*, s. 201–202.

⁹ *Wyznania*, VII, 24, 27; X, 29.

¹⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 30–37.

¹¹ *Wyznania*, X, 24.

¹² H. Arendt, *Wola*, Warszawa 1966, s. 126–164.

Człowieka zatem biskup Hippony rozumiał jako „miejsce” szczególne w całym widzialnym świecie. Przedstawiając go na wstępie swoich *Confessiones* jako rozdartego między pragnieniem dobra, szczęścia, wieczności a zanurzeniem w przemijanie, śmierć, grzech, wskazywał na wielki dramat, który nie ma sobie równych w otaczającym człowieka świecie¹³. Dlatego też dostrzegając w przyrodzie ślady Bożej miłości i dobra, człowieka nie postrzegał tylko jako ślad Boga na ziemi, nawet jeśli bardzo wyjątkowy. Człowiek był dla niego kimś więcej. Przez swój rozum, wolną wolę, możliwość poznania prawdy, przez swoją miłość człowiek jest dla Augustyna *imago Dei*, obrazem, a w zasadzie miejscem przebywania, zamieszkania Boga, którego należy szukać w ludzkiej duszy¹⁴.

DUSZA KIERUJĄCA CIAŁEM

Trudno nie zauważyć u myśliciela z Tagasty wyraźnych wpływów platońskich, co w zasadzie przesądza o podkreślaniu przez niego pierwszeństwa elementu duchowego w człowieku, aż po rozumienie duszy ludzkiej jako samoistnej, substancjalnej, co wskazywałoby na jej akcydentalne połączenie z ciałem. Rzeczelność domaga się jednak i tego, aby nie pomijać wielokrotnie wyrażanego przez biskupa Hippony przekonania, że człowiek składa się ze ściśle zespolonych duszy i ciała. Tylko taka – według niego – złożona istota może być nazwana człowiekiem¹⁵. Niemniej dusza sama w sobie stanowi pierwszy przedmiot poznania ludzkiego. Dlatego jest człowiekowi najbardziej znana. Sposób pojmowania duszy jako samą przez się jest pierwszą ze wszystkich czynności i zarazem kryterium prawdy. Stąd duszy nie można niczego nauczyć i niczego z zewnątrz ofiarować. Niektórzy autorzy skłaniali się nawet do tego, aby twierdzić, że według Afrykańczyka wszystko, co staje się przedmiotem wrażeń i przeżyć człowieka, jest duszy wrodzone. Innymi słowy, jeśli człowiek coś przeżywa i czegoś doświadcza, to jest to przede wszystkim dowód na istnienie duszy, a nie ciała¹⁶.

Z czasem jednak, w miarę coraz bardziej wnikliwego czytania Biblii, koncepcja człowieka wznoszona przez Augustyna na podstawie filozofii platońskiej, została wyraźnie skorygowana, co nie oznacza tym samym zarzucenia greckiej filozofii. Niemniej doszło u niego do wyraźnego dowartościowania ludzkiego ciała, elementu materialnego. Afrykańczyk, upatrując początkowo właśnie w materii zakorzenienia grzechu, słabości, co było niewątpliwie jakąś pozostałością po manicheizmie, zaczął materię postrzegać jako stworzoną przez Najwyższe Dobro.

¹³ *Wyznania*, I, 1.

¹⁴ Św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, *Dialogi filozoficzne* [dalej: *Soliloquia*], II, 1, 1.

¹⁵ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 58; M.A. Krąpiec, Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, k. 1095–1097.

¹⁶ J. Płużański, *Człowiek w filozofii Aureliusza Augustyna*, „*Studia Filozoficzne*” 5 (1973), s. 197–207.

A skoro tak, to nie może być ona z natury zła i stanowiąc integralny element człowieka, nie jest elementem demonicznym, złym, jak głosili to manichejczycy¹⁷. Argumentem najbardziej przekonującym za takim rozumowaniem jest – według niego – Słowo odwieczne, wskazujące na naturalne piękno ludzkiego ciała i jego dobroć, uporządkowanie, noszące na sobie ślady Stwórcy¹⁸. Przy tym wszystkim myśliciel z Tagasty nie omieszczał podkreślać wielokrotnie, że ciało ludzkie w porównaniu z duszą stanowi „dobro niższe”¹⁹. Według niego duszę posiadają także zwierzęta, ale dusza ludzka jest szczególnego rodzaju – to „najwyższy rodzaj duszy”²⁰. Duszę określał jako rozumną, ale spełniającą także funkcje wegetatywne, zmysłowe i psychiczno-umysłowe. Najwyższym jednak poziomem działania ludzkiej duszy jest jej funkcja poznawcza, związana z intelektem, i dążeńiowa, związana z wolą²¹.

Dusza pełni więc funkcję pośrednika, łącznika między ciałem a ideami Bożymi. Tylko tak materialne ciało może mieć kontakt z odwiecznymi ideami, uczestnicząc w nich za pośrednictwem duszy. Dusza w tym obrazie to wewnętrzne spoiwo łączące świat materialny z Bogiem. Ów materialny wymiar został zaplanowany i powołany do istnienia przez Boga. Ten materialny element zasługuje na miłość i szacunek, ale Afrykańczyk zaraz dodaje, że miłuje się też sługę; mąż miłuje swoją żonę, niemniej to żona służy mężowi, a nie odwrotnie. Tym bardziej miłowany sługa nie przestaje być tym, którym się kieruje, i przez miłość nie staje się kierującym swoim panem²². Z tych obu elementów niewątpliwym pierwszeństwem cieszy się dusza, która otrzymała ciało jako sługę. Podobnie jak ona jest służebniczką swojego Pana. Harmonia i zgodność, jaka zachodzi między ciałem i duszą w człowieku, uwarunkowana jest ontologicznie, przez co Augustyn wskazuje na pochodzenie człowieka. Kiedy dusza jest posłuszna Bogu, jako swojemu Panu, wtedy także ciało posłuszne jest duszy. W przypadku natomiast kiedy dusza się buntuje i oddala od swojego Stwórcy, wówczas i ciało ze wszystkimi swoimi namiętnościami buntuje się przeciwko duszy, burząc jednocześnie harmonię zamierzoną przez Boga, kierującego człowieka złożonego z duszy i ciała ku zmartwychwstaniu.

Aktywność duszy biskup Hippony postrzegał jako jednokierunkowy wpływ na ludzkie ciało, które określał jako pasywne. W duszy też, jako jedynym podmiocie, ześrodkował władzę poznania. Wszelkie doznania dusza odbiera za pośrednictwem ciała, wobec którego jest transcendentna, kształtując je jako jego forma. W odróżnieniu jednak od tradycji arystotelesowskiej nazywał duszę substancją, co pozwala jej stanowić wewnętrzne „ja” człowieka. Widoczny jest u niego również

¹⁷ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998 [dalej: *Państwo Boże*], XIV, 2-3.

¹⁸ Tamże, XXII, 24.

¹⁹ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, *Dialogi filozoficzne*, XI, 22.

²⁰ *Państwo Boże*, VII, 23.

²¹ *O Trójcy Świętej*, XIV, 16, 22.

²² *Państwo Boże*, XV, 7, 2.

wpływ stoicyzmu, za którym przyznaje duszy, jako najważniejszy jej przymiot, rozumność. Pod wpływem Platona z kolei uwypuklił w duszy bytowość i funkcję, a także wspomnianą jej substancjalność. W niej też poszukiwał podstawy życia, dostrzegając nietrwałość bytową ciała. Przy czym myśl platońską potrafił zasadniczo korygować, kiedy mówił na przykład o ciele jako integralnym elemencie człowieka (osoby ludzkiej). Niemniej relacji, jaka łączy duszę z ciałem, nie udało mu się w pełni wyjaśnić, przez co postrzegał ją jako tajemnicę²³. Złożenie człowieka z duszy i ciała, jego budowa, jest dla człowieka tak bardzo dziwna i niepojęta, że człowiek, choć sam jest tego typu istotą, nie potrafi zrozumieć do końca tego złożenia i nie może się sobą nadziwić²⁴. Złożenie to – zdaniem Augustyna – wzbudza jeszcze większy podziw niż Misterium wcielenia. Jako niedorzeczne określa więc pragnienie rozdzielenia, rozbicia tak przedziwnego złożenia odmiennych elementów²⁵.

Niewątpliwie powodem tego, jak również wielu innych trudności związanych z precyzyjnym opisem duchowego wymiaru człowieka, były w nim pozostałości manicheizmu, oscylującego wyraźnie w kierunku materializmu i charakterystycznego między innymi przez swój sposób przestrzennego opisywania wszelkich zjawisk. Afrykańczyk z biegiem czasu uwalniał się od tych naleciałości, znacząco wzbogacając swój język i skalę pojęć, na co wielki wpływ miały teksty neoplatonczyków i poglądy Platona, a także lektura Biblii. Dualizm ciała i duszy widoczny u św. Pawła przyjmuje tu znaczenie antropologiczne. Augustyn przez swoje doświadczenie z manicheizmem, pozostawiającym w nim pewną wrażliwość na dualistyczny obraz świata, pragnie przezwyciężyć dualizm duszy i ciała, wskazując na dualizm dobra i zła²⁶. Wprawdzie dostrzega on, podobnie jak św. Paweł, cielesne tendencje do zła, ale poświęcając wiele miejsca w swoich rozważaniach problemowi ludzkiej woli, ostatecznie element cielesny uznaje za dobry, ponieważ stworzony przez Boga i mogący wejść do Państwa Bożego. Nadzieja na zmartwychwstanie jest bowiem dla każdego chrześcijanina zasadnicza²⁷. Niestety, do końca życia mówił o tak zwanej materii duchowej, choć bardzo wyraźnie widział i opisywał różnicę między materialnym ciałem i niematerialną duszą²⁸. Szczególnie widoczne jest to w jego dialogu *O wielkości duszy*, gdzie wielkość tę rozumie nie jako fizyczną, przestrzenną, tak jak to jest w innych figurach lub rzeczach materialnych, ale w kategoriach duchowych, poznawczych, moralnych, estetycznych i religijnych. „Wielką jest dusza nie przez to, jaką zajmuje prze-

²³ Tamże, X, 29.

²⁴ Tamże, XXI, 10, 1.

²⁵ Św. Augustyn, *List 137*, 11, tenże, *Listy, Wiara i rozum*, (Ep. 120, 2-3; ML 453, *Do Konsencjusza laika w r. 410*), *Antropologia patrystyczna*, red. A. Bober, Kraków 1965.

²⁶ Św. Augustyn, *Przeciw Juliuszowi*, IV, 4, 34; 14, 71, tłum. W. Eborowicz, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 19, z. 1 i 2, Warszawa 1977.

²⁷ *O Trójcy Świętej*, XIII, 9, 12.

²⁸ *Państwo Boże*, X, 21.

strzeń fizyczną, ale przez to, jaką posiada moc²⁹. Duszę trzeba sobie przedstawiać jako coś wielkiego, ale nie w znaczeniu masy. Poznanie takie osiągają ludzie wykształceni, którzy przystępują do badania nie z powodu próżnej chwały, lecz zapaleni boską miłością prawdy³⁰. Dusza nie rośnie i nie rozwija się tak jak ciało. I nawet jeśli można mówić o jej wzroście, to nie w takim znaczeniu, jakie dotyczy ciał materialnych, fizycznej wielkości, lecz w znaczeniu jej dojrzałości, zakorzenienia w dobru i prawdzie³¹. Jej wzrost prowadzi bowiem do cnoty, która nie jest wielka lub mała w znaczeniu przestrzennym, ale jest piękna i doskonała dzięki wielkiej sile, jaką stanowi wewnętrzna zgodność. Dusza z wiekiem staje się też coraz bardziej rozumna, przez co staje się też lepsza, a nie większa³². Poza Bogiem dusza jest najdoskonalsza na ziemi i w całym kosmosie. Dlatego tylko Bogu dusza powinna oddawać cześć³³.

Na podstawie Rdz 1,26 biskup Hippony dochodzi do wniosku, że dusza ludzka jest obrazem Trójcy Świętej – wprawdzie niedoskonałym, nierównym obrazem, ale jednak. Ideę obrazu w tym znaczeniu rozwinął w związku ze swoją słynną psychologiczną teorią o Trójcy³⁴. Do odkrycia w duszy obrazu Bożego prowadzi go najpierw analiza miłości, pozwalająca wyszczególnić tego, kto kocha, osobę ukochaną i samą miłość, czyli trzy elementy. Miłość ducha ku sobie zakłada poza tym poznanie, co wskazuje na triadę: umysł, miłość i poznanie, która odbija Trójcę: Ojca, Syna i Ducha³⁵. Drugą triadę i tym samym odbicie odnalazł w pamięci, umyśle i woli ludzkiej: „Pamiętam bowiem, że mam pamięć, rozum i wolę; pojmuję, że rozumiem, że chcę i pamiętam; chcę chcieć, pamiętać i rozumieć siebie”³⁶. Przy czym dość pozytywne spojrzenie na ciało ludzkie i świat materialny, jako stworzony przez Boga i przez to uznany przez Afrykańczyka za dobry, nie oznacza tym samym szukania w tym wymiarze obrazu Bożego, który może istnieć tylko tam, gdzie zachodzi kontemplacja rzeczywistości wiecznych. Materialny i doczesny wymiar do takich nie należy, dlatego można w nim doszukiwać się jedynie śladów Bożych³⁷. Triada, którą myśliciel z Tagasty dostrzegł w ludzkiej duszy, nie pojawia się dlatego, że to dusza siebie kocha, rozumie i pamięta, ale dlatego, że może ona kochać swojego Stworzyciela. Doszukując się pewnego odbicia i podobieństwa, Augustyn nie przestaje podkreślać zasadniczej różnicy między Bogiem a człowiekiem. Otóż mądrość przynależy tylko Bogu,

²⁹ Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, tłum. D. Turkowska, *Dialogi filozoficzne* [dalej: *O wielkości duszy*], XIV, 24; XVII, 30.

³⁰ Tamże, XIV, 24.

³¹ Tamże, XXXIII, 70-76.

³² Tamże, XVI, 28.

³³ Tamże, XXXIV, 77.

³⁴ V. Grossi, L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie*, s. 100.

³⁵ *O Trójcy Świętej*, IX, 5, 8.

³⁶ Tamże, X, 11, 18.

³⁷ Tamże, XII, 4, 4.

a jeśli człowiek staje się mądry, to tylko dlatego, że poznaje Boga, który jest samą Mądrością. Poza tym w boskiej Trójcy trzy osoby są jednym Bogiem, a człowiek stanowi jedną osobę³⁸. Człowiek jest dla Afrykańczyka obrazem Boga, ponieważ może poznać Boga, przez co jego koncepcja obrazu Bożego w człowieku została skojarzona z poznaniem³⁹.

Zagadnienie ludzkiej duszy jest bez wątpienia centralnym zagadnieniem w antropologii św. Augustyna, który wyróżniał także dusze zwierzęce i duchy czyste, czyli aniołów. Dusza w jego koncepcji przewyższa wszelkie byty materialne, również dusze zwierzęce i w doskonałości równa jest anielskiej. I choć nie jest ona tak doskonała jak Bóg, nic spośród rzeczy stworzonych nie jest Bogu bliższe. Duszy nie można poznać za pomocą zmysłów, ponieważ jest ona rzeczywistością niecielesną. Afrykańczyk wskazuje zatem na dwa sposoby jej poznania. To, po pierwsze, wnioskowanie o ludzkiej duszy przez analizę i wyodrębnienie różnych funkcji życiowych duszy, stanowiących efekt jej działania. Metodę tę nazywamy za Augustynem metodą analityczno-refleksyjną. Drugi sposób poznania duszy to – zdaniem Hipponczyka – intuicyjna autorefleksja. Przez intuicyjny wgląd w siebie, własne przeżycia i doznania, człowiek poznaje naturę duszy⁴⁰. Dusza przyniosła ze sobą na ten świat wszystko, co umie. Nauka jest więc sięganiem pamięcią wstecz, przypominaniem sobie⁴¹.

Przez bardzo charakterystyczne skoncentrowanie się na zagadnieniu ludzkiej duszy Augustyn wyznaczył myśli chrześcijańskiej wyraźny kierunek i styl, znajdując wielu naśladowców i kontynuatorów swojego dzieła. Zainteresowanie ludzką duszą wyraził już w swoim młodzieńczym dialogu *Solilokwia*: „Chcę (pragnę?) poznać Boga i duszę...⁴²”. Stąd ostatecznym odniesieniem wszelkiej refleksji na temat człowieka, jego natury, pochodzenia, celu, jedynego w swoim rodzaju złożenia z elementu duchowego i materialnego, jest Bóg, dopełniający byt ludzki zarówno w aspekcie ontycznym, jak i epistemologicznym oraz etycznym. Bóg jest dla niego ostateczną i największą Prawdą, do której człowiek podświadomie dąży i za którą tęskni. Poza tym jest najwyższym, jedynym Dobrem, przez które istnieją wszelkie inne dobra. Stąd właśnie Bóg powinien być pierwszorzędnym przedmiotem filozofii, co w jego rozumieniu stanowi też kryterium prawdziwości i przydatności filozofii jako takiej⁴³.

Człowiek przez swoje ciało jest związany ze światem materialnym, a ten według doktora łaski złożony jest z elementów, drobnych, podzielonych części. Przedziwnie jednak połączonych w całość, co jest dziełem Boga, konsekwencją Jego panowania w świecie i kierowania wszystkiego do ostatecznego spełnienia. Tymczasem

³⁸ Tamże, XV, 22, 42.

³⁹ Tamże, XIV, 17, 25.

⁴⁰ *Człowiek i Bóg*, s. 118.

⁴¹ *O wielkości duszy*, XX, 34.

⁴² *Solilokwia*, II, 7.

⁴³ Św. Augustyn, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, *Dialogi filozoficzne*, II, 5, 16.

ducha ludzka jest niepodzielona, co dodatkowo przemawia za jej wyższością; stanowi niespotykaną w przyrodzie jedność, która jednoczy przez to materialne elementy ludzkiego ciała, nadając im harmonijną całość, będącą odbiciem tej najdoskonalszej harmonii, jaka jest w Bogu⁴⁴. Człowiek zajmuje szczególne miejsce w tej harmonii, kiedy współdziała z odwiecznym planem Boga, obejmującym całe stworzenie. Dzięki swojemu rozumowi, zakorzenionemu według Augustyna w ludzkiej duszy, najlepiej ze wszystkich stworzeń odbijającej jedność i doskonałość Boga, odkrywa ten plan i Boży zamiar wobec całego stworzenia. W celu wyjaśnienia tego procesu biskup Hippony posługuje się pojęciem ziaren (*semina*), rozumianych jako przyczyny istnienia rzeczy i zawierających wpisany w nich kierunek rozwoju, ostateczny cel. W ten sam sposób myśliciel z Tagasty tłumaczy także pojawienie się człowieka na ziemi, określając go jako „rozumne zwierzę”, podlegające śmierci, ale od wszystkich zwierząt różniące się rozumem. Podobnie jak śmiertelność człowieka różni go od aniołów⁴⁵. Wspomniane *semina* pozwalają Augustynowi mówić o pewnym procesie, tak aby rozwój, dochodzenie do coraz większej doskonałości człowieka, obejmujący jego wymiar cielesny, ale także duchowy, nie kłócił się z zawartą w Księdze Rodzaju prawdą o stworzeniu człowieka przez Boga⁴⁶.

WOLNA WOLA A WOLNOŚĆ

Jako pionierskie trzeba uznać rozwiązanie św. Augustyna odnoszące się do ludzkiej „wolnej woli” i „wolności”, które zaważyło na chrześcijańskiej refleksji na ten temat i stosowane było między innymi przez św. Tomasza z Akwinu⁴⁷. Choć, trzeba przyznać, nie zostało ono w pełni wykorzystane. Otóż biskup Hippony *liberum arbitrium* – wolną wolę, jako integralny element rozumnej natury człowieka, stanowiący naturalne jego bogactwo, ujmował ontologicznie i odróżniał od *libertas* – wolności, jako wewnętrznej autonomii ludzkiego ducha, człowiekowi zadanej. Ta ostatnia nie jest – jego zdaniem – czymś człowiekowi należnym, przez wszystkich w jednakowym stopniu posiadanym, ale nabytym przez moralny wysiłek, umiejętność samoopanowania. Przy czym pewna trudność w należytym zrozumieniu wagi tego rozróżnienia i dostatecznym wykorzystaniu pochodzi z niekonsekwencji samego Hipponczyka, w swoich wypowiedziach używającego niejednokrotnie zamiennie terminów „wolność woli” i „wolność”⁴⁸.

Wizja wolności kształtowała się u naszego autora w opozycji do nurtów, które kwestionowały wolność człowieka. Oprócz bliskiej mu zawsze, jednak w miarę

⁴⁴ *Wyznania*, 6, 9–10.

⁴⁵ *O Trójcy Świętej*, VII, 4, 7.

⁴⁶ *Państwo Boże*, XIII, 24, 2.

⁴⁷ E. Gilson, *Wprowadzenie*, s. 218.

⁴⁸ *Bóg i człowiek*, s. 92.

zdobywania szerszej wiedzy i coraz głębszych osobistych przemyśleń, coraz częściej korygowanej tradycji helleńskiej, dość radykalnie wolność ludzką podważał manicheizm. Oczywiście obraz determinizmu u poszczególnych filozofów greckich i w ramach kierunków, jakie reprezentowali, nie jest jednolity; u niektórych nawet zupełnie nieekspozowany. Niemniej myśliciel z Tagasty w swoich dziełach wyraźnie zwracał się między innymi przeciwko stoicyzmowi, akcentującemu determinizm przyrodniczy i w ten sposób pozbawiającemu wolność człowieka podstaw ontologicznych. W tym przypadku wolność była w zasadzie sprowadzana do rozumności, pozwalającej człowiekowi na dystans i w ten sposób uniezależnienie się od krępujących go struktur społecznych⁴⁹. Z kolei manichejczycy mówili o dualistycznym obrazie świata, w którym zło, podobnie jak dobro, ma charakter substancjalno-absolutny, wykluczając jednocześnie jakiegokolwiek współdziałanie wolnej woli i zwalniając człowieka z odpowiedzialności moralnej za popełnione zło, na które – według tej koncepcji – i tak nie ma on żadnego wpływu⁵⁰. Według manichejczyków elementem dobrym była sfera duchowa w człowieku, natomiast element materialny był z natury i niepokonanie – w sposób absolutny zły. Takie wyjaśnienie nie tylko nie satysfakcjonowało Augustyna, ale wydało mu się bardzo prymitywne, trudne do zaakceptowania. Argumentację czerpał z lektury Biblii, ale również z filozofii platońskiej, w której nie kwestionowano wolności ludzkiej woli. Pozwoliło mu to nie ograniczać problemu wolności tylko do rozumności człowieka i dostrzec w niej bytowy atrybut, uzdalniający byt ludzki do samokierowania.

Brak zgody Augustyna na utożsamianie czy też sprowadzanie wolności do sfery rozumnej człowieka nie oznacza u niego tym samym opowiadania się za ich całkowitym rozdzieleniem i niezależnością. Wolność woli rozumiał jako władzę ściśle związaną z intelektem, z poznaniem, ponieważ człowiek nie może pragnąć ani dokonać wyboru rzeczy, której nie zna. Kiedy jednak dokonuje takiego lub innego wyboru, opiera się na władzy umożliwiającej jakiś wybór, ale już niezależnej od tego wyboru w sensie bytowym⁵¹. Myśliciel z Tagasty nie podważał praw przyrody, wynikającego z nich determinizmu, któremu musi być w wymiarze biologicznym i fizycznym poddany także człowiek. Niemniej w swojej strukturze bytowej, duchowo-cieleśnej, człowiek – jego zdaniem – nie pozwala się sprowadzić całkowicie do praw biologicznych lub fizycznych. Jako istota rozumna i świadoma może działać w sposób wolny. Innymi słowy, nawet jeśli się nie wyłamuje i jest podporządkowany zewnętrznie prawom przyrody, jego aktywność, wolne działanie jest inspirowane od wewnątrz. Tylko człowiek świadomy swoich wyborów, celu swoich działań, zdolny jest do samodeterminacji w tym działaniu, do przeciwstawiania się zewnętrznym przymusom, do kie-

⁴⁹ A. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1985, s. 25–28.

⁵⁰ *Wyznania*, IV, 3–4.

⁵¹ *O Trójcy Świętej*, XV, 27, 50.

rowania swoim działaniem, co jest podstawą jego odpowiedzialności za popełnione czyny⁵².

Doświadczenie jednak i osobista obserwacja Hipponczyka nie pozwalała mu zatrzymać się tylko na rozwiązaniach opartych na literaturze filozoficznej oraz lekturze Biblii. Chociaż i ta ostatnia wyraźnie wskazywała na słabość ludzkiej wolności, jej kruchość, czego przykładem jest choćby historia pierwszego człowieka, Adama, szukającego większej wolności i niezależności, a wpadającego w prawdziwe uzależnienie, grzech, który zawsze jest poważnym ograniczeniem wolności⁵³. „Zło natomiast tkwi w tym, że wolna wola odwraca się od niezmiennego dobra i zwraca się ku dobrom zmiennym. A ponieważ czyni to z własnej woli, nie pod przymusem, następuje kara w postaci niedoli, sprawiedliwa i odpowiednia do winy”⁵⁴. Analiza odnośnego tekstu z Księgi Rodzaju doprowadziła św. Augustyna do przekonania, że w kwestii wolności woli nie można się zatrzymać na poziomie ontologicznym i psychologiczno-moralnym, gdyż źródłem wolności człowieka jest Bóg. Człowieka odnosił, podobnie jak całe stworzenie, do Boga, którego rozumiał jako Dobro najwyższe. Największym zatem szczęściem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem, przez co człowiek otrzymuje udział w dobru samego Boga. Człowiek zobowiązany do wyboru dobra, przestrzegania Bożego prawa, nie jest związany koniecznością, ale kieruje się przede wszystkim własnym dobrem, które w ten sposób jest najbardziej zabezpieczone, a jego wybór jest najlepszą decyzją. Kiedy natomiast oddala się od Boga, rozluźnia z Nim swój związek, popełnia zło, dokonując złych wyborów. Można się tu doszukać pewnych pozostałości manichejskich i związanej z tym nieufności wobec decyzji człowieka, której nie chciał rozumieć jako niezależnej, ponieważ taka niezależność jest – jego zdaniem – nie do pomyślenia. Nie ma bowiem niezależności od dobra. Cały świat, wszelkie stworzenie pochodzi od Boga i nosi na sobie Jego ślady, zawiera w sobie należną część dobra, czyli łaski⁵⁵. Wśród bytów stworzonych Augustyn wyznaczał człowiekowi miejsce szczególne, związane z jego rozwojem, dynamizmem. W ścisłym jednak powiązaniu ze Stwórcą. Na poziomie wyłącznie naturalnym jakakolwiek aktywność i dobroć człowieka nie istnieje, ponieważ człowiek, poprzestając tylko na swoich siłach, nie mógłby niczego dobrego dokonać⁵⁶. Stąd człowiek tylko dzięki Bogu może uformować swoją wolność, panować nad sobą i sobą kierować, co ostatecznie sprowadza się do problemu łaski, nieustannie podtrzy-

⁵² Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, *Dialogi filozoficzne* [dalej: *O wolnej woli*], III, 1, 2–3.

⁵³ *Wyznania*, II, 6, 14.

⁵⁴ *O wolnej woli*, XVIII, 53.

⁵⁵ Św. Augustyn, *Duch a litera*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, s. 73–74, 87–91; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 152–153; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1988, s. 272–274; D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 89–96.

⁵⁶ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 77–78.

mującej ludzką wolność, aby nie zwróciła się ona w kierunku zła⁵⁷. Takie zwrócenie się, wybór zła, do którego zdolna jest ludzka wolność, nie jest obojętne dla moralnej kondycji człowieka, co Augustyn starał się wykazać na podstawie Biblii, ale także osobistego doświadczenia. Przy czym jakimś ograniczeniem ludzkiej wolności wydaje się wiedza Boga, który z góry wie, co nastąpi. Wie także, jakie będą wybory człowieka. Afrykańczyk uporał się z tym problemem, wykazując, że wszechwiedza Boga nie jest koniecznością łamiącą wolność człowieka. Człowiek nie musi postąpić tak, jak przewiduje to Bóg, ale Bóg zna doskonale wszystko, także to, jak w wolny sposób wybierze człowiek⁵⁸.

Znacznie większą zależność i przez to ograniczenie ludzkiego, wolnego działania widział Augustyn w grzechu, naruszającym – jego zdaniem – wolną wolę człowieka, jego naturalną dobroć. Problem ten stał się przyczyną długiego i ostrego sporu z Pelagiuszem, pomniejszającym znaczenie grzechu i tym samym uznającym człowieka, nawet po jego popełnieniu, za zdolnego do dobra. W takiej jednak sytuacji – zdaniem Augustyna – odkupienie byłoby człowiekowi niepotrzebne, gdyż – jako dokonujący dobrych wyborów po grzechu – człowiek nie potrzebowałby restauracji moralnej. Synod w Kartaginie (411) potępił poglądy Pelagiusza, co tylko wzmocniło stanowisko i przekonanie biskupa Hippony⁵⁹. Nie mniejsze jednak znaczenie w patrzeniu na ten problem miało osobiste doświadczenie Augustyna, obfitujące w wiele moralnych upadków i złych, dokonywanych świadomie wyborów, czego nie mógł tłumaczyć ignorancją, ponieważ dobrze znał obowiązujące wówczas prawo moralne. Jego życie zmieniło się dopiero wówczas, kiedy otrzymał od Boga szczególną i skuteczną pomoc, czyli łaskę. Nie zmieniła ona Afrykańczyka, podobnie jak każdego innego człowieka, w sensie bytowym. Człowiek grzeszny i sprawiedliwy posiada tę samą wolę; zdolny jest do dokonywania wyborów. Problem zaczynał się, kiedy wola człowieka, która może odrzucić lub przyjąć Bożą pomoc w postaci łaski, zostaje opanowana złą pożądlivością, będącą owocem grzechu. Człowiek zostaje wówczas wciągnięty w spiralę zła, przestaje być samowystarczalny i wewnętrznie wolny. Dlatego też mimo ciągłego pozostawania w nim na poziomie bytowym wolnej woli, drastycznie zostaje ograniczona jego wolność ducha. Nie może już realizować, wybierać dobra zakorzenionego w cnocie, ale wybiera zło; niejako zmuszony jest do popełniania grzechu. Kiedy jednak otrzymuje łaskę, nic nie zmienia się w jego strukturze bytowej. Niemniej zakorzeniona w niej wolna wola otrzymuje pomoc, wsparcie ze strony Boga, dzięki czemu człowiek może nie grzeszyć⁶⁰. Łaskę zatem, co wynikało – jak zaznaczyliśmy to powyżej – z jego osobistych doświadczeń, zma-

⁵⁷ *Państwo Boże*, XIX, 15.

⁵⁸ Tamże, V, 9, 3.

⁵⁹ W. Eborowicz, *Wprowadzenie*, w: *Św. Augustyn, Łaska, Wiara, Przeznaczenie*, Poznań 1971, s. 23–50.

⁶⁰ *Wyznania*, VII, 10.

gań, rozterek moralnych, Hipponczyk uznał za niezbędną, wręcz konieczną do dobrego działania – wybierania dobra i nieulegania złu po grzechu, który zresztą sam nazwał pierwotnym. Rozstrzygnięcie to ukierunkowało jego spojrzenie na naturę, rozumianą przez niego jako pierwotną – niewinną i tę śmiertelną, grzeszną – po grzechu. W tej drugiej sytuacji człowiek nie kieruje swoim postępowaniem tak, jak było to przed grzechem; mechanizm samoopanowania zawodzi i potrzebuje pomocy w postaci Bożej łaski, co u Augustyna logicznie wiąże się z dokonanym przez Jezusa Chrystusa odkupieniem. „Nasza wolność to uległość wobec tej najwyższej prawdy, a naszym wybawicielem od śmierci, czyli ze stanu grzechu, jest sam Bóg”⁶¹.

* * *

Człowiek zatem w myśli św. Augustyna jest zagadnieniem centralnym, najbardziej obecnym, któremu poświęcił w swojej refleksji najwięcej miejsca. Poza tym problemem, który rozwiązując i zgłębiając nieustannie, traktował jako podstawę zrozumienia całej otaczającej go rzeczywistości, świata i powołującego wszystko do istnienia Boga. Przy czym zrozumienia tego nie ograniczał jedynie do aspektu intelektualnego, metodologicznego, choć kwestii poznania poświęcił bardzo dużo uwagi. Ogromne znaczenie w jego rozumieniu i opisywaniu bytu ludzkiego odgrywało osobiste doświadczenie; związane z nim wydarzenia i wybory. Nawet jeśli nie analizował tego na bieżąco, wyciągając konkretne wnioski oraz podejmując decyzje, zdobywał się na dość wnikliwe oceny i nieustanne korygowanie własnych, także dość ugruntowanych przymysłów, jeśli tylko dostrzegał taką potrzebę lub jego koncepcje były weryfikowane przez codzienne życie. Przykładem tego są niewątpliwie jego *Wyznania*, stanowiące bardzo unikalne świadectwo zmagania się człowieka z własną słabością i pokonywania jej, z niezwykle szczerą oceną złożonego procesu bogatej egzystencji.

Wnikając, dzięki głębokim przymysłom i zdobywanej coraz szerszej wiedzy, w strukturę bytu ludzkiego, biskup Hippony postrzegał ją jako jedyne w swoim rodzaju odzwierciedlenie, a nawet syntezę stworzonego przez Boga świata. Toteż nieustannie odnosił człowieka do Boga, co – w jego przekonaniu – było najlepszym sposobem rozumienia bytu ludzkiego i jego realizacji; spełniania swojego powołania, opierając się na wyznaczających właściwy kierunek i umożliwiających samo podążanie wartościach. Procesem u św. Augustyna była jednak nie tylko ludzka egzystencja, jej historia. W takim samym kluczu trzeba postrzegać jego poznanie, rozumienie człowieka. Ubogacało je i w pewnym sensie umożliwiało, w jego przekonaniu, dziedzictwo myśli starogreckiej, w tym przede wszystkim myśli platońskiej i chrześcijańskie Objawienie, które było jej najważniejszą korektą, pozwalającą odsłonić mu wyjątkowość osoby ludzkiej,

⁶¹ *O wolnej woli*, XIII, 37.

nie odrywając jej jednocześnie we wszystkim, co ją stanowi, od Boga, któremu wszystko zawdzięcza, i od natury, w której została zakorzeniona.

U św. Augustyna antropologia jest tematem centralnym, rzutującym na jego rozumienie świata i Boga, poza tym problemem ujmowanym w sensie podmiotowym, uwewnętrznionym i nieodłącznym od towarzyszącego percepcji przeżycia. Człowieka Augustyn nieustannie odnosi do wartości, podkreślając znaczenie ludzkiego rozumu, umożliwiającego poznanie Prawdy jako przyczynę szczęścia, czego podstawą jest zjednoczenie z Bogiem. Człowiek jest dla Augustyna *imago Dei*, co rozumie nie tylko jako obraz, ale wręcz miejsce przebywania Boga, którego należy szukać w ludzkiej duszy. Jako integralny element rozumnej natury człowieka ukazuje również *iberum arbitrium* – wolną wolę, ujmując ją ontologicznie i odróżniając od *libertas* – wolności, jako wewnętrznej autonomii ludzkiego ducha i człowiekowi zadanej. Wśród wszystkich bytów stworzonych człowiek zajmuje miejsce szczególnie, związane z jego rozwojem i dynamizmem, zawsze jednak w ścisłym powiązaniu ze Stwórcą.

L'UOMO NEL PENSIERO DI SAN AGOSTINO

Sommario

Da San Agostino l'antropologia è un tema centrale che influisce su tutta la sua comprensione di Dio e del mondo; è un problema interpretato in modo soggettivo, interiorizzato e inseparabile dall'esperienze della percezione umana. L'uomo viene continuamente confrontato con i valori, tra i quali Agostino sottolinea l'importanza dell'intelletto che rende possibile la conoscenza della Verità. Questa invece viene interpretata come la causa principale di ogni felicità e il fondamento dell'unità con Dio. L'uomo è per Agostino *imago Dei* – l'immagine di Dio e addirittura uno spazio della divina presenza che si realizza soprattutto nell'anima umana. Come un elemento integrale della ragionevole natura umana Agostino indica anche *liberum arbitrium* (libero arbitrio) che viene interpretato ontologicamente e distinto da *libertas* (libertà) intesa come un compito che conduce al raggiungimento di un'interiore autonomia dello spirito umano. Tra tutti gli esseri creati l'uomo occupa un posto particolare, connesso con il suo sviluppo e con la sua dinamicità, ma sempre intimamente legato a Dio.