



ROBERT ARTUR WARCHAŁ

UNIwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

PAULINAWARCHAL@INTERIA.PL

ORCID 0000-0002-9573-3818

## ONTOLOGICZNE PRZESŁANKI AUGUSTYŃSKIEJ ANTROPOLOGII

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2020.048>

**Streszczenie.** Niniejszy artykuł miał na celu przybliżenie głównych idei augustyńskiej ontologii oraz zaznajomienie czytelnika ze współczesnymi interpretacjami tego zagadnienia. W odróżnieniu od innych filozofów swojej epoki, biskup z Hippony docenił rolę ciała, które, w jego mniemaniu, nie tylko wpływa na poznanie zmysłowe, ale także stanowi istotny aspekt ludzkiej natury. Na baczność uwagę zasługuje również wyeksponowana przez autora problematyka duszy. Starożytny chrześcijański pisarz zasygnalizował antropologiczny pluralizm, w świetle którego człowiek nie jest układem neuronów lub kawałkiem materii, lecz pozostaje unikatową całością fizyczno-duchowej jedności. Według Augustyna dusza stanowi rzeczywistość niematerialną, a zarazem realną. Ten swoisty fenomen aktywizuje nasze działania w aspekcie bytowym, teoriopoznawczym, a także decyduje o realizacji życia duchowego.

**Słowa kluczowe:** ontologia; Augustyn; człowiek; dusza; ciało.

**Abstract. Ontological Premises of Augustine's Anthropology.** This article aims to outline the main ideas of Augustine's ontology and familiarize the reader with contemporary interpretations of this question. Contrary to other philosophers of his times, the Bishop of Hippo appreciated the role of flesh, which in his view not only affects sense-perception, but also constitutes an important aspect of human nature. In addition, the issue of the soul emphasized by the author deserves careful attention. Augustine has

touched upon anthropological pluralism in his ontology. In this light, human being is not solely a system of neurons or a piece of matter, but remains a unique combination of the physical and spiritual realm. This particular phenomenon activates our efforts in the area of being, epistemology and also decides about spiritual realization.

**Keywords:** ontology; St. Augustine; being; human; soul; body.

Twórczość Augustyna wyróżnia się na tle epoki tym, że chrześcijański pisarz dokonał przełomowej analizy dotyczącej sposobu ujmowania ontologicznych podstaw ludzkiej natury. Filozof z Tagasty nigdy nie opracował bezpośrednio tematu antropologii, dlatego wśród szerokiej spuścizny jego dzieł nie znajdziemy pozycji, w której byłaby przedstawiona całość poglądów na ten temat. Owszem, augustyńska doktryna posiada charakter teocentryczny, ale mimo wszystko nie jest przeciwieństwem myśli oświeceniowej. Pisał o tym J. Tischner, który słusznie zauważa, że w poglądach biskupa z Hippony zrozumienie Boga zależy od zrozumienia człowieka i odwrotnie<sup>1</sup>.

Istotnym zagadnieniem wchodzącym w zakres antropologii była dla Augustyna kwestia ontologicznych aspektów ludzkiej natury, wśród nich należy wyróżnić tematy odnoszące się do teorii poznania, natomiast wątki gnozeologiczne dotyczą interioryzmu, a także stopniowalnej relacji *animus* względem *ratio superior*, która konstytuuje naturę osoby w obszarze bytowym oraz aksjologicznym, dlatego może być interesujące przyjrzenie się bliżej kiełkującym w myśli autora z V wieku ideom, które zdają się daleko wyprzedzać jego epokę.

## 1. CZŁOWIEK W UJĘCIU GRADUALISTYCZNYM

Koncepcja gradualistyczna opisuje świat w duchu neoplatońskim, ale w dorobku Augustyna pojawiają się także wątki manichejskie oraz

---

<sup>1</sup> Por. J. Tischner, *O Bogu który jest blisko, Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, w: *Traktat o Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 8.

biblijne<sup>2</sup>, te ostatnie charakteryzują się ujęciem trychotomicznym co oznacza, że Bóg jest szczytem i pełnią dobra, natomiast człowiek zajmuje miejsce pomiędzy światem cielesnym a duchowym<sup>3</sup>. Właśnie te poglądy zostały częściowo zaczerpnięte z neoplatonizmu, spora ich część została przetłumaczona na język łaciński przez Mariusza Wiktoryna<sup>4</sup>.

Zobaczmy, w jaki sposób gradualistyczny obraz rzeczywistości pokrywa się z niektórymi tezami, które głosił Plotyn. W trychotomicznym podziale świata Absolut jest całkowicie transcendentny względem pozostałych hipostaz<sup>5</sup>, A. Krokiewicz stwierdza: „Tylko świat umysłu istnieje w ścisłym znaczeniu tego słowa, tylko on jeden posiada byt pełny, niezmienny i istotny, czyli ontyczny”<sup>6</sup>. Z kolei Augustyn omawia to zagadnienie w sposób bardziej wszechstronny, gdyż korzysta nie tylko z dorobku starożytnych, ale także ze źródeł biblijnych<sup>7</sup>. Egzegeza Księgi Rodzaju wskazuje na to, że ciało nie jest odpowiedzialne za istnienie zła<sup>8</sup>. Autor broni tego poglądu: „Lecz oto i w ciele nawet ludzkim, które z ciałami zwierząt pod względem śmiertelności zrównane jest, a od wielu zwierząt niedołączniejsze, jak wielka przebija dobroć Boża, jak cudowna opatrzność Stwórcy”<sup>9</sup>.

Znawcy augustynizmu podają kilka interpretacji dotyczących opisu człowieka<sup>10</sup>. Do jednej z nich można zaliczyć stwierdzenie, według którego istota ludzka składa się z dwóch pierwiastków: ciała i duszy, przy czym element duchowy jest doskonalszy względem materialnego, co stanowi rezultat gradualistycznej teorii, którą często określa się mianem filozoficz-

---

<sup>2</sup> Zob. P. Burton, *Augustine and Language*, w: *A Companion to Augustine*, ed. by M. Vessey, Blackwell 2012, s. 115.

<sup>3</sup> Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XI, 10, przeł. ks. Wł. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Warszawa 2002, s. 413–414.

<sup>4</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Wstęp*, w: Plotyn, *Enneady*, t. 1, przeł. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, s. 43.

<sup>5</sup> Por. tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Zob. Rdz 1,26–28.

<sup>8</sup> Por. Rdz 1,31.

<sup>9</sup> Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XXII, 24, s. 951.

<sup>10</sup> Zob. P. Bohner, É. Gilson, *Historia Filozofii Chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 199.

nego dualizmu<sup>11</sup>. Wymieniony termin bywa rozmaicie pojmowany w zależności od poszczególnych etapów twórczości, bowiem wczesny Augustyn przyjmował niektóre założenia myśli manichejskiej. Według powyższej doktryny ciało znajduje się w całkowitym antagonizmie względem duszy, jest elementem negatywnym i stanowi źródło grzechu. Konsekwencją tej kosmologii było uznanie zła jako nieodłącznej części ludzkiego bytu. Znamienne wydają się słowa Augustyna: „Ciągłe trwałem w mniemaniu, że to nie my grzeszymy, lecz grzeszy w nas jakaś obca nam natura”<sup>12</sup>. Byt poprzez pozytywne wartościowanie przewyższa swym zasięgiem zło, akcent pada tu wyraźnie na nauczanie neoplatoników opisujących ciało jako ostatni element emanacji<sup>13</sup>. Augustyn skorzystał z wiedzy Plotyna, odrzucając doktrynę manichejską, wykazał, że dla każdej rzeczy, również materialnej, należy się uznanie, ponieważ wszystko jest dobre przez to samo, że jest<sup>14</sup>. A więc wbrew potocznym opiniom nie był on zwolennikiem skrajnego dualizmu, wręcz przeciwnie, w wielu miejscach filozof podkreśla pozytywny walor cielesności<sup>15</sup>. Zatem, jeżeli mówimy o dualizmie, to tylko w znaczeniu odmienności atrybutu duszy względem ciała.

Drugim elementem charakteryzującym człowieka jest właśnie dusza. W pismach Augustyna możemy odnaleźć bogatą terminologię, za pomocą której pisarz określa to zagadnienie, najczęściej posługuje się pojęciami *animus* oraz *anima*<sup>16</sup>. Niektórzy komentatorzy sugerują, że obydwa sformułowania odnoszą się do czynności życiowych, jednakże sam Augustyn nigdy nie używał ich zamiennie<sup>17</sup>. Termin *anima* spełnia funkcje, które są charakterystyczne dla świata ożywionego i jednocześnie

<sup>11</sup> Por. *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 4. Zob. S. Byers, *Augustine and the Philosophers*, w: *A Companion to Augustine*, s. 178.

<sup>12</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, V, 10, przeł. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 99.

<sup>13</sup> Por. A. Krokiewicz, *Wstęp*, s. 54.

<sup>14</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, VII, 12, s. 151.

<sup>15</sup> Zob. M. T. Clark, *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 95.

<sup>16</sup> Zob. G. O' Daly, *Anima, Animus in Augustinus Lexikon*, vol. 1, Schwabe, Basel 1986, s. 315–317.

<sup>17</sup> Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, PAX, Warszawa 1953, s. 69.

może odnosić się do duszy ludzkiej i zwierzęcej<sup>18</sup>. W aspekcie bytowym innego znaczenia nabiera sformułowanie *animus*, gdyż zostaje przypisane wyłącznie istotom rozumnym<sup>19</sup>. Ten rodzaj duszy jest domeną aktywności umysłowej człowieka. Augustyn pisze: „A gdy w tak różnym znaczeniu używa się słowa duch, przeto Apostoł duchem umysłu nazwał tego ducha, o którym zwykle mówimy: dusza rozumna”<sup>20</sup>. Za sprawą *animus* człowiek wyróżnia się spośród innych ziemskich istot.

Funkcje umysłowo-intelektualne są dla Augustyna ontologicznymi cechami ludzkiej natury, autor określa je mianem *mens* lub *intelligentia*<sup>21</sup>. Rozum jest w przeciwieństwie do myśli władzą dyskursywną, która umożliwia tworzenie sądów oraz dokonywanie operacji pojęciowych. W pismach Hipponczyka pojawia się więc wyraźne rozróżnienie pomiędzy działaniem umysłowo-intuicyjnym a umysłowo-dyskursywnym<sup>22</sup>. Badacze podkreślają, że: „Nie można mieć zrozumienia umysłowego bez rozumu i człowiek dlatego właśnie może osiągnąć zrozumienie umysłowe, że ma rozum”<sup>23</sup>. Poznanie i intelekt stanowią rzeczywistość aktywizującą działanie duszy.

Zasługują na uwagę również tak ważne dla Augustyna terminy jak *rozum niższy* i *rozum wyższy*. Specyficzne pojmowanie stosunku pomiędzy wiedzą a mądrością upoważnia do rozróżnienia powyższych pojęć<sup>24</sup>. Funkcje przynależne *ratio interior* są nastawione na kontakt z rzeczywistością zmysłową. Czytamy: „To, co w nas jest nastawione na działanie w doczesnym świecie rzeczywistości materialnych, ale w sposób wyróżniający nas od zwierząt, to należy z pewnością do rozumu. Jednak-

---

<sup>18</sup> Por. G. O' Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1987, s. 7.

<sup>19</sup> Zob. P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000, s. 174.

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, XIV, 22, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 452.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 428.

<sup>22</sup> Zob. św. Augustyn, *O porządku*, II, XI–30, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1953, t. 1, s. 206.

<sup>23</sup> É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 69.

<sup>24</sup> Por. A. D. Fitzgerald, *Augustine through the Ages*, an encyclopedia, Grand Rapids Michigan/ Cambridge, U.K, 1999, s. 27.

że funkcja taka wynika z natury naszej rozumnej duszy...<sup>25</sup>. Natomiast rozum wyższy jest zwrócony ku rzeczywistości nadprzyrodzonej i według Augustyna umożliwia pogłębianie tajemnic Objawienia. Istotnie: „Należy to do funkcji wyższego rozumu, by o rzeczach materialnych sądzić na podstawie zasad niematerialnych i wiecznych”<sup>26</sup>. Stąd *ratio interior* działa poprzez percepcję, natomiast *superior* przynależy do porządku kontemplacji. Nie chodzi tu rzecz jasna o jakies dwa różne rozумы, ale o dwie funkcje jednej i tej samej władzy<sup>27</sup>.

Ludzką duszę Augustyn niejednokrotnie określał także mianem *spiritus*. Powyższe sformułowanie posiada wiele znaczeń. Według tezy É. Gilsona:

Zależnie od tego, czy Augustyn bierze je od Porfiriusza, czy z Pisma Świętego. W znaczeniu porfiriuszowskim *spiritus* oznacza mniej więcej to, co nazywamy wyobraźnią odtwórczą lub pamięcią zmysłową; jest on więc wyższy od życia *anima* a niższy od myśli *mens*. W znaczeniu biblijnym *spiritus*, przeciwnie, oznacza umysłową część duszy, a więc staje się władzą specyficznie ludzką, której zwierzęta nie posiadają<sup>28</sup>.

Omawiany termin posiada u autora jeszcze kilka innych zastosowań, dlatego zaproponowany sens nie ogranicza się wyłącznie do znaczenia w ujęciu Porfiriusza<sup>29</sup>.

Augustyńska antropologia, choć nie jest przedstawiona w sposób systematyczny, opisuje człowieka jako istotę rozumną. W przeciwieństwie od innych autorów swojej epoki, biskup z Hippony dowartościował rolę ciała, które jest istotnym czynnikiem bytowym określającym ludzką naturę. Odróżnił on inteligencję od rozumu, rozum niższy i wyższy od intelektu, wyobraźnię odtwórczą oraz pamięć zmysłową i tym samym zasygnalizował antropologiczny pluralizm ludzkiej osoby. Jego rozważania nie są powtórzeniem czysto platońskich ujęć, dlatego należy dobitnie zaznaczyć, że Augustyn interesował się całą istotą człowieka, a nie tylko ciałem i duszą.

<sup>25</sup> Św. Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, XII, 3, s. 356–357.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Zob. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007, s. 163.

<sup>28</sup> É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 69.

<sup>29</sup> Zob. A. D. Fitzgerald, *Augustine through the Ages*, s. 226.

## 2. ONTOLOGICZNA INTEGRALNOŚĆ

Relacja duszy i ciała jest ważnym zagadnieniem wchodzącym w zakres badanych problemów i nie powinno zdumiewać, że zagadnienie to stało się przedmiotem licznych kontrowersji<sup>30</sup>. Wielu autorów dostrzega w filozofii Augustyna wpływ myśli Platona, według którego byty umysłowe znajdują się w hierarchicznej strukturze wyżej niż ciało<sup>31</sup>. Powyższe stanowisko przyczyniło się do tego, że Hipponczyk w niektórych swych pismach określił człowieka jako duszę posługującą się śmiertelnym ciałem. Potwierdzają to niektóre jego wypowiedzi: „Zdaje mi się, że jest to pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem”<sup>32</sup>. Również w dialogu *O wierze prawdziwej* autor zaznacza: „Ciało zaś nie jest tym, czym jesteśmy”<sup>33</sup>. W tym ujęciu cielesność pełni rolę instrumentalną a przytoczone cytaty zdają się podważać ontologiczną integralność<sup>34</sup>. Owszem nurt filozofii platońskiej traktował powyższą relację w sposób akcydentalny, uznając ciało za element przygodny, należy jednak mocno podkreślić, że Augustyn nie utożsamiał pojęcia duszy z pojęciem człowieka i z czasem skorygował przedstawione wyżej poglądy twierdząc, że i ciało, i dusza należą do jednej istoty<sup>35</sup>.

Niektórzy autorzy uwypuklają te wątki obecne w myśli Augustyna. Na przykład T. Nisula podkreśla pośredni wpływ antropologii chrześcijańskiej, zgodnie z którą człowiek jest istotą cielesno-duchową<sup>36</sup>. Z kolei É. Gilson zauważył, że w tej koncepcji rysuje się zagadnienie zwane *komunikatywnością substancji*. Według jego interpretacji dusza nie wypełnia

---

<sup>30</sup> Zob. D. G. Hunter, *Augustine on the Body*, w: *A Companion to Augustine*, s. 354.

<sup>31</sup> Por., dane, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, s. 4.

<sup>32</sup> Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, XIII–22, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1953, t. 2, s. 130.

<sup>33</sup> Tenże, *O wierze prawdziwej*, XLVI, 89, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. J. Ptaszyński, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1954, t. 4, s. 143.

<sup>34</sup> Zob. F. Copleston, *Historia Filozofii, Od Augustyna do Szkota*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000, t. 2, s. 93.

<sup>35</sup> Por. Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania*, I, 16, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 223. Zob. Ph. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, s. 50.

<sup>36</sup> T. Nisula, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Brill, Boston 2012, s. 102.

ciała w sposób przestrzenny, chodzi raczej o porządek intencjonalno-duchowy, w którym obydwie elementy zachowują ontologiczną integralność<sup>37</sup>. Wydaje się, że według Augustyna człowiek pozostaje trwałą całością.

### 3. WŁADZE UMYSŁOWE JAKO ONTOLOGICZNE CECHY LUDZKIEJ NATURY

Koncepcję władz umysłowych Augustyn wypracowywał w trakcie apologii poświęconej zagadnieniom trynitarnym. W kilku dziełach wyróżnia on następujące pojęcia: pamięć, intelekt oraz wolę, które stanowią o substancji duszy i decydują o podmiotowości ludzkiego bytu<sup>38</sup>.

Przeanalizujmy obecnie kwestię pamięci<sup>39</sup>. Według Augustyna posiadają ją również zwierzęta, ale wyłącznie w znaczeniu *interior sensus*, który stanowi część duszy pojętej jako *anima*<sup>40</sup>. Jeżeli zaś chodzi o pamięć umysłową, to przysługuje ona wyłącznie człowiekowi; najczęściej utożsamia się ją z ludzkim umysłem albo duchem<sup>41</sup>. Dzięki tej władzy posiadamy możliwość zapamiętywania rzeczy przeszłych oraz tych, które są wciąż obecne<sup>42</sup>. Augustyn daje temu wyraz w następujących słowach: „Możliwe jest to tylko dzięki temu, że w umyśle, który owych rzeczy dokonuje, istnieją trzy funkcje: oczekiwanie, uwaga i pamięć. To, czego umysł oczekuje, poprzez to, na co zwraca uwagę, przechodzi w to, co on zapamiętuje...”<sup>43</sup>. Pamięć umysłowa może przechowywać w sobie doświadczenie rzeczy zmysłowych. Brak umiejętności zapamiętywania oznaczałaby dla człowieka dostęp jedynie do teraźniejszości, a zatem cała wiedza zostałaby utracona<sup>44</sup>. W swoich wypowiedziach autor kładzie nacisk na wyobrażenia ludzkiego umysłu i w tym kontekście rozróżnia on

<sup>37</sup> Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 62.

<sup>38</sup> Por. Św. Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, X, XI, 18, s. 326.

<sup>39</sup> Por. tenże, *Wyznania*, X, 16, s. 235.

<sup>40</sup> Por. tamże, X, 17, s. 238.

<sup>41</sup> Por. tamże, X, 17, s. 237.

<sup>42</sup> Zob. J. Mourant, *Saint Augustine on Memory*, University Press, Villanova 1980, s. 24.

<sup>43</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, 28, s. 298.

<sup>44</sup> Por. tamże, X, 8, s. 227.



funkcje zmysłową oraz intelektualną. Pierwsza z nich dotyczy wszystkich przedmiotów odbieranych za pośrednictwem zmysłów, natomiast inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku pamięci o rzeczach pochodzących z umysłu, bowiem nie wszystkie wyobrażenia są wynikiem doświadczenia empirii<sup>45</sup>. Jak sugeruje filozof: „Zawiera też pamięć niezliczone zasady i prawa liczb i wymiarów. Żadnego z nich nie wyryły w umyśle zmysły [...]. Zna je ten, kto je rozpoznał – bez odnoszenia się do jakiegokolwiek przedmiotu materialnego – wewnątrz swego umysłu”<sup>46</sup>. Z powyższych wypowiedzi jasno wynika, że pamięć jest częściowo niezależna względem percepcji, człowiek bowiem może tworzyć kulturę umysłową w oparciu o świat zmysłowy, ale może też używać w tym celu wyłącznie samych wyobrażeń.

Komentatorzy filozofii uważają, że powyższe sformułowania są powtórzeniem ujęć charakterystycznych dla platonizmu. Taką tezę ogłosi A. Kijewska, która stwierdza, że Augustyn we wczesnych pismach odwoływał się do koncepcji anamnezy, natomiast w późniejszym okresie odrzucił to stanowisko<sup>47</sup>. Zastanawiające jest to, że autor antycypuje w pewien sposób stanowisko fenomenologiczne, gdzie przedmioty pamięci umysłowej odkrywane są na podstawie analizy świadomości człowieka i charakteru jego egzystencji, przecież proces uczenia się nie polega wyłącznie na przypominaniu sobie tego, co już zostało poznane, jako że nauka i wiedza stanowi konsekwencję *cogitare*<sup>48</sup>. W ten właśnie sposób została przewyżczona platońska teoria reminiscencji<sup>49</sup>. Zatem jeżeli mówimy o wzajemnym związku, to tylko w takim znaczeniu, że chrześcijański myśliciel uznawał rzeczywistość bytów umysłowych, tym samym przyjął on wielowymiarowy aspekt człowieczeństwa będąc głęboko przekonany o tym, że pamięć stanowi ontologiczną cechę ludzkiej natury.

Drugą władzą umysłową jest intelekt. Spełnia on w filozofii Augustyna kilka ważnych funkcji. Jak słusznie zauważa É. Gilson, pojęcie *intellectus* oznacza władzę duszy właściwą człowiekowi, która przynależy

<sup>45</sup> Zob. R. Teske, *Augustine's Philosophy of Memory*, s. 149.

<sup>46</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 12, s. 232.

<sup>47</sup> Zob. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 170. Por. R. Teske, *Augustine's Philosophy of Memory*, s. 150.

<sup>48</sup> Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 11, s. 231.

<sup>49</sup> Por. tenże, *Traktat o Trójcy Świętej*, XII, XV, 24, s. 377.

szczególnie do myśli *mens*. Aktywność intelektualna jest pierwszą drogą, jaką Augustyn obrał w celu określenia natury *animus*. Myśliciel z Tagasty wyróżnił dwie metody poznawcze: analityczno-refleksyjną oraz intuicyjną<sup>50</sup>. Pierwsza odnosi się do różnych funkcji życiowych, natomiast ta druga dotyczy interioryzmu integralności bytu, świadomości i istnienia. W *Traktacie o Trójcy Świętej* autor na podstawie trzech wewnętrznych stanów, ujętych w jednej istocie, opisuje fenomenologię życia myślącego podmiotu. Czytamy: „Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją [...]. Toteż tych troje tworzą jedno życie, jedną duszę i jedną istotę”<sup>51</sup>. Omawiana relacja stanowi fundamentalny temat wielu jego rozważań, nie sposób nie wspomnieć dzieła o *Państwie Bożym*<sup>52</sup> czy choćby *Wyznań*<sup>53</sup>.

Wolna wola jest trzecią z władz umysłowych<sup>54</sup>. Augustyn w swych pracach wyrażał się w sposób bardzo oczywisty o jej istnieniu. W *trak-tacie O Trójcy Świętej* napisał: „Wola wywodzi się z duszy myślącej, gdyż nikt nie chce tego, czego w ogóle nie zna i nie wie, czym to jest i jakie jest. Nie jest ona jednak obrazem myśli”<sup>55</sup>. Filozof często podkreślał, że wolność rozumiana ontologicznie niesie za sobą wybór pomiędzy dobrem a złem<sup>56</sup>. Natomiast wolna wola jest władzą określania samego siebie, to znaczy dokonania autonomicznych wyborów. Augustyn uważał, że jest ona darem otrzymanym od Boga, dlatego naturalną predyspozycją *libero arbitrio* jest ukierunkowanie na pragnienie dobra<sup>57</sup>. Czytamy: „Kiedy więc wola przyłgnie do niezmiennego dobra [...] wtedy człowiek posiadał szczęśliwe życie”<sup>58</sup>.

<sup>50</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 97.

<sup>51</sup> Św. Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, X, XI, 18, s. 326–327.

<sup>52</sup> Zob. tenże, *Państwo Boże*, XI, XXVI, s. 431.

<sup>53</sup> Zob. tenże, *Wyznania*, XIII, 11, s. 344.

<sup>54</sup> Fragmenty niniejszego tekstu ukazały się na łamach kwartalnika „Teologia i Człowiek”, por. R. Warchał, *Zarys augustyńskiej filozofii wolności*, „Teologia i Człowiek” 32 (2015) 4, s. 92–94.

<sup>55</sup> Św. Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, XV, XXVII, 50, s. 525.

<sup>56</sup> Por. tenże, *O wolnej woli*, II, XIX, 51, s. 161.

<sup>57</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 77.

<sup>58</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II, XIX, 52, s. 161.

Znaczenie i rola wolnej woli była różnie rozumiana, co w konsekwencji prowadziło do sprzecznych interpretacji omawianego tematu. Niektórzy komentatorzy określali poglądy Augustyna mianem woluntaryzmu lub nawet irracjonalizmu<sup>59</sup>. Pierwszy termin zakłada w osobie ludzkiej pierwszeństwo woli przed rozumem, pragnienia przed poznaniem w rozmaitych ujęciach. Na przykład według W. Tatarkiewicza chodzi o woluntaryzm umiarkowany. Polski filozof stwierdza: „Stanowisko swoje stosował Augustyn nie tylko w psychologii, ale analogicznie i w teologii: nie tylko w naturze ludzkiej, ale i w naturze Boga dopatrywał się pierwszeństwa woli. Filozofia jego przeszła tedy na całej linii od intelektualizmu do woluntaryzmu”<sup>60</sup>. Inni krytycy posuwają się jeszcze dalej, określając biskupa z Hippony mianem irracjonalisty, który całkowicie kwestionuje wartość poznania racjonalnego<sup>61</sup>.

Autor w swych pismach wielokrotnie podkreślał znaczenie wewnętrznej autonomii. W jego ocenie *libero arbitrio* oznacza zdolność do kierowania samym sobą<sup>62</sup>. W ludzkim doświadczeniu przymus staje się przeciwieństwem wolności rozumianej jako autonomia, natomiast wolny wybór jest jej konsekwencją w aspekcie ontologicznym. Ten ostatni odgrywa kluczową rolę w podejmowaniu decyzji, albowiem daje człowiekowi możliwość wstrzymania się lub podjęcia określonego czynu. Dzięki wolnym decyzjom wyrażamy samego siebie poprzez to, czego pragniemy. Doświadczenie *libero arbitrio* jest w tym względzie pierwsze, ponieważ poprzedza nasze wybory i w takim znaczeniu stanowi świadome podłoże ludzkiej autonomiczności.

Augustyn podjął imponującą próbę uzasadnienia istnienia wolnej woli. Najczęściej zwraca uwagę na bezpośrednią świadomość tego fenomenu<sup>63</sup>. Według niego *libero arbitrio* zakłada wysiłek i działanie. Takie stanowisko wydaje się oczywiste, zważywszy na fakt, że człowiek może

---

<sup>59</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, *Filozofia starożytna i średniowiecza*, PWN, Warszawa 2003, s. 198.

<sup>60</sup> Por. tamże.

<sup>61</sup> Por. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 175.

<sup>62</sup> Por. Św. Augustyn, *O dwóch duszach*, 14, w: *Pisma przeciw manichejczykom*, t. LIV, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 79.

<sup>63</sup> Por. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, III, 1–3, s. 168.

decydować o własnym wykształceniu i zdobywać w tym zakresie wiedzę. Autor dobrze zdawał sobie z tego sprawę i dlatego wyróżnił w obrębie aktywności intelektualnej postawę pragnienia oraz wiedzę. Doświadczenie rozumiane jako wyuczone zdolności różni się od odczucia wolności, która nie wyczerpuje się w wolnych aktach, lecz jest cechą wszystkich ludzi. W tym kontekście J. Tischner zauważa, że człowiek jest w pewnym sensie skazany na wolność. Dobitnie stwierdza: „Z wolności nie można zrezygnować, bo akt rezygnacji jest potwierdzeniem wolności”<sup>64</sup>. Ten fakt, dany w doświadczeniu wewnętrznym, stanowi podstawę tezy mówiącej o tym, że do istoty osoby należy bycie wolnym.

Augustyn odróżnia wolność rozumianą jako działanie od wolnej woli w ujęciu ontologicznym. W jego ocenie ta ostatnia jest jednakowa u wszystkich ludzi, natomiast samostanowienie zależy od dojrzałości oraz stopnia rozwoju duchowego. Autor rozpatruje fenomen wolnej woli na płaszczyźnie moralnej i teologicznej. W omawianym aspekcie oznacza ona moralną prawość człowieka oraz umiejętność wyzwania się od rzeczy przemijających<sup>65</sup>. W swych pismach Augustyn opisuje różne stopnie wolności, jej szczątkowe przejawy występują już u dzieci, natomiast pełna wolność będzie możliwa dopiero w przyszłym życiu, a więc w stanie osiągniętego zbawienia.

Nie ulega wątpliwości, że biskup z Hippony wysoko cenił rolę woli, która stanowiła dla niego fundament naszego człowieczeństwa, ale nie przeceniał jej znaczenia, trzeba podkreślić, że jego stanowisko w tej kwestii było dość subtelne. Augustyn uważał, że wolna wola nie może dokonać wyboru w odniesieniu do całkowicie nieznanego dla siebie przedmiotu<sup>66</sup>. W swoich wypowiedziach autor kładzie nacisk na pierwszeństwo poznania intelektualnego i nie uznaje wyższości woli nad innymi władzami umysłowymi. Potwierdza to w jasny sposób pisząc: „Przecież nawet nie wiedziałbym, że chcę, jeślibym nie wiedział, czym jest sama wola”<sup>67</sup>. Powyższy argument wydaje się oczywisty zważywszy na to, że pisarz uznał ontologiczny status trzech umysłowych władz człowieka, w których,

<sup>64</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 195.

<sup>65</sup> Por. Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, XLVI, 87–89, s. 142–143.

<sup>66</sup> Por. tenże, *Traktat o Trójcy Świętej*, XV, XXVII, 50, s. 525.

<sup>67</sup> Tenże, *O dwóch duszach*, 14, s. 79.

jak pamiętamy, panuje fundamentalna jedność. Jego stanowisko wobec prymatu woli względem intelektu jest klarowne. Filozof nie próbuje minimalizować wartości poznania racjonalnego i nie stara się sprowadzić intelektu do aktów wolitywnych, ponieważ prymat *libero arbitrio* odnosi się wyłącznie do porządku naszego działania. Jak widać, Augustyn był *sui generis* woluntarystą wyłącznie dlatego, że przyjął w pełni ontologiczną aktywność władz umysłowych w osobowości człowieka<sup>68</sup>.

Pamięć, intelekt oraz wola są pojęciami, które określają najwyższą część duszy rozumnej w znaczeniu *animus*. Te trzy rzeczywistości współtworzą jeden byt. Augustyn przypisuje tym władzom ciągłą czynność wzajemnej troistości. Z tego właśnie względu mówimy o tym, że pamięć, intelekt i wola stanowią ontologiczne aspekty ludzkiej podmiotowości. Ciekawe jest, że autor, rozwijając stosunki między powyższymi pojęciami rozróżnia je, mówiąc jednocześnie, że każdy z nich zawiera w sobie dwa pozostałe<sup>69</sup>. Nasz filozof odnajduje tutaj triadę, która pomaga mu przystąpić do rozpoznania w człowieku pewnej analogii względem Trójcy Świętej.

## BIBLIOGRAFIA

- Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012.
- Blackburn, Simon, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, przeł. C. Cieśliński et al., Książka i Wiedza, Warszawa 2004.
- Burton, Philip, *Augustine and Language*, w: *A Companion to Augustine*, ed. by M. Vessey, Blackwell 2012, s. 113–124.
- Byers, Sarah, *Augustine and the Philosophers*, w: *A Companion to Augustine*, ed. by M. Vessey, Blackwell 2012, s. 175–188.
- Cary, Phillip, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000.
- Clark, Mary T., *De Trinitate w: The Cambridge Companion to Augustines*, ed. by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 91–102.
- Copleston, Frederick, *Historia filozofii*, t. II: *Od Augustyna do Szkota*, przeł. S. Zalewski, Inst. Wydawniczy PAX, Warszawa 2000.
- Dzidek, Tadeusz, współpr. Ewa Hop [et al.], *Mistrzowie teologii: prezentacja, antologia tekstów, dyskusja*, Wydaw. M, Kraków 1998.

---

<sup>68</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 82.

<sup>69</sup> Por. T. Dzidek, *Mistrzowie Teologii*, Wydawnictwo „M”, Kraków 1998, s. 151.

- Fitzgerald, Allan D., *Augustine through the Ages. An encyclopedia*, Grand Rapids Michigan, Cambridge 1999.
- Gilson, Étienne, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953.
- Hunter, G. David, *Augustine on the Body*, w: *A Companion to Augustine*, ed. by M. Vessey, Blackwell 2012, s. 353–364.
- Kijewska, Agnieszka, *Święty Augustyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007.
- Kowalczyk, Stanisław, *Człowiek i Bóg w nauce Świętego Augustyna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1987.
- Mourant, John, *Saint Augustine on Memory*, Villanova University Press, 1980.
- Nisula, Timo, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Brill, Boston (Leiden) 2012.
- O'Daly, Gerard, *Anima, Animus*, w: *Augustinus Lexikon*, vol. 1, Schwabe, Basel 1986, s. 315–340.
- O'Daly, Gerard, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987.
- Philotheus, Bohner; Étienne, Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Inst. Wydawniczy PAX, Warszawa 1962.
- Plotyn, *Enneady*, t. 1, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Św. Augustyn, *O dwóch duszach*, w: *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, wstęp ks. W. Myszor, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 67–88.
- Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Św. Augustyn, *O porządku*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne* t. 1, tłum. J. Modrzejewski, PAX, Warszawa 1953, s. 144–226.
- Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, wpraw. J. Tischner; posł. i przypisy J. M. Szymusiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. 2, tłum. D. Turkowska, PAX, Warszawa 1953, s. 105–192.
- Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. 4, tłum. J. Ptaszyński, PAX, Warszawa 1953, s. 80–159.
- Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. A. Trombala, PAX, Warszawa 1953, s. 71–235.
- Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Wydawnictwo Antyk–Marek Derewiecki, Kęty 2002.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł., opatrzył posłowiem i kalendarium Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Tatarkiewicz, Władysław, *Historia filozofii*, t. I: *Historia starożytna i średniowieczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.
- Teske, Roland, *Augustine's philosophy of memory*, w: *The Cambridge Companion to Augustines*, ed. by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 148–158.

*The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Tischner, Józef, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

Warchał, Robert, *Zarys Augustyńskiej filozofii wolności*, „Teologia i Człowiek” 32 (2015) 4, s. 91–103. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2015.052>.