



Edukacja Filozoficzna

72/2021

ku czci prof. Mieczysława Boczara

pod red. Bogny Kosmulskiej

W NUMERZE:

- *Tales miał rację* – wywiad z Profesorem Mieczysławem Boczarem
- Janusz Dobieszewski – *Filozofia starożytna i kwestia horror philosophicus*
- Tomasz Pawlikowski – *Poznanie prawdy czy poznanie prawdziwe? Kilka uwag z punktu widzenia filozofii starożytnej i średniowiecznej*
- Tomasz Tiuryn – *Problem oddzielenia i Platoński argument z natury narzędzi*
- Wojciech Skorupka – *Ćwiczenie się w samopoznaniu jako motyw spajający kompozycję Augustyńskich Wyznań*
- Michał Zembrzuski – *Augustyn o umyśle, intelekcie i Bożym oświeceniu*
- Bogna Kosmulska – *Czego się można nauczyć od drugiego człowieka? Od De magistro do De doctrina christiana św. Augustyna*
- Artur Andrzejuk – *Al-Farabi i średniowieczna filozofia arabska*
- Rafał Tichy – *Transgresja w mistyce oblubieńczej Bernarda z Clairvaux*
- Marcin Trepczyński – *Doktrynalny wymiar Hexaëmeronu Roberta Grosseteste*
- Adam Górniak – *Praktycystyczna etyka a filozoficzna pedagogika*
- Robert Podkoński – *Roberta Grosseteste traktat O sztukach wyzwolonych (wprowadzenie i przekład)*



Profesor Mieczysław Boczar



Edukacja Filozoficzna

ISSN 0860-3839

edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl

72/2021

ku czci prof. Mieczysława Boczara

pod red. Bogny Kosmulskiej

Wydział Filozofii
Uniwersytetu Warszawskiego

Warszawa 2021

Rada Programowa / Programme Committee

Przewodniczący / Chair: Mieczysław Omyła (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

Członkowie / Members: Franca d'Agostini (Università degli Studi di Milano), Jean-Yves Béziau (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Stanisław Czerniak (IFiS PAN), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Krystyna Krauze-Błachowicz (Uniwersytet Warszawski), Witold Mackiewicz (Uniwersytet Warszawski), Paweł Okołowski (Uniwersytet Warszawski), Itala M. Loffredo D'Ottaviano (Universidade Estadual de Campinas), Ryszard Panasiuk (Uniwersytet Łódzki), Roberto Poli (Università di Trento), Miguel Ángel Quintana Paz (Institut des sciences sociales, économiques et politiques, Madrid), Piotr T. Świstak (University of Maryland), Max Urchs (EBS Universität für Wirtschaft und Recht), Zbigniew Zwoliński (Uniwersytet Warszawski)

Zespół Redakcyjny / Editorial Team

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Marcin Trepczyński

Zastępcy red. nacz. / Deputy Editor-in-Chief: Anna Wójtowicz, Marcin Będkowski

Redaktorzy merytoryczni / Editors: Fabio Bertato, Magdalena Gawin, Jens Lemanski, Agata Łukomska, Mateusz Pencuła, Tomasz A. Puczyłowski, Andrea Vestrucci

Sekretarz redakcji / Managing Editor: Filip Łapiński

Redakcja merytoryczna i językowa w języku polskim / Editing in Polish

Bogna Kosmulska

Redakcja językowa w języku angielskim / Copy-editing in English

Agata Łukomska

Skład i łamanie / Typesetting

Marcin Trepczyński

Projekt okładki / Cover design

Zygmunt Ziemka

Wydawca / Publisher

Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2021

© to the articles by the authors 2021

ISSN 0860-3839

Nakład / Print run: 100 egz.

Adres redakcji / Address: ul. Krakowskie Przedmieście 3, p. 302, 00-927 Warszawa

E-mail: edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl

Strona internetowa / Website: edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl

Numer dotowany z subwencji Wydziału Filozofii UW.

Wszystkie teksty oznaczone jako artykuły naukowe przeszły pozytywnie procedurę recenzyjną opisaną na stronie internetowej.

Czasopismo „Edukacja Filozoficzna” znajduje się w wykazie czasopism naukowych MEiN (40 punktów).

Spis treści

<i>Charis</i> Profesora Mieczysława Boczara	5
Tabula Gratulatoria	7
Rozmowy	
Adam Górniak i Marcin Trepczyński	
Tales miał rację – wywiad z Profesorem Mieczysławem Boczarem	11
Artykuły naukowe	
Janusz Dobieszewski	
Filozofia starożytna i kwestia <i>horror philosophicus</i>	31
Tomasz Pawlikowski	
Poznanie prawdy czy poznanie prawdziwe? Kilka uwag z punktu widzenia filozofii starożytnej i średniowiecznej	59
Tomasz Tiuryn	
Problem oddzielenia i Platoński argument z natury narzędzi	89
Wojciech Skorupka	
Ćwiczenie się w samopoznaniu jako motyw spajający kompozycję Augustyńskich <i>Wyznań</i>	125
Michał Zembrzusi	
Augustyn o umyśle, intelekcie i Bożym oświeceniu	159
Bogna Kosmulska	
Czego się można nauczyć od drugiego człowieka? Od <i>De magistro</i> do <i>De doctrina christiana</i> św. Augustyna	183
Artur Andrzejuk	
Al-Farabi i średniowieczna filozofia arabska	207
Rafał Tichy	
Transgresja w mistyce oblubieńczej Bernarda z Clairvaux	239
Marcin Trepczyński	
Doktrynalny wymiar <i>Hexaëmeronu</i> Roberta Grosseteste	277
Adam Górniak	
Praktycystyczna etyka a filozoficzna pedagogika	299
Przekłady	
Robert Podkoński	
Roberta Grosseteste traktat <i>O sztukach wyzwolonych</i> (wprowadzenie do przekładu)	317
Robert Grosseteste – <i>O sztukach wyzwolonych</i>	323
Materiały dodatkowe	
Noty o autorach	331

Table of Contents

<i>Charis</i> of Professor Mieczysław Boczar	5
Tabula Gratulatoria	7

Interviews

Adam Górniak and Marcin Trepczyński	
Thales Was Right – An Interview with Professor Mieczysław Boczar	11

Scholarly Articles

Janusz Dobieszewski	
Ancient Philosophy and the Question of <i>Horror Philosophicus</i>	31
Tomasz Pawlikowski	
Knowing the Truth or True Knowing? A Few Remarks from the Point of View of Ancient and Medieval Philosophy	59
Tomasz Tiuryn	
The Separation of Forms and the Platonic Argument from the Nature of Tools.....	89
Wojciech Skorupka	
Problem of self-knowledge as a key to the structure of Augustine's <i>Confessions</i>	125
Michał Zembrzusi	
Augustine on Mind, Intellect, and God's Illumination	159
Bogna Kosmulska	
What Can Be Learned From Another Man? From St. Augustine's <i>De magistro</i> to <i>De doctrina christiana</i>	183
Artur Andrzejuk	
Al-Farabi and Medieval Arabic Philosophy	207
Rafał Tichy	
Transgression in the Spousal Love of Bernard of Clairvaux.....	239
Marcin Trepczyński	
Doctrinal Dimension of Robert Grosseteste's <i>Hexaëmeron</i>	277
Adam Górniak	
Practicing Ethics and Philosophical Pedagogy	299

Translations

Robert Podkoński	
Robert Grosseteste's Treatise <i>On Liberal Arts</i> (An Introduction to the Translation)	317
Robert Grosseteste – <i>On Liberal Arts</i>	323

Additional Materials

Notes about the Authors.....	331
------------------------------	-----

Charis Profesora Mieczysława Boczara

Oddawanie do rąk Czytelnika tomu, który jest darem dla Profesora Mieczysława Boczara, jest zaszczytem, płynącym z wdzięczności dla Jego zasług naukowych i dydaktycznych, dla wielu: prawdziwej *in-spiratio*. Jest to też jednak zadanie bardzo wdzięczne ze względu na zapewne wrodzoną, lecz także niewątpliwie pielęgnowaną – jako pewna postawa – *charis* Profesora. A to greckie słowo ma następujące odcienie, które chciałabym tu podkreślić, wymieniam zgodnie z kolejnością słownika: urok osobisty, elegancja, życzliwość, wzgląd (na innych), wdzięczność (tu trzeba by dodać: umiejętność jej okazywania), przyjemność (tu: umiejętność jej dostarczania).

Wydaje mi się, że możliwość przypisania tych cech Profesorowi jest oczywista dla tych, którzy znają Go osobiście i których część (że tylko niewielka – należy przypisać trudnościom w dotarciu do tak szerokiego grona) znalazła się w *tabula gratulatoria*, będącej skromnym wprowadzie wyrazem prawdziwej jednak wdzięczności. Dla tych jednak, którzy lubią sobie dodatkowo uzasadniać oczywistości (chwalebna to potrzeba!), proponuję następujące proste ćwiczenie: 1) pomyśl krótko o czymś innym niż tom, który właśnie czytasz; 2) a teraz skieruj myśl swoją na Profesora Mieczysława Boczara, który, powiedzmy, idzie Krakowskim Przedmieściem i wita się z Tobą; 3) zwróć uwagę, jakie emocje odczuwasz, malując w duszy ten obraz? Osoby, które Profesora nie znają osobiście, mogą tylko zapewnić, że prawdopodobieństwo serdecznego uśmiechu jest nader wysokie, czego dodatkowe dowody odnajdziecie Państwo w wywiadzie z Profesorem, który przeprowadzili z Nim doktorzy Adam Górniak i Marcin Trepczyński.

Szczególnym jednak dowodem „ze skutków” jest jednak ów tom, będący wyrazem sympatii i wdzięczności żywionej do Profesora, które są naturalną reakcją

na wspomniane przymioty ich posiadacza. Poza wspomnianym wywiadem znajdują się w nim recenzowane artykuły naukowe z zakresu historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, uporządkowane według chronologii omawianych autorów czy koncepcji. Wińczy go zaś przekład dziełka Roberta Grosseteste, jednego z ulubionych myślicieli Profesora.

Powróćmy do terminu *charis*. Nie wzięłam pod uwagę jeszcze jednego podstawowego znaczenia tego słowa, a mianowicie: „sława” i „chwała”. Słowa te wprawdzie pasują do tego tomu – wyrażającego pochwałę Osoby ze wszech miar godnej pochwały, ale też zupełnie nie pasują do innych cech Profesora, a mianowicie Jego skromności i troski o ważenie słów. Takie cechy nie przysparzają wprawdzie sławy, jeśli rozumie się przez nią odbieranie (czasem przesadnych) zaszczytów, ale przysporzyć mogą chwały, która, nie psując człowieka, promieniuje i jest dostrzegana przez innych.

Tom ten na pewno nie zepsuje Profesora, ale niech będzie wyrazem, że my, którzy Profesora otaczamy, dostrzegamy te promienie, które mają pewnie także swoje głębsze źródła, ale przez Profesora zwielokrotnione i hojnie nam udzielane!

Bogna Kosmulska

Tabula Gratulatoria

Adam Andrzejewski

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Artur Andrzejuk

Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Henryk Anzulewicz

Albertus-Magnus-Institut,
Bonn, Deutschland

Tadeusz Bartoś

Vistula University, Warszawa

Krystian Bogucki

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Tadeusz Ciecierski

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Dobrochna Dembińska-Siury

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Janusz Dobieszewski

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Michał Dobrzański

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Bogdan Dziobkowski

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Nader El-Bizri

American University of Beirut,
Beirut, Lebanon

Małgorzata Frankowska-Terlecka

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Owain Gardner

University of Glasgow,
United Kingdom

Marek Gensler

Uniwersytet Łódzki,
Wydział Filozoficzno-Historyczny

Justyna Grudzińska

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Mariusz Grygianiec

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Michał Herer

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Michał Janocha

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Artes Liberales

Anna Jedynak

Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Elżbieta Jung

Uniwersytet Łódzki,
Wydział Filozoficzno-Historyczny

Marek Kądziański

Uniwersytet SWPS, Warszawa

Agnieszka Kijewska

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II, Wydział Filozofii

Bogna Kosmulska
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Martyna Koszkało
Uniwersytet Gdański,
Wydział Nauk Społecznych

Krystyna Krauze-Błachowicz
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Łukasz Krawiranda
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Adrian Krupa
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Anna Kuder
Uniwersytet Warszawski,
Pracownia Lingwistyki Migowej

Katarzyna Kuś
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Adrian Kuźniar
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Marek Lechniak
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II, Wydział Filozofii

Łukasz Leonkiewicz
Prawosławne Seminarium Duchowne
w Warszawie

Iwona Lorenc
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Włodzimierz Lorenc
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Mario Lupoli
Università degli studi di Napoli
Federico II, Napoli, Italy

Krzysztof Łapiński
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Witali Michalczuk
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii;
Muzeum Ikon w Warszawie

Jacek Migasiński
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Jakub Nikodem
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Agnieszka Nogal
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Marek Nowak
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Joanna Odrowąż-Sypniewska
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Paweł Okołowski
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Mikołaj Olszewski
Polska Akademia Nauk,
Instytut Filozofii i Socjologii

Mieczysław Omyła
Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego,
Wydział Prawa i Administracji

Krijn Pansters
Tilburg University, Franciscan Study
Center, Utrecht, Netherlands

Robert Pawlik
Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego,
Wydział Nauk Historycznych

Tomasz Pawlikowski
Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy

Marcin Poręba
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Tomasz Puczyłowski
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Piotr Schollenberger
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Mikołaj Sławkowski-Rode
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Brett W. Smith
Franciscan University of Steubenville,
Steubenville, OH, United States

Andrzej P. Stefańczyk
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II, Wydział Filozofii

Magdalena Środa
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Mieszko Tałasiewicz
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Tomasz Tiuryn
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Marcin Trepczyński
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Halina Walentowicz
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Tomasz Wiśniewski
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Rafał Wonicki
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Anna Wójtowicz
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Krzysztof Wójtowicz
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Marta Zaręba
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Jakub Zawila-Niedźwiecki
Uniwersytet Warszawski,
Wydział Filozofii

Michał Zembrzusi
Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Tales miał rację

Rozmowy podróżniczo-źródłowe z prof. Mieczysławem Boczarem

Pytania postawili: Adam Górniak i Marcin Trepczyński
(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Na początku była... niespodzianka. Jeśli dobrze pamiętamy, u progu studiów doktoranckich na filozofii, nie spodziewał się Pan, że zacznie Pan karierę naukową jako filozof-mediewista. A tak się właśnie stało. Czy dziś jest Pan zadowolony, że tak się to potoczyło?

Rzeczywiście, rozpoczynając doktoranckie studia filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim, nie zakładałem, że głównym przedmiotem moich przyszłych badań naukowych będzie filozofia średniowieczna. W owym czasie moje zainteresowanie wzbudzała przede wszystkim współczesna filozofia przyrody ujmowana w duchu arystotelizmu. Później jednak dzięki uczestnictwu w seminariach poświęconych różnym aspektom myśli średniowiecznej dostrzegłem atrakcyjność badawczą poglądów głoszonych przez czołowych filozofów i teologów trzynastego stulecia na temat fizyki oraz kosmologii wraz z wątkami heksaemeralnymi, którzy to myśliciele zarazem interpretowali w pewnej mierze koncepcje perypatetyckie. W ten to sposób zaangażowałem się w mediewistyczne dociekania i prowadziłem je przez długoletni okres mej pracy naukowo-dydaktycznej w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Mogę więc dziś z pełnym przekonaniem stwierdzić, że jestem zadowolony, iż tak właśnie potoczyła się moja kariera zawodowa.

W pracy magisterskiej z filozofii podjął Profesor analizę koncepcji materii u wybranych autorów neotomistycznych. Jakie były powody zajęcia się tą tematyką?

W pracy magisterskiej z filozofii zawarłem przegląd pism polskich tomistów pod kątem wyrażanych w nich kontrowersji wokół pojęcia materii, zwłaszcza materii pierwszej. W przeglądzie poczesne miejsce zajmowały te teksty, w których autorzy wskazywali na różnice między koncepcją Tomasza z Akwinu a poglądem perypatetyckim. Szczególnie ważne były dwie kwestie: ujęcie fizykalne (przyrodnicze) czy metafizyczne materii oraz status zasady jednostkowania. Co do pierwszej z tych kwestii, większość tomistów skłonna była uznawać, że nadal zachowuje aktualność doktryna hylemorficzna – stworzona przez Arystotelesa i przyjęta przez Akwinatę – będąca ważnym przedmiotem dociekań w dziedzinie przyrodoznawstwa, której to prawdziwość potwierdzają uważne obserwacje i badania naukowe zjawisk przyrody. Niektórzy spośród nich pragnąc uprzystępnić czytelnikowi współczesne zrozumienie kategorii perypatetyckich, poszukiwali analogii w danych nauk przyrodniczych. I tak np. fizyczne cząstki elementarne – ujmowane w perspektywie filozoficznej – sprowadzali raczej do poziomu postrzeganej zmysłowo materii drugiej, a nie do materii pierwszej, określanej jako czysta potencjalność pozbawiona jakichkolwiek określeń bytowych. Natomiast kilku autorów swe rozważania na temat struktury bytów materialnych zdecydowanie włączało w zakres przedmiotu metafizyki i tym samym wykluczało hylemorfizm z domeny filozofii przyrody.

Przedmiotem refleksji czołowych tomistów była również trudna i subtelna kwestia statusu *principium individuationis*. Jak wiadomo, Tomasz z Akwinu przejął Arystotelesowy pogląd na materię (pierwszą) jako zasadę jednostkowania, ale uzupełnił go własnym stwierdzeniem, że może nią być tylko materia ilościowo oznaczona. W ramach neotomistycznie ujmowanej filozofii przyrody lub metafizyki starano się zatem wyjaśniać, jak to możliwe, aby materia pierwsza nieposiadająca żadnych określeń i cech mogła być *quantitate signata*, skoro przecież takie właśnie oznaczenie może przysługiwać dopiero ciału naturalnemu złożonemu z materii i formy substancjalnej. Zdecydowana większość autorów zgadzała się na rozumienie materii ilościowo oznaczonej jako materii pierwszej z wyodrębniającą się w niej tylko myślnie zdolnością do przyjęcia określonych cech ilościowych.

Do podjęcia tej właśnie zarysowanej tematyki pracy magisterskiej przyczyniły się walenie moje żywe w tamtych czasach zainteresowania współczesną filo-

zofią przyrody. Te zaś wzbudziła zwłaszcza lektura frapujących pism Teilharda de Chardin, który w opisie kosmicznego procesu ewolucji wszechświata przypisywał fundamentalną rolę kategorii szeroko rozumianej materii jako praźródła bytu i podstawowego tworzywa wszechświata, materii z przymiotami natury przyrodniczej i filozoficznej.

Czy owocowało to przy realizacji kolejnych projektów badawczych?

Późniejsze przemyślenia na kanwie problematyki poruszonej w pracy magisterskiej nie zostały wyrażone w formie pisemnej, ale wykorzystałem je, prowadząc dla studentów roczne zajęcia seminaryjne ze współczesnej filozofii przyrody. Faktycznie, przemyślenia te wpłynęły w znacznej mierze na wybór i realizację następnego projektu badawczego. Rozważania dotyczące struktury hylemorficznej ciał w kontekście dostrzeganej różnicy między arystotelizmem „greckim” a arystotelizmem „łacińskim” skierowały bowiem moją uwagę na życie umysłowe XIII wieku, w którym zakres i charakter recepcji myśli Arystotelesa były tak istotne, że stały się poniekąd zasadniczym kryterium wyodrębniania filozoficznych szkół w pierwszej połowie tego stulecia. Ważnym zaś wyróżnikiem oksfordzkiego środowiska naukowego było stałe wprowadzanie elementów doktryny perypatetyckiej do filozofii przyrody i przyrodoznawstwa, do czego w dużym stopniu przyczynił się Robert Grosseteste, pierwszy kanclerz uniwersytetu w Oksfordzie oraz wykładowca w oksfordzkiej szkole franciszkańskiej, który przełożył z greki na łacinę *Etykę nikomachejską* i znaczną część traktatu *O niebie i świecie*, a także napisał pierwsze na łacińskim Zachodzie komentarze do *Analitik wtórych* oraz *Fizyki*. Podjąłem więc badania naukowe nad jego systemem filozoficznym i zyskałem pewność, że ramy tego systemu były już arystotelesowskie, choć jeszcze w niemałej części wypełnione treścią o proveniencji augustyńsko-neoplatońskiej i arabskiej. Robert przejął bowiem perypatetyckie kategorie materii i formy oraz możliwości i aktu. W jego ujęciu materia i forma są od siebie nieoddzielne i żadnej z nich nie przysługuje rozciągłość. Wymiary zaś do prostej i nieprzestrzennej materii pierwszej wprowadza pierwsza forma cielesna, będąca światłem, które cechuje przyrodzona aktywność, zdolność nieustannego samopomnażania. Wypracowana pod wpływem myśli neoplatońskiej i arabskiej koncepcja światła skłoniła oksfordzkiego myśliciela do odejścia od fizyki arystotelesowskiej w kilku istotnych punktach, a mianowicie: przyjął on pluralizm form substancjalnych w jednym bycie naturalnym, głosił dynamiczne ujęcie bytu, wbrew twierdzeniu Stagiryty, że „wszystko, co się znajduje w ruchu, jest poruszane przez coś inne-

go”, przedstawił wielce oryginalny pogląd na powstanie wszechświata i wyjaśniał szereg zjawisk przyrody, odwołując się do zasad załamania i odbicia promieni świetlnych. Ów zrealizowany przeze mnie onegdaj projekt badawczy dotyczył właśnie rozumienia światła jako zasady istnienia i poznania w filozofii Roberta Grosseteste.

Prace poświęcone temu myślicielowi, a zwłaszcza książka Grosseteste, wybija ją się na czoło osiągnięć naukowych Profesora. Zarazem jednak dorównują im publikacje na temat filozofii Jana z Salisbury. Które z tych prac uznaje Profesor za pierwszoplanowe czy bardziej wartościowe?

Z dzisiejszej perspektywy nie jest mi łatwo ocenić, które z wymienionych przez Panów prac należałoby uznać za pierwszoplanowe. Badania dotyczyły bowiem dwóch pochodzących z Anglii myślicieli – mianowicie działającego w XIII wieku Roberta Grosseteste i aktywnego w dwunastym stuleciu Jana z Salisbury – którzy zajmowali się zasadniczo inną tematyką, choć obydwu łączył podziw dla tzw. logiki nowej Arystotelesa, a zwłaszcza jego *Analitik wtórych*. Dokonany niegdyś wybór tych właśnie myślicieli i głoszonych przez nich poglądów jako przedmiotu prowadzonych badań naukowych uważam za trafny. Można by rzec, że wytrzymał próbę czasu, gdyż tematy, które pociągały mnie w tamtych latach i na których się skupiałem, a także każdorazowo traktowałem badawczo jako pierwszoplanowe, pozostają mi nadal bliskie i uważam je za ważne. Racja ówczesnego wyboru sprowadzała się w istocie do woli przeanalizowania tekstów źródłowych i do przedstawienia tych poglądów, które zazwyczaj uznaje się za doniosłe w badanym stuleciu. Toteż należało zwrócić uwagę na przykład na opracowaną przez Roberta Grosseteste dwustopniową procedurę wyjaśniania zjawisk przyrody (*resolutio, compositio*) i przejęte przez niego od Arystotelesa dwa sposoby dowodzenia (*quia i propter quid*), które owocnie zostały wykorzystane przez późniejszych myślicieli w badaniach naukowych. Jego przekonanie zaś, że przyczyn skutków naturalnych w „światłej” rzeczywistości należy dochodzić za pomocą prawideł geometrii, by w ten sposób osiągać wiedzę wyjaśniającą (*scientia propter quid*), stanowiło inspirację dla oksfordzkiej szkoły franciszkańskiej i na długie lata wyznaczało w niej kierunek rozwoju filozofii przyrody. A co się tyczy owej drugiej, wymienionej przez Panów pracy – jej przedmiotem jest filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury, jednego z najbardziej oryginalnych myślicieli XII stulecia, blisko związanego ze szkołą katedralną w Chartres, która zasłużenie

uchodzi za symbol prężności życia umysłowego w „dwunastowiecznym odrodzeniu”. Dokonana przeze mnie analiza pism Jana ukazała go jako prekursora renesansowego humanizmu; wykazywał bowiem niezwykle rozległą, jak na owe czasy, znajomość literatury i kultury antycznej, znał i już w duchu czasów nowożytnych rozumiał słowa Terencjusza: „Nic, co ludzkie, nie jest mi obce”, a ponadto przypisywał filozofii charakter praktycystyczny, jako że ma ona człowieka uczyć dobrego życia, postępowania moralnego. Podjęte badania poglądów myśliciela z Salisbury uważałem za atrakcyjne również z tego powodu, iż interesował się on niemal wszystkimi zagadnieniami zaprzatającymi umysły w XII w., w tymi politycznymi, jak choćby kwestia rządów prawa w państwie i dopuszczalności zabójstwa łamiącego prawo tyrańskiego władcy. Kończąc odpowiedź na pytanie Panów, wypada mi orzec, że skoro wybór myślicieli oraz tematyki badań był zwykle sprawą moich sympatii i bieżących zainteresowań, prace poświęcone Robertowi Grosseteste i Janowi z Salisbury zachowują dla mnie wartość równorzędną.

To teraz skomplikujemy nieco sprawę... Wśród ulubionych autorów Pana Profesora znajdują się również św. Augustyn i Piotr Abelard. Może jeszcze cenniejsze wydają się Panu studia nad myślą właśnie któregoś tych autorów?

Opierając się na wymienionym już ogólnym założeniu, nie potrafię również ocenić, które z badań podjętych w późniejszym okresie mojej pracy naukowej: nad myślą Abelarda czy nad myślą św. Augustyna, mógłbym uznać za pierwszoplanowe. Ówczesne me zainteresowanie filozofią XII wieku w dalszej kolejności ześrodkowało się na poglądach Piotra Abelarda, którego wykłady w Paryżu słuchał z zachwytem młody Jan z Salisbury; on sam zaświadczał w *Metalogikonie*, że siedział na Wzgórzu św. Genowefy u stóp Piotra – „księcia perypatetyków” i z całą żarliwością swego umysłu spijał wszystko, co wypływało z ust mistrza. Jak wiadomo, w bogatym dorobku najznakomitszego myśliciela tegoż stulecia szczególnie ważne były trzy dziedziny: dialektyka (o uznaniu jego wspaniałych dokonań świadczą dobitnie słowa epitafium: umarł najwybitniejszy z dialektyków, jacy kiedykolwiek żyli na świecie), teologia i etyka. W studiach z zakresu teologii zainteresowałem się Abelardowym ujęciem wiary chrześcijańskiej, które było punktem wyjścia wnikliwych rozważań podejmowanych przez niego we wszystkich trzech redakcjach *Teologii* oraz w licznych ich wersjach. Mą uwagę przyciągnęło zwłaszcza wprowadzone przez mistrza Piotra wyraźne odróżnienie

ujęcia wiary w sensie przedmiotowym, czyli treści prawd objawionych podanych do wierzenia (wedle terminologii scholastycznej: *fides quae creditur*), od jej ujęcia w aspekcie podmiotowym, tj. osobistego aktu rozumowej afirmacji owych treści (*fides qua creditur*), bez którego nikt nie dostąpi zbawienia. Wskazywał on przy tym na konieczność rozumowego uzasadniania zarówno prawd wiary, jak i aktu wiary, dowodził potrzeby stosowania prawideł dialektyki w dyskursie teologicznym. Był bowiem przekonany, że dialektyka wykorzystywana w teologii jest pomocna między innymi w wyjaśnianiu zawiłych kwestii w Piśmie św., usuwaniu dostrzeganych sprzeczności między dwoma twierdzeniami cenionych autorytetów i wykrywaniu sofistycznych niejasności. Jak powszechnie wiadomo, miarodajny przykład zastosowania metody hermeneutycznej podał Abelard w słynnym zbiorze sentencji *Sic et non* (wielekroć przez nas, Panowie, omawianym ze studentami na ćwiczeniach z historii filozofii średniowiecznej), a w Przedmowie doń zawarł reguły interpretacji oczywistych niezgodności w wybranych i zestawianych ze sobą tekstach i harmonizowania ich treści, odwołując się właśnie do racji rozumowych (do dialektycznej *ratio*). Ta postawa mistrza Piotra niewątpliwie wspierała ówczesną scholastyczną tendencję do ujmowania teologii chrześcijańskiej jako dyscypliny spekulatywnej typu filozoficznego. Wypowiadając przed chwilą swe uwagi dotyczące wybranych wątków teologii „księcia perypatetyków”, pragnąłem wskazać, że to właśnie one wpłynęły decydująco na wybór danego przedmiotu moich badań. Zainteresowała mnie również jego teoria etyczna, a zwłaszcza zagadnienie podstawy moralności czynów ludzkich.

Istotnym zaś powodem zwrotu mych badań ku poglądom św. Augustyna, a więc myśliciela późnego antyku, było narastające przeświadczenie, że znajomość augustynizmu jest sprawą zasadniczą dla należytego zrozumienia swoistości średniowiecznych prądów umysłowych. Poglądy tegoż największego łacińskiego ojca Kościoła faktycznie zdominowały bowiem myśl Zachodu aż po wiek XIII. Toteż niepodobna w pełni zrozumieć filozoficznych i teologicznych zapatrywań wielu znamienitych myślicieli, jak na przykład: Anzelma z Canterbury, Hugona ze św. Wiktora, Aleksandra z Hales, Bonawentury, Rogera Bacona, Henryka z Gandawy i Dunsza Szkota, bez znajomości tradycji augustyńskiej. Nawet Tomasz z Akwinu, który dokonał reinterpretacji doktryny chrześcijańskiej w duchu arystotelizmu, mógłby też w kilku jej punktach uważać się za kontynuatora nauki biskupa Hippony. Znany historyk filozofii średniowiecznej, E. Gilson, stwierdzał wręcz, że w gruncie rzeczy tylko niewielu myślicieli miało większe

od Tomasza prawo do tego, aby uważać się za prawdziwych uczniów Augustyna. W przebogatej spuściźnie piśmienniczej autora słynnych (po części autobiograficznych) *Wyznań* wprowadzić nie ma dzieła stricte filozoficznego, ale treści filozoficzne można odczytywać w pismach, które mają zasadniczo charakter traktatów teologicznych. Nie odczuwał on bowiem potrzeby wyraźnego rozdziału między filozofią i teologią, ponieważ mądrość chrześcijańską ujmował jako jedną całość, a przez jej pryzmat postrzegał stworzony przez Boga wszechświat i życie ludzkie. I właśnie wydobywanie wątków filozoficznych z całego kontekstu myśli Augustyna stało się przedmiotem prowadzonych przeze mnie w ostatnich latach badań, których wyniki zawarłem w kilku publikacjach. Moje zainteresowanie jego poglądami dotyczącymi szeroko rozumianej problematyki antropologicznej trwa do dziś, ale czy w przyszłości przyniesie ono jakiś wymierny efekt, trudno orzec, wszak już dość dawno przekroczyłem smugę własnego cienia.

Na szczęście poza rzucaniem cienia człowiek może też samym sobą świecić (co nie powinno dziwić, wszak wedle Roberta Grosseteste wszystko ma naturę świetlistą). W przypadku Pana Profesora zdecydowanie się to potwierdza. Spotykając Pana lub nawet mijając na Krakowskim Przedmieściu, ma się poczucie, że promienieje Pan radością i jakąś wewnętrzną siłą, co z kolei udziela się innym. Gdzie bije jej źródło?

Serdecznie dziękuję Panom za błyskotliwe (czyli poniekąd w duchu Robertowej filozofii) metaforyczne ujęcie pytania, nacechowane zarazem szczególną dla mnie życzliwością. Odpowiem na nie lakonicznie, bo tylko tak potrafię. Wydaje się mi, że mam usposobienie pogodne, które przeważnie objawia się przywitaniami napotkanych znajomych osób z twarzą rozjaśnioną uśmiechem.

Odbył Profesor studia prawnicze i filozoficzne. Jak Profesor postrzega relacje pomiędzy prawoznawstwem czy teorią prawa a filozofią?

W czasie studiów prawniczych na Uniwersytecie Jagiellońskim słuchałem wykładów z teorii państwa i prawa. Moją uwagę wówczas przykuła szeroko omawiana na wykładzie teoria prawa psychologiczna głoszona przez Leona Petrażyckiego, wybitnego polskiego filozofa prawa, a także gruntownie przedstawiona koncepcja normatywizmu prawniczego stworzona przez Hansa Kelsena, która w duchu prawniczego pozytywizmu uzasadniała „czystą teorię prawa” – odrzucającą elementy psychologiczne (emocje prawne), naturalistyczne, socjologiczne

ne i historyczne. W czasie późniejszych doktoranckich studiów filozoficznych uczestniczyłem w seminarium z etyki, którego przedmiotem było zagadnienie moralności norm prawnych. Na pytanie Panów, jak postrzegam relację między dwoma istotnymi działami prawoznawstwa, mianowicie teorią prawa i filozofią prawa, w odpowiedzi posłużę się najczęściej przyjmowanymi – a zarazem przekonującymi – opisami tych działów. Otóż teoria prawa wyjaśnia podstawowe pojęcia aktualnie obowiązującego prawodawstwa, tworzy uporządkowany zbiór przeważnie nie badanych analitycznie, lecz opisowych twierdzeń o prawie, przydatnych w praktyce prawniczej. Natomiast filozofia prawa bada istotę prawa w ujęciu filozoficznym oraz idee i wartości, które ono wyraża i wyrażać powinno, a także prowadzi studia nad instytucjami prawnymi i prawniczymi rozumowaniami. W szczególności rozważa więc podstawy ontologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne i metodologiczne prawa. Skoro zaś filozofia ta skupia treści aksjologiczne i etyczne, wątki filozofii człowieka, filozofii polityki i filozofii kultury, a nawet filozofii religii, może ona się stawiać – i rzeczywiście nierzadko się staje – przedmiotem pogłębionych studiów, prowadzonych w kilku dyscyplinach filozoficznych przez wyodrębnione merytorycznie i organizacyjnie uniwersyteckie katedry czy zakłady.

Żywiąć przeświadczenie, że wyniki badań podejmowanych przez historyków filozofii okazują się także pomocne w rozstrzyganiu wielu kwestii w dziedzinie filozofii prawa. Przedstawiają oni bowiem w sposób syntetyczny dominujące w kolejnych stuleciach nurty umysłowe, analizują wypowiedzi wybitnych i reprezentatywnych ówczesnych myślicieli na temat prawa oraz ukazują swoistość przyjmowanych przez nich koncepcji filozoficzno-prawnych, wskazując zarazem na oczywiste lub domniemane zapożyczenia, a także na bezsporne oddziaływania. Jak wiadomo, filozoficzna refleksja nad obowiązującym człowieka prawem sięga świata starożytnego. Otóż już myśliciele greccy uważali, że probierzem słuszności prawa stanowionego (pozytywnego) jest sprawiedliwość, a stoickie jej określenie jako wiedzy zdolnej do przydzielania każdemu tego, na co zasługuje, zostało później uznane poniekąd za kanoniczne. Doniosły wkład do greckiej tradycji filozoficzno-prawnej wniósł Arystoteles, który przyjął koncepcję prawa natury (zasadniczo odmienną od ujęcia tego prawa przez sofistów) jako normy postępowania człowieka nakładającej na niego powinność. Zdaniem Stagiryty jest to prawo powszechnie obowiązujące ludzi, niezmiennie, niepisane, czyli nie stanowione przez prawodawcę. Jeśli zatem niższe w hierarchii prawo pozytywne

zawierałoby przepisy sprzeczne z prawem natury – które to prawo przyrodzone kieruje człowieka ku dobrom zgodnym z naturą ludzką, a więc dobrom zapewniającym mu szczęście – przepisy te nie mogłyby mieć mocy obowiązującej. Ważnym dopowiedzeniem do koncepcji Arystotelesa był wyrażony przez stoików greckich pogląd, że pozytywne prawo ludzkie jest wyrazem wiecznego prawa natury; innymi słowy – nie jest ono przez ludzkiego prawodawcę tworzone, lecz faktycznie odkrywane, gdyż podstawowym jego elementem są normy istniejące obiektywnie, ustalone przez rządzący światem boski rozum (*logos*). Należy podkreślić, iż właśnie to filozoficzne, perypatetycko-stoickie ujęcie prawa natury było w ciągu stuleci ważnym przedmiotem dyskusji toczonych w kręgach filozofów prawa, którzy częstokroć formułowali (zresztą także obecnie formułują) bardzo rozbieżne teorie odnośnie do prawa natury: otóż podczas gdy jedni ustalali listę elementarnych stałych jego zasad oraz wymieniali przybliżony katalog nakazów i zakazów (ściślej: zaleceń) tego prawa, inni prawu natury przypisywali treść zmienną, a nawet negowali istnienie jakichkolwiek jego norm.

Profesor znany jest m.in. z tego, że jest tolerancyjny dla innych (szczególnie dla swoich podopiecznych), a zarazem bardzo wymagający w stosunku do siebie samego. Czy taką postawę należy wiązać ze środowiskiem rodzinnym, studentckim w Krakowie czy z doktoranckim i akademickim w Warszawie? A może jeszcze z czymś innym?...

Z perspektywy minionych lat oceniam bardzo pozytywnie wpływ środowiska rodzinnego na kształtowanie się mojej postawy życiowej. W domu rodzinnym uczyłem się nabierać rozważnego dystansu wobec siebie i roztropnie odróżniać sprawy istotne od spraw o znaczeniu marginalnym. Przyznaję, że niekiedy trudno było sprostać temu zadaniu. Konsekwentnie wymagano też ode mnie odpowiedzialności za swoje słowa i czyny. A zwłaszcza niedopuszczalne było uchylanie się od przyjętych na siebie obowiązków. Chcę wierzyć, że sporo z ówczesnych życiowych zasad trwa we mnie po dziś dzień. Z domu rodzinnego wyniosłem nadto silną potrzebę aktywności fizycznej. W czasie wolnym od domowych obowiązków tę potrzebę zaspokajały przede wszystkim wycieczki rowerowe i piesze, pływanie, a okresowo też zjazdy na nartach. To moje upodobanie do obcowania z przyrodą zyskało na żywotności w okresie studiów krakowskich i warszawskich. Wtedy to głównie w wakacje brałem udział w organizowanych przez kolegów spływach kajakowych i wspólnych wędrówkach turystycznych szlakami

góorskimi. Wielkie zamięłowanie wzbudzał we mnie przez owe lata – i wciąż jeszcze równie mocno wzbudza – niezwykle malowniczy krajobraz tatrzański. Niemal za każdym razem, gdy bywam w Tatrach i z podziwem wpatruję się (a przy pogodzie zmiennej i słabszej widoczności korzystam z lornetki) w urokliwy majestat szczytów górskich, wówczas przypominam sobie frapujące pouczenie św. Augustyna zawarte w *Wyznaniach*: „Oto ludzie wędrują, aby podziwiać szczyty gór, wysoko wzniesione fale morza, szeroko rozlane rzeki, ocean otaczający ziemię, obroty gwiazd. A obok siebie samych obojętnie przechodzą. Siebie nie podziwiają”, a przecież „wielką tajemniczą przepaścią jest człowiek”.

Czy w takim razie dzieli Pan Profesor ze św. Augustynem ów zachwyt nad człowiekiem? A może słowa te są też nieco złowrogie, bo człowiek może stać się przepaścią również dla samego siebie. Więc... trzeba mu czasem rzucić linę i wyciągnąć do niego rękę.

Jak wiadomo, św. Augustyn upatruje swoistą cechę człowieka w tym, że jego istnienie ma charakter zasadniczo osobisty, nacechowany dużą dozą emocjonalnych przeżyć i indywidualnych doświadczeń. Jeśli więc przyjąć, zgodnie z poglądem autora *Wyznań*, że każdy człowiek odczuwa swe życie jako egzystencję jedyną i tylko sobie właściwą, dogłębnie osobistą, to nie powinien poprzestawać na zachwycaaniu się malowniczymi krajobrazami, lecz winien swoją uwagę zwracać także na siebie samego, by swe jestestwo podziwiać. Przyznaję, iż z mego punktu widzenia bardziej stosowne niż owo „podziwianie siebie” byłoby „zadziwianie się sobą”.

Poszukując odpowiedzi na fundamentalne pytanie, kim jest człowiek, Augustyn odwołuje się do własnych przeżyć i powiada: *grande profundum est ipse homo*, jako że łatwiej nawet zliczyć jego włosy niż jego uczucia i poruszenia serca. Niemniej jednak za właściwą i najważniejszą drogę do poznania człowieka uznaje on introspekcję, a zatem zwrot do siebie samego, gdyż to właśnie we wnętrzu człowieka mieszka prawda. Zdaje sobie przy tym sprawę z naszej ograniczoności samopoznania; nigdy bowiem nie będziemy w stanie przekroczyć pewnych granic niepoznawalności. Otóż Augustyn nie wątpi, że natura ludzka jest tak bogata i tajemnicza, iż on nigdy nie zdoła jej ogarnąć, bo gdy już dochodzi do przestronnego pałacu swej pamięci, napotyka wówczas siebie samego jako niezgłębione, nieskończone bogactwo swej natury w postaci zmiennego, różnorodnego i niezmierzonego w swym ogromie życia. Wypada więc napomknąć, że nawet w cza-

sach dzisiejszych – mimo dynamicznego rozwoju medycyny i nauk pokrewnych – człowiek nie zawsze potrafi (również z pomocą autorytetów naukowych) zrozumieć siebie samego czy też racjonalnie uzasadnić postępowanie swych bliźnich. I muszę przyznać, że w konsekwencji niektórych życiowych wyborów i ważnych decyzji zdarza się mi czasem powtórzyć słowa Augustyna: „stałem się sam dla siebie wielkim problemem (*magna quaestio*)”.

Panowie wystąpili z trafnym postulatem rzucenia liny i wyciągnięcia ręki do człowieka zaplątanego w tajemniczej matni własnego przepastnego bytu. Można domniemywać, że właśnie Augustyn odczuwał potrzebę takiej pomocnej, wyciągniętej ku sobie ręki. W całym swym nader aktywnym życiu przywiązywał bowiem dużą wagę do serdecznej przyjaźni, upatrując podstawę trwałych jej więzów w podobieństwie cech charakterów i upodobań oraz w zbieżnym postrzeganiu ludzi i świata. Niemal zawsze otoczony gronem oddanych mu przyjaciół przeżywał wspólnie z nimi radości i smutki, w ich kręgu znajdował pociechę w niedolach swego żywota, z zaufaniem powierzał im swoje przemyślenia i zamysły; sam też jako prawdziwy i dobry przyjaciel z całkowitym oddaniem służył im mądrą radą oraz udzielał pomocy w chwilach ich słabości i utrapieniach dnia powszedniego. Augustyn osobiście doświadczył szczególnej wartości przyjaźni, kiedy w swej młodości utracił serdecznego przyjaciela z powodu jego przedwczesnej śmierci, o czym z głębokim wzruszeniem opowiada na kilku stronach *Wyznań*. W wielu innych pismach zawarł on obszernie wywody poświęcone zagadnieniu przyjaźni. Należy odnotować, że przyjaźń praktykowaną w życiu doczesnym zwykł ujmować również eschatologicznie, gdy – łącząc ją z miłością – uważał, iż ostatecznym przyjacielem człowieka jest sam Bóg, który jest Miłością.

Wracając zaś do zamięłowań przyrodniczych, czy czuje Pan Profesor więź z całą przyrodą, obejmującą też świat zwierząt? Przypomnijmy taką scenę. Była późna wiosna. Przez uchylone okno wleciał mały ptaszek, który zaczął szamotać się panicznie między ławkami i krzesłami sali wykładowej ku zaskoczeniu osłupiałych studentów. Pan Profesor bez wahania powoli podszedł do niego i przemawiając do niego kojąco jako do „naszego brata mniejszego”, delikatnie ujął go w dłonie, po czym, podszedł do okna, by tam ów mały gość mógł znów wzbić się w niebo.

Z głębokim przekonaniem mogę stwierdzić, że od lat najmłodszych czuję trwałą więź z całą przyrodą, a więc również ze światem zwierzęcym. Wiele ga-

tunków zwierząt dzikich, w tym też ptactwo, które w odpowiednich miejscach czasami podkarmiam, wzbudza we mnie duże zainteresowanie i upodobanie. Na niektóre zwierzęta udaje się mi przelotnie spojrzeć podczas moich przechadzek leśnymi duktami, inne zaś mogę podziwiać w ogrodach zoologicznych. Nie mam natomiast przekonania do węży, gdyż widok żmij, wygrzewających się na kamienistych szlakach górskich, po prostu napawa mnie lękiem. Z domowych zwierząt „gospodarskich” chyba największy sentyment żywię do koni, a z domowych zwierząt „towarzyszących człowiekowi”: kilka ras psów stale przykuwa mój wzrok i jestem także wielkim miłośnikiem kotów wszelkich ras oraz zwykłych „dachowców”.

Jakie momenty ze swojej edukacji stopnia podstawowego, średniego lub wyższego uznaje Profesor za kluczowe z perspektywy późniejszej pracy naukowej? Jaką rangę nadaje Profesor swoim studiom doktoranckim?

Rodzice pogłębiali moje postrzeganie świata. Do dziś pamiętam, jak niegdyś, jeszcze w latach szkoły podstawowej, ojciec zapytał mnie, jak to możliwe, że świat został stworzony „z niczego” i czym było to „nic”, z którego mogło powstać wszystko. W odpowiedzi starałem się na miarę moich ówczesnych marnych możliwości znaleźć jakieś wyjaśnienie, choć sam widziałem, że z postawionym problemem zupełnie sobie nie radzę. Dopiero na studiach doktoranckich dzięki lekturze pism Parmenidesa i Platona mogłem zrozumieć, że „nicości” jako negacji bytu nie można sobie wyobrazić i pojąć. Godzi się więc nawet rzec, że w jakiejś mierze wyniosłem z domu rodzinnego zachętę do filozofowania.

Szkoła średnia to ważny okres w moim życiu. Właśnie w liceum rozwinęło się moje zamiłowanie do historii, które później znalazło dalszy ciąg na studiach prawniczych, kiedy to szczególnie zaciekawienie wzbudzały we mnie obydwie historie państwa i prawa (powszechna i prawa polskiego) oraz historia doktryn politycznych i prawnych. W klasach licealnych nauczyłem się języka łacińskiego. Także w liceum na zajęciach z propedeutyki filozofii usłyszałem po raz pierwszy imię Platona. Jego teorię idei objaśniał nauczyciel, podając jako przykład następujący dualizm: ten oto konkretny Adam i człowiek w ogóle. Pamiętam, że teoria ta wydała się nam, uczniom w pełni akceptowalna dopiero wówczas, gdy nauczyciel używał idei (człowieka) w funkcji orzecznikowej w zdaniu. Po ukończeniu szkoły średniej wybrałem studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim. Przypadek zrządził, że już na pierwszym roku zamieszkał ze mną

w jednym pokoju w słynnym akademiku o nazwie „Żaczek” student filozofii, który z pewnym upodobaniem starał się w wieczornych rozmowach rozważać argumenty pro i kontra postawionym przez siebie dwom hipotezom: jednej, że Bóg istnieje oraz drugiej, że Boga nie ma. Po pewnym czasie jednak zrezygnował on z tych niby „wspólnych” rozważań (moja wiedza filozoficzna była bowiem nader skąpa) i odtąd sporadycznie mogłem słuchać wieczorami jego miniwykładów poświęcanych poglądom wybranych filozofów. Wrażenie na mnie wywarła wówczas koncepcja filozoficzna Teilharda de Chardin, toteż w następnych latach sięgałem do dostępnych opracowań jego poglądów. Program studiów prawniczych zawierał obowiązkowe roczne zajęcia z filozofii obejmujące wykład i ćwiczenia. Na ćwiczeniach omawialiśmy dzieje filozofii, a stosując się do zalecenia asystenta, czytaliśmy *Historię filozofii* Tatarkiewicza. Dzieło to ułatwiało nam rozeznanie się w mnogości dokonywanych opcji przez myślicieli minionych wieków, dzięki przyjęciu przez autora przejrzystego triadycznego układu tekstu: poprzednicy danego filozofa – jego poglądy – wpływ jego myśli (i możliwa przeciw niej opozycja). Po ukończeniu krakowskich studiów prawniczych wyjechałem do Warszawy, by podjąć tu pomagisterskie studia filozoficzne.

Już Tales uznawał, że podróże kształcą. Jak ocenia Profesor zmiany swojego miejsca zamieszkania? Czy były korzystne dla ukształtowania osobowości? A może przeszkadzały lub uniemożliwiły pełniejsze zrealizowanie osobistego potencjału intelektualnego lub moralnego?

Tales bezsprzecznie miał rację. Wszelkie podróże (w tym również wspomniane już przeze mnie wycieczki turystyczne) kształcą, gdyż dzięki nim człowiek wzbogaca się o nowe doświadczenia i nabywa pewien zasób wielorakich umiejętności, które przeważnie okazują się przydatne w następnych latach życia. Przemieszczanie się zaś przybierające charakter względnie trwałe, czyli właśnie zmiana miejsca zamieszkania, wywiera zapewne istotny wpływ na kształtowanie osobowości. Swoją dom rodzinny opuściłem na stałe z chwilą rozpoczęcia studiów prawniczych w Krakowie, gdzie zamieszkałem w akademiku. Dość szybko dostosowałem się do miejsca, w którym przez pięć lat przyszło mi przebywać, choć znacznie dłużej przyzwyczajałem się do życia w trudnych warunkach lokalowych. Dzielenie się pokojem z trójką studentów było bowiem w istocie twardą szkołą życia wspólnotowego. Życie to wymagało od nas, czwórki „współspaczy”, zawierania wielu niełatwych kompromisów, zwłaszcza porozumienia się w spra-

wie możliwego zharmonizowania rozbieżnych nawyków dobowej aktywności i powściągnięcia poniekąd ekscentrycznych zachowań. W efekcie toczonych dyskusji przystaliśmy na poszanowanie cudzej – nawet niełatwo akceptowalnej – indywidualności oraz zgodnie ustaliliśmy reguły naszego współżycia. Jak miemam, to moje doświadczenie kilkuletniego zamieszkiwania w pokoju akademickim mogło potem zaowocować dość dużą tolerancją dla życiowych postaw innych osób oraz podchodzeniem na ogół ze zrozumieniem do czyichś ułomności, niedociągnięć i wad. Konkludując, przystosowanie się do życia wspólnotowego w krakowskim akademiku okazało się tak dalece ugruntowane, że prawie już nie dostrzegałem ujemnych stron zamieszkania zrazu w domu akademickim, a później doktoranckim w Warszawie.

Z perspektywy lat minionych oceniam, że najpiękniejszym okresem mojego życia były studia w Krakowie. Nadal ze wzruszeniem jeżdżę do tego miasta, które za każdym razem wywiera na mnie wpływ iście magiczny, kiedy odwiedzam miejsca urzekające mnie w czasach młodości. Miejsca te są bowiem wzbogacające emocjonalnie mą własną przeszłością. Jednakże za najważniejszy okres życia uważam czas mojej pracy dydaktycznej i naukowej na Uniwersytecie Warszawskim.

Właśnie, do tej pory pytaliśmy tylko o pracę naukową. Czas zapytać o dydaktykę akademicką. Co uznaje Pan Profesor za najistotniejsze w tej sferze?

W dydaktyce akademickiej za najistotniejsze uważam dwie równorzędne wartości. Są to: umiejętne przekazywanie wiedzy oraz roztropna wyrozumiałość okazywana studentom. Ważne jest, aby wykłady, które powinny systematycznie przysparzać słuchaczom gruntowną wiedzę z danej dziedziny, wygłaszane były w sposób jasny i jak najbardziej dla nich zrozumiały. Sądzę, że na ćwiczeniach i na seminariach prowadzonych w dyscyplinach humanistycznych zasadniczo należy przyznawać priorytet analizom tekstów źródłowych (jakby w duchu wierności postanowieniu trzynastowiecznego statutu uniwersytetu w Padwie, które stanowiło, iż „Bez księgi nie ma uniwersytetu”), czytanych na zajęciach lub przeczytanych wcześniej, wzbogacanym poznawaną literaturą przedmiotu, i właśnie na tych zajęciach trzeba stwarzać studentom szerokie możliwości wymiany zdań na temat interpretowanych poglądów. W praktyce dydaktycznej nauczyciel akademicki powinien rozważnie zachowywać „złoty środek” pomiędzy stawianiem studentom wygórowanych wymagań a traktowaniem ich z przesadną wyrozu-

miałością, graniczącą z naganną pobłażliwością. Konkludując wypowiedź na zadane mi pytanie, stwierdzę lapidarnie, że dydaktyka uniwersytecka staje się istotnie efektywna wówczas, gdy nauczyciel lubi zarazem swą pracę i studentów.

Może jednak – jeśli Panowie pozwolą – przywołam jeszcze znane nam wszystkim prześmiewcze ujęcie roli nauczyciela, którego zasadnicza powinność ma się sprowadzać do zapładniania intelektualnego umysłów uczniowskich. Otóż przypomniałem sobie, że właśnie o tego rodzaju powinności pisał już Robert Grosseteste. Tenże bowiem – objaśniając słowa św. Pawła skierowane do Galatów (4,19): „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę” – rozwijał metaforę poczęcia i rodzenia duchowego, by w ten sposób podzielić się własnym doświadczeniem w nauczaniu filozofii i teologii, a przy tym wskazać, jak wielką miłością należy darzyć swych uczniów (słuchaczy). Przyrównywał on status wprawnego nauczyciela, który w toku nauczania zacieśnia więź emocjonalną z umysłem ucznia, do roli ojca z miłością płodzącego w tym chłonnym umyśle nasienie słowa (*semen verbi*), by owo słowo poczęte w łonie uczniowskiej kochającej inteligencji (*in intelligentia amante*) rozwijało się niczym płód do czasu narodzin, a zarazem do osiągnięcia gotowości samoistnego wyrażania się w świecie zewnętrznym. Zdaniem mistrza Roberta jeszcze bliższa zaangażowanemu nauczycielowi powinna być postawa matki, która okazuje tkliwość poczętemu słowu, raduje się z chwilą jego narodzin, z troskliwością i czujną miłością dba o jego rozwój, a za pomocą starannych korekt edukacyjnych i zachęt wychowawczych przygotowuje go do pełnej dojrzałości.

Porównanie rzeczywiście jest... płodne. Ostatni element prowadzi jednak do kłopotliwych konkluzji. Bo albo nauczyciel jest rzeczywistą matką tego słowa, a wówczas uczeń jest jedynie surogatką, albo nauczyciel ten jest raczej matką ucznia, lecz wówczas – skoro jest też ojcem rodzonego słowa – staje się swoją własną teściową. Czy możliwe, że Grosseteste traktował to porównanie z przy-mrużeniem oka, czy też mogło to bawić raczej tylko dwunastowiecznych dialektyków?

Z uśmiechem na twarzy przedstawicie Panowie „kłopotliwe konkluzje”, do jakich ma prowadzić dokonane przez Roberta Grosseteste porównanie powinności sprawnego nauczyciela względem każdego ucznia do roli ojca w rodzinie oraz roli matki. Szczegóły przedstawionej przez Panów wymyślnej interpretacji Robertowej wypowiedzi powodują, że ja również nie mogę wstrzymać się od

uśmiechu. Nie osłabia to jednak mojego przeświadczenia, iż owo porównanie podane przez trzynastowiecznego myśliciela mogło stanowić wartościową pomoc dydaktyczną dla mistrzów szkół oksfordzkich, a nawet kaznodziejów. Nie sądzę, aby miał on na myśli ojca i matkę z jednej rodziny, z miłością opiekujących się wspólnym dziecięciem; wskazywał raczej na ojca – który kocha to, co od niego pochodzi – jako przykład godny naśladowania w praktyce dydaktycznej, a zwłaszcza matkę stawiał nauczycielowi za wzór troskliwości i miłości okazywanej zawsze swemu dziecku, za którym to wzorem należy w wychowaniu i edukacji stale postępować.

Być może trafne jest przypuszczenie Panów, że przedstawiona przez Panów żartobliwa wykładnia Robertowego tekstu bawiłaby – gdyby ten tekst mógł powstać wcześniej – dwunastowiecznych dialektyków, a w szczególności młodych adeptów sztuki dialektycznej. Wspomnę, że Gerald z Walii, *Cambrensis* (tenże sam, który w liście napisanym ok. 1195 r. polecał biskupowi Herefordu rzetelnie wykształconego Roberta Grosseteste) opowiadał o młodzieńcu studiującym przez pięć lat w szkołach Paryża, gdzie nauczył się efektywnych chwytów dialektycznych. Po powrocie ze szkół do domu potrafił więc ojcu wytłumaczyć, że sześć leżących na stole jaj to jaj dwanaście, po czym ojciec zjadł sześć rzeczywistych jaj, pozostawiając do zjedzenia synowi te, które zniosła kura jego logiki.

Profesor znany jest także z tego, że wpisuje się w krąg działających w Instytucie Filozofii UW (obecnie Wydziale Filozofii) osób, które kierowały się lub kierują dewizą, zasłyszana już od Profesora Henryka Jankowskiego, a mianowicie: najważniejsze są „dzieci”, potem troska o dobre imię Uniwersytetu, dalej – w kolejności – starania o dobro Wydziału, Instytutu i Zakładu, a jeśli jeszcze pozostanie nieco czasu i sił, to można zatroszczyć się o dobro własne. Profesor zaś często przywołuje powiedzenie: *pro publico bono*. Jak Profesor ocenia relację między dobrem wspólnym społeczności akademickiej a dobrem poszczególnego uczonego? Pod jakim warunkami jest ona właściwa?

Podzielam ową dewizę Profesora Henryka Jankowskiego. Uważam, że każdy nauczyciel akademicki powinien brać ją pod uwagę w pracy dydaktycznej. Jej prąródła można by nawet doszukiwać się w średniowiecznym określeniu społeczności nauczających mistrzów i nauczanych żaków: *universitas magistrorum et scholarium*. Uniwersytet działał w owej epoce tak, jak działa również dziś, a więc nie tylko jako placówka naukowa zrzeszająca uczonych, lecz nade wszyst-

ko jako miejsce nauczania studentów. Z tego wynika, iż jeśli nauczyciel-mistrz uniwersytecki ma nie sprzeniewierzać się swemu zawodowemu powołaniu, to winien uznać, że najważniejsi dla niego są właśnie uczniowie-studenci nazwani przez Profesora H. Jankowskiego „dziećmi”, którym należy okazywać rozważną troskliwość. Troska ta oczywiście nie może osłabiać dbałości o dobry wizerunek wykonywanego zawodu i o dobre imię własnej uczelni oraz jej jednostek organizacyjnych. Skłaniam się do poglądu, iż dobro wspólne społeczności akademickiej o tyle ma pierwszeństwo nad dobrem pojedynczego uczonego, o ile ona nie ogranicza na stałe jego rozwoju naukowego.

Które spotkane osoby wywarły – w przekonaniu Profesora – znaczący wpływ na przebieg Jego kariery naukowo-universyteckiej? Może któreś z nich oddziaływały także jako wzory osobowe?

Dla mojego rozwoju filozoficznego duże znaczenie miały zajęcia w okresie doktoranckim. Uczestniczyłem wówczas w wielu seminariach i wykładach prowadzonych przez profesorów z różnych zakładów. Na seminariach przeważnie czytane były i wnikliwie analizowane ważne teksty źródłowe, choć nierzadko ktoś z uczestników miał nadto obowiązek wygłoszenia referatu sprawozdawczego z danej lektury oraz z literatury przedmiotu. W czasie tych zajęć nabywałem umiejętności czytania tekstów ze zrozumieniem myśli autora, ujmowanej w szerszym kontekście współczesnych mu kierunków filozoficznych. Toczono na seminariach ożywione dyskusje były często przez uczestników kontynuowane w domu doktoranckim. Przebieg tych dyskusji i ich wyniki upewniały mnie niejednokrotnie o trafności starodawnej maksymy, głoszącej, że w dyskusji wygrał ten, kto przegrał, bo czegoś się nauczył.

Przyznaję, że uległem urokowi kilku – w moim odczuciu – nieprzeciętnych osobowości naukowych, których podziwiałem za ich głęboką wiedzę z zakresu prowadzonych przez nich badań, i z tejże wiedzy starałem się w miarę moich możliwości jak najwięcej czerpać. Spośród tych szacownych profesorów, których poczytuję za moich nauczycieli, trwale piętno swej osobowości wycisnęła na mnie Profesor Jan Legowicz, którego styl nauczania i pracy z doktorantami tak przemożnie mnie zafascynował, że związałem się z jego postacią na długie lata. Z głębokim przekonaniem mogę stwierdzić, że Profesor to mój mistrz, któremu zawdzięczam filozoficzne uformowanie, zarówno pod względem zainteresowań i poglądów, jak i warsztatu naukowego. Jako wybitny znawca filozofii starożyt-

nej oraz średniowiecznej na prowadzonych przez siebie zajęciach zawsze niezawodnie wskazywał na to, co istotne w analizowanych właśnie tekstach, zachęcał uczestników do dalszych badań i określał ich kierunek. Wzbogacające intelektualnie były zwłaszcza seminaria. Utkwiło mi w pamięci niegdysiejsze wspólne czytanie *Enneady* VI Plotyna, rozbiór z namysłem zdania po zdaniu, połączony z analizą filologiczną; na pracowitych zajęciach rocznych skomentowaliśmy stosunkowo niewiele stron tekstu. Sprawując funkcję promotora wielu prac magisterskich i doktorskich, w tym również moich, Profesor Legowicz służył nieocenioną pomocą naukową magistrantom i doktorantom w czasie przygotowywania przez nich oraz pisania prac. Z wyniesionego z seminariów doświadczenia wiem, że Profesor chętnie udzielał niezbędnych rad i zindywidualizowanych użytecznych wskazówek, zawsze miał dla nas czas, odnosił się do nas wszystkich z jednakową życzliwością oraz godną naśladowania wyrozumiałością, a jeśli nawet coś skrytykował, była to tzw. krytyka opiekuńcza. Nakłaniał nas do robienia notatek z przeczytanych książek i artykułów na luźnych kartkach z dość szerokim marginesem, na którym można byłoby zapisywać bieżące i późniejsze uwagi własne oraz komentarze. Wysoko ceniłem rozmowy z Profesorem również w czasie wolnym od zajęć, gdyż on – będąc człowiekiem dużej dobroci – bywał mi pomocny w rozwiązywaniu wielu spraw życiowych. Po obronie doktoratu Profesor Legowicz zaproponował mi zatrudnienie w kierowanym przez siebie Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na etacie adiunkta. Zachowałem Profesora we wdzięcznej pamięci.

Czy to, że jest Pan filozofem, istotnie wpływa na Pana relacje z rodziną i przyjaciółmi? Czy postrzegają Pana Profesora jako filozofa? Czy czuje Pan, że gdyby nie był Pan filozofem, relacje te wyglądałyby inaczej?

W kręgu rodzinnym zasadniczo nie wypowiadałem się w sposób wykładowy na temat kierunków filozoficznych czy określonych doktryn. Gdy w rozmowach rodzinnych odnosimy się do spraw bieżących, wówczas bywa też, że poruszamy pierwszorzędne kwestie dobra i zła, piękna i szpetoty, relacji międzyludzkich, a także deliberujemy nad stałymi problemami człowieka, tj. zdrowiem, życiem, śmiercią i przemijalnością wszystkiego w otaczającym nas świecie. Uczestnicząc w tych rozmowach, opowiadałem się zwykle za konkretnymi wartościami kojarzącymi się z życiem jednostkowym i wspólnotowym. Jedynie z rzadka przytaczam poglądy znanych myślicieli w celu wsparcia swego stanowiska. Toteż przypusz-

czam, że moje codzienne bytowanie jako filozofa tylko w niewielkim stopniu wywiera wpływ na relacje rodzinne. Co się zaś dotyczy relacji między mną a moimi przyjaciółmi (spoza środowiska filozoficznego), to mam świadomość, że filozofia nie dla każdego jest ważna. Nie każdy bowiem chce i potrafi „się dziwić”, a poza tym ja nie mam ani potrzeb mentorskich, ani też ambicji terapeutycznych wobec osób mi bliskich.

Czy Pana zdaniem dla filozofów słońce świeci choćby odrobinę jaśniej?

Tak, słońce świeci jaśniej, ale tylko wtedy, kiedy rzetelny miłośnik mądrości przyznaje, że dostępne mu prawdy nie mogą go zadowalać, oraz ma wzgląd na napomnienie Hamleta, iż więcej jest rzeczy na ziemi i w niebie, niż się ich śniło filozofom.

Filozofia starożytna i kwestia *horror philosophicus*

Janusz Dobieszewski

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Z prawdziwą przyjemnością czy wręcz entuzjazmem zareagowałem na propozycję udziału w przedsięwzięciu, mającym uhonorować dzieło i osobę profesora Mieczysława Boczara, z którym łączą mnie więzi wieloletniej sympatii i koleżeństwa. Ale też towarzyszyły temu spora nieśmiałość i niepewność, związane z tekstem, który chciałem do tego przedsięwzięcia dołączyć. Nie jestem przecież specjalistą z zakresu filozofii starożytnej lub średniowiecznej i oczywiście nie mogę w takiej roli (a więc kolegi Boczara po „ściśłym” fachu) tu występować, ale też wszyscy, którzy zajmujemy się filozofią jakoś przecież z filozofii starożytnej się bierzemy i stale do niej na różne sposoby – głębsze lub doraźne, ratunkowe lub dygresyjne, inspiracyjne lub dekoracyjne – powracamy.

Tak jest również ze mną i chciałem taki poświęcony filozofii starożytnej tekst – z pewnością amatorski, ale pisany z najpoważniejszą intencją – zaproponować. Powstał on wiele lat temu i o jego amatorskim charakterze niechaj świadczy fakt, że nigdy nie próbowałem go opublikować, natomiast powróciłem do niego jako do zmagania się (ze sporym zaangażowaniem) z problemami, które do dziś określają przestrzenie i preferencje mojego filozofowania. To sprawiło, że nie musiałem, a i nie chciałem, ingerować w tekst sprzed lat (w jego autentyzm i integralność) zbyt mocno, choć oczywiście poprawiłem (na ile potrafiłem) jego liczne i ewidentne błędy czy naiwności.

Rzecz dotyczy problematyki nicości i horroru filozoficznego (religijnego, metafizycznego) – czemu poświęciłem kilka publikacji¹ – i odniesienia jej do myśli sceptyków i stoików, a zwłaszcza do filozofii Plotyna.

1. *Horror religiosus* a religijna trwoga

Zacniemy od *horror religiosus*, który określimy jako pewien stan podmiotowego odniesienia do sfery religijności. Chodzi tu przy tym szczególnie o ten aspekt lub raczej tę perspektywę religijności, w której rozważa się stosunek Bóg – człowiek, Bóg – świat stworzony. *Horror* jest reakcją na niemożność sensownego, rozjaśniającego dla intelektu, a uspokajającego i kojącego dla uczucia, zrozumienia czy choćby rozważenia tego stosunku. Umysł ludzki, po pierwsze, natyka się tu na nieprzewidywalne sprzeczności, paradoksy, absurdy; po drugie, staje wobec nich z poczuciem trwogi, rozpacz, bezradności; po trzecie zaś, doznania te są czymś zarazem odpychającym, jak i pociągającym, która to emocjonalna ambiwalencja wikła umysł w dialektyczny ruch intelektualny, mogący prowadzić do nowych, być może nieoczekiwanych, niekiedy wręcz odwracających punkty wyjścia, konsekwencji znaczeniowych i wyjaśniających.

Jak być może widać też z powyższego, *horror religiosus* nie jest doznaniem bezpośrednim, nie jest uczuciem uchwytującym wprost i natychmiast swój przedmiot, nie jest po prostu strachem, trwogą, rozpaczą czy odrazą; jest stanem, w którym te uczucia poddane zostały pewnej „obróbce”, zapośredniczającemu odniesieniu do ich przyczyn, skutków, kontekstów. Niezłym może wyjaśnieniem tej różnicy byłoby odwołanie się do teorii idoli Franciszka Bacona. Gdyby przyjąć, że wszystkie omawiane tu stany świadomości człowieka są idolami (przesądami, szablonami, widmami, które opanowały rozum ludzki) – co z pewnością Bacon tak właśnie by zakwalifikował – to w przeciwieństwie na przykład do strachu, który należałby do idoli plemiennych, mających źródło w naturze ludzkiej,

¹ Na przykład: *O pocieszeniu, jakie niesie „Horror metaphysicus” Leszka Kołakowskiego*, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 14, s. 60–91 (także w skróconej wersji angielskiej: *On the Consolation Offered by Leszek Kołakowski’s “Metaphysical Horror”*, „Dialogue and Universalism” 2010, Vol. XX, No. 7–8); *Lew Szestow – sens absurdu*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, t. IV, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 13–26; *Fenomenologia po neoplatonismie*, w: *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migasińskiego*, red. M. Poręba, B. Działoszyński, Warszawa 2018, s. 45–58; *Kilka uwag w sprawie moich spraw filozoficznych z nicością*, w: *Nicość*, red. J. Wolak, Warszawa 2020, s. 5–18.

w ludzkiej niemalże fizjologii, *horror* byłby przykładem jakości doznaniowych z dziedziny idoli teatru, pochodzących – jak wyjaśniał Bacon – „z rozmaitych doktryn filozoficznych, a także z przewrotnych prawideł dowodzenia”², mających więc źródło nie w „fizjologii”, ale w nadmiernej lotności ludzkiego umysłu, odnoszącego się tu do świata nie wprost, ale poprzez własne, samodzielne (choć może lepiej w perspektywie Baconowskiej powiedzieć: samowolne) konstrukcje. Można stwierdzić, że w horrorze człowiek w jakiejś przynajmniej mierze kształtuje, „reżyseruje” świat swej trwogi; jest nie tylko jego cząstkowym uczestnikiem, ale także odniesionym do całości inspiratorem (a nawet prowokatorem).

Najadekwatniejszą i najznakomitszą chyba postać znalazł *horror religiosus* w dwóch niewielkich dziełach S. Kierkegaarda: w *Bojaźni i drżeniu* (gdzie też znajdujemy odwołanie do samego pojęcia *horror religiosus*) oraz w *Powtórzeniu*. Sposób użycia przez Kierkegaarda formuły *horror religiosus* zdaje się potwierdzać naszą tezę o odrębności, niewspółpłaszczyznowości *horroru* i, przykładowo, strachu lub rozpacz. Píše więc Kierkegaard: „Nad Abrahamem płakać nie można. Człowiek zbliża się doń z uczuciem *horror religiosus*, z jakim Izrael zbliżał się do góry Synaj”³. To nie tyle więc Abraham przeżywa *horror*, co ktoś, kto postanowił Abrahamowi „towarzyszyć”, kto próbuje go zrozumieć czy jakoś weń duchowo wniknąć. Kierkegaard próbuje więc zrozumieć wiarę Abrahama, co jest możliwe tylko w nastroju *horroru*, zaś adekwatną postacią ujawniającej się tu wiary jest rozpacz, trwoga, paradoks, bojaźń i drżenie; tymi też pojęciami określić można stan duchowy i kształt wiary Abrahama. Ujmując całą tę sprawę jeszcze inaczej, można powiedzieć, że Abraham milczał (wiarą), a Kierkegaard mówi (w nastroju *horror religiosus*). A „mówi – pochwałą milczenia (...), filozofuje – o potrzebie przekroczenia i «zawieszenia» wszelkiej filozofii na rzecz niewyrażalnej «wiary». Jeśli więc wiara Abrahama była paradoksalna, to «wiara» Kierkegaarda uwikłana jest już w paradoks do kwadratu”⁴. *Horror religiosus* byłby właśnie paradoksem do kwadratu, bojaźnią do kwadratu, rozpaczą do kwadratu. Kwestią natomiast na razie otwartą niechaj pozostanie jego poznawcza bezradność lub owocność, jego „szanse” w zestawieniu z paradoksem „pospolitym”, paradoksem do potęgi pierwszej, a więc wiarą.

² F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 68.

³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 64.

⁴ M.J. Siemek, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 168.

2. *Horror* a nicość

Horror pojawia się tam, gdzie człowiek spostrzega zagrożenie nicością; nicością absolutną, która grozi likwidacją lub falsyfikacją wszystkich dotychczasowych – nadających światu porządek, sensowność, trwałość i jedność – punktów i płaszczyzn oparcia. *Horror* jest uznaniem istotności nicości – oto jesteśmy w sytuacji, kiedy nie sposób już jej odepchnąć, choć jest odpychająca, i nie sposób jej nie dostrzegać, choć nie ma żadnego kształtu. Nicość zagraża klęskami, zagrożeniami, bólami i jako taka budzi trwogę, strach, rozpacz, odrazę, ale też stawia w obliczu przejmującego, patetycznego, wzniosłego obrazu rozpadu dotychczasowego świata jako całości; uświadamia jego kruchość, ale zarazem heroizm jego przeciwstawiania się i opierania nicości; jego istnienie nie polega już tylko na naturalności i oczywistości trwania. To właśnie w tym napięciu, w tej ambiwalencji rodzi się *horror*. Jest on więc konsekwencją i towarzyszem nicości, dostrzeganej w „szczelinach istnienia”⁵, i nicość jest najwłaściwszym tropem do jego wyśledzenia i dalszego śledzenia.

Nicość nie jest jednak – mimo swej mocy – czymś podstawowym, dominującym, powszechnym. Wręcz przeciwnie, jest spychana, wypychana, zasklepiana przez ciągłość, trwałość, ogólność, prawidłowość tego, co rzeczywiste, a co zależnie od okoliczności i kontekstów czasowo-przestrzennych może być rozumiane jako natura, przyroda, wspólnota, kultura lub na przykład byt. Nicość pojawia się, gdy w ciągłej (kontynualnej), sensownej, stabilnej, całościowej rzeczywistości pojawia się pęknięcie, rysa, szczelina, która stawia pod znakiem zapytania świat dotychczasowy, wikła go w wewnętrzną sprzeczność, kryzys, rozdwaja go, czyni areną walki, wciąga w niszczący, nicościujący chaos, niczym „czarna dziura” swoje kosmiczne otoczenie.

Jeśli więc *horror* jest uwarunkowany nicością, to z kolei nicość uobecnia się dopiero wraz z pęknięciem, kryzysem rzeczywistości, postrzeganej dotychczas w swym istnieniu jako stabilna norma. Zarazem nie jest tak, że nicość pociąga za sobą *horror* w sposób konieczny i nieuchronny, zaś kryzys, na podobnej zasadzie, wymusza nicość. Można tu mówić o warunkowaniu koniecznym, ale nie wystarczającym. Nicość może nie przechodzić w *horror*, natomiast na różne

⁵ Znakomitym – wnikliwym i subtelnym – ich tropieniem, i to także w przestrzeniach codzienności, jest książka Jolanty Brach-Czajny pod takim właśnie tytułem (J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 1992).

sposoby być spychana, skrywana, pokonywana przez nowy (na nowo rozumiany) metafizyczny byt, sens, regułę, normę; również kryzys nie musi – przynajmniej trwale – uświadamiać nicości; pęknięcie może być na różne sposoby zasklepiane lub interpretowane jako prześwit innej, doskonalszej, trwalszej, bardziej spójnej i ciągłej rzeczywistości metafizycznej, moralnej czy też społecznej. Można powiedzieć – z podziwem i satysfakcją – że historia ludzkości jest świadectwem nieograniczonych zdolności skrywania, omijania, pokonywania przez człowieka i kultury ludzkiej stanów kryzysu i zagrożeń nicością. Nie sposób zarazem nie dodać, że sukces na tej drodze nigdy nie był i nie jest ostateczny; że kryzys i nicość charakteryzują się niewyczerpaną zdolnością i energią odradzania, powracania, recydywy.

3. Filozofia hellenistyczna – zapowiedź *horror philosophicus*

Początków myślenia filozoficznego (naukowego, rozumiejącego) poszukiwać należy w nieusatisfakcjonowaniu człowieka światem takim, jakim dany jest w doświadczeniu potocznym: jako zbiór jednostkowych, nieskończonych w swej ilości i różnorodności rzeczy oraz jako zbiór nieuchronnie przemijających zdarzeń. Świat zdarzeń i rzeczy naznaczony jest zmiennością, kruchością, przygodnością; zagraża chaosem (jako nieogarnialna nieskończoność pojedynczych rzeczy) oraz nicością (jako przemijanie zdarzeń, ich zapadanie się w nie-będącą przeszłość). Uświadamiając sobie to nieukontentowanie światem, człowiek daje tym samym wyraz potrzebie innego świata, innych, satysfakcjonujących go reguł świata. Z kolei, w związku z pewną nieokreślonością wewnętrznych postulatów oraz znacznym oporem świata wobec aktów ludzkiej woli, pojawia się przypuszczenie, że istniejący świat jest przez nas niewłaściwie, powierzchownie postrzegany, że nasze wewnętrzne postulaty wobec świata mogą być całkiem realne, a może nawet łatwe do spełnienia, jeśli tylko spojrzymy na świat w inny, właściwszy sposób. We właściwej perspektywie być może świat doświadczenia potocznego stanie się w pełni czy w znacznym zakresie akceptowalny.

W rezultacie tego ruchu myśli wyjściowemu chaosowi świata przeciwstawiony zostaje postulat jedności (rozumiany nie jako jednolitość, ale jako sensowna, zorganizowana całość – kosmos), a nicości (zmienności) postulat stałości (bytu). Filozofia, a w podobnym aspekcie także religia, byłaby więc sposobem przewy-

ciężenia źródłowego kryzysu, pęknięcia między człowiekiem a światem oraz próbą usunięcia zagrożenia nicością. Szczelina, przez którą prześwieca nicość, zostałaby tu potraktowana jako okno na rzeczywistość doskonalszą – stałą, rozumną, uniwersalną, która uzyskuje status jedynej rzeczywistości realnej czy niezbędnego fundamentu ontologicznego i zasady poznawczej dla świata codzienności. Takie rozumienie filozofii jest dość powszechne i znajdujemy je z pewnością choćby u eleatów, Demokryta, Platona, Arystotelesa, później u św. Augustyna, w tradycji scholastycznej, także u Kartezjusza, w znacznej mierze u Kanta i Hegla.

Genezę filozofii można jednak wywodzić także z innego – jak się wydaje: przeciwnego – źródła. Filozofia byłaby tu niepokojeniem, prowokowaniem, wzburzaniem świadomości potocznej, która w tej perspektywie byłaby postrzegana jako (w swej istocie lub w swym rozwoju) stabilna, ciągła, skutecznie orientująca w otaczającym świecie oraz uspokajająca i zabezpieczająca przed egzystencjalnymi, moralnymi, społecznymi konfliktami i dylematami. Te właściwości świadomości potocznej określałoby się jako dogmatyczność, schematyczność, powierzchowność, autorytarność czy wręcz lenistwo i tchórzliwość myślenia naturalnego. Filozofia występowałaby przeciw niemu w imię podmiotowości, indywidualizacji, samodzielności myślenia. Wydaje się, że takie rozumienie filozofii dominuje u Sokratesa, sceptyków, w tradycji mistycznej typu Mistrza Eckharta, w myśli Pascala, Schopenhauera, Kierkegaarda, Nietzschego, w różnych wersjach XX-wiecznego egzystencjalizmu, a zapewne także w fenomenologii.

Musimy w tym miejscu postawić pytanie o racje tych dwóch sposobów rozumienia i uprawiania filozofii. Są one przeciwstawne, opierają się na odwrotnych sposobach pojmowania świadomości potocznej. Jednak te dwa modele filozofii przeczą sobie „nie w tym samym czasie i nie pod tym samym względem”. Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że o ile przedmiotem pierwszego typu filozofowania (nazwijmy go tymczasowo „filozofią pozytywną”) jest świat, rzeczywistość przedmiotowa, obiektywna, o tyle w przypadku drugim (który tymczasowo nazwiemy „filozofią negatywną”) obiektem penetracji intelektualnej są inne filozofie, światopoglądy, kultury duchowe – świat przetworzony przez myśl. Filozofia pozytywna byłaby w tej sytuacji warunkiem filozofii negatywnej, poprzedzałaby ją w planie genezy. Z kolei jednak filozofia negatywna byłaby świadectwem jakiegoś ograniczenia, jakiejś niemożności filozofii pozytywnej. To ograniczenie widoczne jest zresztą już na pierwszy rzut oka w dwóch przynajmniej aspektach: po pierwsze, filozofia pozytywna jest trwającym całe wieki procesem,

który – szczególnie w świetle coraz to nowych obietnic ostatecznego rozwiązania pytań dręczących filozofię i świadomość ludzką – zdaje się być świadectwem bezradności filozofii, jej kręcenia się w kołowrocie złudzenia, z którego nie potrafi zrezygnować, a które tylko na nieskończone sposoby retuszuje; po drugie, choć motywem wyjściowym filozofii było wyswobodzenie świadomości potocznej z zagrożenia chaosem i nicością, to zarazem niemal natychmiast wraz z narodzinami filozofii stosunek między nią a myśleniem potocznym przybrał postać rozdźwięku, niewspółmierności, nawet obcości i obojętności. Co prawda, świadomość potoczna nadal domaga się jakiegoś ugruntowania ulotnego świata w trwałości i stałości (co było zaczynem filozofii), ale też określoność rozwiązań filozoficznych była i jest dla niej najwyraźniej niesatysfakcjonująca. Zadowolając się względnymi, przybliżonymi, cząstkowymi, często powierzchownymi miarami stałości i porządku – które okazywały się wystarczające, by człowiek skutecznie poruszał się w rzeczywistości przyrodniczej i społecznej – najwyraźniej nieakceptowalna jest w myśleniu potocznym absolutność, powszechność, metafizyczność rozwiązań z obszaru filozofii oraz towarzyszący im, a wymuszany przez uniwersalistyczne rozwiązania, profesjonalny język filozofii.

Z tego punktu widzenia filozofia negatywna byłaby swego rodzaju sojusznikiem świadomości potocznej przeciw „absolutystycznym” zamiarom filozofii pozytywnej. Choć świadomość potoczna jest dla filozofii negatywnej również wdzięcznym obiektem krytyki, to zarazem filozofia negatywna wyraża jakieś mimowolne, intuicyjne nieusatysfakcjonowanie myślenia potocznego filozofią pozytywną, nie tą czy inną postacią filozofii pozytywnej, ale samym jej projektem, jej istotą.

Podsumowalibyśmy kwestię genezy myślenia filozoficznego w obydwu jego wariantach następująco: oto człowiek, nieusatysfakcjonowany kruchością, przygodnością świata, próbuje go ugruntować, utrwalić w konstrukcjach intelektualnych, umieszczających u podstawy świata coś trwałego i jednego – tworzy filozofię; natychmiast jednak spostrzega, że cały ten manewr, choć dokładnie zrealizował stawiane mu zadanie, doprowadził do obrazów świata, które wcale nie zaspokoili ludzkiej świadomości ani nie odzwierciedliły jej charakteru, jej kondycji. Filozofia zrealizowała jakby swoje zadanie ponad miarę, coś istotnego zarazem gubiąc, przesłaniając, spychając. Rodzi to krytyczny opór świadomości potocznej, wyrażający się w jej ironicznym dystansie wobec filozofii, ale też uprawomocniający inny typ filozofowania – negujący dotychczasowe filozofie

nie poprzez ich poprawianie, precyzowanie, odnawianie, ale poprzez zarzucenie ich punktu wyjścia i uznanie, że kruchość, zmienność, przygodność świata, jego pęknięcia i stany kryzysowe, nicość oraz trwoga im towarzyszące, warte są szczególnej uwagi intelektualnej, uchwytowania w adekwatnym im stanie, a nie przykrywania, „zabudowywania” pozornie przecież tylko trwałymi konstrukcjami metafizycznymi.

Zarysowany tu „mechanizm” uwikłany jest oczywiście w skomplikowane konteksty i procesy dziejowe, w przyprływy i odpływy, w spiralne odejścia i nawroty. Wydaje się zresztą, że jeśli chodzi o aspekt „ilościowy”, to zarówno w dziejach filozofii, jak i w świadomości potocznej dominuje nurt pozytywny, co jednak tylko tym mocniej dowodzi wagi nieusuwalnego – jak zarazem dowodzi historia ludzkości – aspektu negatywnego.

Ze względu na tematykę tego tekstu interesują nas te kształty myśli filozoficznej, które w sposób wyrazisty i samoświadomy (co bynajmniej nie zawsze idzie w parze) realizują ów projekt negatywny, próbują penetrować przestrzeń pęknięcia, kryzysu, nicości oraz utrzymać się w niej. Oczywiście nie wszystkie filozofie dają się umieścić w swej całości i jednoznacznie w nurcie negatywnym lub pozytywnym. Różne uwarunkowania historyczne i intelektualne sprawiają, że obydwa momenty mogą niekiedy współistnieć w jednej koncepcji; poza tym filozofie negatywne z istoty swej nie mogą zyskać tak wyrazistej struktury teoretycznej i pojęciowej, która umożliwiałaby przejrzyste i wyjaśniające ich badanie. Są przecież w dużej mierze próbą opowiedzenia o nicości, o tym, czego nie ma.

Wracamy teraz do głównego wątku tego tekstu. Rozpoczęliśmy od *horror religiosus*, ale w istocie rzeczy bardziej interesowałby nas horror filozoficzny, sygnały którego miały dać ostatnie rozważania metafilozoficzne. Ale też to rozpoczęcie od *horror religiosus* nie było niczym przypadkowym. Zarówno bowiem w planie historycznym, jak i istotowym właśnie religijność (i próby jej intelektualnego przyswojenia) jest pierwszym miejscem ujawniania się *horror philosophicus*. Chodzi tu przy tym o swoistą religijność monoteistyczną, wypływającą z teologii naturalnej, która zrodziła się w łonie filozofii, ale później złączyła się z judeo-chrześcijańską religią objawioną, uwikłaną w tę problematykę i próbującą kwestie filozoficzne rozwikływać.

Natomiast filozofia starożytna – szczególnie w swym wczesnym i klasycznym okresie – najskuteczniej zapewne w dziejach potrafiła ominąć zagrożenie horrorem. Jej optymizm poznawczy, dominacja pojęcia natury (wraz z takimi bliskimi

pojęciami jak: kosmos, konieczność, los) oraz sposób rozumienia natury, z którym związane było przekonanie o odwieczności istnienia – wszystko to nadawało temu okresowi myśli filozoficznej spontaniczność, beztroskę, naiwność i młodość, o której epoki późniejsze mogły już tylko wspominać z zachwytem i utęsknieniem lub z dojrzałym zgorszeniem. Zarazem jednak istotnymi składnikami tej kultury były postacie i idee wyrażnie krytyczne, wręcz jakby obce istniejącym regułom życia lub rozumności. Można tu wskazać na Sokratesa, w jakiejś mierze Platona, sceptyków, stoików. Nieobce były starożytnej Grecji sytuacje kryzysu⁶, pęknięć w stabilności i ciągłości świata. Nigdy jednak nie uwalniały one nicości, a tym bardziej nie prowadziły do kulturowo znaczących odczuć grozy, rozpacz, horroru. Pęknięcie ujawniało natychmiast „pod spodem” załamującego się świata nowy kształt natury – może nieco bardziej złożony, bardziej wymagający, ale zarazem trwalszy, bardziej uniwersalny, bardziej „ostateczny”.

Postać najbardziej może „kryzysową”, najmniej liczącą na powrót do trwałej, uniwersalnej jedności i racjonalności świata, miały w epoce ówczesnej trzy najważniejsze nurty filozofii poarystotelesowskiej, zwane również zbiorczo hellenistyczną filozofią życia, a więc epikureizm, sceptycyzm i stoicyzm. Filozofie te wychodziły z założenia, że świat jest dla człowieka raczej zagrożeniem niż oparciem, raczej nieprzewidywalnym losem i przypadkowością niż sprawiedliwą odpłatą i zbiorem rozumnych reguł; jest zawodny, pęknięty, wikła człowieka w stan dojmującego kryzysu. Sytuacja ta wcale jednak nie prowadziła wskazanych filozofii do poczucia wszechogarniającego pesymizmu, klęski, trwogi. W pękniętym świecie nie próbują wprawdzie za wszelką cenę przerzucić nad otchłanią metafizycznej szczeliny spajającego pomostu; natomiast dokonują odsunięcia, uniezależnienia od siebie obydwu stron szczeliny, a jedna z tych stron zostaje w końcu zneutralizowana poprzez przeniesienie w swego rodzaju bytową lub poznawczą transcendencję; transcendencję tak skrajną, że pozbawioną jakiejkolwiek relacji do świata człowieka, a w konsekwencji uwalniającą świat od kryzysu, a człowieka od poczucia zagrożenia. To „transcendowanie” jednej ze stron kryzysu (szczeliny, pęknięcia) przybiera różne postacie.

⁶ A. Ochocki uważa kryzys greckiej *polis* za jedno z dwóch centralnych i decydujących zjawisk dla kultury europejskiej. To właśnie kryzys jest glebą, na której wyrasta w starożytnej Grecji filozofia („córka kryzysu”). Istota zaś kryzysu przedstawia się następująco: „całość sposobu życia zostaje naruszona, podminowana, a przyszłość, dotychczas zabezpieczona przez wiecznotrwałość, zdawałoby się, proces reprodukcji, staje się przerażającą otchłanią” (A. Ochocki, *Kryzys i filozofia*, Warszawa 1993, s. 9–10).

U Epikura jest to obraz bogów, „którzy wszakże istnieją, i wiedza o tym jest oczywista”, ale którzy zarazem w ogóle nie ingerują w świat fizyczny i świat ludzkiego myślenia. „W żadnym wypadku – pisał Epikur – nie należy odwoływać się do natury boskiej ani obarczać jej żadną funkcją – niech się bóstwa radują własnym szczęściem”⁷. Bogowie odgrywają tu rolę regulatywnego, granicznego – czy i pozagranicznego? – ideału, którego stroną realną jest wolne, radosne, choć także rozumne, podążanie człowieka do szczęścia, nie zacienione i nie łudzone „wyższym porządkiem”.

W filozofii sceptyków to swego rodzaju, tym razem poznawcze, transcendowanie wyrażone zostało może najwyraźniej, najbardziej wprost – jako „niepoznawalność rzeczy” i postulat „wstrzymywania się od wydawania sądów”. Istotę swego stanowiska sceptycy mogliby wyrazić, według Diogenesa Laertiosa, następująco: „To, że widzimy – przyznajemy, że ową określoną myśl mamy – wiemy; ale jak widzimy i jak myślimy, tego nie wiemy”. Wydawało by się, że taka perspektywa intelektualna wyjątkowo musi sprzyjać pojawieniu się „otchłani kryzysu” i metafizycznej zgrozy. Tymczasem przynajmniej w klasycznym sceptycyzmie greckim nic takiego się nie dzieje. Powstrzymywaniu się od sądu „towarzyszy jak cień niewzruszony spokój (ataraksja)”⁸. To właśnie uwolnienie przez sceptyków człowieka od konieczności uznawania jakiegoś poglądu za niepodważalny, od niepokoju związanych z obroną takiego poglądu jako niepodważalnego oraz od ewentualnego poczucia klęski, związanego z dostrzeżeniem jego błędności, otwiera szansę życia jako trwałej, niemal radosnej harmonii ze światem.

Filozofia stoicka może najbardziej zbliża się do uchwycenia nicości, a nawet sytuacji horroru, ale zarazem – może zresztą właśnie dlatego – stanowi jedną z najtrwalszych i najznakomitszych zapór przeciw zagrożeniu *horror philosophi*.

⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1982, X 123 (s. 644) i X 97 (s. 639). Por. Także X 76 (s. 621), X 114 (s. 639). Etycznemu i religijnemu aspektowi tego zagadnienia – aspektowi, który jest tu dla nas szczególnie interesujący – poświęcony jest artykuł K. Pawłowskiego *Filozoficzne posłannictwo Epikura w aspekcie antropologicznym i teologicznym*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 3, s. 45–58. Według autora, „doktryna Epikura jest – czego nie sposób nie spostrzec – quasi-religijna. Jej charakter religijny jest niewątpliwy, bo przecież zakłada relację do bogów, ale jest to relacja jednostronna, przeto «niepełna». Stąd nie jest to religia w pełnym tego słowa znaczeniu. Dla «pełni» religijnej wymagana jest relacja obustronna”; jest to, mówiąc inaczej, taki rodzaj religijności, czy pobożności, z którym nie należy wiązać „żadnych doczesnych ani eschatologicznych obietnic” (s. 51).

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX 61 (s. 553), IX 103 (s. 575), IX 107 (s. 577).

cus; także w odniesieniu do epok późniejszych. O ile epikureizm oferował beztroskie i rozumne szczęście, a sceptycyzm pragmatyczny spokój, o tyle propozycja stoików tyleż wyzwala, co i wikła człowieka w sytuacje trudne, niekiedy wręcz mroczne; tyleż proponuje wolność i spokój, co wymaga od człowieka – jeśli chce on uniknąć chaosu, kryzysu i nicości – indywidualnego, patetycznego heroizmu. Celem człowieka winno być życie zgodne z naturą, czyli takie, w którym jego głos wewnętrzny osiąga tożsamość z „wołą rządcy wszechświata”, będącego „tym samym co rozum, przeznaczenie, Zeus”⁹. Nikt jednak nie może uzyskać pełnego, jasnego wglądu w kształt przeznaczenia. Można o nim jedynie w przybliżeniu wnioskować poprzez własne odczucia, koleje wydarzeń, znaki świata zewnętrznego, nigdy nie stając się tego przeznaczenia nawet czysto teoretycznym dysponentem. Szczególne znaczenie ma tu dla stoików niewiśnięcie się emocjonalne i intelektualne w to, co ma wszelki pozór wartości (i zazwyczaj decyduje o ludzkich decyzjach i postępkach), wcale tym w rzeczywistości nie będąc. Są to rzeczy „ani dobre, ani złe”, czyli „takie, które ani nie przynoszą korzyści, ani nie wyrządzają szkody, np. życie, zdrowie, przyjemność, piękno, siła, bogactwo, dobra sława, szlachetne urodzenie oraz rzeczy przeciwne, śmierć, choroba, trud, brzydota, słabość, ubóstwo, zła sława, podłe urodzenie i tym podobne”¹⁰. Właściwe rozpoznanie tych rzeczy jako moralnie obojętnych, nie angażujących, mających podobny status jak choćby codzienne odmiany pogody, uczyni człowieka niewzruszonym, skromnym i surowym – a więc prawdziwym mędrce¹¹. Ten niewzruszony, skromny i surowy stosunek do rzeczy i zdarzeń uważanych zazwyczaj przez ludzi za najważniejsze, wymagające zabiegów, a nawet walki o nie lub przeciw nim, opiera się na, co już wiemy, pełnej ufności w przeznaczenie, z którym mędrzec ma jedynie stale, na bieżąco „zgrywać” swój głos wewnętrzny.

Szczególnie żarliwie, a także efektownie, potrafili wzywać ludzi do heroicznego wytrwania wobec przeciwności losu – powołując się na tenże los – stoicy rzymscy. W *Listach moralnych do Lucyliusza* znajdujemy następujące krzepiące pocieszenia i zalecenia Seneki: „Oto wymarła mi rodzina, zgnębiła mnie lichwa, niszczał mi dom, przypadły mi w udziale szkody, rany, trudy i obawy: zwyczajne to zdarzenia. Mało tego: powinno było mi się to przytrafić. Przychodzi to bowiem z wyroku losu, a nie ze zrządzenia przypadku”. Najdrobniejsze zdarzenia

⁹ Tamże, VII 88 (s. 410), VII 135 (s. 431).

¹⁰ Tamże, VII 102 (s. 416).

¹¹ Tamże, VII 117 (s. 422–423).

życiowe uwikłane są w powszechne, choć zaskakujące dla nieprzygotowanych i nierozumnych, przeznaczenie. „Wieczne trwanie wszech rzeczy – wyjaśnia Seneka – składa się z przeciwieństw. Duch nasz powinien przystosować się do tego prawa. Niech go przestrzega i okazuje mu posłuszeństwo. A cokolwiek się dzieje, niech uważa, iż tak powinno było się dziać, i niechaj nie zachciewa mu się lżyć natury (...) Niechaj los znajdzie nas gotowych i ochotczych. Ten jest duch wielki, który całkowicie mu się powierzył. I przeciwnie, ten jest mały i nikczemny, który się sprzeciwia, który źle myśli o porządku świata i woli poprawiać bogów niż siebie”¹². W podobnym nastroju zwracał się do swych uczniów Epiktet: „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swojej woli, ale nagnij wolę do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności”. Ta reguła ogólna daje się wprost i bez większych problemów poddawać konkretyzacji, czego dowodzi Epiktet w takim na przykład obrazie: „Kiedy kruk złowieszczu zakracze, niechaj nie ogarnie cię trwoga, ale natychmiast wytłumacz sobie to jego krakanie, tak mówiąc: «Ta wróżba złowieszczu nie mnie bynajmniej dotyczy, ale bądź mego ciała, bądź mego dobytku, bądź mego imienia, bądź moich dzieci, bądź mojej żony. Dla mnie przecież każda wróżba jest zapowiedzią szczęścia i pomyślności, o ile tylko chcę tego. Cokolwiek bowiem z tej wróżby się ziści, w mojej jest mocy odnieść z tego pożytek»”¹³.

Kryzys świata, zagrożenia czyhające w nim na człowieka, może nawet tragizm człowieka w świecie, są według stoików zjawiskami powierzchownymi, wręcz pozornymi, choć zarazem, co prawda, ich przezwyciężenie wymaga trudu, siły ducha, heroizmu. Ale taka właśnie – zdają się sądzić stoicy – jest natura i naturalna sytuacja człowieka. Zdobyczą tego heroizmu jest niewzruszoność, boska mądrość, ale także – jak wynika choćby z powyższych przywołań – indywidualny pożytek i pomyślność. Stoicy najwyraźniej próbują podbudować heroizm optymizmem, odwołującym się znów do boskiego, rozumnego przeznaczenia. W tym miejscu można by zarzucić ich koncepcji, ich wizji heroizmu, że jest to tylko pozorna i mistyfikująca próba przezwyciężenia obcości człowieka i świata. Po pierwsze więc, jest egocentryczna, skupia się całkowicie na odrębnym „interesie” duchowym jednostki, traktowanej jako mikrokosmos, co może łatwo wydawać nauki stoickie na łaskę i niełaskę nastrojów emocjonalnych człowieka, relatywizować heroizm do oczekiwania indywidualnej przyjemności psycho-

¹² Lucius Anneus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, XVI 96,1 (s. 506), XVII-XVIII 107, 8–9, 12 (s. 567–568).

¹³ Epiktet, *Encheiridion*, 8, 18, w: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961 (s. 459, 463).

logicznej (co musi, wobec uderzeń losu, okazywać się albo bezradne, albo perfidne i zwyrodniałe¹⁴); a po drugie – odwołuje się do nigdy nie weryfikowalnej ufności w nieobalalne, dziejące się i ujawniające „na bieżąco” przeznaczenie, co z kolei łatwo przekształcić w zarzut dogmatyzmu, pochwały swego rodzaju „totalitaryzmu” aktualnie dziejących się zdarzeń, w zarzut absolutnej anihilacji podmiotowości człowieka. Rozwijając te dwa zarzuty można by, być może, liczyć na pojawienie się – interesującego w naszej perspektywie – zagrożenia nicością i horrorem jako kwestii jeśli nie obecnej, to przynajmniej zarysowującej się. Na obszarze filozofii stoickiej byłyby to, choć zarazem obalające cały stoicki etos, jakaś granica ulegania przez człowieka nierozpoznawalnej perfidii losu oraz próba odmowy samopoświęcenia swego „ja” w imię *apathei*. Warto samo pojawienie się takiego zagadnienia odnotować, ale też należy możliwość jego rozwinięcia na gruncie stoicyzmu odsunąć. Tracimy w ten sposób, co prawda, jedną z szans historycznego ugruntowania naszej idei *horror philosophicus*, ale za to bronimy solidności i konsekwencji filozoficznej stoicyzmu.

Nie jest bowiem jednak tak, by heroizm był w filozofii stoickiej instrumentalnie podporządkowany takim stanom jak zadowolenie, przyjemność, pomyślność (choć ich oczywiście nie wyklucza); co dziwniejsze, również rozumność przeznaczenia nie musi być warunkiem koniecznym stoickiego heroizmu. Argumentem na rzecz pierwszego twierdzenia jest dopuszczalność w teorii stoickiej samobójstwa¹⁵, kiedy to heroizm człowieka staje w radykalnym przeciwieństwie do całego pozostałego świata i święci autonomiczny triumf wobec życia, sławy, rodziny, szczęścia, a więc dóbr moralnie neutralnych, na chwałę natomiast cnoty i rozumności przeznaczenia. Należy przy tym podkreślić, że samobójstwo dopuszczalne jest w sytuacjach szczególnych, wyjątkowych, że nie ma i nie może mieć według stoików nic wspólnego z tchórzliwą ucieczką lub „pożądaniem śmierci”¹⁶. Jeśli chodzi z kolei o kwestię drugą, to motyw niezależności heroizmu jednostki od rozumności przeznaczenia w zasadzie prawie w stoicyzmie – trzeba przyznać – nie występuje; heroizm wspierał się właśnie na przekonaniu o wewnętrznej ro-

¹⁴ Co polegałoby na tym, że stoik nie tylko ze spokojem i heroizmem znosiłby na przykład śmierć najbliższych, ale czerpałby z tego szczególną w swym rodzaju, patetyczną i wyrafinowaną przyjemność; i tylko w imię tej przyjemności zdobywałby się na heroizm.

¹⁵ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII 130 (s. 429); Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, I 24 (s. 78), I 25 (s. 81), III 8 (s. 239), IV 11 (s. 416); Lucius Anneus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, VIII–XIII 70, 3–6 (s. 257), XIX 117, 21–23 (s. 630).

¹⁶ Lucius Anneus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, III 24, 25 (s. 93).

zumności świata, co zgodnie z tradycją grecką nazywano naturą. Gdy jednak motyw taki pojawia się, to uzmysławia, że nadrzędność heroizmu nawet wobec rozumnej natury świata, przenika w istocie całą myśl stoicką. Nakreślenie zaś takiej perspektywy było dziełem Marka Aureliusza. W *Rozmyślaniach* znajdujemy taki oto fragment: „Kolisty bieg wszechświata jest zawsze ten sam: w dół, w górę, z wieczności w wieczność. A wszechrozum albo kieruje swe postanowienia ku każdemu z osobna (a jeżeli tak, to przyjmij z uległością skutek jego postanowienia), albo jedno raz postanowienie powziął, a reszta zdarzeń jest skutkiem lub wypływa jedno z drugiego. Albo też są to atomy czy niedziałki. Krótko mówiąc, jeżeli bóg, to wszystko dobrze się dzieje, jeżeli zaś «na oślep», to abyś i ty nie «na oślep»”¹⁷.

Rozum i cnota mają więc kierować ludzkim myśleniem i postępowaniem nawet jeśli nie znajdują żadnego ugruntowania i potwierdzenia w świecie, naturze, przeznaczeniu. Sądzę, iż w ten sposób heroizm stoicki doprowadzony został do najdalszych możliwych granic, natomiast swych zwolenników, przeciwników i interpretatorów postawił przed pytaniem, na ile jest to adekwatne wyrażenie psychologicznych możliwości i perspektyw człowieka, a na ile kondycji człowieka zafałszowanie. W naszym spojrzeniu, w którym sytuację świata i człowieka w świecie określa rozdwojenie, pęknięcie, kryzys, i w którym akcentujemy te filozofie, które tej sytuacji nie chcą przesłaniać czy maskować, stoicyzm jest jedną z najbardziej fascynujących, wzniosłych i odważnych prób obrony bytu, stałości, rozumności przed kryzysem, nicością i horrorem, obrony, która nawet w obliczu zwątpienia co do swego przedmiotu (wizja świata „na oślep”), jest podtrzymywana, stając się obroną w imię obrony, obroną w stanie czystym, niczym nie podbudowaną, będącą swego rodzaju *causa sui*. Pojęcie heroizmu oddaje tę sytuację najprecyzyjniej.

Podsumowując naszą analizę hellenistycznej filozofii życia, stwierdzilibyśmy, że choć wyrastała ona z sytuacji kryzysu, to jej przedmiotem był nie ów kryzys, ale kryzysu przezwyciężenie, zasklepienie, ominięcie, a mówiąc najdokładniej – zredukowanie. Choć więc atmosfera kryzysu ciągle jest w filozofiach tych obecna, to jednak nie sproblematyzowana jako zagrożenie nicością i *horror philosoph-*

¹⁷ Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Warszawa 1958, IX 28 (s. 109). W nowym przekładzie K. Łapińskiego (Marek Aureliusz, *Rozmyślania (do siebie samego)*, Warszawa 2011, s. 176) lepiej widoczna jest alternatywa, nawiedzająca umysł cesarza – bóg albo atomy – niemniej zdecydowałem się na dawniejszą wersję polską, ze względu na dobitność owego „na oślep”.

hicus. Tym niemniej pasja zredukowania kryzysu, a zarazem towarzysząca jej nieredukowalność „wypchniętego” w transcendencję bieguna kryzysu (bogowie u Epikura, niepoznawalność świata u sceptyków, przeznaczenie lub „na oślep” u stoików) pozwalają dostrzec nicość i *horror* w dalekim tle tych filozofii oraz zaliczyć je do historycznych zaczątków badanego przez nas problemu.

4. Plotyn – u źródeł *horror religiosus*

Wyraźniejsze pojawienie się *horror philosophicus* związane jest ze zmierzchem starożytności oraz ze wzrostem roli czynnika irracjonalnego i religijnego w związanych z tym zmierzchem koncepcjach filozoficznych. Niewątpliwie centralnym punktem tego przełamywania się klasycznej tradycji starożytnej, w którym współlistnieją pierwiastki „starego” i „nowego” – aczkolwiek w wyrażnie nowatorsko ukierunkowanej dynamice rozwojowej – była filozofia Plotyna.

Była ona wyrazem i próbą ustosunkowania się do kryzysu znacznie radykalniejszego niż ten, z którym mierzyła się wcześniejsza filozofia hellenistyczna. Tamten kryzys dotyczył świata zewnętrznego, danego w doświadczeniu zmysłowym. Gdy próbowano podbudować go rzeczywistością istotniejszą, bardziej trwałą i rozumną, to ostatecznie znajdowano ją w przeciwstawionej światu racjonalnej i etycznej jednostce ludzkiej. Otóż to zaufanie do rozumności i siły rozumności jednostki uległo w późnym antyku załamaniu. Będąca dotychczas jedynym punktem oporu wobec napierającego kryzysu, staje się ona teraz całkowicie przez kryzys pochłonięta, co więcej – staje się centralnym i najintensywniejszym składnikiem tego kryzysu. O ile w filozofii Epikura, sceptyków i stoików szukano stabilności i rozumności pękniętego świata poza tym światem, ale w ludzkiej wewnętrznej dyspozycji i wysiłku spajania rozdwojonej rzeczywistości, o tyle teraz poszukiwanie to skierowane być musiało w stronę o wiele radykalniejszego, bo także pozajednostkowego (i już nie naturalistycznego), „poza światem”.

U Plotyna przez szczelinę pękniętego świata nie prześwieca ani głębsza, bardziej naturalna struktura tego świata (w rodzaju czegoś analogicznego do jońskiej *arche*, Demokrytejskich atomów, Platónskich idei czy Arystotelesowskiego porządku form), ani też płaszczyzna zwierciadła, w którym człowiek spostrzega własną twarz. Jest to szczelina, szczególnie w świetle klasycznej tradycji antycznej, ziejąca pustką, nicością, radykalnie wyprowadzająca poza świat naturalny,

i to niezależnie od tego, czy jest on rozumiany w sposób powierzchowny, potoczny, czy też głęboki, filozoficzny. Plotyn jakby nie obawiał się wytrwać w pustce szczeliny¹⁸, ale – należy dodać – tylko do momentu, gdy dostrzegł w niej możliwość zupełnie nowego ratunku przed nicością, możliwość otwierającą inne, nie dostrzegalne dotychczas perspektywy dla rozumienia świata (mianowicie w świetle Absolutu), oraz dla pojmowania człowieka (mianowicie z akceptacją, a nawet afirmacją tego, co w nim irracjonalne, emocjonalne, intuicyjne).

Całą tę sytuację można by wyrazić również następująco. Oto człowiek utracił przekonanie o możliwości znalezienia sensu (rozumności, jedności, stałości) w świecie zewnętrznym (nawet w jego strukturach głębokich), ale także w sobie. Staje w ten sposób w obliczu otchłani pustki i nicości, zagrożony – jak powiedzielibyśmy to dziś – trwogą i absurdem. Znajduje jednak jeszcze w sobie energię do jakiejś zupełnie ostatniej, szaleńczej, bezradnej, paradoksalnej ufności w jakąś mimo wszystko jedność, porządek, harmonię świata i na niej próbuje zbudować przyczółek trwalszego ładu egzystencji własnej i kosmosu. Ta sprzeczna ze światem nadzieja może poszukiwać dla siebie racji tylko poza światem i poza wszystkimi tego świata regułami, prawidłowościami, oczywistościami. W ten sposób zostaje skonstruowany (lub odkryty) boski Absolut, który spoza świata, w niepoznawalny dla człowieka sposób, światem kieruje i restytuuje tego świata jedność, trwałość, sensowność, oraz który odnosi się lub jest odniesiony do człowieka w takich stanach podmiotowych, których tradycja grecka albo nie dostrzegała, albo uznawała za niższe, bezwartościowe poznawczo (wiara, intuicja, ekstaza, natchnienie, mistyczny wgląd, głos serca). Plotyńskie pojęcie Absolutu z jednej strony jest kontynuacją klasycznej tradycji antycznej (Absolutu stałość, jedność, porządek, konieczność), z drugiej natomiast jest tej tradycji przerwaniem (Absolutu irracjonalność, niepoznawalność, transcendencja).

Należy zarazem stwierdzić, że filozofia Plotyna świadczy o tym, że odkrycie czy też pojawienie się, a następnie dominacja w myśli europejskiej koncepcji pozaświatowego Absolutu była wynikiem nie tylko objawienia religijnego, in-

¹⁸ Przełomowość i intelektualną odwagę Plotyna szczególnie mocno podkreślał Lew Szestow. Jak pisze, Plotyn „skoczył w nieznane, gdzie kończy się władza i kompetencja rozumu. Czy dla Plotyna filozofia przestała w tym momencie istnieć? Czy raczej dopiero się wówczas zaczęła, ponieważ dopiero wówczas podjęta została próba krytyki czystego rozumu, bez której nie ma i być nie może żadnej filozofii?”. Plotyn próbował tworzyć filozofię nie potrzebującą oparcia; był to wręcz „kult zbyteczności oparcia”, który ostatecznie wyczerpywał możliwości rozwojowe filozofii greckiej, ale też nie był według Szestowa kontynuowany przez później dominujące kierunki filozoficzne (L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 262, 317).

tensywnego przypływu wrażliwości religijnej i wtórnej próby jej filozoficznego uchwycenia, ale również autonomicznej – choć oczywiście podlegającej oddziaływaniu tej nowej atmosfery religijnej¹⁹ – „własnej” ewolucji filozofii starożytnej. Inną sprawą pozostaje, na ile konsekwentnie myśl Plotyna potrafiła koncepcję Absolutu utrzymać. Ale jeśli nawet w sposób niewystarczający, to jest to brak, który dotyczy także wybitnych myślicieli chrześcijańskich²⁰, odwołujących się wszakże do świadectwa objawienia, a więc brak, który nie jest w sposób jednoznaczny przypisany wyłącznie koncepcji obywatelającej się bez inspiracji objawieniowej.

Plotyńska koncepcja Absolutu jest, jak już powiedzieliśmy, nową – z pewnością pogłębioną – próbą obrony jedności, stałości, sensowności świata wbrew narzucającej się jego wizji jako będącego w stanie kryzysu, pęknięcia, rozpadu. Wspomniane „pogłębienie” polegałoby na tym, że nicość czy pustka ujawniająca się w szczelinie pęknięcia nie jest zasklepiana przez jakikolwiek, nawet najsubtelniejszy materiał odnaleziony w świecie naturalnym (choćby w jego strukturach najbardziej wewnętrznych), ale potraktowana została jako wyjście do innego, pozaświatowego porządku. Nicość nie jest tu więc czymś jednoznacznie negatywnym, odpychającym; jest również szansą odkrycia nowej, głębszej, trwalszej, solidniejszej, a przed wszystkim zupełnie innej rzeczywistości; jest tu więc nicość także pociągająca, zachwycająca, a taka ambiwalencja – jak pamiętamy – cha-

¹⁹ Zazwyczaj podkreśla się tu oddziaływanie na Plotyna myśli Filona z Aleksandrii (por. D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979, s. 40, 45).

²⁰ Należy w tym miejscu odnotować, że filozofia Plotyna uważana jest dość powszechnie za jedno z głównych źródeł intelektualnych nurtu panteizującego w myśli chrześcijańskiej (Pseudo-Dionizy, Maksym Wyznawca, Jan z Damaszku, Eriugena, Amalryk z Bène, awerroizm łaciński, Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy). Warto też wspomnieć, choć na marginesie, o próbach jeszcze mocniejszego wiązania Plotyna z tradycją chrześcijańską poprzez mianowicie akcentowanie podobieństw między Plotynem a Tomaszem z Akwinu. Przykładem tego jest artykuł H. Duméry, *Byt i jedno* (w: H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii*, tłum. I. Kania, Kraków 1994). Autor stwierdza na przykład: „Św. Tomasz bytowi przyznaje pierwszeństwo nad świadomością. Podobny pogląd wyznaje Plotyn; jest realista, nie zaś idealistą” (s. 141); „Nie jest prawdą, jakoby u Plotyna przeważała istota, u św. Tomasza zaś – istnienie, zarówno dla jednego, jak i dla drugiego, derywacja jest porządku egzystencyjnego (czy raczej egzystencjalnego)” (s. 142); „Plotyńska Jednia i tomistyczne Istnienie zbiegają się w tym, że i jedno, i drugie są Niezłożonymi, nie mają żadnej wspólnej miary z niczym” (s. 159). Godna uznania jest tu odwaga przeciwstawienia się Duméry’go powszechnie dominującemu stanowisku w tej kwestii, wspierającemu się w dodatku w epoce współczesnej na tak znakomitym autorytecie jak E. Gilson (choć też dokładniejsza lektura Gilsone’a bez trudu natyka się na osłabianie przez francuskiego badacza opozycji między Tomaszem a tradycją neoplatońską).

rakteryzuje właśnie sytuację horroru. Dojście do płaszczyzny nadającej światu jedność i stałość wymaga tu zatem akceptacji nicości, zgody na nią, przynajmniej przejścia przez wrota nicości, mające – jakby w nagrodę za odwagę – doprowadzić do bytu szczególnej jakości. Byt nie jest tu więc po prostu przeciwieństwem nicości; nicość jest teraz dialektycznym uzupełnieniem bytu, a zarazem – co sytuację horroru doprowadza do wyjątkowej intensywności – byt jest uzupełnieniem nicości. W sytuacji tej starożytne pojęcie bytu, związane zawsze z jakimś wymiarem świata naturalnego, wydaje się już niewystarczające; adekwatne wyrażenie nowej perspektywy bytu wymaga tu jakiegoś zachowania, utrzymania warunkującego go momentu nicości. To, co ma ratować świat przed zapadnięciem się w chaos i nicość (byt, „nowy byt”, „inny byt”), samo jest naznaczone nicością i w taki sposób musi być odzwierciedlone w teorii.

Filozofia Plotyna w pewnej przynajmniej mierze spełnia ten postulat. Kryzys, pęknięcie świata nie zostało tu przezwyciężone w jakiejś wizji trwałego, substancjalnego bytu, ale rozwinięte w nicość, dokładniej: w bytowość zawierającą moment nicości (czy nie-bytu). Pojęciu temu musimy teraz – choćby po to, aby powyższe zastrzeżenie o „pewnej mierze” wyjaśnić – przyjrzeć się nieco dokładniej.

Kruchość świata jest dla Plotyna tak radykalna, że jakiegokolwiek refundowanie go poprzez kolejną figurę „bytu” nie jest możliwe. Jeśli można bronić jego sensowności, to tylko poprzez radykalne świata przekroczenie, co oznacza zarazem przekroczenie granic bytu. Byt przestaje być pojęciem podstawowym i najogólniejszym; pojęcie bytu wyczerpało jakby swoje możliwości. Świat może zostać wybroniony tylko przez coś spoza świata, co jednocześnie absolutnie, całkowicie, „objaśniająco” nad światem panuje. W ten sposób świat w swej całości, a nie tylko jakimś wymiarze, został postawiony pod znakiem zapytania, odsyłającym do mocy zewnętrznej i nadrzędnej. Tę absolutną moc nazywa Plotyn najczęściej Jednią, Jednem lub Dobrem. To do niej docieramy zagłębiając się w szczelinie pękniętego świata, to ona tworzy szansę odtworzenia świata jako akceptowalnego dla człowieka, ale charakter tego Absolutu sprawia, że świat odzyskany jest zupełnie inny niż po dotychczasowych jego rekonstrukcjach w filozofiach starożytnych. Pozbawiony jest ich stałości, trwałości, „spokoju”. Absolut wikła człowieka w niepokój, niepewność, zagrożenie, od których przecież miał wybawiać. Pęknięcie, od którego wszystko się zaczęło – ale tylko po to, aby się skończyć pęknięciem przezwyciężeniem – dalej pozostaje; i to właśnie tam i w tym momencie, gdzie i gdy jest najmniej spodziewane. Stajemy w obliczu horroru.

Transcendencję Plotyńskiego Absolutu – jego poza, ponad, *meta* – najwłaściwiej można próbować określić jako poprzedzanie, zapoczątkowywanie świata. Ale też właśnie dlatego wszelkie pojęcia, kategorie z „tego” świata są wobec Absolutu zawodne. Dotyczy to również „bytu”. Ono, jak Plotyn określa niekiedy Absolut, „bytem nie było, lecz jego Rodzicem”²¹; także nie życiem, ale źródłem życia, nie umysłem, ale źródłem umysłu, nie dobrem, ale przyczyną dobra, nie duszą, ale korzeniem duszy²². Niewspółmierność Absolutu ze światem i naszymi możliwościami poznawczymi jest tak ogromna, że nawet najczęstsze i wyłączne określenia Absolutu podaje Plotyn w wątpliwość: samowystarczalne Jedno jest nawet „ponad samowystarczalnością”²³, o Jednym „kłamie nawet to powiedzenie, że jest jedno”²⁴. Nie oznacza to jednak, że w obliczu Absolutu skazani jesteśmy na milczenie. Choć jest on „wcześniejszy od słownego rozumu i umysłu”²⁵, choć jest wręcz „oczywiście «nie-słowem»”²⁶, to możemy mówić „o Nim na podstawie rzeczy późniejszych od Niego”²⁷, możemy głosić o *Nim*, „Jego samego zaś nie”²⁸.

Dwie już wspomniane cechy wysuwają się tu na plan pierwszy: samowystarczalność i jedność. Wbrew pozorom nie są to jednak cechy szczególnie oryginalne w zestawieniu z klasycznymi starożytnymi koncepcjami bytu; podobnymi charakteryzował się byt eleatów, dałoby się również nimi opisać świat idei Platońskich. To dopiero motyw radykalnego, dogłębnego pęknięcia świata oraz postulat transcendencji i nie-bytu nadaje im właściwy Plotyński wymiar. Plotyn nie wahał się oddzielić to, co pierwsze, podstawowe, doskonałe, od sumującego dotychczas te określenia pojęcia bytu: „Ono jest nie-bytem”²⁹.

Tę właśnie sytuację skłonni byśmy byli uznać za właściwe narodziny *horror philosophicus*, przyznając jednocześnie, że właściwie poza akt samych narodzin filozofia Plotyna nie wykracza. Zarazem charakter i logika myśli Plotyna, jej przełamywanie tradycji antycznej poprzez koncepcję właśnie boskiego Absolutu – a zapewne tylko taka koncepcja mogła, szczególnie w ówczesnych (choć chyba nie tylko) uwarunkowaniach kulturowych i intelektualnych, takiego przełomu

²¹ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Warszawa 1959, V, 2, 1 (t. II, s. 228).

²² Tamże, VI, 9, 9 (II, s. 690).

²³ Tamże, V, 3, 17 (II, s. 261).

²⁴ Tamże, V, 4, 1 (II, s. 263).

²⁵ Tamże, V, 3, 14 (II, s. 256).

²⁶ Tamże, V, 3, 16 (II, s. 259).

²⁷ Tamże, V, 3, 14 (II, s. 255).

²⁸ Tamże, V, 3, 14 (II, s. 255).

²⁹ Tamże, VI, 9, 5 (II, s. 682).

dokonać – wyjaśnia dlaczego pierwszą postacią *horror philosophicus* musiał być *horror religiosus*³⁰.

Wyprowadzenie Absolutu poza byt z pewnością kruszy dotychczasową ciągłość, stabilność, substancjalność metafizyki starożytnej i zdaje się wydawać człowieka na przerażającą pastwę nie-bytu; jest to jednak zagrożenie chwilowe i, przy pewnym trudzie, odsuwalne. Plotyński nie-byt właściwie tylko zarysowuje perspektywę nicości, zarazem bowiem zostaje mu przypisana najpełniejsza realność. Jest nie-bytem nie z powodu braku bytu, ale z powodu jego nadmiaru, z powodu niewyobrażalnego, nie dającego się pojąć przepełnienia bytem. Jest to negacja bytu prowadząca nie na „dno”, ale na „szczyty” rzeczywistości i doskonałości ontologicznej. Pojęcie bytu jest za słabe dla uchwycenia mocy istnienia Jedni³¹. Dlatego też właściwymi określeniami momentu nie-bytu Absolutu będą paradoksalne w tym odniesieniu, jak i same w sobie, formuły nadbytu, ponadbytu, nadpełni bytu, przedbytu.

Podobnie rzecz się ma w płaszczyźnie epistemologicznej. Jeśli Absolut jest niepoznawalny, to nie dlatego, że jest rzeczywiście niczym, pustką, lecz z powodu swej niewspółmierności z tymi dyspozycjami i narzędziami poznawczymi człowieka, które dotychczas uznawane były za właściwe, które traktowano jako podmiotowe warunki określania bytu. Jednia uchwytywana być może tylko w sposób pozapojęciowy, niedyskursywny, irracjonalny, a więc w sposób uznawany często za niższy lub bezwartościowy. Nadaje to Jedni cechy negujące rozumową określoność, porządek, skupioność – jest nigdzie, jest bezkształtna, bezmiarowa i bezmierna, nieskończona, niepodzielna. Można by powiedzieć z perspektywy podmiotowej, że Plotyński Absolut jest korelatem w pełni realnych, a przez Plotyna wywyższonych ponad rozum, irracjonalnych zdolności poznawczych człowieka, w świetle których człowiek nie obawia się zagrożenia nicością, gdyż jest ona tylko nie-bytem, tylko zaprzeczeniem sfery racjonalności, za to otwiera nowy, głębszy, doskonalszy, uniezależniony od kruchości świata, wymiar transcendencji oraz samoświadomości i samoakceptacji człowieka. Akceptacja nicości ujawniającej się w szczelinach pękniętego przygodnego świata, odgrywa rolę tylko drogi – ale

³⁰ Warto zwrócić uwagę na równoległą do niniejszej, choć budowaną w innej perspektywie teoretycznej, wizję przełomowości filozofii Plotyna, gdzie jego naukę o Absolutcie uznaje się za otwierającą perspektywę właściwej metafizyki, wykraczającej poza granice naturalistycznej w istocie „filozofii pierwszej” Arystotelesa (por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 528; D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, dz. cyt., s. 9; 54–55).

³¹ A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, dz. cyt., s. 236.

drogi niezbędnej, nieusuwalnej ze świadomości i wymagającej powtórzeń – do bytu (nadbytu), pewności, stabilności, ukojenia o skali i intensywności przekraczającej radykalnie miary obowiązujące w dotychczasowej filozofii.

Doskonałość Jedni stwarza jednak pewien problem, który pojawiać się będzie później we wszystkich właściwie koncepcjach transcendentnego Absolutu i który jest jednym z najważniejszych źródeł *horror philosophicus*. Otóż skoro Absolut jest – jako doskonały – samoistny, samowystarczalny, jeden, jedyny, nie-uwarunkowany, to po co tworzy świat? Czyż z koncepcji transcendentnego Absolutu nie wynika zbędność świata, a w takim razie, z perspektywy człowieka, świata złudność, pozorność? Czyż nie jest więc tak, że cokolwiek istnieje, to albo jest Absolutem, albo nie istnieje? Wydawać by się więc mogło, że Absolut, który miał uzasadniać, usensowniać świat, okazał się fundamentem tak solidnym, że spełnia wymagania nie tylko podstawy, ale całego gmachu ludzkiego życia i myślenia, czyniąc dalszą budowę (rekonstrukcję świata) zupełnie zbłądną.

Warto przede wszystkim podkreślić, że Plotyn miał pełną świadomość tego problemu i, nade wszystko, jego konsekwencji. Świadczy o tym silny motyw antygnostycki, obecny w *Enneadach*, wskazujący wyraźnie na niechęć Plotyna do wyprowadzania z koncepcji doskonałego Absolutu wniosków pesymistycznych czy nihilistycznych wobec rzeczywistości zmysłowej: „kto potępia naturę świata, ten nie wie co czyni, ani gdzie godzi to jego zuchwalstwo”, „nie należy mówić obelżywie o bytach pośledniejszych niż pierwsze”³². Świat, istnienie naturalne musi zostać uznane, zaakceptowane i uzasadnione, ale też odpowiadając na pytanie „dlaczego Bóg stworzył świat”, okazał się Plotyn, może jak w żadnym innym miejscu swojej filozofii, bezpośrednim kontynuatorem klasycznej tradycji starożytnej³³.

³² Plotyn, *Enneady*, II, 9, 13 (I, s. 251); II, 9, 14 (I, s. 251). Właściwie cała druga *Enneada* skierowana jest przeciwko „wiedzy”. Plotyn zarzuca gnostykom mętność, chaos myślowy, pychę, obojętność moralną, brak miary, „sobkostwo, brak poczucia więzi z innymi ludźmi i jedną tylko chęć wyzysku” (II, 9, 15), wręcz wyśmiewa ich za „kuglarskie pogroźki, czary, tudzież uroki”, za ufność w siłę magiczną „śpiewów, okrzyków, charkotów i syków głosowych” (II, 9, 14). Por. także A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, op. cit., s. 248.

³³ A.H. Armstrong słusznie stwierdza, że z jednej strony „to właśnie Plotyn bardziej niż ktokolwiek inny doprowadził filozofię helleńską do punktu, w którym mogła się spotkać z doktryną chrześcijańską”, z drugiej zaś „decydująca różnica między chrześcijańską a plotyńską koncepcją Boga powstaje w związku z hebrajsko-chrześcijańską doktryną o wolnym akcie stworzenia zamiast koniecznej emanacji, czyli pochodzenia świata stworzonego” (cyt. za tenże, *Aristotle, Plotinus and St. Thomas*, „Aquinas Paper” 1946, No. 4, (odpowiednio:) s. 11, 8, w: E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, tłum. J. Zielińska, Warszawa 1961, s. 211–212).

Fakt genezy świata wyjaśniany był przez Plotyna w sposób dwoisty. Wyjaśnienie pierwsze ma charakter – by tak rzec – analityczny i opiera się na wyciągnięciu konsekwencji z określeń terminologicznych przypisywanych Absolutowi. A był on nazywany, jak pamiętamy, „źródłem”, „początkiem”, „przyczyną”. Jeśli cechy te uznamy za doskonałości oraz zgodzimy się – o co zapewne będzie trudniej – że są one niesprzeczne z innymi doskonałościami, to w pełni uprawnione będzie uznanie wraz z Plotynem za retoryczne pytań o powody zaistnienia świata, a wcześniej w ogóle bytu: „Jakże więc może to Dobro najdoskonalsze i pierwsze zatrzymać się w Sobie niby z zawiści i skąpstwa lub z niemocy – ta moc wszechrzeczy? Jakże wtedy byłaby jeszcze Początkiem?”³⁴. Wyjaśnieniu temu można jednak zarzucić (obok formalizmu), że w gruncie rzeczy Absolut ma tu charakter czysto instrumentalny, a więc nieabsolutny, że podporządkowany jest światu naturalnemu jako tego świata, co prawda niezbędne i doskonale dopełniające, ale właśnie dopełnienie.

Wyjaśnienie drugie jest i istotniejsze, i bardziej reprezentatywne dla filozofii Plotyna. Istnienie rzeczywistości poza Absolutem zdaje się nie naruszać tu spoistości, samoistości, doskonałości Absolutu. Świat istnieje, „albowiem Jedno jako doskonałe – nie szuka bowiem niczego i nie posiada i nie potrzebuje – przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to co zaistniało, zwróciło się ku niemu i się wypełniło i stało się Je widzące i to jest umysł”³⁵, czyli pierwszy wpływ Absolutu, czyli byt w sensie właściwym. (Obok metafory wypływania odwoływał się Plotyn również, jak wiadomo, do – zapewne celniejszej i piękniejszej – metafory promieniowania). Najistotniejszy w tym sposobie objaśniania genezy bytu i bytów jest swego rodzaju „automatyzm”. Absolut nie może nie stwarzać; stwarzanie przynależy niejako jego „fizjologii”, choć w Jego „przypadku” jest to równoznaczne z przynależeniem „duchowi” i „wolności”, pojętych jednak w sposób konieczny. Nadaje to światu przynajmniej temporalną równorzędność z Absolutem. Świat, zarówno w swej płaszczyźnie umysłowej, jak i materialnej, jest wieczny, co czyni pytanie o rację jego stworzenia bezprzedmiotowym³⁶. Być może właściwiej byłoby w tej sytuacji mówić nie o „stwarzaniu”, ale o „rodzeniu” świata³⁷. Cała ta koncepcja – co podkreślają badacze epoki i myśli Plotyna – świadczy o sile więzi Plotyna z tradycją przedchrześcijańskiej filozo-

³⁴ Plotyn, *Enneady*, V, 5, 11 (II, s. 264).

³⁵ Tamże, V, 2, 1 (II, s. 228).

³⁶ Por. tamże, II, 9, 7-8 (I, s. 239–240).

³⁷ Por. na temat tego odróżnienia J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 499–502.

fii starożytnej. Rzeczywiście, znajdujemy tu u niego i klasyczną, antyczną ideę konieczności, która dyktuje reguły postępowania nawet bogom, i uznanie oczywistości, naturalności istnienia. Zwróćmy jednak uwagę, że przekonania te są u Plotyna odpowiedziami na niepokojące pytania o radykalne pęknięcie świata, o kruchość świata, o zagrażającą światu nicość, nie zaś z góry przyjętym „nastawieniem” myślenia. Dwoistość czy też kruchość świata oraz leżąca u jej podstaw szczelina, pęknięcie bytu realnego – odkrywane z mniejszą lub większą łatwością w doświadczeniu potocznym i stanowiące źródło myślenia filozoficznego – nie zostały przez Plotyna pospieszenie zasklepione, lecz jakby przetworzone w swego rodzaju „korytarz”, wyprowadzający ku transcendencji i kończący się boską absolutnością, niemożliwą wszakże do pomyślenia, przeżycia, osiągnięcia bez tego „korytarza”, a więc bez momentu nicości. Jednakże antyczne w znacznej mierze właściwości Absolutu nadają jego transcendencji charakter „minimalny”, całkowicie właściwie uwarunkowany rzeczywistością naturalną. Jest to transcendencja leżąca tuż-tuż świata przekroczonego. O ile na przykład bogowie Epikura byli całkowicie „zwolnieni” z relacji do świata naturalnego, o tyle u Plotyna istotą boskiej Jedni jest właśnie mocna relacja ze światem. Można by to określić w ten sposób, że Plotyńska Jednia idealnie przystaje z zewnątrz do świata naturalnego, że co prawda nie ma między nią a światem punktów stycznych, ale zarazem – ponieważ jest to przystawanie idealne – nic nie zagraża ciągłości istnienia. Transcendencja i immanencja doskonale przystają z odwrotnych stron do oddzielającej je granicy. Ciągłość istnienia, ujawniająca się szczególnie wyraźnie wtedy, gdy ujmujemy świat w perspektywie Absolutu, łatwo prowadzi do panteistycznej wizji rzeczywistości, który to zarzut dość powszechnie formułowany jest wobec Plotyna przez myśl chrześcijańską. W *Enneadach* rzeczywiście znajdujemy miejsca, w których, po początkowym wysublimowaniu Absolutu ze świata naturalnego, odrębność obydwu porządków jest zacierana. Świadectwem niechaj będzie następujący, bardzo interesujący, fragment, w którym Plotyn podsumowuje poszukiwania imienia dla Absolutu: „Może najodpowiedniejszą jeszcze nazwą będzie Jedno w znaczeniu wspólnoty, a nie w tym, że jest czymś innym i dopiero potem Jednym”³⁸.

W interesującej nas perspektywie *horror religiosus*, wskazana ciągłość istnienia oznacza w istocie odwrót od rysujących się początkowo poznawczych możliwości penetracji pęknięcia, szczeliny, kryzysu świata. Pęknięcie zostało przez

³⁸ Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 5 (II, s. 682)

Plotyna jednak zasklepione przez odkrywany na dnie szczeliny – a jest to dno nieporównanie głębsze niż w klasycznych konstrukcjach metafizycznych starożytności – Absolut, który nadaje zwrotnie światu sensowność, porządek, trwałość, chroni przed pustką nicości i trwogą metafizycznej samotności³⁹. Rzecz natomiast w tym, i na tym nade wszystko polega wykroczenie Plotyna poza horyzont antyczny, że Absolut ten aktywizuje w człowieku wewnętrzną irracjonalność, to na jej miarę jest „skrojony”, ją czyni źródłem ukojenia ludzkiego istnienia. Nieokreśloność irracjonalności sprawia, z jednej strony, że ukojenie to nigdy już nie będzie posiadało jasności, jednoznaczności, racjonalności starożytnych „ucieczek od nicości”⁴⁰; momentu zagrożenia nicością, trwogą, obecności *horror religiosus*, nie da się już tu całkowicie usunąć, nawet przy najbardziej to obiecujących charakterystykach Absolutu. Z drugiej jednakże strony zależność *horror religiosus* (jako pierwszej postaci *horror philosophicus*) od płynnej, nierozpoznawalnej, chaotycznej sfery przeżyć irracjonalnych (tak właśnie często traktowanej i wykluczająco przeciwstawianej racjonalności) nie najlepiej wróży – i to niemal w punkcie wyjścia – wartości poznawczej, porządkującej i rozjaśniającej, naszej koncepcji *horror philosophicus*. W rzeczy samej, zamyśl nasz wydaje się nieco wątpliwy: chcemy przekonywać, że można mówić coś o nicości, że właściwie dopiero w obliczu nicości coś można powiedzieć, że rozumność człowieka ujawnia się najpełniej tam, gdzie człowiek zdaje się „tracić rozum”. Czyż nie pojawia się tu niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się bytu, poznania i wartości w nicość zupełnie destrukcyjną? Ciemną, milczącą i naprawdę nieistniejącą? W tym miejscu możemy tylko zasygnalizować pełną świadomość czyhających tu zagrożeń i przekonanie, że dalsze śledzenie problemu w dziejach filozofii aż po współczesność wydaje się bardzo obiecujące, czego sygnałnym dowodem niechaj będzie Kierkegaardiański początek tego tekstu.

³⁹ W ostatnim zdaniu *Ennead*, efektownie określając charakter duchowej drogi, którą podejmuje człowiek zmierzający do prawdy bytu absolutnego, mówi Plotyn o „ucieczce samotnika do Samotnika” (Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 10 [II, s. 696]).

⁴⁰ Dowodem na to jest interesująca niekonsekwencja metaforyki Plotyna. Jednia „promieniująca” byt przyrównywana jest zazwyczaj do słońca, tymczasem w jednym z fragmentów *Ennead* znajdujemy bardzo uporządkowaną i najwyraźniej głęboko przemyślaną wizję przyrównującą Absolut do Światła, Umysł (a więc dopiero pierwszą hipostazę) do Słońca, a Duszę (drugą hipostazę) do Księżyca. Warte podkreślenia jest „odsubstancjalizowanie” tu symbolu Jedni, co zawsze naprowadzać musi czytelnika na niepokojące zagrożenie nieokreślonością, bez-podstawość, nicością (por. Plotyn, *Enneady*, V, 6, 4 [II, s. 293]).

Bibliografia

- Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992.
- Dembińska-Siury D., *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1979.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Dobieszewski J., *O pocieszeniu, jakie niesie „Horror metaphysicus” Leszka Kołakowskiego*, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 14, s. 60–91 (w skróconej wersji angielskiej: *On the Consolation Offered by Leszek Kołakowski’s “Metaphysical Horror”*, „Dialogue and Universalism” 2010, Vol. XX, No. 7-8, <https://doi.org/10.5840/du2010207/824>).
- Dobieszewski J., *Lew Szestow – sens absurdu*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, t. IV, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2007, s. 13-26.
- Dobieszewski J., *Fenomenologia po neoplatonismie*, w: *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migasińskiego*, red. M. Poręba, B. Działoszyński, Wydawnictwa UW, Warszawa 2018, s. 45-58, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323532507>.
- Dobieszewski J., *Kilka uwag w sprawie moich spraw filozoficznych z nicością*, w: *Nicość*, red. J. Wolak, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 5-18.
- Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Epiktet, *Encheiridion*, 8, 18, w: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974.

- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania. (Do siebie samego)*, tłum. K. Łapiński, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Mascall E.L., *Istnienie i analogia*, tłum. J. Zielińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1961.
- Ochocki A., *Kryzys i filozofia*, Aletheia, Warszawa 1993.
- Pawłowski K., *Filozoficzne posłannictwo Epikura w aspekcie antropologicznym i teologicznym*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 3, s. 45-58.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Seneca Lucius Anneus, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Siemek M.J., *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

Streszczenie

Artykuł dedykowany jest profesorowi Mieczysławowi Boczarowi. Dotyczy problematyki nicości i horroru filozoficznego (religijnego, metafizycznego) oraz odniesienia tej problematyki do myśli sceptyków i stoików, a zwłaszcza do filozofii Plotyna. Filozofia starożytna – szczególnie w swym wczesnym i klasycznym okresie – skutecznie potrafiła ominąć zagrożenie horrorem za sprawą jej optymizmu poznawczego, dominacji pojęcia natury (wraz z takimi bliskimi pojęciami jak: kosmos, konieczność, los), przekonania o odwieczności istnienia. Również hellenistyczna filozofia życia, choć wyrastała z sytuacji kryzysu, to jej przedmiotem był nie ów kryzys, ale kryzysu przezwyciężenie, ominięcie, a mówiąc najdokładniej – zredukowanie. To dopiero filozofia Plotyna w pewnej przynajmniej mierze otwiera się na problematykę horroru i nicości. Kryzys, pęknięcie świata nie było tu przezwyciężane w jakiejś wizji trwałego, substancjalnego bytu, ale

rozwinęte w nicość, a dokładniej: w pojęcie zawierające moment nicości (czy nie-bytu).

Słowa kluczowe: horror, trwoga, nicość, starożytność, stoicyzm, Plotyn, Absolut

Summary

Ancient Philosophy and the Question of *Horror Philosophicus*

The article is dedicated to professor Mieczysław Boczar. It concerns the issues of nothingness and philosophical horror (religious, metaphysical), as well as relating these issues to the thoughts of Skeptics and Stoics, especially to the philosophy of Plotinus. Ancient philosophy – especially in its early and classical period – was able to successfully avoid the threat of horror due to its cognitive optimism, the dominance of the concept of nature (along with such related concepts as: cosmos, necessity, fate), and beliefs about the eternity of existence. Even the Hellenistic philosophy of life, although it grew out of a crisis situation, its subject was not that crisis, but overcoming, bypassing, and most precisely – reducing this crisis. It is only the philosophy of Plotinus that, at least to some extent, opens up to the problems of horror and nothingness. The crisis, the rupture of the world is not overcome here in some vision of a permanent, substantial being, but developed into nothingness, or more precisely: into a concept containing a moment of nothingness (or non-being).

Key words: horror, fear, nothingness, antiquity, stoicism, Plotinus, Absolute

Poznanie prawdy czy poznanie prawdziwe?

Kilka uwag z punktu widzenia filozofii starożytnej i średniowiecznej

Tomasz Pawlikowski

(Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy – Biblioteka Główna
Województwa Mazowieckiego)

1. Wstęp

Problem prawdy w filozofii można rozpatrywać w wielu aspektach. Nawet na zadane w tytule pytanie dałoby się odpowiedzieć w różny sposób. W potocznym użyciu wyrażenia „poznanie prawdy” i „poznanie prawdziwe” mogą być potraktowane jako synonimy. Nie zawsze zachodzi tu sytuacja alternatywnego wyboru „albo ..., albo ...”. Niemniej, w rozwoju refleksji filozoficznej ujawniały się rozmaite interpretacje tego, czym jest prawda i co jest prawdziwe. Wyodrębniły się też zagadnienia poznania prawdy jako takiej i prawdziwej czynności poznawczej, rozpatrywanej nie jako byt, ale właśnie jako czynność poznawcza.

W poniższych rozważaniach uwzględnione zostało zaledwie kilka charakterystycznych, a zarazem głównych podejść do tej kwestii, które zaistniały na przestrzeni dziejów do czasów średniowiecza. Istotne wydają się również początki, sięgające okresu przedfilozoficznego w kulturze greckiej, w których cała problematyka pozostawała jeszcze nieodróżnicowana. Literatura przedmiotu wskazuje, że uwydatniające się w używanym wówczas języku intuicje, które można badać na przykładzie zachowanych utworów poetyckich, legły u podstaw późniejszych rozważań filozoficznych nad prawdą. W tych ostatnich, jako pierwszy zaznacza się Parmenides z inspirującą, ale i nie całkiem jasną koncepcją bytu a zarazem prawdy i jedyne go przedmiotu prawdziwego umysłowego poznania. Podjętą

przezeń problematykę rozwinął Platon, zdaniem badaczy jego twórczości, antycypując znaną Arystotelesową definicję sądu prawdziwego. Stagiryta wydaje się z kolei tym, który jako pierwszy przesunął akcent z problemu poznania prawdy na problem prawdziwego poznania rzeczy. Następne istotne zmiany wniósł św. Augustyn, wiążąc prawdę z wiecznymi racjami znajdującymi się w Bożym Logosie, a wskazane przez niego elementy doktryny syntetycznie przedstawił św. Anzelm z Canterbury, który sformułował oryginalną definicję prawdy jako specyficznej prawidłowości uchwytnej jedynie umysłem, ale sytuującej się głównie w sferze bytu. Przegląd najbardziej znamienitych z punktu widzenia historii omawianego problemu koncepcji kończy przedstawienie propozycji św. Tomasza z Akwinu, który we właściwy sobie sposób dążył do uzgodnienia wątków przeciwstawnych sobie tradycji, wypracowując przy tym interesujące rozwiązanie kwestii sposobu poznania prawdy przez intelekt ludzki.

Wszelako celem napisania niniejszego artykułu nie jest jedynie przegląd wyróżniających się w dziejach propozycji zmierzenia się z problemem, czy człowiek istotnie poznaje samą prawdę, czy po prostu poznaje prawdziwie, to jest zgodnie z tym, jak się rzeczy mają. Przedstawiane rozwiązania uświadamiają zresztą, że jedno nie musi wykluczać drugiego. Mimo akcentowania pierwszoplanowej roli poznania prawdy w tradycji parmenidejsko-platońskiej i w augustynizmie, oraz potraktowania jako nadrzędnego poznania rzeczy w sposób prawdziwy przez Arystotelesa, w omawianych ujęciach nie ma akceptacji tylko jednej z alternatyw. Głównym zaś celem podjętych rozważań jest ukazanie różnicy i powiązań między tymi dwoma zagadnieniami, uwydatnionymi w interesujący sposób w okresie starożytnym i średniowiecznym, a także wskazanie pewnych powodów, dla których kwestia prawdy w filozofii nadal nie jest definitywnie rozwiązana. Niniejszy zarys wykazuje bowiem, że i współcześnie można byłoby postawić wobec niej wiele istotnych pytań, nie tylko w aspekcie historycznofilozoficznym.

2. Werytatywne użycie czasownika „εἶναι” w archaicznej poezji greckiej i przypuszczalny jego wpływ na poglądy Parmenidesa

W opinii Anny Marii Komornickiej problem prawdy pojawia się już w utworach greckich poetów epoki archaicznej, w szczególności w *Iliadzie* i *Odysei* Homera oraz *Pracach i dniach* Hezjoda. Jej analizy wskazywały na ujawniające się w tych

działach rozumienie prawdy jako rzeczywistości, jako cechy wypowiedzi, a także na możliwość wyrażania prawdy. „Mówienie prawdy” oznaczało w tym przypadku „wypowiadanie rzeczywistości”¹. Takie potraktowanie prawdy jako czegoś wypowiadalnego, a przy tym utożsamiającego się z rzeczywistością, równa się przypisaniu jej autonomii w stosunku do tego, co można by określić prawdziwym. W przypadku okresu przedfilozoficznego, można byłoby uznać takie utożsamienie prawdy i rzeczywistości za po prostu brak precyzji, wynikający z ówczesnego sposobu wyrażania się, jednak wydaje się ono zbieżne z doktryną Parmenidesa.

Na podstawie analizy języka starożytnych Greków autorka stwierdza, że pojęcie prawdy odnosili oni do konkretów spostrzeganych zmysłami, autentyczności czegoś, w odróżnieniu do pozoru czy zafałszowania czegoś istotnie będącego. W sferze sztuki, prawdziwym nazywali to, co dobrze naśladuje rzeczywistość, którą ma oddawać. Z prawdą utożsamiali również wierność, szczerość, prawdomówność. Za prawdziwy uważali też środek prowadzący do celu. Własność prawdziwości przypisywali ponadto przepowiedniom i wyroczniom, oraz przewidywaniom, które potwierdził bieg późniejszych wydarzeń².

Wydaje się, że A.M. Komornicka przypisywała wręcz antycypację poglądów typowych dla późniejszej filozofii greckiej już ujęciom zawartym w eposach Homeryckich. Twierdziła bowiem, że wiedza o rzeczywistości „wypływa z przedmiotu w kierunku podmiotu”. Granice tej wiedzy wyznacza pamięć ludzka. „Rzeczywistość istniejąca jest identyczna z rzeczywistością postrzeganą przez podmiot (tj. przez człowieka) i pozostaje wyryta w jego umyśle”, przy czym zachodzi między nimi ścisły związek. Zdaniem autorki, Grecy przywiązywali ogromną wagę do jasnego i precyzyjnego wyrażania tego, co prawdziwe i tym samym rzeczywiste. Prawdę uważali też za formę przekazu wiedzy na temat rzeczywistości, odsłonięcie „nie tylko tego, co istnieje obiektywnie, ale też i tego, co subiektywnie tkwi w świadomości człowieka”³.

A.M. Komornicka odnosi się też do fragmentów poematów filozoficznych, Heraklita, Ksenofanesa i Parmenidesa, szybko jednak powraca do tematu praw-

¹ A.M. Komornicka, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką w kręgu pojęć prawdy i fałszu*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki humanistyczno-społeczne. Folia classica” Seria I, nr 49, Uniwersytet Łódzki, Łódź 1979, ss. 12–13, 16–33.

² Tamże, s. 12–13.

³ A.M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1992, nr 1, s. 36.

dy w poezji i jej przeciwstawienia filozofii⁴. Jej spostrzeżenia, mimo wątpliwości co do możliwości przypisania takczesnym poetom greckim późniejszych tez filozoficznych, skłaniają jednak do namysłu. Powoływał się na nie Edward Sienkiewicz w tekście *Spór o prawdę w myśli starożytnej Grecji*, omawiając okres przedfilozoficzny⁵. Zbieżność twierdzeń filozoficznych z przekonaniami zakonczonymi w umysłowości antycznych Greków uprawdopodobniają ustalenia innych autorów.

Współczesne badania fragmentów pozostałych z filozoficznego poematu Parmenidesa dowodzą bowiem, że doszło w nim wyraźnie do utożsamienia prawdy i bytu, przy jednoczesnym przypisaniu temuż cech Absolutu. Taki pogląd, zwany „werytatywną” interpretacją bytu, przypisuje myślicielowi z Elei Seweryn Blandzi⁶. Głoszoną przezeń koncepcję możemy wszakże powiązać z Charlesem H. Kahnem, który uchodzi za twórcę nowego trendu w badaniach nad starożytną myślą grecką. W swych filologicznych analizach stwierdzał on, że we wczesnej grece czasownik „εἶναι” (einai), zazwyczaj nie oznaczał bycia lub istnienia czegoś, ale potwierdzał, że coś jest prawdą. W takim rozumieniu termin ten miał wejść do kształtującej się filozofii greckiej z wcześniej rozpowszechnionych przekonań, należy przy tym zwrócić uwagę, że dopiero w filozofii nabral on bardziej sprecyzowanego znaczenia. Szczególny udział miał mieć w tym Parmenides⁷.

3. Byt tożsamy z prawdą i kwestia adekwacji

Kwestia pojmowania prawdy przez filozofa z Elei nie jest bynajmniej całkowicie jasna. S. Blandzi określał koncepcję Parmenidesa mianem „aletheizmu”, ale

⁴ Tamże, s. 37–38.

⁵ „Colloquia Theologica Ottoniana” 2011, nr 2, s. 43–62. Odwołania do poglądów A.M. Komornickiej pojawiają się na ss. 49 i 60–61.

⁶ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 37–54; tenże, *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, w: *Wiedza i prawda*, red. A. Motyka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 27–44; zob. zwłaszcza ss. 27–28, 31–32.

⁷ Ch.H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, D. Reidel, Dordrecht 1973, s. 331–370; tenże, *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1976, Vol. 58, s. 328; tenże, *Byt u Parmenidesa i Platona*, tłum. D. Karłowicz, P. Paliwoda, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 4, s. 95–116. Ostatnia z cytowanych pozycji jest przekładem tekstu *Being in Parmenides and Plato*, „La Parola del Passato” 1988, Vol. 43, s. 237–261, zamieszczonego też jako rozdział 7 w monografii: Ch.H. Kahn, *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009, s. 167–191.

wyduje się, że kierował się w tej mierze raczej intuicją, niż wyraźnymi wskazaniami, zawartymi w znanych dziś fragmentach poematu *O naturze*. Istotne przesłanie tej koncepcji miałoby sprowadzać się do stwierdzenia, że „tylko to, co jest (sc. prawdą), może być pomyślane, i tylko wtedy, gdy przedmiotem myśli jest Prawda, zachodzi tożsamość (=adekwacja) myślenia i bytu”. Przeciwstawne stanowisko sofistów, według których jakakolwiek pomyślana treść jest prawdziwa, nazwał „panaetheizmem”. Blandzi odrzuca zasadność tego ostatniego, pisząc, że „nie wszystko, co się pomyśli, jest prawdą. Relacja pomiędzy myśleniem a byciem nie jest odwracalna. Prawda jest dopiero «rzeczą» myślenia i bytem pojęcia, bo jest tym, co JEST”⁸.

Pogląd taki wydaje się metafizycznie zrozumiały i uzasadniony w kontekście utożsamienia jedynego autentycznie poznawalnego przedmiotu umysłu z monistycznie i absolutnie pojmowanym bytem. Jednak argumenty S. Blandziego i Ch. Kahna mają charakter filologiczny, nie filozoficzny. Zakładają tożsamość bycia i bycia prawdą w odniesieniu do bytu jako przedmiotu umysłu w oparciu o pewien sposób wyrażania się, dostrzeżony we wczesnej grece. W efekcie, S. Blandzi uznał Parmenidesowy Byt Absolutny za Prawdę, stwierdzając, że umysł styka się z Prawdą, kiedy myśli o Bycie. Wydaje się, że nasz starożytnik dostrzegał niezrozumienie dla głoszonych przez siebie poglądów i to, że nie wszystko zostało w tej kwestii jeszcze wyjaśnione, bo rozwinął swe stanowisko w pracy *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*⁹.

Wydaje się, że A.M. Komornicka, S. Blandzi i Ch. Kahn zakładali posługiwanie się przez starożytnych Greków adekwatnościowym, tj. klasycznym pojęciem prawdy. Takie założenie należałoby jednak poprzeć analizą filozoficzną. Wskazywanie na używane terminy i konteksty, w których się one pojawiają, nie daje pełnego rozstrzygnięcia. Dziś wyróżnia się wiele tzw. nieklasycznych definicji prawdy, dla których charakterystyczne jest „odrzućcie momentu „adekwacji” sądu ze stanem rzeczy i wprowadzanie w jej miejsce czy to momentu koherencji, czy użyteczności praktycznej, czy innych kryteriów”¹⁰.

⁸ S. Blandzi, *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, dz. cyt., s. 37.

⁹ S. Blandzi, *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013, s. 41–52. Oczywiście, wiele istotnych uwag znajduje się także poza wskazanym zakresem stron.

¹⁰ A. Maryniarczyk, *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 461.

Pojawiające się w tekstach Ch. Kahna odwołania do wypowiedzi Arystotelesa, nawet do tej, w której określa on rolę czasownika „być” w strukturze zdania prawdziwego (*Metafizyka*, fr. 1017 a, wersy 33–35 – jak podaje autor, lub raczej wersy 31–33), nie są niewystarczającym powodem, by stwierdzić, że prawda, którą identyfikuje autor jako związaną z czasownikiem „być”, jest tożsama z tym, co określa klasyczna definicja prawdy¹¹. S. Blandzi wskazuje, że chodzi tutaj o prawdę jako adekwację i pierwsze sformułowanie klasycznej definicji prawdy, które przypisuje właśnie Parmenidesowi¹². Twierdzi nadto, że „Parmenidejska aletejologia” była „inspiracją i punktem odniesienia najistotniejszych rozważań etapu klasycznej myśli greckiej”. Uważa, że przy pewnej rekonstrukcji, prawda rozumiana jako „obiektywna realność” to „pełna obiektywizacja prawdy jako samego bytu”. Prawdę taką poznaje rozum – umysł. W przeciwieństwie do niej, „pozór prawdy (*doxa*) jest dziełem błędnego sądu intelektu”. Jest on pełną subiektywizacją fałszu – niebytu, czyli czegoś niemożliwego. Doświadczenie zmysłowe i oparte na nim przekonania (*doxa*) stanowią zaprzeczenie tożsamości myślenia i bytu¹³.

Jeśli jednak prawda jest traktowana jako obiektywna realność, jako byt, nie może być przedmiotem definicji, którą podaje Arystoteles we fragmencie 1011 b, wersach 26–29 *Metafizyki*. Ta bowiem dotyczy prawdy sądów oraz zdań. W powszechnej interpretacji nie ma ona odniesienia do prawdy bytu, a jedynie wymiar epistemologiczny czy też logiczny¹⁴. Dopiero średniowieczne sformułowanie ogólnie ważnej definicji prawdy, odnoszącej się zarówno do prawdy sądów i zdań, jak też do prawdy bytu, rozwiązało problem. Leżąca u jej podstaw koncepcja bytu była jednak obca starożytnym Grekom. Pomysł określenia prawdziwości sądu przez wskazanie na jego zgodność ze stanem rzeczy dopiero kielkował u Stagiryty. Wydaje się on stać w opozycji do wcześniejszego wiązania prawdy z bytem. We fragmencie 1017 a, wersach 31–35, *Metafizyki* pojawia się istotnie użycie prawdziwościowego czasownika „εἶναι”, ale jest opisane jako jedynie element konstrukcji zdania twierdzącego lub przeczącego. Następuje to mianowicie w znajdującej się

¹¹ Chodzi w szczególności o uwagę zamieszczoną w artykule *Greek verb 'to be' and the concept of being* (1966), opublikowany ponownie w zbiorze: Ch.H. Kahn, *Essays on Being*, dz. cyt., s. 23. Ten sam tekst w polskim tłumaczeniu ukazał się pod tytułem *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w grece*, w: Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 16.

¹² S. Blandzi, *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, dz. cyt., s. 37.

¹³ Tamże, s. 43.

¹⁴ A. Maryniarczyk, *Prawda*, dz. cyt., s. 460.

tam wypowiedzi: „ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως” (1017 a , w. 31–33)¹⁵. Gdybyśmy chcieli jednak powołać się na nie w przypadku określenia „τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές” (1011 b, w. 26–27), trafnym wydawałby się zarzut umieszczenia w definiensie tego samego, co w definiendum, wysunięty przez Denisa O’Brien¹⁶. W definiensach są bowiem zawarte wyrażenia „εἶναι” i „μὴ εἶναι”, a definiendum stanowi w pierwszym przypadku „ψεῦδος” (fałsz, fałszywe), w drugim zaś „ἀληθές” (prawda, prawdziwe).

Koncepcję adekwacji należy więc oddzielić od tradycji werytatywnego użycia czasownika „εἶναι”. Z racji powiązania prawdy z sądem i wypowiedzią, Arystoteles wyznaczył tradycję całkowicie różną od Parmenidejskiej i odchodzącą od związanych z nią intuicji języka greckiego, sugerujących poznanie prawdy jako rzeczywistości. Nie umieszcza go w tej tradycji także S. Blandzi, gdy stwierdza, że wszyscy „myśliciele kontemplujący ‘drogę wznwyż’, począwszy od Parmenidesa i Sokratesa, a skończywszy na Pseudo-Dionizym i Augustynie, rozważając problematykę γνῶθι σεαυτὸν odwołują się do jednej tylko instancji, która umożliwia wyjście z jaskini doksy i radykalną przemianę. Jest nią PRAWDA jako jedyna, obiektywna ontologiczna wartość (οὐσία ὄντως οὐσα), która pozostaje też zawsze jedyną drogą i drogowskazem”¹⁷. Jakkolwiek była to tradycja silnie zróżnicowana, w przypadku doktryn poszczególnych jej przedstawicieli, można wskazać na jej wspólne korzenie w poglądach Parmenidesa i Platona. Biorąc pod uwagę, że charakterystyczną jej cechą jest postrzeganie poznania ludzkiego jako wyniku kontaktu umysłu z prawdą, wydaje się, że tradycja ta trwała znacznie dłużej niż to zostało określone w powyższym cytacie.

¹⁵ Chociaż wątek różnych sformułowań i interpretacji klasycznej definicji prawdy pojawia się w wielu miejscach mojej pracy *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, to najlepiej problem naświetlony jest prawdopodobnie na ss. 59–66 i 349–364.

¹⁶ *Études sur Parménide. Le poème de Parménide*, vol. 1, trad. D. O’Brien, J. Frère, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987, ss. 157–163, 262–268.

¹⁷ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, dz. cyt., s. 343.

4. Byt, prawda i wielość idei

Tradycję myśli Parmenidejskiej kontynuował Platon¹⁸, który w porównaniu z Eleatą różnicował znacznie swą doktrynę i zaznaczył element subiektywny, a mianowicie duszy ludzkiej, która w swym dążeniu do prawdy wznosi się ku „miejscu ponad niebiosami”, gdzie znajduje bezbarwną i bezkształtną istotę – substancję (οὐσία) bytu, dostrzegalną „samym tylko intelektem” (μόνῳ θεατῇ νῶ)¹⁹. W jej kontemplacji odkrywa swój pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje. On daje siłę „skrzydłom, które duszę unoszą do góry”²⁰. To przyjmowanie pokarmu przez duszę można potraktować jako wskazanie, że poznanie prawdy zawartej w idei skutkuje adekwatnym poznaniem prawdziwym w duszy człowieka.

W pismach Platona prawda jest ewidentnie opisywana jako rzeczywistość obiektywna, własność bezwarunkowo przysługująca „rzeczywistej rzeczywistości” idei, bytów samych w sobie²¹. Z drugiej strony, jest ona częstokroć przedstawiana jako uwewnętrzniona przez duszę. To idee uchwycone przez duszę w akcie intuicji ujawniają zarówno blask prawdy, jak i bytu, a jawią się o tyle prawdziwiej, o ile bardziej istnieją²². Jednak prawda łączy się tylko z przedmiotem autentycznego poznania i autentycznej wiedzy, czyli z bytem. Czegoś nieistniejącego nie można poznać²³. Ponadto, prawda przynależy do najwyższej stojącej w hierarchii idei dobra i jest przyczyną poznawalności rzeczy²⁴. Sama jest też możliwa do roz-

¹⁸ Syntetyczne ujęcie jego poglądów na poznanie i naturę prawdy przedstawił A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 2000, Vol. 48, nr 1, s. 83–84; por. tenże, *Prawda*, s. 459–460.

¹⁹ Plato, *Phaedrus*, 247 C–D. Cytowane sformułowanie wykorzysta później św. Anzelm w swej definicji prawdy jako „rectitudo sola mente perceptibilis”. Zbieżność z nauczaniem Platona jest w jego przypadku zapewne skutkiem pośredniego przekazu koncepcji, nie zaś bezpośredniej lektury *Fajdrosa*. Nawiązania przez Arcybiskupa Canterbury, w kwestii „rectitudo”, do poglądów zawartych w dialogach Platona dostrzegają także: B. Goebel, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Aschendorff, Münster 2001, s. 204–205, i R. Pouchet, *La rectitudo chez saint Anselme, Études Augustiniennes*, Paris 1964, s. 90.

²⁰ Plato, *Phaedrus*, 248 B.

²¹ Plato, *Civitas*, 347 D, 372 E.

²² Tamże, 508 D, 537 D, 585 B–E.

²³ Tamże, 477 A–B.

²⁴ Plato, *Philebus*, 65 A; *Civitas*, 508 D, 511 C–E, 583 B.

poznania²⁵, głównie przez filozofię²⁶. Jest przedmiotem dążeń²⁷ i wypowiedzi²⁸. Poprzez kontakt z prawdą, dusza ludzka doskonali się poznawczo, ale zmienia się też jej sposób bytowania²⁹. Staje się doskonalsza moralnie, szczęśliwa i święta³⁰. Wydaje się nawet, że to dzięki obcowaniu z prawdą człowiek jest człowiekiem i gdyby nie poznanie prawdy, jego dusza nie osiągnęłaby statusu bytowego duszy w pełni ludzkiej³¹, ani nie byłaby zdolna wynieść się ponad poziom tego, co związane z ciałem³². Nie sposób definitywnie rozstrzygnąć, czy mityczne w swej formie opisy Platońskie³³ lub znany motyw jaskini, obrazujący problem poznawczych ograniczeń człowieka³⁴, wystarczają do stwierdzenia, że chodzi tu o realną przemianę sposobu bytowania na skutek kontaktu z prawdą. Być może chodzi tu o osiągnięcie nowej doskonałości w ramach tego samego sposobu bytowania? Sama przemiana pod wpływem obcowania duszy z bytem prawdziwym wydaje się wszakże niekwestionowalna.

W przeciwieństwie do twierdzenia Parmenidesa, prawda w rozumieniu Platona nie tyle utożsamia się z bytem, ile mu przynależy³⁵. Bytów idealnych jest wiele i są one przedmiotami rozważań dialektycznych. Prawda ujawnia się stosownie do zdolności duszy, w intelektualnej intuicji treści idei. Ta manifestacja prawdy w akcie poznawczym jest już elementem doktrynalnie nowym. Wydaje się nadto, że to Ateńczyk w dialogu *Kratylos* podał, choć w formie pytania, niemal gotowe określenie sądu i zdania prawdziwego, znane z ks. IV *Metafizyki* (1011 b, w. 26–27)³⁶. Z tego powodu Dariusz Piętka to właśnie jemu przypisał autorstwo klasycznej definicji prawdy³⁷. Należałoby mu przyznać słuszość, gdyby nie dwie przeszkody. Pierwsza, czysto formalna, polega na tym, że cała kwestia pojawia

²⁵ Plato, *Theaetetus*, 150 B.

²⁶ Plato, *Civitas*, 521 C.

²⁷ Plato, *Epistula* VII, 343 C.

²⁸ Plato, *Phaedrus*, 247 C; *Theaetetus*, 150 B.

²⁹ Plato, *Tamże*, 248 D–E.

³⁰ Plato, *Leges*, 730 C.

³¹ Plato, *Phaedrus*, 249 B.

³² Plato, *Philebus*, 58 D.

³³ Plato, *Phaedo*, 65 E – 66 A.

³⁴ Plato, *Civitas*, 518 A–E, 521 C.

³⁵ Plato, *Parmenides*, 134 A; *Civitas*, 347 D, 372 E.

³⁶ ἀρ' οὖν οὗτος ὁς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής; ὁς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής; – Plato, *Kratylus*, 385 B. Por. Plato, *Sophista*, 263 B.

³⁷ D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś k/Toruń 2011, s. 224.

się w pytaniu: „Oczywiście ta, która rzeczy przedstawia, jakie są, jest prawdziwa, ta zaś, jakie nie są, fałszywa?” (tłumaczenie Witolda Stefańskiego)³⁸. Druga przeszkoda zasadza się na tym, że to samo pytanie można zupełnie inaczej przełożyć: „A więc ten, co twierdzi o rzeczach, że są – to prawdomówny, ten zaś, co mówi, że ich nie ma – to kłamca?” (tłumaczenie Zofii Brzostowskiej)³⁹. Nie podważa to zasadniczo słusznego przekonania, że twórca Akademii praktycznie operował rozumieniem prawdy wypowiedzi, które dopracował Stagiryta, ale nie pozwalają dokonać swoistej rewolucji w dotychczasowych ustaleniach co do pierwszego sformułowania uchodzącego za klasyczną definicję prawdy w aspekcie logicznym.

Mimo pewnych „głosów odrębnych”, można stwierdzić, że u Platona problematyka prawdy funkcjonuje w kontekście tematu bytu i myślenia, a w stosunku do Parmenidesa – że zmienił on perspektywę jej postrzegania⁴⁰. Otóż, wyodrębnił on i zaakcentował zagadnienie wpływu prawdy na poznającego byt człowieka, wpływu skutkującego powstawaniem w jego duszy stanów doskonałościowych, w aspekcie ontycznym, gnozeologicznym i etycznym. Koncepcja ta utrwaliła się w nurtach platonizmu i neoplatonizmu, a także w poglądach św. Augustyna, który idee potraktował jako odwieczne prawdy zawarte w Bożym Logosie, tożsamym z Prawdą Najwyższą⁴¹. Do kontynuatorów nurtu parmenidejsko-platońskiego zaliczył go S. Blandzi, wskazując na sformułowaną przezeń definicję: „prawdziwym jest to, co jest”. Wyklucza ona fałsz z dziedziny rzeczywistości, „ponieważ cokolwiek jest, jest prawdziwe”⁴². Charakterystyczny dla tej tradycji

³⁸ Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański; por. wstęp K. Tuszyńskiej-Maciejewskiej, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1990, s. 4. Do tego przekładu odwołuje się D. Piętka, *Prawda i fałsz*, dz. cyt., s. 121.

³⁹ Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990, s. 41.

⁴⁰ Piszząc o głosach odrębnych, mam w szczególności na myśli pogląd S. Blandziego, wyrażony w słowach: „Ontologia Platońska jest ontologią obiektywnego ‘bytu-prawdy’” – tenże, *Henologia, meontologia, dialektyka: platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 28. Tak rzecz pojmując, należałoby zaprzeczyć zachodzeniu większych różnic między Platonem i Parmenidesem w kwestii prawdy i bytu.

⁴¹ Temat ten pojawia się w moich artykułach: *Logos, myśl, język w pismach św. Augustyna*, w: „Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną”, red. Adam Górniak, t. 2, Warszawa 2003, s. 171–186; *Augustyńska teoria idei*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 297–311.

⁴² „[V]erum mihi videtur esse id quod est. [...] Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est” – S. Augustinus, *Soliloquia*, II, c. 5. 8. (PL 32, 889). S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, dz. cyt., s. 11–12.

motyw uchwycenia prawdy, rozumianej zasadniczo jako samodzielna bytowo rzeczywistość, przez umysł człowieka podjął nadto św. Anzelm z Canterbury (1033-1109). I to on chyba najbardziej znamienne wyakcentował moment zespolenia się myśli z bytem w czysto umysłowym ujęciu prawdy.

5. Rzecz przedmiotem poznania. Prawda własnością sądu zgodnego ze stanem rzeczy

W przeciwieństwie do Platona czy Parmenidesa, Arystoteles nie łączył poznania rzeczywistości z poznaniem prawdy czy prawd stanowiących samodzielny obiekt intelektu. Prawda nie była dla niego zagadnieniem pierwszoplanowym. Można wręcz stwierdzić, że stała się w jego dziełach czymś drugorzędnym, co wyrażnie zaznaczył w ks. VI *Metafizyki*, pisząc że byt rozumiany jako prawda należy w rozważaniach nad przyczynami i zasadami bytu pominąć, gdyż jest ona związana z rozumem czy też z czynnością umysłową (διάνοια)⁴³. Zagadnienie bytu jako prawdy pojawia się na końcu przedstawienia różnych jego rozumień, nieraz po kwestii przypadłości, aktu i możliwości lub w ich kontekście⁴⁴.

Znamienne i decydujące jest ustosunkowanie się Arystotelesa do problemu we fragmencie II ks. *Metafizyki*, gdzie prawdę określił on jako cel dociekań teoretycznej części filozofii, który osiąga się przez poznanie przyczyn. Nie znając ich, nie znamy bowiem prawdy. Przyczyna zaś tego, co prawdziwe, jest w najwyższym możliwym stopniu prawdziwa. Dlatego, jak twierdził, zasady istniejących rzeczy również należy uznawać za najbardziej prawdziwe, a każda rzecz tak ma się do istnienia, jak i do prawdy⁴⁵. W przywołanym fragmencie Stagiryta nawiązywał przypuszczalnie do nauk swojego mistrza. Zarazem też się od nich odcinał. Prawdę bowiem potraktował jako cel teorii filozoficznej, który osiąga się przez poznanie rzeczywistości. Odniesienie prawdy do rzeczy następuje dopiero w tle tej tezy. Prawda została zatem przypisana bytowi z uwagi na jego poznanie. Koncepcja, którą przedstawił, jest ewentualnie innym od powszechnej interpre-

⁴³ Arystoteles, *Metaphysica*, 1027 b 29 – 1028 a 4.

⁴⁴ Arystoteles, *Metaphysica*, 1026 a 33 – 1026 b 2; 1027 b 18 – 1028 a 6; 1051 a 34 – 1052 a 3.

⁴⁵ Arystoteles, *Metaphysica*, 993 b 19–31. Oczywiście nie chodzi tu o istnienie w znaczeniu aktu bytu czy też elementu struktury bytu, trudno jednak unikać użycia słowa „istnienie” przy oddawaniu greckiego „εἶναι” tylko dlatego, że wzbudza ono skojarzenia z tomizmem. Stagiryta nie nadawał mu z pewnością konotacji egzystencjalnych w sensie tomistycznym.

tacji odczytaniem nauk Platona o ideach, ale z całą pewnością, stanowi odejście od tezy, że prawda utożsamia się z bytem jako takim. Werytatywne rozumienie bytu zostało tu całkowicie przeformułowane w stosunku do tego, które głosił Parmenides lub Platon, a przy tym uznane za poboczne. W takiej perspektywie, naturalnym wydaje się stwierdzenie Arystotelesa, że prawda znajduje się w umyśle, nie w rzeczach⁴⁶.

Właściwym usytuowaniem prawdy byłyby więc wypowiedź, w której umysł (rozum) coś twierdzi lub czemuś zaprzecza, oczywiście zgodnie z tym, czy przedmiot wypowiedzi ma się tak, jak ona stwierdza lub jak zaprzecza⁴⁷. „Byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a razem stanowią dwa człony sprzeczności. Prawda polega na potwierdzeniu rzeczywistego złożenia i zaprzeczeniu rozdziału, natomiast fałsz polega na zaprzeczeniu jednej albo drugiej wypowiedzi. A jak to jest, że dostrzega się połączenie podmiotu i orzeczenia lub ich rozdzielenie, to już jest inna sprawa. To połączenie przeciwstawione rozdzieleniu rozumiem nie w sensie następstwa, lecz w sensie zaistnienia w myśli czegoś jednego”⁴⁸. Stagiryta przesunął akcent i niejako przeniósł prawdę z bytu realnego na stwierdzenie lub zaprzeczenie czegoś, dokonywane wewnętrznie przez umysł.

6. Logos, prawda wiecznych racji i ludzkie poznanie

Bliższy doktrynalnie Platonowi okazał się św. Augustyn. W sformułowanej przezeń koncepcji można znaleźć oddziaływanie stoicyzmu i wczesnej myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w kwestii Logosu i odwiecznie istniejących racji rzeczy. Stoicy, a także epikurejczycy, podejmowali również problematykę prawdy, skupiając się zasadniczo na kwestiach prawdziwości różnych typów poznania⁴⁹. Trudno byłoby znaleźć w ich rozproszonych uwagach wszakże tę spójność i rozwinięcie nauki o prawdzie, jakie zastajemy w rozważaniach Biskupa Hippony. W tej no-

⁴⁶ Arystoteles, *Metaphysica*, 1027 b 25–28.

⁴⁷ Arystoteles, *Metaphysica*, 1012 a 2–5; 1011 b 25–27.

⁴⁸ Arystoteles, *Metaphysica*, 1027 b 18–25. Przekład polski za: Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, red. naukowa A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 317.

⁴⁹ Por. moje *Elementy stoickie i epikurejskie w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 2(54), s. 85–102. Starożytnych koncepcji dotyczą zwłaszcza ustalenia zaprezentowane na stronach 85–91.

wej odświeżeniu problemu, prawda została wyraźnie odróżniona od rzeczy prawdziwych jako ich forma (*veritas forma verorum est*). Została nazwana nieśmiertelną, z uwagi na to, że nie ginie wraz ze zniszczeniem rzeczy, które nie byłyby prawdziwe bez niej⁵⁰. Określone jako zewnętrzne wobec rzeczy formy, tj. znajdujące się w Bożej inteligencji idee, wieczne i niezmiennie, zostały uznane za racje tego, czym rzecz jest. Wydają się one w tym ujęciu czymś więcej niż Platońskie idee, gdyż istnieją w sposób właściwy Bożemu umysłowi, w którym się znajdują, same w sobie są prawdziwe, a wszystko, cokolwiek staje się, jest od nich zależne poprzez partycypację⁵¹.

Biskup Hippony sam wskazywał na związek swojej koncepcji wiecznych racji rzeczy z nauką Platona o ideach. Stwierdził przy okazji, że greckie słowo oznaczające idee w dosłownym przekładzie na łacinę można oddać przez „*formae*”, czyli „*formy*”, lub przez „*species*”, czyli „*postacie gatunkowe*”⁵². Sugerował jednak pewne przekroczenie przez siebie ram doktryny Platońskiej. I tej przewagi nowej nauki dopatrywał się w koncepcji prawdy i Bożego umysłu. Ten bowiem utożsamia się u Augustyna z Prawdą – Bożym Logosem (*Verbum*), który zawiera w sobie wszystkie racje rzeczy stworzonych. Partycypują one w swoich zewnętrznych racjach zarówno w aspekcie bytowania, jak i bycia prawdziwymi. Przy czym rzeczy stworzone są prawdziwe o tyle, o ile zawierają w sobie podobieństwo do Prawdy. Podobieństwo to jest stopniowalne i zależy od oddalenia się pod względem doskonałości od Absolutu. Fałszu nie ma w naturze. Nazywanie rzeczy fałszywymi wynika z trudności w ich rozpoznaniu. Rzeczy stworzone są prawdziwe, ponieważ pochodzą od Absolutu, który jest Prawdą. Zachodząca tu zależność zakłada dodatkowo istnienie rzeczy: „są prawdziwe o tyle, o ile są” (*in tantum vera sunt, in quantum sunt*). Istnienie i podobieństwo do Zasady-Słowa jest więc warunkiem bycia prawdziwymi, stanowiąc wewnętrzną zasadę prawdziwości rzeczy. Poprzez odróżnienie bycia i bycia prawdziwym w samych rzeczach, następuje tu odejście od radykalnie werytatywnej koncepcji bytu. Za wyjątkiem jedyne go Bytu Absolutnego, byt nie utożsamia się w pełni z prawdą⁵³.

⁵⁰ S. Augustinus, *De vera religione*, c. 36. 66 (PL 34, 151–152); *Soliloquia*, I, c. 15. 28–29 (PL 32, 884).

⁵¹ S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2 (PL 40, 30); por. Plotyn, *Enneady*, V, 9, 5. Bóg jako Prawda i źródło wszelkiej prawdy stworzonej jest wielokrotnie wskazywany przez Biskupa Hippony. Charakterystyczny jest pod tym względem początek *Soliloquiów*: „*Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*” – S. Augustinus, *Soliloquia*, I, c. 1. 3. (PL 32, 870).

⁵² S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 1–2 (PL 40, 29–30).

⁵³ S. Augustinus, *De vera religione*, c. 36. 66 (PL 34, 151–152).

Prawda odsłania byt przed poznającym (eam esse veritatem, quae ostendit id quod est), podczas gdy fałsz polega na ocenie, że jest to, czego nie ma (falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est)⁵⁴. A zatem prawda i fałsz nie są tu traktowane jako jedynie dwie przeciwne sobie wartości logiczne. Prawda ma charakter realny. Fałsz natomiast nie bierze się z natury rzeczy, która ujawnia się poznającemu, ale z błędów dusz niedbale poszukujących prawdy⁵⁵. Podobnie jak u Parmenidesa i Platona, Augustyn łączył fałsz raczej z poznaniem zmysłowym niż umysłowym, choć jego przyczyn upatrywał również w zaniedbaniach najwyższej części duszy⁵⁶. Wskazywał również, że tylko czysta i święta dusza (anima) jest zdolna swoją wyższą, rozumną częścią, czyli umysłem (mens), poznać wieczne prawdy⁵⁷.

Charakterystyczne dla doktryny św. Augustyna było też wyakcentowanie wątku umysłowego poznawania przez człowieka natury rzeczy w Niezmiennej Prawdzie. Dzięki wglądowi w wieczne racje, dusza rozpoznaje własności, które z natury powinny przysługiwać rzeczom postrzeganym zmysłowo, a także jej samej. Skutkiem wejrzenia w wieczne prawdy nie jest utworzenie pojęcia, lecz akt sądu. Przy czym, nie mógłby on być wydany na podstawie doświadczenia, gdyż zasada, na której się opiera, musi być wyższej natury niż to, co podlega osądowi. Człowiek, wznosząc się na wyżyny swych możliwości poznawczych, dokonuje swym umysłem sądów dotyczących rzeczy stworzonych, a zarazem spaja się w swym działaniu z Pierwszą Prawdą⁵⁸. Jest to element niespotykany u Platona,

⁵⁴ Tamże, c. 36. 66 (PL 34, 151). Nie sposób nie dojrzeć tu parafrazy Arystotelesowej definicji sądu fałszywego i prawdziwego.

⁵⁵ „[F]alsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, [...] sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt, relictas et neglectas veritate” – S. Augustinus, *De vera religione*, c. 36. 67 (PL 34, 152).

⁵⁶ „Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non assentitur. [...] At nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu. Aut operatur igitur anima, aut cooperatur falsitati” – S. Augustinus, *Soliloquia*, II, c. 3. 3 (PL 32, 887). Dłuższy wywód na ten temat znajduje się w *Soliloquia*, II, c. 6, 9 – 10, 18 (PL 32, 889–893).

⁵⁷ „Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit” – S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 1–2 (PL 40, 29–30); „qualia sunt ea quae de divinis rebus non possunt intelligi, nisi ab his qui mundo sunt corde” – S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 48 (PL 40, 31).

⁵⁸ „Ut enim nos et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus; sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa Veritas iudicat. De ipsa vero nec Pater, non enim minor est quam ipse, et ideo quae Pater iudicat, per ipsam iudicat. Omnia enim quae

ale w pewien sposób zbieżny z jego koncepcją dążenia duszy ludzkiej wzwyż, aby uzyskać poznanie wiecznych prawd. Zbieżne z poglądem Parmenidesa jest to, że zetknięcie się z Pierwszą Prawdą jest poznawczym zespoleniem się z Bytem Absolutnym. Wydaje się jednak, że w doktrynie augustyńskiej wyjaśnienia na temat styku umysłu człowieka z Prawdą służą głównie wytłumaczeniu kwestii, w jaki sposób poznaje on prawdziwie rzeczy stworzone.

7. Prawda dostępna jedynie przez percepcję umysłową

Wydaje się, że poza Parmenidesem, w sposób najbardziej wyraźny to św. Anzelm z Canterbury opowiedział się za intuicyjnym poznaniem przez człowieka prawdy jako takiej. Łączy się to z przyjętą przezeń definicją: „prawda jest to słusność/prawidłowość samym tylko umysłem dostrzegalna” (*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*), która pojawia się w rozdziale 11 jego *De veritate*⁵⁹. Prawda tak rozumiana realizuje się we wszelkich odmianach tego, co można określić jako prawdziwe, jak i w przypadku Prawdy samoistnej, która utożsamia się z Bogiem – Stwórcą. Wszystkie typy prawdy w stworzeniu, urzeczywistniają się poprzez partycypację Prawdy jako takiej, a więc samoistnej⁶⁰.

Wskazana w definicji słusność/prawidłowość (*rectitudo*) nie jest własnością, którą można dostrzec wzrokiem. Wydaje się, że zastrzeżenie to w intencji Anzelmiańskiej wyklucza nie tylko linię prostą w sensie fizycznym, ale też matematycznym lub geometrycznym. Fizycznie nie da się jej bowiem zobrazować, jedynie można zrozumieć umysłowo⁶¹. Można ją określić jako słusność, prawidłowość lub prostotę. Nie jest to struktura złożona. W konsekwencji, prawda jawi się jako ontycznie prosta i w ujęciu poznawczym oczywista dla każdego umysłu. Nie jest pomyłką nazwanie jej ontycznie prostą, gdyż sama definicja prawdy jest definicją

appetunt unitatem, hanc habent regulam, vel formam, vel exemplum” – S. Augustinus, *De vera religione*, c. 31. 58 (PL 34, 147-148). Z tego powodu, że Prawda (*ipsa Veritas*) nie jest już osądzana, posiada absolutne pierwszeństwo. Średniowieczni scholastycy chętnie pisali więc po prostu o Pierwszej Prawdzie. Zob. też S. Augustinus, *De Trinitate*, IX, 6, 9-10 (PL 42, 965-966).

⁵⁹ „Possumus igitur, nisi fallor, definire, quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis” – S. Anselmus, *De veritate*, c. 11 (ed. Schmitt, s. 191; PL 158, 480 A).

⁶⁰ „[N]ihil est verum nisi participando veritatem” – S. Anselmus, *De veritate*, c. 2 (ed. Schmitt, s. 177; PL 158, 469 C).

⁶¹ „[Q]uod vero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili” – S. Anselmus, *De veritate*, c. 11 (ed. Schmitt, s. 191; PL 158, 480 A).

metafizyczną, a kontekst całego traktatu prawdę jako taką utożsamia z Bogiem, z realnym bytem i to Bytem Absolutnym⁶². Pomysł ujęcia przez umysł ludzki *recitudo* jest w pewien sposób zbieżny z koncepcją tzw. *ratio Anslemi* z *Proslogionu*. Zresztą, w rozdziale 3 tegoż dzieła Anselm wydaje się włączać kwestię prawdy w wyjaśnienia do tego argumentu (zamieszczonego w rozdziale 2), gdy twierdzi „A byt ten istnieje w sposób tak prawdziwy, iż nie można nawet pomyśleć, że nie istnieje. [...] Tylko Ty posiadasz istnienie w najprawdziwszy sposób, a zatem istniejesz najpełniej”⁶³.

Arcybiskup Canterbury starał się precyzyjnie określić stosunek tego, co prawdziwe (rzeczy stworzone) do Prawdy jako takiej (Stwórcy, transcendentny, ale i w pewien sposób immanentny i wobec stworzeń) w rozdziałach 10 i 13 *De veritate*. Wydaje się, że nie wyjaśnił jednak, jak to możliwe, aby prawda przysługiwała temu, co zależne w swoim bytowaniu (istoty rzeczy, działanie naturalne i postępowanie moralne, sądy i zdania) od Absolutu, skoro istotnie prawda jest tylko jedna jedyna i tożsama z Absolutem – Bogiem. Nie wystarcza do tego krótkie odwołanie się w rozdziale 2 *De veritate* do teorii partycypacji⁶⁴.

Głównym problemem okazuje się określenie prawdy w sposób jednoznaczny, mogący zrealizować się dokładnie w jeden, taki sam sposób we wszystkich przypadkach. Oczywiście, Anselm omawia poszczególne typy prawdy w dziedzinie stworzenia, wskazuje na różnorodne jej realizowanie się w przypadku bytów, sądów, zdań, czynów itd., ale nie unika przez to trudności, że jednoznacznie rozumiana prawda jako taka utożsamia się z Absolutem. Jedyną właściwą jej realizację ma w Bogu, który jest Prawdą Najwyższą⁶⁵.

⁶² Najbardziej znamienne w tej kwestii są dwie wypowiedzi: „Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, [...] an ubicumque veritas dicitur [...] in *Monologio* tuo per veritatem orationis probas summam veritatem non habere principium vel finem” – S. Anselmus, *De veritate*, c. 1 (ed. Schmitt, s. 176; *PL* 158, 468 C); „Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem, nullo claudi potest veritas principio vel fine: quare idem sequitur de summa natura, quia ipsa summa veritas est” – S. Anselmus, *Monologion*, c. 18 (ed. Schmitt, s. 33; *PL* 158, 168 A–B).

⁶³ „Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. [...] Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse” – S. Anselmus, *Proslogion*, c. 3 (ed. Schmitt, s. 102–103; *PL* 158, 228 B–C). W tekście głównym przytoczyłem przekład L. Kuczyńskiego, opublikowany w „Przeglądzie Tomistycznym” 1987, Vol. 3 (), s. 179–205. Pierwsze z cytowanych zdań pochodzi ze s. 188, drugie ze s. 189.

⁶⁴ Szczegółowo te zagadnienia przedstawiłem w monografii *Prawda następstwem istnienia*, dz. cyt., s. 87–121.

⁶⁵ Tamże, s. 93–95.

8. Poznanie istoty prawdy jako obecnej w sądzie o rzeczy

Zagadnienie przybrało zupełnie inny kształt w twórczości św. Tomasza z Akwinu, który odróżniał prawdę, poznanie prawdy i poznanie prawdziwe. W związku z podjętym tematem nie ma potrzeby szerszego omawiania sformułowanej przezeń koncepcji samej prawdy. Wyjaśnienie zagadnienia poznania prawdziwego nie nastrocza z kolei większego problemu i także nie będziemy się nim tutaj zajmować. W sposób prawdziwy poznajemy zasadniczo przy pomocy tak władz zmysłowych, jak intelektualnych. Każdy akt poznawczy, odsłaniający rzeczy tak, jak one się mają, jest prawdziwy. Nie przez to, że ujmuje naturę prawdy, ale przez to, że w nim zawiera się prawdziwy przekaz o rzeczach⁶⁶. Doktor Anielski kroczył w tym przypadku wiernie za Stagirytą, gdy wskazał, że to rzeczy są obiektem poznania, a nie jakaś postać transcendującej je prawdy. W tym duchu wyjaśniał też fragment z ks. II *Metafizyki*, pisząc w *Komentarzu*, że „istnienie rzeczy jest przyczyną prawdziwej oceny, którą umysł wyrabia sobie o rzeczy”⁶⁷.

Akwinata odbiegł jednak od poglądów Arystotelesa, formułując definicję obejmującą zarówno prawdę intelektu, jak i bytu⁶⁸, oraz twierdząc, że tak rozumianą prawdę człowiek poznaje w sposób przedmiotowy. Nie poprzez abstrakcję, ale poprzez akt intuicji, mający postać sądu. Intuicja ta nie jest nakierowana na byt, ale na coś, co pojawia się w prawdziwym sądzie o realnych bytach. I tutaj napotykamy poważną trudność teoretyczną, którą stanowi określenie trybu poznania prawdy obecnej w takim sądzie.

Trybem tym nie jest formowanie definicji prawdy. Ona ma charakter pojęciowy i stanowi efekt ustaleń, zmierzających do określenia, czym prawda istotnie jest. W pewnym sensie można by stwierdzić, że kwestie definiowania praw-

⁶⁶ Najdobitniej i w ogólnym zarysie, rzecz jest opisana w kwestii *O prawdzie* w *Summa Theologiae* (S. Th., I, q. 16, a. 1, c.; por. *Super I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, ad 7). Nie pozostawia wątpliwości również przekaz zawarty w *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 9, c.

⁶⁷ „[E]sse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re” – *Sententia Metaphysicae*, II, lect. 2 n. 10.

⁶⁸ Wypracowanie powszechnej definicji prawdy, odnoszącej się zarówno do prawdy ontycznej, jak i logicznej, było zamysłem wielu myślicieli scholastycznych, działających przed św. Tomaszem i jemu współczesnych. Ewidentny jest wskazany powyżej przykład sformułowania tego typu definicji przez św. Anzelma z Canterbury. W XIII w. mamy co najmniej kilka wybijających się udanych prób wypracowania powszechnej definicji prawdy z charakterystycznym terminem „adaequatio”, oraz nowinek teoretycznych, uzasadniających takie jej rozumienie. Zob. T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia*, dz. cyt., ss. 141–223, 271–288, 350–352.

dy traktował Akwinata jako skutek poznania prawdy w sądzie dokonywanym zarówno o stanie rzeczy, jak i o jego intelektualnym ujęciu⁶⁹. Tym, co intelekt poznaje w sobie i co jest utożsamiane z prawdą, jest upodobnienie (*conformitas*) pomiędzy istniejącym stanem rzeczy a jej intelektualnym ujęciem⁷⁰. Poznać ją może jedynie intelekt dokonujący sądu o rzeczach, bo tylko nim i w dokonywanym przezeń sądzie o rzeczach uobecnia się w sposób dlań dostępny poznawczo prawda⁷¹. Nie jest tak, że nie jest ona obecna w istniejących rzeczach, czy w ideach Bożego umysłu, czy w innych typach ludzkiego poznania. Tomasz niejednokrotnie wskazuje realizację prawdy wymienionych odmian⁷². Niemniej, wedle jego nauczania, tylko uobecniając się w sądzie ludzkiego intelektu, prawda jest poznawczo dla tego intelektu uchwytana w sposób bezpośredni, poddający się intuicji. Kiedy sądzi prawdziwie, intelekt ludzki jest zdolny uchwycić to, czym prawda jest, bo wówczas rzeczywiście ona się w nim pojawia⁷³.

Przedmiotowe poznanie prawdy, czyli takie, w którym prawda jako prawda staje się przedmiotem ludzkiego poznania, różni się od poznania prawdziwego, skupionego na rzeczach. Ponieważ prawda nie da się jednak przedmiotowo uchwycić inaczej, niż jako własność czynności poznawczej prawdziwej, poznanie jej zachodzi w postaci refleksji nad poznaniem rzeczy⁷⁴. Sytuacja prezentuje

⁶⁹ „[I]udicium de veritate sequitur iudicium de esse rei et de intellectu” – *Super I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 3, c. W bardziej rozbudowanej postaci, to samo ujęcie napotykamy w *De veritate*, q. 1, a. 3, c. i w *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.

⁷⁰ „[C]onformatum istam cognoscere, est cognoscere veritatem” – *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.

⁷¹ Tamże.

⁷² Dobrym przykładem jest następujący fragment: „Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est” – *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.

⁷³ „[E]t in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. – *Super I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, c. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo [...]. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum” – *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.

⁷⁴ Pisząc o czynności poznawczej prawdziwej, nie mam na uwadze bynajmniej czynności jako bytu lub prawdy w znaczeniu ontycznym. To byłaby zupełnie inna kwestia. W średniowiecznych czy nawet późniejszych scholastycznych dziełach nie spotyka się późniejszych rozróżnień w rodzaju: „akt i jego treść”. Kiedy mowa o poznaniu jako czynności, to właściwie zaznaczone zostaje, że

się w przybliżeniu tak: (1) intelekt wydaje sąd „x jest” lub „x jest y”; (2) intelekt wydaje sąd „prawdą jest, że x jest” lub „prawdą jest, że x jest y”. Nie muszą przy tym paść, nawet w myśli, żadne konkretne słowa. Sam akt sądenia nie musi być nawet wyraźnie uświadamiany. Wystarczy, że zachodzi.

Czytając dotyczące tego zagadnienia wypowiedzi Akwinaty, zauważa się, że zmagał się z nowym dla siebie problemem teoretycznym. Dopiero w okresie późniejszym pojawiło się rozróżnienie w miarę adekwatnie ukazujące czynności intelektu poznającego prawdę, mianowicie: refleksji w akcie dokonywanym (*reflexio in actu exercito*) oraz przeprowadzanej wtórnie (*reflexio in actu secundo*). Ta pierwsza jest właściwie świadomością towarzyszącą czynnościom poznawczym w trakcie ich trwania. Druga wydaje się późniejsza. Opisał je niegdyś Wojciech Chudy w kontekście zagadnienia prawdy⁷⁵, prawdopodobnie samą ideę przejmując za Peterem Hoenenem⁷⁶, który wskazywał na to, że zdaniem św. Tomasza ujęcie *ratio veritatis* następuje poprzez refleksję⁷⁷. Podobnie problem wyjaśniał Kajetan, komentując kluczowy dla kwestii poznania prawdy fragment *Summa Theologiae*, choć zamiast „*reflexio*” stosował termin „*cognitio*”. Wyraźnie przy tym stwierdzał, że intelekt poznaje prawdę w akcie dokonywanym⁷⁸. Wydaje się, że odzwierciedlił naturę tego aktu poznawczego lepiej od współczesnych badaczy, bo użyty przezeń termin „*cognitio*” nie zawęży tak perspektywy interpretacyjnej, jak „*reflexio*”. Ponadto, poznawcze uchwycenie prawdy obecnej w sądzie ma charakter intuicji, nie rozumowania, które sugeruje wzmianka o refleksji.

nie idzie o poznanie jako byt. W szczególności chodzi o odróżnienia, które u nas upowszechnił Kazimierz Twardowski. – Krótco i trafnie scharakteryzował je T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski 20 X 1866–11 II 1938*, „Ruch Filozoficzny” 2018, t. 74, nr 1., s. 23–24. Istotny wydaje się też tekst Piotra Janika, „Czynności i wytwory” w *perspektywie fenomenologicznej*, „Filo-Sofija”, 2018, Vol. 18, nr 40, s. 151–162.

⁷⁵ W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyższenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995², s. 51–64.

⁷⁶ Tamże, s. 60.

⁷⁷ P. Hoenen, *Reality and Judgment According to St. Thomas*, transl. H.F. Tiblier, Henry Regnery Company, Chicago 1953, s. 147–148.

⁷⁸ Chodzi o komentarz do Pars I, q. 16, a. 2, c., zamieszczony w: Sancti Thomae Aquinatis, *Pars Prima Summae Theologiae. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888, s. 209. W. Chudy analizował pod tym samym kątem artykuł 9, kwestii 1 *Quaestiones disputatae de veritate* – tenże, dz. cyt., s. 59–61. Szerzej na ten temat pisał przed laty Ch. Boyer, w studium *The Meaning of a Text of St. Thomas: De veritate, Q. 1, A. 9*, zamieszczonym jako Appendix w monografii: P. Hoenen, *Reality and Judgment According to St. Thomas*, dz. cyt., s. 295–309, 337–339.

Owszem, mamy tu do czynienia z refleksją, ale wyłącznie w znaczeniu pewnego nawrotu przez intelekt do swej własnej czynności⁷⁹.

Błędem byłoby założenie, że w tego rodzaju aktach poznania, o charakterze intuicyjnym, można uchwycić tylko prostą poznawczą sytuację. Rysujące się rozwiązanie nie jest bynajmniej oczywiste, jednak znany niegdyś specjalista od poglądów św. Tomasza – Charles Boyer stwierdził, że w przypadku poznania prawdy zachodzi właśnie ujęcie w jednym akcie sądu wielu elementów, składających się na całość⁸⁰. Można by to pojąć nawet nie w takim znaczeniu, że ujęciu intelektualnemu podlega złożona całość, tylko sam rezultat złożenia. Wówczas intuicyjny akt poznania prawdy mógłby pojawiać się jako poznawcze następstwo refleksji w postaci rozumowania. W każdym razie, przyjęcie elementu intuicji w akcie, w którym następuje poznanie istoty prawdy, wydaje się ostatnim krokiem, do którego można bezpiecznie się posunąć, nie narażając się na błąd nadinterpretacji.

Koncepcyjnie jest oczywiście możliwe wydzielanie w akcie poznania rozmaitych składowych, treści z całej zachodzącej czynności, sztucznie wyabstrahowanych elementów, co tworzyłoby obraz bardzo przejrzystej sytuacji poznawczej. W źródłowym opisie, zawartym w wypowiedziach św. Tomasza, znajdujemy wszelako wielowątkowy przedmiot jednego aktu poznawczego. Zabiegi rozkładania go na jakieś elementy proste mogą więc przesłaniać rzeczywistość, zwłaszcza gdyby uzyskana myślna konstrukcja traktowana byłaby jako model rozpatrywanego przedmiotu. Zdając sprawę z zastanej i chyba nieusuwalnej trudności, proponowałbym – jako poprawniejsze metodycznie – jedynie skonstatowanie jej zachodzenia, nie zaś przekraczanie granicy uzasadnionych na danym etapie ustaleń.

Analizując ujęcia historyczne, istotne jest także, aby wyjaśniać je w miarę możliwości w oparciu o poglądy omawianego myśliciela lub chociaż w oparciu o takie, które nie zawierają w swej strukturze elementów sprzecznych z tym ujęciem. Narzędzia interpretacyjne muszą być bowiem adekwatne do natury podejmowanego problemu. W przeciwnym razie dojdzie do interpretacji ewidentnie ahistorycznej, nie mającej wartości dla badań.

⁷⁹ Sancti Thomae Aquinatis, *Pars Prima Summae Theologiae*, dz. cyt., s. 208–209.

⁸⁰ Ch. Boyer, *The Meaning of a Text of St. Thomas: De veritate, Q. 1, A. 9*, dz. cyt., s. 308. Por. wypowiedź św. Tomasza: „contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur” – *S. Th.*, I, q. 12, a. 10, c.

Podsumowując punkt poświęcony udziałowi Akwinaty w historii ścierania się dwu przeciwnych tendencji w wyjaśnianiu problemu prawdy, pozostaje stwierdzić, że zajął on stanowisko po obu stronach sporu. Niepodważalne wydaje się jego skoncentrowanie na elemencie poznania rzeczy i posługiwanie się taką definicją prawdy, która charakteryzuje poznanie prawdziwe jako zgodne ze stanem rzeczy. W tym punkcie bliski jest Arystotelesowi. Niemniej, nie wyłączył się on z kontynuacji dawniejszych wątków: a) utożsamienia prawdy i bytu, co w postaci najbardziej radykalnej wydawał się głosić Parmenides, a w postaci umiarkowanej Platon, św. Augustyn i Anzelm; b) wspólnej doktrynom trzech ostatnich (choć w zróżnicowanej formie) tezy, że umysł człowieka poznaje naturę rzeczy w kontekście wiecznych prawd; c) tezy o poznaniu prawdy jako takiej przez umysł ludzki, którą wprowadził do filozoficznego dyskursu Eleata, podtrzymywali we właściwy ich teoriom sposób Platon i Biskup Hippony, Stagiryta odrzucił ją na rzecz prawdziwości sądu intelektualnego, a na nowo wysunął ją na pierwszy plan św. Anzelm, dając impuls scholastyce do podjęcia zagadnienia.

Doktrynalnie, stanowisko przyjęte przez Doktora Anielskiego odbiegało jednak istotnie od koncepcji poprzedników, gdyż tylko on wskazał na konkretny element pojawiający się w ludzkim poznaniu prawdziwym, który w jego ocenie jest po prostu prawdą w czystej postaci, rozpoznawalną dla intelektu człowieka. Znane nam wypowiedzi Parmenidesa są zbyt skąpe, by sprecyzować pozycję Bytu-Prawdy względem poznającego umysłu. Platon umiejscawiał prawdę w wiecznych ideach. Podobnie uczynił św. Augustyn, co skutkowało w przypadku obu tych myślicieli koncepcjami „drogi wzwyż”, celem poznania, jak się rzeczy mają w świetle niezmiennych prawd. Również definicja Anzelmiańska raczej umieszczała prawdę w sferze transcendentnej.

9. Zakończenie

Ze współczesnych badań filologicznych wynika, że język grecki epoki przedfilozoficznej, znany głównie z utworów poetyckich, cechowała tendencja do podkreślania, iż coś stało się naprawdę. W takiej funkcji używano również czasownika „jest” (εἶναι). Przypuszcza się, że wpłynęło to również na rozumienie bytu przez Parmenidesa, który stwierdzając tożsamość myśli z bytem jako jedynym możliwym przedmiotem umysłu, wskazał na jego inteligibilność. Zarazem byt

jako jedyna rzeczywistość, jawiący się umysłowi podążającemu drogą prawdy, w konsekwencji utożsamia się z prawdą. Poza bytem – prawdą – jedynym rzeczywistym przedmiotem umysłu nie ma bowiem nic. Poznanie prawdziwe jest poznaniem prawdy.

Wydaje się, że ów pogląd Parmenidesa, mógłby być źródłem inspiracji dla wielu myślicieli, z powodu możliwości interpretacyjnych, które ze sobą niesie. W pewien sposób wynika to z jego nierozwinięcia. Bezpośrednio stał się jednak podstawą filozofii Platona. Wprowadzone przezeń idee były pojmowane jako prawdziwe byty i przedmioty, w zetknięciu z którymi dusze ludzkie uzyskiwały prawdziwe poznanie intelektualne. W takiej perspektywie, można powiedzieć, że kontakt z prawdą zawartą w idei skutkowałby w duszy poznaniem prawdziwym. Nie tylko zresztą poznaniem, bo także przemianą moralną, a być może i dotyczącą samego sposobu bytowania duszy. Mityczny język wielu kluczowych opisów, zawartych w dialogach Platońskich, sugeruje że w kontakcie umysłu ludzkiego z ideą następuje swego rodzaju udzielenie się mu prawdy samej idei. Poznanie prawdziwe jest tu niewątpliwie skutkiem poznania prawdy lub jedno i drugie jest ze sobą tożsame.

Zastanawiający jest zwrot, którego dokonał Arystoteles, niemal całkowicie pomijając kwestię prawdy jako takiej, a jej związek z bytem uznając za nieistotny. Jakkolwiek mu nie zaprzeczył, prawdę umiejscawiał w umyśle, nie w rzeczach. Bez dalszych wyjaśnień koncepcja taka wydaje się enigmatyczna. W jego rozważaniach nie znajdujemy wzmianek o poznaniu prawdy. Sformułowana przezeń w ks. IV *Metafizyki* (1011 b, w. 26–27) definicja dotyczy sądu prawdziwego. Poznanie prawdy, jeśli chcielibyśmy o nim mówić, sprowadza się u niego do poznania prawdziwego w postaci stwierdzenia, że jest to, co jest, a nie ma tego, czego nie ma. Spośród tu omawianych, jest to koncepcja najbliższa współczesnemu deflacionizmowi w kwestii prawdy, choć z nim się nie utożsamia.

Do ujęć Platona nawiązywał bez wątpienia św. Augustyn, jednakże idee, a właściwie wieczne racje rzeczy sytuował w Logosie – Słowie, tożsamym z Bytem Bożym i zarazem Prawdą. Istotnej zmianie uległa tutaj koncepcja ludzkiego poznania umysłowego. Według Biskupa Hippony dokonuje się ono pod oświecającym wpływem Logosu i zawartych w nim wiecznych racji, w kontakcie z rzeczami stworzonymi. Oświecenie takie nie gwarantuje wszelako umysłowi człowieka prawdziwego osądu rzeczy a jedynie daje ku niemu możliwość. Błąd lub fałsz może pojawić się na skutek zaniedbań w czynnościach umysłowych.

Prawda oddziaływa na poznającego i to dwojako: za pośrednictwem wiecznych racji i jako zawarta w rzeczach stworzonych. Poznanie jej dokonuje się poprzez wgląd w wieczne racje rzeczy. W perspektywie tej doktryny ważniejsze wydaje się jednak zagadnienie poznania prawdziwego.

Poznanie prawdy na pierwszy plan rozważań wysunął ponownie św. Anzelm poprzez swą słynną definicję, jakkolwiek podejmował też problem poznania prawdziwego. Prawda jako *rectitudo* – szczególna prawidłowość, dostrzegalna jedynie umysłem, wydaje się rozumiana przezeń jednoznacznie, zarówno istniejąc sama w sobie, jak i w rozmaitych jej nośnikach – przez partycypację. Jako taka utożsamia się z Bogiem – Prawdą Pierwszą. Jakkolwiek sama definicja ma zastosowanie i postać właściwe dla teorii poznania, dotyczy dziedziny realnego bytu. Na uwagę zasługuje także to, że wątek prawdziwości pojawia się w wyjaśnieniach *ratio Anselmi*, czyli oryginalnego dowodu na istnienie Boga z *Proslogionu*. Cała koncepcja wydaje się powracać do wątków zarysowanych przez Parmenidesa, jakkolwiek w całkowicie odmiennej, pluralistycznej wizji rzeczywistości.

W dziełach św. Tomasza z Akwinu wątek zarówno poznania prawdziwego, jak i poznania prawdy, ma istotne znaczenie dla całości doktryny. Podane przezeń wyjaśnienie sposobu poznania prawdy, gdy jest ona obecna w intelekcie wydającym prawdziwy sąd o rzeczy, było jednak nie tylko oryginalne, ale rozwiązywało problem zaledwie wskazany przez Arystotelesa. Akwinata stwierdził, że w trakcie czynności wydawania sądu prawdziwego w intelekcie urzeczywistnia się istota prawdy (*ratio veritatis*). Uznał również, że intelekt jest w stanie uchwycić przy tym zgodność sądu ze stanem rzeczywistym, choć opis nie do końca precyzuje, czy akt ten przebiega jednocześnie, czy wtórnie wobec samego sądu. Późniejsze analizy Kajetana i współczesnych nam badaczy wskazują, że jednocześnie uchwycenia tych dwu nie wyklucza się z Tomaszowym rozumieniem przebiegu poznania. W kontekście tych analiz, zasadne wydaje się przyjęcie, że uchwycenie prawdy następuje zarówno w akcie poznania towarzyszącego sądowi prawdziwemu, jak i w uwyraźnionej postaci w akcie wtórnym.

Powyższy przegląd uświadamia, że w dziejach refleksji filozoficznej doszło do rozróżnienia kwestii poznania prawdy i poznania prawdziwego. W niektórych doktrynach akcentowano motyw prawdy jako związanej lub nawet tożsamej z bytem i stanowiącej przedmiot poznania umysłu, skutkujący w nim powstaniem poznania prawdziwego. W nich kontynuowano w mniejszym lub większym stopniu koncepcję Parmenidejską. W niektórych doktrynach akcentowano wą-

tek poznania rzeczy w sposób prawdziwy, typowy dla nauczania Arystotelesa, ale ujawniający się już u Platona i rozpowszechniający się w różnych postaciach i natężeniu w późniejszych podejściach do kwestii prawdy. W omówionych teoriach, oba wątki towarzyszyły jednak sobie, za wyjątkiem może pierwszych intuicyjnych ujęć z okresu przedfilozoficznego oraz monistycznej wizji Bytu-Prawdy przedstawionej przez Parmenidesa.

Próbując filozofować w kontekście historii filozofii, należałoby podkreślić, że dawni myśliciele wskazywali w pełni zrozumiale różnicę między poznaniem prawdy i poznaniem w sposób prawdziwy. Dziś zatem nie sposób byłoby nie uwzględniać jej w podejmowanych rozważaniach. Drugą kwestią, zasługującą na zastanowienie, jest teza o poznaniu prawdy, a zatem też przyjęcie, że ona w jakiś sposób jest. Współcześnie wzbudza ona wątpliwości, których przejawem są m. in. stanowiska deflacionistyczne. Powody do wątplenia dał swoimi wypowiedziami również Arystoteles. Rozwiązania zaproponowane przez św. Anzelmą z Canterbury i przez św. Tomasza z Akwinu, niezależnie od precyzyjnych ustaleń, wskazują, że jest coś, co nazywamy prawdą, i co daje się intelektualnie uchwycić. Przyjęcie zaś, że zachodzi poznanie prawdziwe, przy niemożności myślowej identyfikacji prawdy, wydaje się pozbawione jakiegokolwiek podstawy.

Czy zasadnym jest ograniczyć się do prezentacji omówionych wyżej poglądów i kończyć przegląd stanowisk na koncepcji św. Tomasza z Akwinu? Cóż, nie sposób w krótkim artykule omówić wszystkich stanowisk. Te, które zostały uwzględnione, wydają się przekraczaniem pewnych granic w ramach podjętego tematu, mianowicie wskazania w dziejach dwóch grup koncepcji prawdy: (a) akcentujących bardziej aspekt poznania prawdziwego, (b) aspekt poznania prawdy. Zakończenie rozważań na propozycji Doktora Anielskiego ma również swoje racje. Przede wszystkim jest ona uniwersalistyczna w tym sensie, że omawia dość obszernie i w sposób zrównoważony zarówno jeden, jak i drugi aspekt obecny w historycznych koncepcjach prawdy. Ponadto, trzeba zgodzić się chyba z przeświadczeniem S. Blandziego, że „w filozofii zachodnioeuropejskiej słowo ‘być’ zatraciło już od dawna swój związek z prawdą, prawda zaś – niezależną od podmiotu źródłową autonormatywność”⁸¹. A jakkolwiek nie ze wszystkimi tezami naszego starożytnika autor niniejszego artykułu się zgadza – w szczególności zaś z przekonaniem, że właściwego rozumienia prawdy należy szukać głównie (i jedynie) w starożytnej filozofii greckiej, to podziela w dużej mierze jego ocenę

⁸¹ S. Blandzi, *Między aleteologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*, dz. cyt., s. 37.

kondycji wielu nowożytnych i współczesnych prób podejścia do podjętego powyżej problemu. Trudno byłoby zresztą szukać w filozofii późniejszej omówionego powyżej aspektu problematyki prawdy lub tego, co prawdziwe, i poznania w sposób prawdziwy. Zarysował się on natomiast wyraźnie w stanowiskach okresu starożytnego i średniowiecznego.

Wykaz skrótów

Skróty odnoszące się do edycji dzieł

ed. Schmitt – S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, ed. Franciscus S. Schmitt, t. 1–6, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968.

PL – *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. Jacques Paul Migne, t. 1–221, Paris 1844–1855, 1862–1865.

Skróty odnoszące się do dzieł św. Tomasza z Akwinu

De veritate – Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22–23, 6 vol., Roma 1970–1976.

Sententia Metaphysicae – Sancti Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, ed. 2^a Marietti, Taurini-Romae 1971.

Super Sent. – Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1 i 2, ed. P. Mandonnet, Parisiis 1929.

S. Th. – Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae. Opera omnia* iussu impensa Leonis XIII P. M. edita, t. 4–12, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888–1906.

Bibliografia

1. Teksty źródłowe

1.1. W językach oryginalnych

Aristoteles, *Metaphysica* (ed. Bekker, t. 2)

Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, t. 1–5, edidit Academia Regia Borusica, Berolini 1960.

- S. Anselmus, *Monologion* (ed. Schmitt, PL 158).
S. Anselmus, *Proslogion* (ed. Schmitt, PL 158).
S. Anselmus, *De veritate* (ed. Schmitt, PL 158).
S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII* (PL 40).
S. Augustinus, *De quantitate animae* (PL 32).
S. Augustinus, *De Magistro* (PL 32).
S. Augustinus, *De Trinitate* (PL 42).
S. Augustinus, *De vera religione* (PL 34).
S. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* (PL 36).
S. Augustinus, *Soliloquia* (PL 32).
Plato, *Civitas* (ed. Burnet, t. 4).
Plato, *Cratylus* (ed. Burnet, t. 1).
Plato, *Epistula VII* (ed. Burnet, t. 5).
Plato, *Leges* (ed. Burnet, t. 5).
Plato, *Parmenides*, (ed. Burnet, t. 2)
Plato, *Phaedo* (ed. Burnet, t. 1).
Plato, *Phaedrus* (ed. Burnet, t. 2).
Plato, *Philebus*, (ed. Burnet, t. 2).
Plato, *Sophista* (ed. Burnet, t. 1).
Plato, *Theaetetus* (ed. Burnet, t. 1).
Platonis Opera, t. 1-5, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1900-1907.
Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 1, fasc. 2, Roma 1970.
Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1 i 2, ed. P. Mandonnet, Parisiis 1929.
Sancti Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, ed. 2^a Marietti, Taurini-Romae 1971.
Sancti Thomae Aquinatis, *Pars Prima Summae Theologiae. Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888.

1.2. W przekładzie

- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1-2, tekst polski oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, red. naukowa A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny” 1987, Vol. 3, s. 179–205.

Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990.

Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański; Wstęp K. Tuszyńska-Maciejewska, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1990.

2. Opracowania

Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka: platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992.

Blandzi S., *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013.

Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2002.

Blandzi S., *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, w: *Wiedza i prawda*, red. A. Motyka, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2005, s. 27–44.

Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995².

Czeżowski T., *Kazimierz Twardowski 20 X 1866–11 II 1938*, „Ruch Filozoficzny” 2018, t. 74, nr 1, 74 (2018) 1, s. 21–30, <https://doi.org/10.12775/RF.2018.002>.

Études sur Parménide. Le poème de Parménide, vol. 1, publiées sous la direction de Pierre Aubenque, texte, trad., essai critique par D. O’Brien, en collaboration avec J. Frère, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987.

Goebel B., *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Aschendorff, Münster 2001.

Boyer Ch., *The Meaning of a Text of St. Thomas: De veritate, Q. 1, A. 9*, w: Hoenen P., *Reality and Judgment According to St. Thomas*, trad. by H.F. Tiblier, Henry Regnery Company, Chicago 1953, ss. 295–309, 337–339.

Janik P., „Czynności i wytwory” w perspektywie fenomenologicznej, „Filo-Sofija” 2018, Vol. 18, nr 40, s. 151–162.

Kahn Ch.H., *Byt u Parmenidesa i Platona*, tłum. D. Karłowicz, P. Paliwoda, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 4, s. 95–116.

- Kahn Ch.H., *Being in Parmenides and Plato*, „La Parola del Passato” 1988, Vol. 43, s. 237–261.
- Kahn Ch.H., *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009.
- Kahn Ch.H., *Greek verb ‘to be’ and the concept of being* (1966), w: *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009, s. 16–40.
- Kahn Ch.H., *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w grece*, w: tenże, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty : 2008, s. 9–33.
- Kahn Ch.H., *The Verb „Be” in Ancient Greek*, D. Reidel, Dordrecht 1973.
- Kahn Ch.H., *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1976, Vol. 58 (), s. 323–334.
- Komornicka A.M., *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1992, nr 1 1 (1992), s. 34–41.
- Komornicka A.M., *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką w kręgu pojęć prawdy i fałszu*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki humanistyczno-społeczne. Folia classica” Seria I, nr 49, Uniwersytet Łódzki, Łódź 1979.
- Maryniarczyk A., *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. nacz. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 458–466.
- Maryniarczyk A., *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 2000, Vol. 48, nr 1, z. 1, s. 79–102.
- Pawlikowski T., *Augustyńska teoria idei*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, red. naukowa A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 297–311.
- Pawlikowski T., *Elementy stoickie i epikurejskie w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 2(54), s. 85–102.
- Pawlikowski T., *Logos, myśl, język w pismach św. Augustyna*, w: „Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną”, red. Adam Górniak, t. 2, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 171–186.
- Pawlikowski T., *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Piętka D., *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś k/Torunia 2011.
- Pouchet R., *La rectitudo chez saint Anselme*, Études Augustiniennes, Paris 1964.
- Sienkiewicz E., *Spór o prawdę w myśli starożytnej Grecji*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2011, nr 2, s. 43–62.

Streszczenie

Starożytni Grecy uważali, że język może wypowiadać prawdę rozumianą jako rzeczywistość. Pogląd taki dopracował Parmenides, formułując pierwszą monistyczną koncepcję Bytu – Prawdy – jedyne go przedmiotu umysłu. Przekonanie o ich tożsamości podtrzymał Platon, ale uznał istnienie wielu bytów – prawd idealnych. Arystoteles zmarginalizował kwestię prawdy. Powiązał ją z umysłem i poznaniem prawdziwym, nie z bytem. Sformułował definicję sądu prawdziwego, jako zgodnego ze stanem rzeczywistym, prawdopodobnie na podstawie intuicji Platońskich. Odtąd problem poznania prawdziwego nabrał zasadniczego znaczenia w filozofii, chociaż temat prawdy jako takiej pojawił się u św. Augustyna w związku z kwestią wiecznych racji i Logosu. Św. Anzelm z Canterbury określił ją jako prawidłowość dostrzegalną samym tylko umysłem a zarazem prawdę utożsamiał zasadniczo z Bogiem – Bytem Pierwszym. Zbliżył się przez to do istoty stanowiska Parmenidesa. Jedyną różnicą było to, że św. Anzelm przyjmował pluralizm tego, co prawdziwe, w dziedzinie stworzeń. Znamiennego zwrotu w rozwoju problematyki dokonał św. Tomasz z Akwinu, formułując koncepcję poznania prawdy, której istota obecna jest w intelekcie ludzkim, gdy wydaje on sądy zgodne z rzeczywistością, czyli prawdziwe.

W ten sposób, przez kilkanaście stuleci rozważania nad prawdą przeszły od przekonania, że przedmiotem myśli i wypowiedzi jest prawda jako rzeczywistość, do rozróżnienia tego, co prawdziwe i samej prawdy. Kwestie poznania prawdy i poznania prawdziwego zostały wyraźnie odgraniczone. Ostatnia z nich nabrała większego znaczenia, choć pojawiły się też interesujące koncepcje poznania prawdy jako takiej. To istotna wskazówka również dla filozofii współczesnej, bo mówienie o sądach lub zdaniach prawdziwych bez identyfikacji prawdy jako takiej wydaje się nieuzasadnione.

Słowa kluczowe: prawda, poznanie prawdziwe, poznanie prawdy, filozofia starożytna, filozofia średniowieczna

Summary

Knowing the Truth or True Knowing? A Few Remarks from the Point of View of Ancient and Medieval Philosophy

The ancient Greeks believed that language can speak the truth, understood as reality. This view was refined by Parmenides when he formulated the first monistic concept of Being – Truth – as the only object of mind. The conviction of their identity upheld by Plato, but he accepted the existence of many beings – ideal truths. Aristotle has marginalized the question of truth. He connected it with the mind and true cognition, not with being. He formulated, probably on the basis of Plato's intuition, the definition of a true judgment, according to the state of things. Since then, the problem of true knowledge took on a fundamental importance in philosophy, although the theme of truth as such appeared in the thought of St. Augustine, in connection with the question of eternal reasons and Logos. St. Anselm of Canterbury defined it as a rightness perceptible only to the mind; he also identified the essentially truth with God – the First Being. Thus he approached the essence of Parmenides' position. The only difference is that St. Anselm accepted pluralism of what is true in the domain of creatures. A significant turn in the development of these issues was made by St. Thomas Aquinas, who formulated the concept of knowing the truth, whose essence is present in the human intellect, when we make judgments in correspondence with reality, that is, true.

Thus, over several centuries, reflections on truth have gone from the conviction that the object of thought and expressions is truth as reality, to the distinction between what is true and truth itself. The question of knowing the truth and true knowing are clearly demarcated. The latter became more important, although there were also interesting concepts of knowing the truth as such. This is also an important hint for contemporary philosophy, because talking about true judgments or sentences without identifying the truth as such seems unfounded.

Key words: truth, true cognition, knowing the truth, ancient philosophy, medieval philosophy

Problem oddzielenia i Platoński argument z natury narzędzi*

Tomasz Tiuryn

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

1. Wprowadzenie

Oddzielenie idei od rzeczy zmysłowych odgrywa zasadniczą rolę w tradycyjnej charakterystyce Platońskiej teorii idei. Zgodnie ze znanym opisem Arystotelesa zawartym w *Metafizyce* to właśnie oddzielenie jest cechą, która odróżnia teorię Platona od Sokratejskich poszukiwań definicji. Według Arystotelesa, Sokrates jako pierwszy zajmował się cnotami moralnymi i starał się je określać w sposób ogólny, jednak Platon rozwinął koncepcję swojego mistrza:

Sokrates nie oddzielał powszechników (τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίησεν) ani definicji od rzeczy, tamci zaś oddzielili je (οἱ δ' ἐχώρισαν) i takie byty nazwali ideami¹.

* Tekst ten dedykuję Profesorowi Mieczysławowi Boczarowi, mając w pamięci nie tylko Platońskie wątki w Jego twórczości, lecz także fakt, że dawno temu, podczas prowadzonych przez Profesora ćwiczeń z historii filozofii starożytnej stawiałem pierwsze nieśmiało kroki w lekturze Platona; szczególnie głęboko w pamięć zapadły mi zajęcia z *Timajosa*.

¹ *Met.* XIII.4, 1078b 30–32. Analogiczny opis znajduje się w *Met.* I.6, 987a 29 – 987b 14, jednak tam nie znajdujemy pojęcia oddzielenia użytego *explicitie*. Pojawia się tam natomiast stwierdzenie, że idee według Platona istniały „obok” (παρά, 987b 8) rzeczy zmysłowych, choć nie jest jasne, jaki jest sens ontologiczny tego określenia. Arystoteles mówi np., że według niektórych platoników obok (παρά, 987b 14–15) idei i bytów zmysłowych istnieją byty matematyczne, a tutaj raczej nie chodzi o oddzielenie, tylko o wyliczenie różnych rodzajów bytów. *Metafizyka* Arystotelesa cytowana jest tu na podstawie wydania Rossa, Oxford 1953; teksty Platona cytowane są na podstawie wydań J. Burneta w Oxford Classical Texts.

Co więcej, jeśli wczytać się w kontrargumenty samego Stagiryty, można dojść do wniosku, że jego koncepcja powszechnika jako przedmiotu poznania naukowego różni się od Platońskiej przede wszystkim tym, że powszechnik Arystotelesowski jest immanentny rzeczom jednostkowym, zaś idea Platońska istnieje osobno i jest oddzielona od nich. Arystoteles w swojej krytyce podkreśla, że jedne argumenty Platona w ogóle nie dowodzą, że idee są oddzielone – i tym samym dowodzą one tylko istnienia immanentnych powszechników – inne zaś, choć dowodzą istnienia idei jako bytów oddzielonych, są narażone na tak wiele niepożądanych konsekwencji (w tym słynny argument trzeciego człowieka), że nie da się tych argumentów utrzymać².

Temat oddzielenia jest wśród badaczy Platona nadal przedmiotem sporów. Nie ma zgody co do tego, czym miałyby być oddzielenie idei, ani co do tego, czy oddzielenie faktycznie jest cechą, którą Platon przypisywał ideom, czy może jest to tylko interpretacja narzucona przez Arystotelesa³. Temat jest tym bardziej istotny, że oddzielenie jest tą cechą idei, która odróżnia je nie tylko od Arystotelesowskich powszechników, ale też, jak zobaczymy poniżej, od przedmiotów abstrakcyjnych we współczesnych wersjach platonizmu.

W niniejszym artykule chciałbym przyjrzeć się ponownie tematowi oddzielenia idei u Platona. Interesować mnie będzie przede wszystkim pytanie, jaki sens można nadać kategorii oddzielenia w oparciu o same Platońskie teksty oraz o argumenty, które są faktycznie w tych tekstach zawarte, a nie są jedynie przekazane przez Arystotelesa. Chciałbym pokazać, że, mimo iż sam termin „oddzielenie” pochodzi od Arystotelesa, można znaleźć u Platona takie rozumienie tej kategorii ontycznej, które pokazuje specyfikę Platońskiej teorii i odróżnia ją od współczesnych wersji platonizmu, a jednocześnie nie wykorzystuje, przynajmniej nie w pierwszym rzędzie, obcego Platonowi pojęcia ontycznej niezależności (zob. niżej). Wątkiem, na którym skupię się przede wszystkim, jest argument, który znajdujemy w dialogu *Kratylos*, a który, jak się wydaje, nie budzi zainteresowania

² Ten wniosek jest wprost sformułowany przez Arystotelesa w *Peri ideon*, zob. wersy 79, 15–19 w tekście *Komentarza do Metafizyki Aleksandra z Afrodyzji* (CAG I, Berlin 1891, ed. M. Hayduck). Przekład angielski w: G. Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, OUP, Oxford 1993, s. 13 (cały przekład s. 13–18).

³ Dobrym wprowadzeniem do sporów na temat oddzielenia idei jest tekst G. Fine, *Separation*, w: teje, *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, OUP, Oxford 2003, s. 252–300 (jest to przeredagowana wersja artykułu: *Separation*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1984, vol. 2, s. 31–87).

badaczy Platońskiej teorii idei. Argument ten nazywam argumentem z natury narzędzi.

Moja hipoteza jest taka, że problemy ze zdefiniowaniem oddzielenia wynikają przede wszystkim z faktu, iż za punkt wyjścia w rozważaniach nad teorią idei Platona przyjmujemy opis Arystotelesa. Chodzi tu w pierwszej kolejności o jego założenie, że teoria idei jest teorią uniwersaliów, czyli tych elementów w rzeczywistości, które mają wyjaśniać, skąd i w jaki sposób rzeczy jednostkowe posiadają swoje cechy. Tymczasem żaden tekst Platona nie wskazuje, że taka faktycznie była geneza teorii idei. Punktem wyjścia Platona jest zbiór bardzo specyficznych cech oraz odpowiadających im predykatów, takich jak „dobry”, „piękny” czy „równy”. Będę starał się pokazać, że w przypadku tego rodzaju predykatów Platon może w sposób przekonujący uzasadnić oddzielenie idei, natomiast jego wywód nie byłby równie przekonujący w odniesieniu do standardowo przywoływanych (również przez Arystotelesa) predykatów rodzajowych, takich jak „koń” czy „człowiek”, a w każdym razie wymagałby innego typu argumentów⁴.

W swoim tekście będę starał się pokazać, że oddzielenie idei rozumiane jako niezależność ontologiczna jest tylko konsekwencją specyficznego sposobu istnienia idei. Idee są w ujęciu Platona doskonałymi wzorami, a więc czymś, do czego dążą rzeczy zmysłowe, ale co niekoniecznie jest w rzeczywistości zmysłowej w pełni zrealizowane. Jednocześnie, jak pokazuje argument z natury narzędzi, istnienie takich doskonałych wzorców jest czymś, co jest zakorzenione w naturze rzeczy, a nie jest jedynie postulatem czy hipotezą.

⁴ Wypada w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, które cechy odróżniają moje odczytanie od interpretacji już istniejących, w szczególności od koncepcji Gail Fine, na której to koncepcji w wielu miejscach się opieram. Fine odrzuca co prawda założenie, że teoria idei jest teorią wszystkich uniwersaliów – twierdzi mianowicie, za T. Irwinem, że Platona interesowały przede wszystkim pojęcia „niekompletne” i wartościujące. Przyjmuje ona jednak za Arystotelesem, że oddzielenie to po prostu niezależność ontologiczna, i jednocześnie stwierdza, że Platon tego rodzaju cechy w żadnym dialogu w sposób wyraźny nie przypisywał ideom. W mojej interpretacji tak rozumiane oddzielenie wynika z Platońskich argumentów na rzecz idei, ale nie jest ono ich cechą pierwotną, lecz jest pochodne wobec szczególnego sposobu istnienia idei – jako doskonałych wzorców rzeczy zmysłowych. W tym sensie Arystotelesowskie pojęcie oddzielenia wymaga uściślenia i powiązania z pojęciem doskonałego wzorca. Można więc powiedzieć, że choć Fine odrzuca niektóre elementy opisu Arystotelesa, w niektórych aspektach ten opis przyjmuje (wąskie rozumienie oddzielenia), co prowadzi ją do błędnych wniosków. Z elementów zawartych w opisie Arystotelesa przyjmuję tezę o oddzieleniu idei, natomiast odrzucam wiele pozostałych tez (że idee są uniwersaliami, że reprezentują przede wszystkim rodzaje naturalne, że nie istnieją idee artefaktów).

2. Czym jest oddzielenie idei? Wstępne sformułowanie problemu

Pojęcie oddzielenia łatwo zdefiniować intuicyjnie, jednak trudno te intuicje ująć w precyzyjne kategorie filozoficzne. Wydaje się, że koncepcja oddzielenia (gr. χωρισμός, *chorismos*) zakłada, że idee istnieją w sferze rzeczywistości odrębnej od sfery rzeczy zmysłowych; czasem tę intuicję wyraża się za pomocą sformułowania mówiącego o „dwóch światach” – istnieje świat zmysłowy, zaludniony przez zmysłowe byty jednostkowe, oraz świat idei, który jest od tego pierwszego świata oddzielny i osobny. Jaką rolę w scharakteryzowaniu oddzielenia Platońskich idei pełni zapewne założenie, że są one przyczynami rzeczy zmysłowych, tę ich funkcję podkreśla również Arystoteles. Idee są więc nie tylko od tych rzeczy oddzielone, ale też ontologicznie bardziej pierwotne. Przyczynowość odgrywa ważną rolę w Platońskiej koncepcji, ma ona istotne znaczenie zwłaszcza dla roli idei jako przedmiotów poznania naukowego.

Zarówno oddzielenie idei, jak i ich przyczynowość, są jednak dość problematyczne z punktu widzenia współczesnych ujęć platonizmu (platonizmu przez małe „p”, a więc filozofii w duchu platońskim, nie zaś filozofii Platona). W sformułowaniu mówiącym o dwóch światach, które są jakoś od siebie odrębne lub osobne, pobrzmiewa intuicja, że idee są przestrzennie oddzielone od rzeczy zmysłowych – w odróżnieniu od Arystotelesowskich powszechników, które są immanentne. Jest jednak jasne, że nie może tu być mowy o przestrzenności w dosłownym sensie, skoro idee są bytami, które nie mają charakteru przestrzennego, ale raczej są poza czasem i przestrzenią.

Dlatego w klasyfikacji stanowisk w kwestii uniwersaliów platonizmem lub realizmem skrajnym nazywa się współcześnie taki pogląd, który utrzymuje, że uniwersalia nie tylko istnieją, ale też są ontycznie niezależne od indywiduów, to znaczy mogą istnieć bez nich:

def: x jest ontycznie niezależny od $y \equiv x$ może istnieć bez y .

Innymi słowy, platonizm (w tym ujęciu) zakłada, że istnieją uniwersalia nieegzemplifikowane przez indywidua, ponieważ egzemplifikacja nie jest koniecznym warunkiem istnienia uniwersaliów⁵.

⁵ Por. D.M. Armstrong, *Universals: an Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder 1989, s. 75–82; M.J. Loux, T.M. Crisp, *Metaphysics: a Contemporary Introduction*, Routledge, Abingdon 2017 (4th ed.), s. 39–42.

Główny kłopot z zastosowaniem takiego ujęcia platonizmu do filozofii Platona polega na tym, że Platon nigdy nie ujmuje relacji między ideami i indywiduami w kategoriach modalnych. Nie mówi więc na przykład, że idee mogłyby nadal istnieć, gdyby nie istniały indywidua danego typu. Tym bardziej nie mówi, że świat zmysłowy jako całość mógłby nie istnieć, a mimo to idee nadal by istniały. Tego rodzaju stwierdzenie wymagałoby przyjęcia, że świat zmysłowy jest czymś przygodnym, to zaś nie wydaje się częścią Platońskiej wizji świata. Jak się wydaje, dla Platona świat zmysłowy, choć zależny i wtórny względem idei, jest jednak koniecznym i wiecznym (w sensie „istniejącym zawsze”) składnikiem rzeczywistości⁶. Taka jest również interpretacja neoplatońska, zgodnie z którą emanacja bytu z pierwszej zasady musi dojść do swego kresu, czyli do powstania świata zmysłowego. Dla Platona świat bytów zmysłowych jest więc jak cień świata idei – jest ontycznie zależny i istnieje w sposób o wiele mniej doskonały, niemniej musi istnieć, jeśli istnieją idee.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z głównych problemów z pojęciem oddzielenia jest fakt, że Platon nigdy nie wspomina o takiej cesze idei, w szczególności nie posługuje się nigdzie terminem *chorismos* lub *choristos* w odniesieniu do idei. Nie da się więc wskazać jakiegoś konkretnego passusu w tekstach Platona, który wyjaśniłby, na czym polega oddzielenie idei.

W tej sytuacji nie jest zaskakujące, że niektórzy autorzy uznają pojęcie oddzielenia za interpretację (a może wręcz konfabulację) Arystotelesa. Jedną z najwybitniejszych współczesnych ekspertek od filozofii Platona, Gail Fine, przyjmuje, że oddzielenie należy rozumieć jako niezależność ontyczną, zgodnie z rozumieniem tego pojęcia na gruncie filozofii Arystotelesa. Zarazem uznaje ona, że tego rodzaju cecha idei nigdy nie jest przez Platona jasno stwierdzona (poza nielicznymi, marginalnymi wyjątkami), nie ma też argumentu Platońskiego, który by oddzielenie idei pokazywał. Według Fine jasne stwierdzenie oddzielenia idei znajdujemy tylko u Arystotelesa⁷.

⁶ Poza *Timajosem*, Platon nie mówi nic o powstaniu świata materialnego, traktując go jako odwieczny element rzeczywistości. Ale nawet obraz kosmogonii w *Timajosie* zawiera sugestię, że świat materialny jest odwieczny, ponieważ utworzenie świata materialnego dokonuje się tam poza czasem, a czas jest utworzony razem ze światem i jest wynikiem ruchu ciał niebieskich. Por. również niżej, przypis 19.

⁷ Por. Fine, *On Ideas* oraz omówienie tej interpretacji niżej, w sekcjach 3–4.

Jeszcze mocniejszą tezę przynosi neokantowskie odczytanie Platona, które zapoczątkował Paul Natorp⁸. Zgodnie z tym odczytaniem oddzielenie oraz pomysł, że idee konstytuują osobną sferę bytu i że są substancjami niezależnymi od bytów zmysłowych, są nieuprawnioną interpretacją Arystotelesa, która została potem przejęta przez tradycję neoplatońską. Według Natorpa idee są tylko przedmiotami ujawniającymi się w myśleniu, „hipotetycznymi kategoriami” wyznaczającymi granice możliwości ludzkiego myślenia. Krytyczna reakcja na odczytanie neokantowskie odgrywa istotną rolę w klasycznych pracach na temat teorii idei, które ukazywały się w połowie XX wieku, przede wszystkim w pracach Harolda Chernissa i Davida Rossa⁹. Autorzy ci pokazują, że Platon posługuje się ewidentnie ontologicznym językiem, gdy opisuje idee, i że w związku z tym nie ma żadnych podstaw, by odmawiać im statusu realnych bytów, niezależnych od rzeczy zmysłowych. Kłopot z takimi polemikami polega na tym, że status idei jako bytów pozostaje niejasny, dopóki nie zdefiniuje się oddzielenia, a więc relacji idei do indywiduów. Tego rodzaju doprecyzowania jednak w tych klasycznych pracach nie znajdujemy.

Na koniec tej sekcji warto wspomnieć o jeszcze innym współczesnym ujęciu platonizmu (przez małe „p”), zgodnie z którym rozumie się go jako stanowisko mówiące o istnieniu przedmiotów abstrakcyjnych, w szczególności przedmiotów matematycznych oraz takich obiektów, jak sensy Fregowskie czy sądy w znaczeniu logicznym. Byty tego rodzaju istnieją poza czasem i przestrzenią, nie są bytami fizycznymi ani mentalnymi, co więcej, ich cechą charakterystyczną jest fakt, że pozostają przyczynowo beczynne (*causally inert*), czyli nie wchodzą w związki przyczynowo-skutkowe z przedmiotami zmysłowymi¹⁰. Znamienne jest, że w ramach tego rodzaju platonizmu w ogóle nie mówi się o oddzieleniu przedmiotów abstrakcyjnych od rzeczy jednostkowych – być może sam fakt istnienia poza czasem i przestrzenią jest uważany za wystarczającą charakterystykę oddzielenia. Przede wszystkim jednak, w takim ujęciu przedmioty abstrakcyjne, które miałyby odpowiadać Platońskim ideom, tracą jakikolwiek wpływ na strukturę rzeczywistości i stają się wyłącznie przedmiotami ujmowanymi przez intelekt,

⁸ Por. P. Natorp, *Platos Ideelehre: eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1921 (1. wyd. 1903) oraz A. Kim, *Paul Natorp*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, rev. 2016, sekcja 6.

⁹ Por. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1944, s. 206–211; W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, OUP, Oxford 1951, s. 226–227.

¹⁰ Por. G. Rosen, *Abstract Objects*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001, sekcje 3.1–3.2.

są „treściami” intelektu („trzecie królestwo” Fregego i Poppera)¹¹. Z powodu braku oddziaływania przyczynowego między przedmiotami abstrakcyjnymi a rzeczami jednostkowymi ten typ platonizmu można nazwać „osłabionym platonizmem”.

3. Kłopoty z pojęciem oddzielenia. Przegląd istniejących interpretacji

Jak była już mowa, w badaniach nad Platonem standardowo rozumie się oddzielenie idei jako niezależność ontyczną. Niezależność ontyczna oznacza zdolność do samodzielnego istnienia, w tym przypadku zdolność idei do istnienia bez egzemplifikujących je bytów zmysłowych. Modalność zawartą w tym ujęciu podkreśla m.in. Gregory Vlastos, zaznaczając, że uwypuklenie tego punktu jest ważnym osiągnięciem współczesnych badań na teorią idei¹². Takie rozumienie przyjmuje również Fine w swojej klasycznej już książce poświęconej teorii idei oraz jej Arystotelesowskiej krytyce¹³.

Głównym źródłem dla takiego ujęcia oddzielenia są teksty Arystotelesa, a zwłaszcza krótka analiza zawarta w *Met.* VIII.1, gdzie Arystoteles rozróżnia między oddzieleniem ze względu na definicję lub ujęcie rozumowe (τῷ λόγῳ χωριστόν) i oddzieleniem po prostu (χωριστὸν ἀπλῶς)¹⁴. Kontekst wskazuje, że oddzieleniem ze względu na ujęcie rozumowe jest to, co może być ujęte intelektem i zdefiniowane osobno od czegoś innego, zaś oddzielnem po prostu jest to, co może istnieć samodzielnie, a więc nie jest uzależnione ontycznie od czegoś innego. Fine sądzi, że ten drugi sens przyjmują terminy „oddzielenie” oraz „oddzielony” w passusach, które Arystoteles poświęca teorii idei w *Metafizyce* (*Met.* XIII.4, 1078b 12–34; *Met.* XIII.9, 1086a 32 – 1086b 11), i ta interpretacja faktycznie wydaje się prawdopodobna. Osobną kwestią jest jednak pytanie, czy Platon rzeczywiście przypisywał tego rodzaju cechę postulowanym przez siebie ideom.

¹¹ Por. G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, w: tegoż, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977, s. 101–129; K. Popper, *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992, s. 138–158; oraz na ten temat E. Pietruska-Madej, *Intelligibilia: trzecie królestwo Fregego i Poppera*, „Filozofia nauki” 1994, t. 2, nr 1, s. 55–66.

¹² Por. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, CUP, Cambridge 1991, s. 264–265 (dodatek *The meaning of chorismos*).

¹³ Por. Fine, *On Ideas*, dz. cyt., s. 51–52.

¹⁴ Por. *Met.* VIII.1, 1042a 26–31.

Jak już wspomniałem, Platon nie posługuje się nigdzie terminami *chorismos* czy *choriston*, jednak, jak zwraca uwagę Vlastos, w opisie relacji między idea-
mi i rzeczami jednostkowymi w *Parmenidesie* istotną rolę odgrywa przysłówek *χωρίς* (osobno, oddzielnie)¹⁵. Platon stwierdza (ustami Parmenidesa), że w teorii
idei odróżnia się od siebie idee i rzeczy jednostkowe, i ujmuje się jedne i drugie
jako będące osobno (*χωρίς*)¹⁶. W jednym z dalszych passusów pojawia się pyta-
nie, czy dla każdej rzeczy istnieje osobno (*εἶναι χωρίς*) pewna forma, na przykład
forma człowieka czy forma włosów lub brudu¹⁷. Co więcej, Vlastos pokazuje, że
w kontekście tej dyskusji Platon zamiennie stosuje określenie *χωρίς εἶναι* oraz
sformułowanie, że idee istnieją „same przez się” (*αὐτὸ καθ’ αὐτὸ*)¹⁸. Ponieważ
jest to formuła, która pojawia się często w opisie idei w dialogach średniego okre-
su twórczości filozofa (*Fedon*, *Państwo*, *Fajdros*), można postawić hipotezę, że
oddzielenie idei jest stałą cechą teorii Platona, obecną w niej od momentu, gdy
uzyskała ona swoją dojrzałą postać. Taka interpretacja zgadza się więc z opisem
Arystotelesa, choć nadal nie rozstrzyga, jaki jest sens Platońskiego pojęcia od-
dzielenia.

O problemach związanych z rozumieniem oddzielenia jako niezależności on-
tycznej była już mowa: możliwość istnienia idei bez rzeczy zmysłowych nie jest
przez Platona nigdzie omawiana (w każdym razie nie wprost). Co więcej, teza
o przygodności świata zmysłowego kłóciłaby się z przekonaniem Platona o ko-
niecznym i niezmiennym charakterze ogólnych ram rzeczywistości¹⁹. Fine za-
uważa, że jedyne miejsca, w których pojawia się choćby sugestia, że idee istnieją

¹⁵ Por. Vlastos, *Socrates*, dz. cyt., s. 256–262 (dodatek *Separation in Plato*).

¹⁶ Por. *Parm.* 130b 2–4.

¹⁷ Por. *Parm.* 130c 1, 130d 1.

¹⁸ Por. *Parm.* 130b 8.

¹⁹ Mówiąc o „ogólnych ramach rzeczywistości” w ujęciu Platona mam na myśli układ, w którym
istnieją obok siebie trzy warstwy rzeczywistości: idee, dusze oraz świat poznawalny zmysłowo,
czyli świat ciał. Ten układ jest najwyraźniej zarysowany w micie z *Fajdrosa* (246a–249d) oraz
w *Timajosie*, ale można się go domyślać również w mitach o pośmiertnych losach duszy w *Fe-
donie* (113d–115a) i *Państwie* (ks. X, 614b–615d). Platon nigdzie nie mówi wprost o koniecznym
i niezmiennym charakterze tego układu, ale jego poszczególne elementy są określane jako
niezmiennie, nieśmiertelne lub wieczne (idee są określone jako wieczne w *Timajosie*, 37d; dusza
jest określona jako „niemająca początku” w *Fajdrosie*, 245d–e oraz jako nieśmiertelna w *Fedonie*,
passim, i w *Państwie*, 615c). Ponadto, utworzenie duszy oraz świata zmysłowego dokonuje się
w *Timajosie* poza czasem, a ich koniec jest czymś, co wykracza poza plany Demiurga; o duszy
Timajos stwierdza, że ma „życie nieustanne i rozumne po wsze czasy” (36e), zaś do ciał
niebieskich Demiurg zwraca się słowami: „nie ulegniecie rozkładowi, ani was śmierć nie spotka,
bo was moja wola wiąże”, 41b (tłum. W. Witwickiego).

bez swoich egzemplifikacji, to opis tworzenia świata zmysłowego przez demiurga w *Timajosie* oraz uwagi Platona na temat idei artefaktów (*Tim.* 30c–d, *Crat.* 389a–c, *Resp.* 596b–c)²⁰. Ponieważ idee artefaktów odgrywają w teorii Platona marginalną rolę, a opis z *Timajosa* można też interpretować w taki sposób, że nie świadczy on o oddzieleniu idei, Fine stawia tezę, że w żadnym dialogu Platona, a w szczególności w dialogach środkowych, do których przede wszystkim odnosi się Arystoteles, nie znajdujemy stwierdzenia, że idee są oddzielone, nie znajdujemy również argumentu, który by to pokazywał. Oddzielenie rozumiane jako niezależność ontyczna jest w sposób jasny przypisane Platonowi wyłącznie w tekście Arystotelesa. Fine przyznaje, że Platon mógł uznawać idee za oddzielone, ponieważ teza o oddzieleniu idei dobrze zgadza się z resztą jego teorii, ale podkreśla, że na podstawie tekstów Platona nie możemy tego stwierdzić z całą pewnością²¹.

Istnieje jeszcze inna trudność z pojęciem niezależności ontycznej. Jak wskazuje Lynne Spellman, nie widać specjalnego związku między celami, jakie chciał osiągnąć Platon przy pomocy teorii idei, a założeniem, że idee mogą istnieć niezależnie od indywiduów²². Według Platona (i zgodnie z relacją Arystotelesa) idee są potrzebne jako przedmiot poznania naukowego, ponieważ przedmioty zmysłowe są zbyt zmienne lub zbyt niedoskonałe, aby pełnić tę funkcję. Jednak w tym kontekście nie ma mowy o niezależności ontologicznej, trudno też powiedzieć, dlaczego miałyby ona być warunkiem naukowego poznania idei. Być może rozumowanie mogłoby być takie, że idee, istniejąc niezależnie od indywiduów, są bardziej trwałe, a więc mogą być poznawalne również po zniszczeniu tychże indywiduów, i dzięki temu zapewniają trwałość wiedzy. To jest jednak bardzo nietypowy dla Platona sposób rozumowania, pojawia się on wyłącznie w *Parmenidesie*, i to w nieco zmienionej formie, mianowicie w miejscu, w którym idee są definiowane jako przedmioty myśli²³. Zwykle Platon odwołuje się do takich właściwości idei, jak określoność oraz posiadanie cech w sposób bezwzględny, a więc do własności, które określają ich aktualny sposób istnienia, nie odwołuje

²⁰ Por. Fine, *On Ideas*, s. 60–61 oraz przypis 70 (s. 275).

²¹ Tamże, s. 60–61 oraz przypis 69 (s. 274–275) oraz teź, *Separation* (2003), s. 291–295.

²² Por. L. Spellman, *Substance and Separation in Aristotle*, CUP, Cambridge 1995, s. 5–10 (por. zvl. s. 8–9).

²³ Por. *Parm.* 132b–c. W tym ustępie Platon kładzie nacisk raczej na jedność idei oraz niezmienność („zawsze takie samo”), a zatem, jak pokazuje podobny język w innych dialogach, na określoność lub bezwzględność posiadania danej cechy. Tłumaczenie Witwickiego „istniejące zawsze” jest raczej nadużyciem.

się natomiast do ich trwałości ani do cech modalnych, które opisują sposób zachowania idei w sytuacjach hipotetycznych.

Spellman proponuje, by oddzielenie idei rozumieć raczej jako odrębność numeryczną (*numerical distinctness*), nie zaś jako ontyczną niezależność²⁴. Ta własność sprawia, że idee mogą istnieć w sposób oddzielony od zmienności i niedoskonałości, która cechuje rzeczy zmysłowe. Badaczka nie definiuje bliżej zaproponowanego pojęcia odrębności, ale można zakładać, że chodzi tu po prostu o różnicę numeryczną, czyli o brak tożsamości między ideą i rzeczami w niej uczestniczącymi. Widać jednak, że przy takim rozumieniu jest to zbyt słabe kryterium, które nie wystarcza, by uznać przedmioty spełniające je za idee. Przykładowo, również substancjalne formy Arystotelesa, które mają charakter immanentny, nie są tożsame z żadnym z poszczególnych indywiduów, a jednak (zgodnie z relacją Arystotelesa) nie są one oddzielone od indywiduów. Kryterium proponowane przez Spellman trzeba więc wzmocnić: można dodać warunek, że przedmiot *x* jest oddzielony od *y*, gdy jest nie tylko różny numerycznie od *y*, ale też nie stanowi w żadnym sensie części ani ontycznego komponentu przedmiotu *y*. Jak zobaczymy, takie rozumienie oddzielenia można faktycznie przyjąć na gruncie teorii Platońskiej, choć nadal jest to dość ograniczony sposób rozumienia tego pojęcia, ponieważ w ujęciu Platońskim zawiera ono jeszcze kilka innych istotnych cech.

Inne rozumienie oddzielenia możemy znaleźć u Allana Silvermana, autora ważnej monografii na temat Platońskiej teorii idei²⁵. Według Silvermana oddzielenie dotyczy bardziej oddzielności definicyjnej wspominanej przez Arystotelesa w *Met.* VIII.1, niż samodzielności ontycznej, choć cechy definicyjne i ontyczne są w jego ujęciu powiązane²⁶. Silverman zaczyna od scharakteryzowania idei Platońskich jako tych bytów, które posiadają istotę, ponieważ są tożsame ze swoją własną istotą: idea piękna według Platona nie tylko jest piękna, ale jest po prostu tożsama z pięknem, czyli z istotą piękna²⁷. Tę koncepcję wyraża Platońska formuła, że idee są bytami „samymi przez się” (αὐτὸ καθ’ αὐτό) – idee istnieją same przez się, ponieważ nie zawdzięczają swojej własnej istoty, czyli tego, co określa ich byt, niczemu innemu poza sobą. W kontraście do tak rozumianych idei sto-

²⁴ Por. Spellman, *Substance and Separation*, s. 10–14.

²⁵ Por. A. Silverman, *The Dialectic of Essence: a Study of Plato's Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2002.

²⁶ Por. tamże, s. 121–136.

²⁷ Por. tamże, s. 14–17.

ją zmysłowe indywidua, które nie posiadają istoty, ale mają swoje cechy jedynie przez uczestnictwo w istotach, czyli w samych ideach. Ponieważ, jak widzieliśmy wyżej, można powiązać u Platona formułę *auto kath' hauto* z pojęciem oddzielenia, możemy powiedzieć na podstawie tego opisu, że idee istnieją osobno lub są oddzielone od rzeczy zmysłowych – idee posiadają swoje istoty niezależnie od indywiduów, a więc są w pełni określone bez ich udziału i zarazem mogą być zdefiniowane bez nich. Odwrotna relacja nie zachodzi, dlatego o indywiduach nie można powiedzieć, że są oddzielone od idei. Silverman podkreśla zarazem, że idee nie tylko są definiowane oddzielnie od bytów zmysłowych, ale też istnieją niezależnie od nich (czyli są ontologicznie niezależne). Ta cecha jest jednak konsekwencją oddzielenia definicyjnego, nie zaś pierwotną cechą idei²⁸.

Koncepcja Silvermana ma tę dużą zaletę, że wraca do języka i terminologii autentycznie Platońskiej, nie obciąża tej koncepcji pojęciem niezależności ontycznej, które jest wytworem współczesnych teorii uniwersaliów i współczesnego pojmowania platonizmu. Na marginesie warto dodać, że interpretacja Silvermana ma bardziej ontologiczny charakter, niż on sam deklaruje, ponieważ definiowalność idei jest w jego ujęciu ściśle powiązana z ich specyficznym statusem ontycznym. Trzeba jednak podkreślić, że również rozumienie oddzielenia zaproponowane przez Silvermana nie wydaje się wystarczające. Podobnie jak w przypadku koncepcji Spellman, ta interpretacja nie daje nam kryterium, za pomocą którego możemy odróżnić idee Platona od form immanentnych Arystotelesa. Każda z form immanentnych również jest tożsama ze swoją istotą, tak przynajmniej sugeruje analiza Arystotelesa w *Met.* VII.6 (1031a 15 – 1031b 22), natomiast rzeczy zmysłowe posiadają istotę tylko pośrednio, dzięki ukształtowaniu przez formę. Skoro tak jest, to stosując powyższe rozumienie oddzielenia, również o formach immanentnych moglibyśmy powiedzieć, że są oddzielone od indywiduów, ponieważ posiadają istotę „same przez się” i są definiowalne bez żadnego odwołania do indywiduów. Jest to jednak niezgodne z ujęciem Arystotelesa i z jego rozumieniem różnicy między nim a Platonem.

Silverman ma rację, że ważna różnica, jaka zachodzi między filozofią Platona i Arystotelesa, dotyczy ich podejścia do problemu istoty: według tego pierwszego posiadać istotę, a więc i być przedmiotem definicji, mogą tylko te byty, które są tożsame z własną istotą; według drugiego również o bytach, które mają istotę w sposób pośredni, tak jak rzeczy zmysłowe za sprawą ukształtowania przez for-

²⁸ Por. tamże, s. 134.

my, możemy powiedzieć, że posiadają istotę i że są definiowalne. Silverman nie dostrzega jednak, że taki opis wskazuje tylko na różnicę w ujęciu statusu indywiduów oraz ich poznawalności, nie zaś na różnicę między Platońskimi ideami i formami immanentnymi. Dlatego zaproponowany przez niego opis oddzielenia nie wystarcza jako charakterystyka idei.

4. Idee a niedoskonałość rzeczy zmysłowych. Ogólne spojrzenie na Platońskie argumenty na rzecz idei

W drugiej części artykułu skupiam się na niektórych argumentach za oddzieleniem idei od rzeczy zmysłowych, które znajdujemy w tekstach Platona, a także na tych cechach idei, które odróżniają je od obiektów abstrakcyjnych przyjmowanych przez współczesne wersje platonizmu. Głównym przedmiotem mojego zainteresowania będzie argument z natury narzędzi, który znajdujemy w *Kratylosie* i który pokazuje nam schemat myślenia, jaki Platon mógł wykorzystać dla wykazania oddzielnego istnienia idei.

Zanim przejdę do tego argumentu, zacznę od ogólnego spojrzenia na teorię idei oraz od przedstawienia najważniejszych cech mojej interpretacji. Z uwagi na objętość artykułu nie do wszystkich tez mogę podać szczegółowe uzasadnienie. Moje odczytanie w dużej mierze opiera się na interpretacji Fine, natomiast różni się od niej zdecydowanie, jeśli chodzi o samą kwestię rozumienia oddzielenia oraz jego roli w teorii Platona.

Jedną z dziwniejszych cech współczesnych odczytań teorii idei jest założenie, że jest to teoria uniwersaliów, a więc teoria mająca wyjaśniać posiadanie dowolnych cech przez byty jednostkowe²⁹. Jest to o tyle zaskakujące, że zdecydowana większość przykładów idei u Platona dotyczy bardzo wąskiej grupy cech, a więc przede wszystkim cech etycznych (cnota w ogóle i poszczególne cnoty) oraz estetycznych (piękno), a także pojęć relacyjnych (równe, większe, mniejsze) oraz matematycznych (jedno, dwójka). Niezwykle rzadkie są przykłady idei reprezentujących inne pojęcia, takie jak np. zdrowie, siła czy wiedza. Osobną grupę stanowią idee artefaktów (łóżko, nazwa, członko tkackie), o których będzie jeszcze mowa

²⁹ Jest to cecha ujęć platonizmu w opracowaniach współczesnych metafizyków (por. np. uwagi Armstronga w cytowanej już książce), znajdujemy ją jednak również we wspomianej wyżej monografii Silvermana. Fine również nazywa idee uniwersaliami, jednak przyjmuje ograniczony zakres teorii idei, czyli zakłada, że ograniczają się one do pojęć „niekompletnych”.

w następnej sekcji. Warto podkreślić, że prawie wszystkie te pojęcia są albo wartościujące, albo dają się łatwo stopniować, albo mają charakter abstrakcyjny (jak idee matematyczne)³⁰; wyjątkiem są idee artefaktów, które mają swoją specyfikę i będą omawiane poniżej. Te szczególne własności sprawiają, że Platonowi łatwo jest pokazać, iż rzeczy zmysłowe w sposób niedoskonały reprezentują każdą z idei, że nie mają w pełni cech, którymi są przez idee obdarzane; daną cechę w pełni posiada tylko idea, dlatego idea jest czymś o innym statusie niż rzeczy zmysłowe, jest czymś należącym do osobnego porządku.

W dialogach zwraca uwagę przede wszystkim brak idei reprezentujących rodzaje naturalne. Rezerwa, z jaką Platon się do nich odnosi, przynajmniej w okresie środkowym, jest dobrze widoczna w dialogu *Parmenides*, gdzie Sokrates na pytanie, czy uznaje idee człowieka, ognia albo wody, odpowiada, że nieraz popadał z nimi w kłopot, „czy ma mówić o nich tak, jak o tamtych”³¹. Wyjątkiem od tej reguły jest idea istoty żywej w *Timajosie*, która jest dla Demiurga wzorcem przy tworzeniu świata zmysłowego oraz idea ognia wspominana w wywodzie dotyczącym natury żywiołów jako przykład jednej z „form inteligibilnych” (εἶδος νοητόν), których istnienie musimy przyjąć, jeśli ma istnieć wiedza i poznanie rozumowe³². Dodatkowo jako przykłady idei pojawiają się w *Filebie* idee człowieka oraz wołu, jednak status tego ustępu i jego relacja do teorii idei są sporne³³. Tę zmianę perspektywy (jeśli założymy, że *Timajos* i *Fileb* są późnymi dialogami) można różnie wyjaśniać; nie jest wykluczone, że zainteresowanie ideami związanymi ze światem przyrody pojawia się u Platona dopiero w późniejszym okresie, możliwe jest również, że Platon wprowadził idee rodzajów naturalnych dopiero wtedy, gdy uznał, że jest możliwe przedstawienie żywiołów, a wraz z nimi całej struktury ciał, za pomocą pojęć matematycznych³⁴. Jakkolwiek by było, jest jasne,

³⁰ Na pojęcie wartości jako będące u podstaw Platońskiej teorii idei wskazuje Janina Gajda-Krynicka, por. *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.

³¹ Por. *Parm.* 130b–c.

³² Por. *Tim.* 30c, 51c

³³ Por. *Phileb.* 15a. *Fileb* jest dialogiem, w którym głównym problemem jest relacja jedności i miary do tego, co nieokreślone, nie zaś teoria idei. Nie jest jasne, w jaki sposób ontologia z *Fileba*, zwłaszcza słynny podział na cztery kategorie bytów w 23c–27c, ma się do teorii idei z dialogów środkowych, por. na ten temat Ross, *Plato's Theory of Ideas*, dz. cyt., s. 130–138.

³⁴ Por. na ten temat Ch.H. Kahn, *Platon i dialog postsokratyczny*, tłum. M. Szczurowski, Teologia Polityczna, Warszawa 2021 (angielskie wydanie 2013). Na temat matematyzacji idei w późnych dialogach por. również B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999 (II wyd.).

że teoria idei została wprowadzona jako teoria opisująca przede wszystkim status cech wartościujących, zwłaszcza cech etycznych i estetycznych³⁵.

Myśl, że teoria idei jest teorią wszystkich typów cech, a zwłaszcza rodzajów naturalnych, jest dobrze widoczna u Arystotelesa, co jest o tyle zrozumiałe, że dla Arystotelesa wiedza naukowa dotyczy przede wszystkim świata przyrody³⁶. Być może takie odczytanie nie jest zresztą dziełem Arystotelesa, tylko pochodzi z tzw. „starej Akademii” albo jest wynikiem przemyśleń Platona w ostatnich latach jego życia³⁷. W każdym razie to samo spojrzenie na teorię idei jest wyraźnie obecne w neoplatonizmie³⁸, a za pośrednictwem opisu zwartego w *Metafizyce* wpływa również na współczesne odczytania Platona.

Jedną z ważnych konkurencyjnych interpretacji jest odczytanie zaproponowane przez Terrence’a Irwina, przejęte później i rozwinięte przez Gail Fine³⁹. Głosi ono, że głównym przedmiotem Platońskiej teorii idei są predykaty i cechy „niekompletne”, czyli takie, w przypadku których możemy mówić, że przed-

³⁵ Warto w tym kontekście wskazać na ustęp z VII księgi *Państwa* porównujący pojęcie palca i pojęcie jedności (523c – 525a). Platon stwierdza, że o ile pojęcie jedności, jeśli dokonać nad nim filozoficznej refleksji, budzi w nas tego rodzaju intelektualne wątpliwości, że musimy dojść do teorii idei, to o pojęciu palca nie można tego powiedzieć. Palec jest zawsze taki sam, nie wydaje się raz palcem, a raz nie-palcem. Ten ustęp pokazuje, że istnieje różnica między pojęciami matematycznymi (i innymi podobnymi, jak np. pojęcia etyczne) a pojęciami rodzajów naturalnych. Można go rozumieć w taki sposób, że pojęcia rodzajów naturalnych nie są dobrym punktem wyjścia dla argumentowania za teorią idei; ale jest też możliwe, że pokazuje on, iż według Platona w przypadku rodzajów naturalnych teoria idei, rozumianych jako byty istniejące w oderwaniu od rzeczy zmysłowych i posiadające odmienny od nich status, nie jest konieczna.

³⁶ Z tym właśnie związane jest określenie „argument trzeciego człowieka”: argument z użyciem idei człowieka występuje tylko u Arystotelesa, natomiast u Platona nigdzie się nie pojawia, ponieważ Platon mówi wyłącznie o pojęciu wielkości oraz podobieństwa i związanym z nimi nieskończonym regresie, por. *Parm.* 132a–b, 132e – 133a.

³⁷ Najobszerniejszą listę idei u Platona, na której są również idee rodzajów naturalnych, znajdujemy w bardzo późnym tekście, czyli w *Liście VII* (342d). Proklos w komentarzu do *Parmenidesa* przekazuje również informację o Ksenokratesie, który zdefiniował ideę jako „przyczynę wzorczą rzeczy, które wiecznie powstają z natury”, co ponoć znalazło uznanie Platona, por. Ross, *Plato’s Theory of Ideas*, s. 172.

³⁸ Por. uwagi Syrianosa na temat zakresu teorii idei, który ma obejmować według niego przede wszystkim byty doskonałe i naturalne, *Komentarz do Metafizyki*, ks. XIII, 107,5–108,7 (CAG VI.1, ed. G. Kroll, 1902).

³⁹ Irwin zaproponował tę interpretację po raz pierwszy w książce *Plato’s Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, OUP, Oxford 1977; Fine prezentuje ją m.in. w *On Ideas* oraz we wcześniejszych artykułach (np. *Separation*, wyd. 1984). Obszerna bibliografia dotycząca dyskusji wokół tej interpretacji znajduje się u Silvermana, por. *The Dialectic of Essence*, dz. cyt., s. 364 (przypis 1).

mioty zmysłowe posiadają je w sposób niepełny lub niedoskonały⁴⁰. Jednym z kluczowych elementów tej interpretacji jest pojęcie *compresence* („współobecność”), które oznacza współlistnienie w danym przedmiocie cech sprzecznych, które ujawniają się, gdy jest on rozważany z różnych punktów widzenia⁴¹. Platon sądzi, że taką właśnie specyfikę ujawniają przedmioty zmysłowe, gdy usiłujemy odnieść do nich predykaty „niekompletne”, takie jak piękny czy dobry: każdy z przedmiotów zmysłowych jest piękny lub dobry w pewnych okolicznościach, ale okazuje się nie-piękny lub nie-dobry, gdy porównać go z czymś piękniejszym lub gdy okoliczności się zmieniają. Co więcej, jak zauważa Fine, jest to specyfika nie tylko poszczególnych substancji i działań, ale też typów substancji i działań – np. każda piękna dziewczyna okazuje się nie-piękna, gdy porównać ją z rodem bogiń, zaś oddawanie komuś tego, co się pożyczyło, jest raz działaniem sprawiedliwym, innym razem zaś nie-sprawiedliwym⁴². Tego rodzaju opis przedmiotów zmysłowych i ich typów jest, jak zobaczymy, centralnym punktem argumentacji Platona za tezą, że tylko idee – jako przedmioty posiadające cechy w sposób bezwzględny – mogą być przedmiotem nauki.

Przeciwnicy tej interpretacji, a więc zwolennicy tezy, że teoria idei miała w zamyśle Platona odnosić się do wszelkiego rodzaju predykatów⁴³, powołują się na znany cytat z *Państwa*, w którym rozmówca Sokratesa pyta go, czy mają postąpić zgodnie ze zwykłym sposobem badania, a następnie stwierdza, że „zwykle przyjmujemy jedną formę dla każdej z wielu rzeczy, które nazywamy jedną nazwą”⁴⁴. Jest to jednak odosobnione stwierdzenie, a co więcej można je różnie interpretować; w szczególności nie jest jasne, czy ta zwykła procedura nie jest zawężona do jakiejś grupy predykatów. Tak czy inaczej, o ogólnej ocenie zakresu Platońskiej teorii idei rozstrzyga przeważający charakter przykładów z dialogów środkowych (*Uczta*, *Fedon*, *Fajdros*, *Państwo*), które klóć się z tym jednym zdaniem z X księgi *Państwa*.

⁴⁰ Termin „niekompletny” jest w tym kontekście sotosowany jedynie przez Silvermana. Fine nie określa w żaden sposób tej grupy pojęć, zaś Irwin mówi o „C-predicates”, które definiuje jako predykaty, co do których nie ma ogólnie przyjętych metod, na podstawie których można ustalić, czy one przysługują, czy nie (w szczególności nie da się tego ustalić na podstawie danych zmysłowych).

⁴¹ Por. Fine, *On Ideas*, dz. cyt., s. 46–49.

⁴² Por. *Hipp. maj.* 289a–b; *Resp.* 331 b–c (ks. I).

⁴³ Z poglądem Irwina i Fine polemizuje m.in. Silverman w *The Dialectic of Essence*, por. s. 84–87, 299–309.

⁴⁴ Por. *Resp.* 596a (ks. X).

Interpretacja zaproponowana przez Irwina i Fine rzuca nowe światło na Platonskie argumenty na rzecz idei. Jak wiadomo, najbardziej klasyczną rekonstrukcję argumentów znajdujemy w *Metafizyce* Arystotelesa (I.9 oraz XIII.4)⁴⁵. Zgodnie z dość powszechnie przyjętą interpretacją, Arystoteles wymienia pięć argumentów: argument z przedmiotu nauki, argument z przedmiotu myśli, argument z jedności w wielości oraz dwa tzw. argumenty bardziej ścisłe – argument z relatywów oraz bardziej ścisły argument z jedności w wielości⁴⁶. Jednocześnie, Stagiryta zauważa, że trzy pierwsze argumenty nie prowadzą do uznania istnienia idei jako bytów oddzielonych – prowadzą jedynie do uznania istnienia uniwersaliów, które są przedmiotami nauki i definicji, są przedmiotami myśli oraz stanowią wyjaśnienie jedności w wielości. Dwa ostatnie argumenty („argumenty bardziej ścisłe”, οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων) prowadzą do wykazania oddzielnego istnienia idei, ale są narażone na trudności filozoficzne, które według Arystotelesa nie dają się usunąć – argument czwarty prowadzi do uznania idei relacji (co ma być konsekwencją niepożądaną), zaś argument piąty do paradoksu trzeciego człowieka⁴⁷.

Uwagi Arystotelesa w odniesieniu do trzech pierwszych argumentów wydają się słuszne. Argumenty te pokazują jedynie konieczność przyjęcia powszechników, nie pokazują natomiast, czy powszechniki te są immanentne, czy oddzielone od rzeczy zmysłowych. Tym bardziej dziwne jest, że nadal spotkać można opinię, iż argument z jedności w wielości odgrywa istotną rolę w postulowaniu przez Platona istnienia idei⁴⁸. Argument z jedności w wielości służy co prawda

⁴⁵ Por. *Met.* I.9, 990b 8–17; *Met.* XIII.4, 1079a 4–13.

⁴⁶ Por. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, OUP, Oxford 1924 t. 1, s. 193–194; Fine, *On Ideas*, s. 26–27. Polski przekład Żeleznika, Krąpca i Maryniarczyka jest w tym miejscu nieprecyzyjny, ponieważ nie pokazuje (wbrew tekstowi Arystotelesa), że argumenty bardziej ścisłe dzielą się na dwie odmiany.

⁴⁷ Ta interpretacja opiera się na uwagach Aleksandra w komentarzu do *Metafizyki* oraz na przekazanych przez niego informacjach na temat *Peri ideon*. Jednak ślady takiego podejścia można znaleźć w samych uwagach Arystotelesa w *Metafizyce* (por. G. Fine, *Aristotle and the More Accurate Arguments*, w: *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, ed. M. Schofield, M. Nussbaum, Cambridge 1982, s. 155–178). Ross nie zgadza się z tą interpretacją i sądzi, że argumenty bardziej ścisłe nie dowodziły w sposób konkluzywny oddzielnego istnienia idei, por. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, t. I, s. 194.

⁴⁸ Argument ten uznaje Silverman, niekiedy podkreślając, że ma on charakter pierwszoplanowy, por. *Dialectic of Essence*, dz. cyt., s. 4 oraz 24, oraz tenże, *Plato's Metaphysics*, w: *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, ed. J. Warren, F. Sheffield, Routledge, New York/Abingdon 2014, s. 214–215 (całość s. 213–226). Jak słusznie zauważa Arystoteles w *Peri ideon*, argument z jedności w wielości pokazuje zaledwie, że istnieje coś, co jest wspólne wielu rzeczom, a zatem

Platonowi do pokazania, że rzeczy określone jedną nazwą mają wspólną naturę i że ta natura jest przedmiotem definicji, ale z pewnością nie służą do pokazania oddzielenia idei⁴⁹. Nie sposób wchodzić w tym miejscu w polemikę z komentatorem Stagiryty na temat dwóch pozostałych argumentów, jednak trzeba podkreślić, że jego uwaga dotycząca kłopotliwego charakteru idei relacji jest zaskakująca, skoro większość idei wymienianych w dialogach Platona to właśnie idee pojęć relatywnych (wielki, mały) oraz pojęć, które są stopniowalne i mogą służyć do porównań między bytami (piękny, dobry, cnotliwy itp.).

Najbardziej zaskakujący w relacji Arystotelesa jest jednak brak wzmianki o schemacie argumentacyjnym, który zajmuje w dialogach Platona centralne miejsce. Schemat ten pojawia się przede wszystkim w *Fedonie* i *Państwie* (ks. V), ale jego elementy można odnaleźć również w pozostałych dialogach środkowych, a także w niektórych dialogach wczesnych i należących do okresu późniejszego (*Parmenides*)⁵⁰. Argument ten można określić jako argument z przedmiotu nauki, jednak różni się on znacząco od argumentu z przedmiotu nauki opisanego przez Arystotelesa w *Metafizyce*.

Schemat argumentacyjny, o którym tu mowa, jest następujący:

1. Teza o niedoskonałości przedmiotów zmysłowych: wszystkie przedmioty zmysłowe, o których orzekamy predykat F (np. piękny), są F tylko z pewnego punktu widzenia lub w pewnych okolicznościach, ponieważ z innego punktu widzenia są one nie-F (np. są nie-piękne lub brzydkie). W efekcie możemy powiedzieć, że wszystkie przedmioty zmysłowe są F-ami (np. piękne) tylko w sposób względny⁵¹.

dowodzi on tylko istnienia powszechników. Argument ten nie pokazuje, że powszechniki te mają szczególny status ontyczny, który przypisuje się ideom, by odróżnić je od immanentnych form Arystotelesa (bez względu na to, czy definiujemy idee jako byty oddzielone, czy też charakteryzujemy je w inny sposób).

⁴⁹ Tak jest np. z rzeczami pobożnymi i formą pobożności (gr. *idea*) w *Eutyfronie* (por. 6d–e). Jest jednak jasne, że na etapie *Eutyfrona* nie ma mowy o oddzieleniu oraz o transcendencji idei. Co więcej, ten sam argument Sokrates odnosi do formy bezbożności, mówiąc, że jest ona taka sama w rzeczach bezbożnych (tamże). Trudno byłoby jednak twierdzić, że Platon postulował istnienie idei bezbożności.

⁵⁰ Por. przede wszystkim *Phaed.* 74a–75d, 100d–101d; *Resp.* 477c–479c (ks. V), *Parm.* 129a–e, 132a–b, 132e–133a.

⁵¹ Współobecność cech sprzecznych w przedmiotach zmysłowych jest opisana przede wszystkim w dialogach środkowych (*Phaed.* 74b, 74d, 78e; *Resp.* 478e–479c), ale pojawia się też w dialogach

2. Poznanie naukowe polega na poznaniu przyczyny oraz manifestuje się w zdolności do podania definicji⁵².
3. Przyczyna bycia F (np. bycia pięknym) musi być F w sposób bezwzględny (np. musi być piękna bezwzględnie), to znaczy nie może być z pewnego punktu widzenia F, z innego zaś nie-F⁵³.
4. Zatem przyczyną może być tylko przedmiot o innym statusie niż przedmioty zmysłowe. Czymś takim są idee.
5. Zatem wiedza może istnieć tylko wtedy, gdy istnieją idee.

Kluczową rolę odgrywają w tym argumencie trzy tezy: punkt (1), który mówi o niedoskonałości przedmiotów zmysłowych oraz o tym, że posiadają one niektóre cechy w sposób względny; teza (2) mówiąca o własnościach poznania naukowego; oraz teza (3) o specyficznym charakterze przyczyny. Z tej trzeciej tezy wynika przekonanie Platona o tzw. samoorzekaniu idei (piękno jest piękne). Punkt (2) jest niekontrowersyjny i znajduje się oczywiście w argumentach, które przedstawia Arystoteles. Nie ma natomiast w nich ani punktu (1), ani punktu (3), ani też tezy o samoorzekaniu. Brak tych punktów sprawia, że przedstawiona przez Stagirytę argumentacja niespecjalnie przystaje do tego, z czym mamy

wczesnych (np. *Charm.* 161a; *Hipp. maj.* 289c, 290d) i późnych (np. *Parm.* 129a–e). Jest to więc teza obecna w całej twórczości Platona.

⁵² W sprawie poznania przyczyny jako źródła wiedzy zob. *Menon* 98a. Powiązanie pojęcia przyczyny z ideami jest opisane przede wszystkim w *Fedonie* (100b–101e).

⁵³ Tzw. samoorzekanie idei, choć jest kontrowersyjne z punktu widzenia współczesnej ontologii, jest u Platona widoczne w bardzo wielu miejscach. W *Fedonie* równość sama jest równa (74c), a rzeczy równe nie są takie jak ona i tylko „chcą być takie jak równość” (74d, 75a); ten kontrast jest potem rozszerzony na wszystkie pozostałe idee (75c–d); samoorzekanie idei jest również zasugerowane, gdy Sokrates mówi, że idee „zawsze zachowują jedną postać same w sobie” (78d); wreszcie, w kontekście przyczyny mowa jest o tym, że wielkość nigdy nie wyda się wielka i mała (102d). W *Państwie* piękno i sprawiedliwość są „zawsze takie same ze wszech względów” (479a), co w tym kontekście oznacza, że nie dopuszczają cech sprzecznych, w odróżnieniu od przedmiotów zmysłowych, które są piękne i brzydkie lub sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Dalej Sokrates rozszerza tę zasadę na podwójne, małe, lekkie i ciężkie (479b). W *Parmenidesie* samoorzekanie wielkości i podobieństwa prowadzi do argumentu trzeciego człowieka (132a–b, 132e–133a). Platon nigdy nie formułuje *explicite* zasady, że przyczyna cechy F musi być w pełni F, ale wynika ona jasno z powyższych ustępów. Źródła tej tezy leżą przypuszczalnie w presokratejskiej zasadzie, że podobne jest przyczyną podobnego (np. ciepłe jest przyczyną ciepła, poruszające się jest przyczyną ruchu itd.); R. Dancy w swojej książce o argumentach Platona na rzecz idei nazywa ten sposób myślenia o przyczynowości „transmisyjną teorią przyczyny” (*transmission theory of causality*), zob. R. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, CUP, Cambridge 2004, s. 148–150.

do czynienia w dialogach Platońskich. Tylko dzięki tym punktom Platon może zasadnie twierdzić, że aby istniała wiedza, muszą istnieć przedmioty o statusie radykalnie odmiennym od zmysłowych konkretów. Jednocześnie widzimy, jaką rolę odgrywają tu cechy „niekompletne”, a także to, że tego argumentu nie da się zastosować do każdego predykatu, w szczególności nie da się go (wprost) zastosować do określeń rodzajowych takich jak „człowiek” czy „woda”.

Jednym z najważniejszych ustaleń, jakie czyni Fine w swoich analizach, jest zwrócenie uwagi na fakt, że gdy Platon mówi o zmienności przedmiotów zmysłowych oraz o niezmienności idei, a więc mówi na przykład, że idee są „zawsze takie same”, zaś przedmioty zmysłowe takie nie są, to nie ma na myśli zwykłej zmienności w czasie albo zwykłej trwałości, ale właśnie posiadanie danej cechy w sposób bezwzględny (w przypadku idei) lub względny (w przypadku przedmiotu zmysłowego lub pewnego typu, do którego należą przedmioty zmysłowe i ich własności)⁵⁴. Oznacza to, że tradycyjne rozumienie zmiany i przepływu, o których mówi Arystoteles w swoich podsumowaniach teorii idei w *Metafizyce*, jest przypuszczalnie błędne, a w każdym razie jest błędne, jeśli odnosimy je do samego Platona.

Do tego schematu warto dodać jeszcze jeden istotny fakt związany z wprowadzeniem teorii idei przez Platona oraz z rolą idei jako przyczyn. Jak wiadomo, najbardziej rozbudowanym omówieniem genezy teorii idei jest ustęp z *Fedona*, w którym Sokrates przedstawia początki swojej kariery filozoficznej, czyli zainteresowanie filozofią przyrody oraz problematyką przyczyn zjawisk fizycznych (96a–99c). W efekcie swoich poszukiwań Sokrates doszedł do wniosku, że jedyną przyczyną wartą tej nazwy jest przyczyna mająca charakter rozumowy, a więc taka, która zmierza od tego, by wszystko było jak najlepsze (ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη, 97c). W kontraście do tego rodzaju prawdziwej przyczyny znajdują się tzw. przyczyny dodatkowe („to, bez czego przyczyna nie może być przyczyną”, ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἰτιον οὐκ ἂν ποτ’ εἴη αἰτιον, 99b), które opisują materialne warunki działania przyczyn właściwych⁵⁵. Odpowiedzią na te poszukiwania przyczyny jest wprowadzenie teorii idei, która na etapie *Fedona* pozostaje hipotezą (zob. 107b).

Z tego ustępu wynika, że idee mają nie tylko pełnić rolę przyczyn, ale przede wszystkim mają być przyczynami celowymi – takimi, które w odpowiedzi na

⁵⁴ Por. Fine, *On Ideas*, s. 54–57.

⁵⁵ W *Timajosie* tego rodzaju współprzyczyny materialne nazywane są συναίτια, por. *Tim.* 46c 7 oraz 46d 1.

pytanie, dlaczego świat jest, jaki jest, pokazują, że tak jest najlepiej. Jeżeli perspektywa Platona jest teleologiczna, nie jest niczym zaskakującym, że poszukując idei, które mają stanowić przyczyny rzeczy, skupia się on na pojęciach wartościujących oraz cechach, które manifestują się w rzeczywistości zmysłowej w sposób niedoskonały. Na marginesie jego zainteresowań leżą rodzaje naturalne, choć mogą one być przedmiotem badań prowadzonych przez Platona w tym zakresie, w jakim mieszczą się w perspektywie teleologicznej.

W zarysowanym wyżej argumencie widzimy pewną cechę idei, która pozwala nam wskazać pierwszy element składający się na pojęcie oddzielenia. Jest jasne, że samorzekanie idei jest tą cechą, którą Arystoteles wyklucza ze swojej koncepcji uniwersaliów oraz form substancjalnych. Formy substancjalne nadają cechy indywiduom, ale same nie posiadają tych cech – forma człowieka nie jest rozumna, zaś forma ciężkości nie jest ciężka⁵⁶. Tym bardziej dotyczy to uniwersaliów, którym w koncepcji Arystotelesa w ogóle nie przysługuje oddziaływanie przyczynowe. Tymczasem dla Platona samorzekanie idei jest centralnym punktem jego sposobu myślenia o ich przyczynowości i o ich roli w uzyskiwaniu wiedzy naukowej. Teza o samorzekaniu idei sprawia, że idee nie są tylko zasadami, ale stają się samodzielnymi (i samoistnymi) przedmiotami, osobnymi od rzeczy zmysłowych, tworząc tym samym nowy wymiar rzeczywistości. Choć trudno powiedzieć, że w przedstawionym schemacie znajdujemy jakiś wyraźny argument na rzecz oddzielenia idei, to teza o samorzekaniu jest na tyle ściśle związana z Platońską koncepcją przyczyny, że jest bardzo trudno ten element usunąć, nie zmieniając zarazem charakteru całej teorii.

W tym punkcie widać też różnicę między stanowiskiem Platona i współczesnym platonizmem: zwolennicy Fregowskich sensów czy sądów logicznych w ogóle nie uważają ich za przyczyny, natomiast zwolennicy transcendentnych uniwersaliów, nawet jeśli sądzą, że są one przyczynami cech indywiduów⁵⁷, z pewnością nie przypisują uniwersaliom tychże cech, odrzucają więc samorzekanie idei.

⁵⁶ Jest to szczególnie wyraźnie powiedziane przez Aleksandra z Afrodyzji w jego opisie funkcjonowania i działania form w materii, por. *O duszy*, 5,4–6,20 (przekład polski: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, tłum. M. Komsta, s. 62–65).

⁵⁷ Kiedy mówię, że dany byt jest przyczyną cechy indywiduum, mam na myśli, że sprawia on, iż dane indywiduum jest jakieś (białe, piękne, okrągłe itp.).

5. Argument z natury narzędzi

W dialogu *Kratylos* znajduje się jeden z ciekawszych argumentów Platona na rzecz istnienia idei, który na potrzeby niniejszego artykułu możemy nazwać argumentem z natury narzędzi. Co ciekawe, argument ten nie pojawia się we współczesnych zestawieniach Platońskich dowodów na istnienie idei, nie wspomina o nim również Arystoteles w *Metafizyce*⁵⁸. Brak argumentu we współczesnych zestawieniach wynika zapewne z wpływu Arystotelesa, a przede wszystkim z jego kategorycznego stwierdzenia, że Platon nie uznawał idei artefaktów. W swoich uwagach na temat teorii idei Stagiryta zaznacza, że skoro Platon odrzucał idee artefaktów, można uczynić z tego zarzut przeciwko jego teorii, ponieważ niektóre z argumentów wspominanych w *Met.* I.9 i *Met.* XIII.5, takie jak argument z jedności w wielości, argument z przedmiotu nauki czy argument z przedmiotu myśli, można zastosować nie tylko do substancji naturalnych, ale również do wytworów sztuki (takich jak pierścień czy dom)⁵⁹. A zatem argumenty te miałyby zbyt szeroki zakres z punktu widzenia opisywanej przez Arystotelesa teorii idei. Jednak wbrew tym uwagom Stagiryty, w tekstach samego Platona trudno stwierdzić istnienie tego rodzaju ograniczenia. Idee artefaktów odgrywają istotną rolę w *Kratylosie*, a następnie pojawiają się ponownie w *Państwie* (idea łóżka w ks. X),

⁵⁸ O Arystotelesowskiej prezentacji argumentów na rzecz idei była już mowa w poprzedniej sekcji. Jeśli chodzi o współczesne omówienia teorii idei, to temat *Kratylosa* pojawia się w wielu kontekstach, jednak żadne z opracowań nie ujmuje argumentu z natury narzędzi jako argumentu na rzecz istnienia idei (a tym bardziej, na rzecz ich oddzielnego istnienia). Ross wspomina co prawda o ustępie 389a–c, stwierdzając, że jest w nim zawarta sugestia transcendencji idei, ale nie uważa, że można znaleźć tu jakiś argument (por. *Plato's Theory of Ideas*, s. 19). Silverman w swoim artykule przedstawia tylko dwa schematy argumentacyjne, czyli argument z jedności w wielości oraz argument z współlistnienia cech sprzecznych (por. *Plato's Metaphysics*, s. 214–216); Fine opisuje wyłącznie zrekonstruowany przez siebie (i opisany powyżej, w sekcji 4) argument oparty na współlistnieniu cech sprzecznych i na specyficznym pojmowaniu przyczyny (por. *On Ideas*, s. 49–65); z kolei w książce Dancy'ego w ogóle nie ma mowy o tym ustępie (*Kratylos* pojawia się tam w innym kontekście, por. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, dz. cyt., s. 72–73). Również B. Dembiński w swojej analizie *Kratylosa* skupia się wyłącznie na prezentacji teorii idei pod koniec *Kratylosa* w 438d–440d (por. *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, s. 25–34). Współczesne komentarze do *Kratylosa* omawiają oczywiście argument przedstawiony przez Sokratesa w 386a–390a, ale nie traktują go jako argumentu na rzecz istnienia i oddzielenia idei (por. R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York 2001, s. 39–45; D. Sedley, *Plato's Cratylus*, CUP, Cambridge/New York 2003, s. 51–61; F. Ademollo, *The Cratylus of Plato*, CUP, Cambridge/New York 2011, s. 95–145).

⁵⁹ Por. *Met.* XIII.5, 1080a 4–6.

i nie ma tam żadnej sugestii, że są to byty innego lub gorszego rodzaju niż idea sprawiedliwości czy piękna⁶⁰.

Brak wzmianki o argumentcie z *Kratylosa* we współczesnych opracowaniach może wynikać również z faktu, że niektórzy komentatorzy uznają, że *Kratylos* jest dialogiem wczesnym lub przejściowym (tzn. poprzedzającym okres środkowy) i że transcendentja idei nie jest w nim jeszcze widoczna, w odróżnieniu do takich dialogów jak *Fedon* czy *Państwo*⁶¹. Mogłoby się zatem wydawać, że z punktu widzenia badań nad dojrzałą teorią Platona argumenty z *Kratylosa* nie są interesujące. Jak spróbuję pokazać w swojej interpretacji tego dialogu, choć transcendentja idei nie jest w nim nigdzie jasno stwierdzona, to wynika ona w sposób nie budzący wątpliwości z argumentu z natury narzędzi.

Kratylos jest dialogiem poświęconym tzw. problemowi prawidłowości nazw, czyli pytaniu, czy nazwy są przyporządkowywane do rzeczy tylko na mocy konwencji, czy też istnieje jakaś naturalna poprawność nazw, która decyduje o tym, czy dana nazwa jest z natury odpowiednia do nazywania danej rzeczy, czy nie⁶². Pojęcie narzędzia odgrywa zasadniczą rolę w pierwszej części dialogu (383a–

⁶⁰ Por. *Crat.* 389a–390d; *Resp.* 596a–597d (ks. X). Ademollo na podstawie stwierdzeń Platona w *Kratylosie* i *Państwie* odrzuca relację Arystotelesa, jakoby Platon nie uznawał idei artefaktów, zob. *The Cratylus of Plato*, s. 127–128.

⁶¹ Jak była już mowa, Ross uważa, że w dialogu transcendentja idei jest tylko zasugerowana (por. *Plato's Theory of Ideas*, s. 19). Guthrie pokazuje, że taki jest konsensus wcześniejszych badaczy (por. W.K.C. Guthrie, *A History of Ancient Greek Philosophy*, CUP, Cambridge 1978, t. 5, s. 2–3). Wśród bardziej współczesnych autorów T. Irwin przychylił się do tradycyjnej opinii i stwierdza, że w *Kratylosie* nie mamy jeszcze oderwanych idei (por. *Plato's Heracliteanism*, „Philosophical Quarterly” 1977, vol. 27, nr 106, s. 2), jednak Sedley podkreśla, że teoria idei w *Kratylosie* jest bardzo zbliżona do dialogów środkowych, zwłaszcza do *Fedona* i *Państwa* (por. *Plato's Cratylus*, s. 6–7); ponadto, Sedley przypuszcza, że dialog, choć powstał w okresie środkowym, mógł być przerobiony w późniejszym okresie, już po napisaniu *Sofisty* (por. s. 7–14). W tekście tym przyjmuję tradycyjny podział na dialogi wczesne, przejściowe (zwl. *Menon* i *Kratylos*), środkowe i późne, jednak nic od tego podziału w mojej argumentacji nie zależy. Jest on niewątpliwie wynikiem interpretacji badań stylometrycznych oraz relacji Arystotelesa z *Metafizyki*, i jako taki, pozostaje do pewnego stopnia umowny. Sądzę natomiast, że nie ulega wątpliwości, iż tzw. dialogi środkowe (*Uczta*, *Fedon*, *Państwo*, *Fajdros*) cechują się bardzo wyraźną jednością, jeśli chodzi o prezentację teorii idei oraz powiązanej z nią teorii anamnezy. Podobny opis teorii idei odnajdujemy w *Kratylosie*, choć jest ona tu przedstawiona jako pewne *novum* oraz hipoteza do sprawdzenia, stąd zaliczenie dialogu do przejściowych. W sprawie obrony ogólnych założeń tradycyjnego podziału por. Sedley, *Plato's Cratylus*, dz. cyt., s. 6–7, oraz Fine, *On Ideas*, dz. cyt., s. 36 i przypisy 42–43 (s. 259).

⁶² Por. *Crat.* 383a–384e oraz mój artykuł *Platoński naturalizm i poszukiwanie języka idealnego. Interpretacja dialogu Kratylos*, „Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 2, s. 437–450.

–391a), w której Sokrates stara się przekonać Hermogenesa, że sama konwencja w procesie nadawania nazw nie wystarczy i że musi istnieć jakieś naturalne kryterium ich nadawania. To naturalne kryterium związane jest z faktem, że nazwy są narzędziami, a tworzenie narzędzi wymaga sztuki (τέχνη), który musi uwzględniać naturę czynności, do której narzędzie jest przeznaczone. Wynika z tego, że nie każdy może tworzyć nazwy, a tylko ten, kto posiada sztukę tworzenia nazw. Nazwa jest dla Sokratesa narzędziem do nazywania, a mówiąc bardziej konkretnie, do „uczenia się nawzajem i rozróżniania natury (οὐσία) rzeczy”⁶³.

W ogólnym zarysie argument Sokratesa wygląda następująco:

1. Każdy byt ma pewną określoną i niezależną od człowieka naturę (οὐσία). Jest to teza przeciwko relatywizmowi Protagorasa (386a–e).
2. Czynności są bytami, mają więc swoją naturę. Dotyczy to np. cięcia lub palenia. Ponieważ mają one swoją naturę, należy je wykonywać zgodnie z ich naturą i za pomocą narzędzi do nich przeznaczonych. To samo dotyczy nazywania (386e–387d).
3. Dla każdej czynności istnieje narzędzie przeznaczone jej z natury. Nazwa jest narzędziem do uczenia innych oraz określania natury rzeczy, podobnie jak czółenko tkackie jest narzędziem do tkania, a świder do wiercenia dziur (387e–388c).
4. Tak jak istnieje sztuka posługiwania się narzędziami, tak też istnieje sztuka tworzenia narzędzi. Stolarz tworzy czółenko, kowal świder, a prawodawca nazwy (388c–389a).
5. Tworzenie narzędzi, w tym tworzenie nazw, wymaga znajomości sztuki (τέχνη). Tworzenie narzędzi wymaga również uwzględnienia natury czynności, do której jest przeznaczone. Na przykład inne będzie czółenko z natury przeznaczone do tkania tkaniny cienkiej, inne do grubej. Natura danej czynności wymusza więc na narzędziu pewne cechy (kształt, rodzaj materiału itd.). Na przykład czółenko musi być z drewna, a świder z żelaza (389a–c).
6. Specjalista, który tworzy narzędzie, nie kieruje się kształtem istniejącego już narzędzia, ale patrzy na pewną formę lub wzór (τὸ εἶδος)⁶⁴. W przy-

⁶³ Por. *Crat.* 388b.

⁶⁴ W tekście greckim występuje termin εἶδος, natomiast W. Stefański w swoim przekładzie stosuje na jego przetłumaczenie termin „wzór”. Jednak termin παράδειγμα nie pojawia się w tym dialogu.

padku czółenka tę formę możemy określić jako „to, co z natury nadaje się do tkania” (ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν). Można tę formę lub wzór określić również jako „czółenko samo” (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς) (389a–b).

7. Podobnie jak stolarz czy kowal, tak też prawodawca powinien patrzeć na „samo to, co jest nazwą” (αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα), czyli istotę nazwy, i oddać ją najlepiej jak potrafi w literach i sylabach. Nazwa jest tym lepsza, im lepiej forma nazwy (τοῦ ὀνόματος εἶδος) lub też jej idea (ιδέα) została odtworzona w tym konkretnym zestawie liter i sylab (389d–390a).

Argument Sokratesa, pomimo swojej długości, wydaje się bardzo prosty. Opiera się na założeniu, że dla każdej czynności istnieje pewien wzór narzędzia, które z natury jest odpowiednie do wykonania tej czynności. Przy takim założeniu naturalna wydaje się teza, że dobry rzemieślnik tworzy narzędzia nie na wzór tych, które już istnieją i które mają być może jakieś wady, ale patrząc na formę (εἶδος) lub wzór tego „narzędzia z natury”. W przypadku narzędzia tkackiego wykonywanego przez stolarza forma ta może być nazwana „czółenkiem samym” (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς), lub też, jeśli przetłumaczyć ten charakterystyczny zwrot Platoński bardziej dosłownie, „tym, co właśnie jest czółenkiem” lub „samą istotą czółenka”. Jeśli przyjmujemy istnienie takiej wzorczej formy, musimy przyjąć również istnienie idei – w tym przypadku idei narzędzi.

W zarysowanym argumencie trudno wskazać wyraźne słabe punkty. Jeśli przyjmujemy tezę o istnieniu obiektywnej natury bytów, która jest odrzuceniem Protagorasowego relatywizmu i na którą na samym początku rozmowy zgadzają się Sokrates z Hermogenesem, to wydaje się, że cała reszta argumentu wynika z sposób logiczny z tego pierwszego założenia. Czynności posiadają pewną określoną naturę, to zaś sprawia, że sama ta natura wyznacza naturę narzędzia, które jest zdatne do wykonania tej czynności. Końcowa teza Sokratesa, że rzemieślnik tworzący narzędzie stara się znaleźć takie rozwiązanie, które najbardziej przyczynia się do dobrego wykonania czynności, nie tylko wynika z przyjętych założeń, ale też zgadza się z obserwowaną przez nas praktyką. Cywilizacja rozwija się właśnie dlatego, że dla tych samych czynności wynajdywane są coraz doskonalsze narzędzia, co wynika z faktu, że rzemieślnik tworzący narzędzie nie kopiuje starego narzędzia, ale stara się stworzyć nowe, której lepiej odpowiada naturze danej czynności.

Warto dodać, że terminologia, którą Platon posługuje się w *Kratylosie*, odpowiada ściśle temu, z czym mamy do czynienia w dialogach środkowych: formy, na które patrzą rzemieślnicy, nazywane są tutaj *eidos*, lub rzadziej *idea*, pojawia się tu również wspomniany wyżej Platoński zwrot, który oznacza istotę danej rzeczy i odgrywa ważną rolę w *Fedonie*⁶⁵.

Co nam mówi argument Sokratesa na temat statusu idei? Najciekawszą cechą argumentu jest fakt, że pokazuje on, iż formy idealne, a więc wzory, które istnieją z racji istnienia natury danej czynności oraz wyznaczonej przez nią natury narzędzia, są całkowicie niezależne od ich faktycznej realizacji w rzeczywistości zmysłowej. To, czy wśród wytworów ludzkich została zrealizowana idealna forma danego narzędzia, nie ma żadnego wpływu na istnienie tej formy (podobnie jak to, czy dany problem matematyczny został rozwiązany, nie ma wpływu na to, że jego rozwiązanie istnieje lub nie). Tym samym uzyskujemy dowód, że idee istnieją niezależnie od swoich zmysłowych egzemplifikacji. Jeśli uznamy, że jednym z wyznaczników oddzielenia jest ontologiczna niezależność idei, możemy przyjąć, że w *Kratylosie* Platon dowodzi oddzielenia idei narzędzi. Warto dodać, że niezależność od zmysłowych realizacji jest tutaj wynikiem tego, że formy istnieją „z natury”, nie zaś ich pierwotną cechą założoną przez Platona. Istnienie zaś form „z natury” jest związane z ich wzorczym statusem, to znaczy z faktem, że stanowią one doskonałe wzory możliwego działania ludzkiego.

6. Idee rodzajów naturalnych i teleologia

Najważniejsze pytanie w stosunku do argumentu z *Kratylosa* brzmi: czy tego rodzaju rozumowanie można przenieść również na inne pojęcia, czy też stosuje się ono tylko do narzędzi oraz innych artefaktów? W sekcji 4 podkreślałem, że Platon w swoich dociekaniach na temat idei skupia się na pojęciach wartościujących oraz pojęciach relatywnych – wydaje się, że można odnieść do nich podobny schemat rozumowania, o czym będzie mowa w sekcji następnej. W tym miejscu spróbujemy zastanowić się nad ideami rodzajów naturalnych (takich jak człowiek czy woda), które, jak już była mowa, są według opinii Platona z dialogów środkowych problematyczne.

⁶⁵ Por. np. *Phaed.* 75d.

Wydaje się, że wątkiem, który łączy rozumowanie z *Kratylosa* z tematem rodzajów naturalnych i który może pomóc sformułować dla nich podobny argument, jest pojęcie natury oraz powiązane z nim pojęcie celowości. W *Kratylosie* natura czynności wyznacza wzór dla idealnego, czyli zdatnego do danej czynności narzędzia, ponieważ czynność ta stanowi cel, który powinien zostać zrealizowany przez narzędzie. W tym przypadku możemy powiedzieć, że celowość pojawia się z związku z intencją oraz działaniem człowieka, nawet jeśli idealna natura narzędzia jest określona i wyznaczona niezależnie od niego, ponieważ istnieje na mocy natury danej czynności. Wiadomo zarazem, że w filozofii greckiej częste jest pojmowanie również świata przyrody w kategoriach celowości. To podejście można streścić w trzech punktach, które odnajdziemy nie tylko u Platona, ale również, a może nawet w szczególności, u Arystotelesa: po pierwsze, natura gatunku jest celem w tym sensie, że cały rozwój jednostki jest nakierowany na realizację pewnej gatunkowej formy i osiągnięcie tej formy jest traktowane jako pełny rozwój tej jednostki; po drugie, całe ukształtowanie żywego organizmu, włącznie z jego różnymi władzami i organami służącymi działaniu tych władz, może być traktowane jako środek do realizacji gatunkowej formy, a także do zapewnienia przeżycia danemu organizmowi; po trzecie, życie poszczególnych jednostek oraz płodzenie i rodzenie przez nie potomstwa może być traktowane jako środek do celu, jakim jest przedłużenie istnienia gatunku. Tak więc również w przypadku świata przyrody możemy mówić o strukturze celowej oraz o tym, że natura gatunkowa stanowi cel działania i funkcjonowania poszczególnych jednostek.

Takie pojmowanie świata przyrody zgadza się dobrze z podejściem Platona przedstawionym w *Fedonie*, podejściem, które, jak była już mowa, stało się początkiem sformułowania teorii idei (zob. wyżej, sekcja 4). Platon deklaruje, że jego intencją w badaniu zjawisk naturalnych jest odkrycie przyczyn celowych, a więc przyczyn, które wskazują na to, co jest najlepsze dla danego bytu⁶⁶. W pas-

⁶⁶ Anonimowy recenzent artykułu postawił w tym miejscu ciekawe pytanie: czy w przypadku Platona powinno się mówić o przyczynie celowej czy o przyczynie wzorczej, skoro pojęcie przyczyny celowej jest używane raczej przez Arystotelesa? Stagiryta faktycznie mówi niekiedy o przyczynie pojmowanej jako cel (τὸ τέλος, por. *Met.* V.2, 1013a 32–33), ale częściej określa ten rodzaj przyczyny jako „to, ze względu na co” (τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα, por. *Met.* I.3, 983a 31–32, V.1, 1013a 22) lub „dobro” (τὰγαθόν, por. *Met.* I.3, 983a 31–32). Tego rodzaju opis niewątpliwie pasuje do Platońskich idei, które wedle charakterystyki z *Fedona* są tym, ze względu na co coś powstaje. Stąd też często mówi się o teleologii Platońskiej, por. T.K. Johansen, *Plato's Teleology*, w: *Teleology: a History*, ed. J.K. McDonough, OUP, Oxford 2020, s. 14–38. Określenie „przyczyna

susie z *Fedona* możemy znaleźć stwierdzenie, że jeśli boski rozum faktycznie porządkuje cały świat, to określenie istoty każdej poszczególnej rzeczy powinno brać pod uwagę właśnie zasady celowe:

„Więc gdyby ktoś chciał wykryć przyczynę czegokolwiek, jak ono powstaje albo ginie albo istnieje [podkreślenie T.T.], ten powinien się dowiedzieć, jak właściwie temu lub owemu najlepiej istnieć (ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἔστιν ... εἶναι), czy czego innego doznawać, czy działać”⁶⁷.

Jeśli przyjmiemy wizję świata przyrody, w której natura danego bytu jest celem oraz jest czymś najlepszym, co może danemu bytowi przysługiwać, możemy sformułować argument analogiczny do argumentu z natury narzędzi. Każdy byt naturalny dąży do realizacji pewnej gatunkowej formy, jednak to, czy ją zrealizuje w pełni, czy nie, nie wpływa na istnienie tej formy – ta forma istnieje jako cel, jako zewnętrzny wzór, który jest warunkiem istnienia danego bytu, nie zaś skutkiem jego pełnego rozwoju. Ponieważ w ten sposób możemy dowieść, że istnienie formy jest (przynajmniej częściowo) niezależne od tego, czy realizują ją jednostki należące do danego gatunku, dowodzimy tym samym jej oddzielenia od jej poszczególnych egzemplifikacji.

U Platona oczywiście nie spotykamy się z takim argumentem sformułowanym wprost, choć, jak widzimy, myślenie o formie naturalnej jako o celu istnienia danego bytu jest mu bliskie. Argumenty tego rodzaju możemy natomiast znaleźć u neoplatońskich kontynuatorów Platona. W komentarzu do *Metafizyki* Syrianos rozwija zarysowany tu schemat argumentacyjny i pokazuje, że immanencja form oraz ich zależność od pojedynczych jednostek jest nie do utrzymania, jeśli przyjrzymy się bliżej relacji między poszczególnym przedstawicielem danego gatunku a formą gatunkową. Rozumowanie Syrianosa jest wymierzone bezpośrednio w Arystotelesa, który stwierdza *explicite*, że forma w bytach naturalnych odgrywa również rolę przyczyny celowej, a nie tylko formalnej. Jest to jednocześnie odpowiedź na krytykę Stagiryty, który twierdzi, że idee Plato-

wzorczą” (αἰτία παραδειγματική) nie występuje ani u Platona, ani u Arystotelesa, pojawia się dopiero u Syrianosa (por. *Komentarz do Metafizyki*, 26,18; 162,12). Niemniej Platon posługuje się rzeczą jasną terminem παράδειγμα. Wzór od celu odróżnia to, że przedmiot, który zmienia się pod wpływem wzoru, upodabnia się do swego wzoru. Jeśli więc przyjmujemy samoorzekanie idei (por. wyżej, przypis 53), to idee są również wzorami, a więc i przyczynami wzorczymi.

⁶⁷ *Phaed.* 97c.

na nie mają żadnego przyczynowego oddziaływania, a nazywanie ich wzorami (παράδειγματα) jest tylko „pustą mową” (κενολογεῖν)⁶⁸.

A przecież on sam [sc. Arystoteles] w innym miejscu stwierdza, że natura dąży do formy, chociaż nie precyzuje do końca swojego stanowiska. Można więc spytać: do jakiej formy? Czy do tej, która jest w materii i jest poddana ruchowi? Przecież taka forma niczego nie tworzy, jest wtórna w stosunku do natury i zmieszana z bezkształtnością oraz brakiem formy. A ponadto, jest czymś niedorzecznym twierdzić, że natura może trwać w miłości do czegoś, co jeszcze nie istnieje i co powstaje później od niej (...). Ale jeśli ma [Arystoteles] na myśli formę oddzieloną, tak że natura kieruje swoją miłość do formy prawdziwej, która jest wcześniejsza od niej i faktycznie boska, to z konieczności musi to być forma inteligibilna, niematerialna i będąca zawsze w tym samym stanie (πᾶσα ἀνάγκη τοῦτο νοερόν εἶναι καὶ ἄυλον καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν), aby również miłość natury do niej była niezniszczalna, a jej aktywność twórcza nie miała końca⁶⁹.

Moja interpretacja tego tekstu jest następująca: Syrianos zwraca uwagę, że zgodnie ze słowami Arystotelesa każdy byt jednostkowy zmierza ze swojej natury od bezkształtności do pełnej formy, którą osiąga jako dojrzały przedstawiciel gatunku. Czynnikiem, który wpływa na ten proces, jest sama forma, do której dąży byt jednostkowy, i forma ta w efekcie stanowi przyczynę celową. Jednak czynnikiem tym nie może być forma, której jeszcze nie ma, a więc forma danego jednostkowego bytu – z tego właśnie powodu, że jeszcze nie istnieje. Trudno też przypuścić, by była to forma rodzica, skoro byt jednostkowy dąży do zrealizowania swojej formy, nie zaś formy rodzica. Zostaje więc tylko taka możliwość, że musi to być jakaś forma, która wykracza poza jednostkowy porządek, forma istniejąca poza materią, a więc oderwana. W ten sposób Syrianos dowodzi, że przyjęcie formy jako zasady celowej prowadzi do uznania jej niematerialności, a tym samym jej oddzielenia od poszczególnych bytów jednostkowych. Ostatnie zdanie tego ustępu odwołuje się do wiecznego i niezmiennego charakteru procesów naturalnych (zgodnie z założeniem Arystotelesa opisanym między w innymi w XII księdze *Metafizyki*) – jedynie całkowicie niezmienny, a więc niematerialny wzór, jest w stanie zapewnić tego rodzaju wieczność światu natury.

⁶⁸ Por. *Met.* XIII.4, 1079b 23–26.

⁶⁹ Syrianos, *Komentarz do Metafizyki*, 120, 22–31.

Na zakończenie tej sekcji warto przypomnieć, że Platon dysponuje również innym sposobem na włączenie pojęć rodzajów naturalnych do swojego systemu idei (zob. wyżej, sekcja 3). Sposobem tym jest matematyzacja świata przyrody przeprowadzona w *Timajosie*, a przede wszystkim próba opisanie natury czterech żywiołów jako wyniku nałożenia na bezładnie poruszającą się materię struktury trójkątów i zestawionych z nich foremnych brył. Dzięki temu zabiegowi pojęcia rodzajów naturalnych zostają sprowadzone do pojęć matematycznych, które w postaci pojęć jedności i innych pojęć liczbowych pojawiają się często w dialogach środkowych (*Fedon*, *Państwo*).

Zwrot Platona w stronę idei pojęć matematycznych może być postrzegany jako korekta jego pierwotnego podejścia, zgodnie z którym idee reprezentują przede wszystkim pojęcia wartościujące. Jednak to wrażenie nie jest do końca uzasadnione. Po pierwsze, jak była już mowa, Platon w swoich środkowych dialogach skupia się nie tylko na pojęciach wartościujących, ale przede wszystkim na tzw. pojęciach niekompletnych, to znaczy na pojęciach, które są w sposób niedoskonały reprezentowane przez byty zmysłowe. Pojęcia takie jak jedność czy dwójka, a nawet pojęcia geometryczne, czyli figury i bryły, również się do takich pojęć zaliczają. Z tego punktu widzenia idealny trójkąt czy idealny sześciąt, podobnie jak dobro, piękno czy sprawiedliwość, również jest pewną normą, którą w sposób niedoskonały usiłują realizować materialne byty utworzone na jej wzór. Po drugie, jak pokazuje Charles Kahn, koncepcja z *Timajosa*, choć jest nowatorską próbą rozwiązania problemów z pojęciem uczestnictwa zarysowanych w *Parmenidesie*, nie odchodzi tak daleko od pierwotnej teorii idei, ponieważ Platon w późnych dialogach dokonuje zbliżenia obszaru wartości i obszaru matematyki⁷⁰. Widać to choćby w *Filebie*, w którym Sokrates pokazuje, że utrzymanie harmonii i miary jest najważniejszym warunkiem osiągnięcia dobra⁷¹.

7. Zakończenie: argument z natury narzędzi a niedoskonałość przedmiotów zmysłowych

W sekcji 4 przedstawiony został zarys argumentów z dialogów środkowych oraz interpretacja, która jako zasadniczy element w Platońskim opisie idei traktuje

⁷⁰ Por. Ch.H. Kahn, *Platon i dialog postsokratyczny*, dz. cyt., s. 350–353.

⁷¹ Por. *Phileb.* 66a–67a.

kontrast między doskonałością i bezwzględnym charakterem idei a niedoskonałością i względnym charakterem cech przedmiotów zmysłowych. Ta interpretacja opiera się na odczytaniu najważniejszych argumentów Platona na rzecz idei zawartych w *Fedonie* i w *Państwie* w duchu koncepcji Gail Fine. Fine, jak była już mowa w sekcji 2, sądzi, że Platon nie uznawał oddzielenia idei od rzeczy zmysłowych. W poprzedniej sekcji starałem się pokazać, jak Platońska koncepcja natury czynności oraz przeznaczonych do ich wykonywania narzędzi prowadzi nas do sformułowania koncepcji celowości świata oraz kieruje w stronę tezy, że idee faktycznie są niezależne ontologicznie od rzeczy zmysłowych, a więc są od nich oddzielone. Powstaje zatem pytanie, na ile ten sposób rozumowania możemy odnieść do idei pojęć wartościujących, które dominują w dialogach okresu środkowego i stanowią rdzeń teorii idei.

Przytoczony argument z *Kratylosa*, zwłaszcza jeśli interpretujemy go z punktu widzenia założenia o celowości świata przyrody, wskazuje na schemat myślowy, który łatwo zastosować do idei pojęć wartościujących. Jak widzieliśmy, struktura rzeczywistości w metafizyce Platońskiej ma charakter celowy, o czym przekonuje nas przede wszystkim ustęp dotyczący przyczyn z *Fedona*. Warto tu jednak przywołać również tezę z VI księgi *Państwa*, że na szczycie świata idei znajduje się idea dobra, która jest przyczyną poznawalności oraz bytu pozostałych idei⁷². Skoro Dobro jest pierwszą zasadą całej rzeczywistości, a więc jest w szczególności czymś, od czego swój byt czerpie każda z idei, oznacza to, że każda idea jest w swojej istocie realizacją pewnego typu lub aspektu dobra. A skoro idee uosabiają pewne aspekty dobra, które mogą realizować się w rzeczywistości zmysłowej, możemy przyjąć, że stanowią one przyczyny celowe, a więc pewnego rodzaju ideały lub standardy, do spełnienia których dążą rzeczy. Jak widzieliśmy w poprzedniej sekcji, zgodnie z argumentami neoplatońskimi tego rodzaju standardy nie mogą istnieć w materii, ponieważ miałyby udział w jej niedoskonałości i zmienności.

Jeśli weźmiemy jako przykład centralne dla dialogów sokratejskich pojęcie cnoty albo charakterystyczne dla dialogów środkowych pojęcie piękna, możemy zobaczyć, że w ich przypadku relacja między ideą a jej poszczególnymi realizacjami jest taka sama, jak w przypadku relacji między naturą narzędzia i jej realizacjami w poszczególnych wytworach rzemieślników. To, czy istnieją obecnie cnotliwi ludzie lub piękne przedmioty, nie ma wpływu na to, czy tego rodzaju do-

⁷² Por. *Resp.* 509b (ks. VI).

skonałe wzorce istnieją czy nie. Jeśli cnota wyznacza pewien standard ludzkiego postępowania, który jest zakorzeniony po pierwsze w naturze człowieka, po drugie zaś w naturze Dobra, które stoi na szczycie świata idei, to sam fakt istnienia ludzi sprawia, że tego rodzaju standard musi istnieć. To samo można powiedzieć o standardzie piękna, który istnieje niezależnie od tego, czy przedmioty piękne istnieją oraz w jakim stopniu ten standard piękna realizują.

W artykule tym wskazałem na kilka cech Platońskich idei, które razem składają się na pojęcie oddzielenia: po pierwsze idee są samoorzeczalne, a więc są samodzielnymi przedmiotami, a nie tylko przyczynami cech albo cechami przedmiotów zmysłowych (jak standardowo rozumiane uniwersalia); po drugie idee Platońskie są przyczynami, co odróżnia teorię Platona od współczesnych wersji platonizmu, w szczególności od wersji Fregego i Poppera, w której byty platońskie są tylko przedmiotami ujmowanymi przez intelekt; po trzecie idee Platona są doskonałymi wzorcami rzeczy, których istnienie wynika z natury tych rzeczy, a ostatecznie z natury rzeczywistości. Pokazuje to, że idee istnieją należnie od rzeczy zmysłowych, a zatem są od nich oddzielone. Trzeba jednak podkreślić, że niezależność ontyczna idei nie jest w tym ujęciu ich cechą pierwotną, ale jedynie wynika z faktu, że idee są realizowane przez rzeczy zmysłowe w sposób niedoskonały i że każda z idei stanowi pewnego rodzaju standard, którego istnienie nie zależy od tego, czy zostanie on zrealizowany w świecie zmysłowym, czy nie. Z punktu widzenia Platona niezależność ontyczna idei jest cechą wtórną, natomiast pierwotną cechą idei jest fakt, że posiadają one pewne własności w sposób doskonały i dzięki temu mogą być przyczynami tych własności dla przedmiotów zmysłowych. Tak więc oddzielenie idei zawiera w sobie jako element składowy niezależność ontyczną, ale się do niej nie ogranicza. Takie ujęcie kwestii oddzielenia wyjaśnia, dlaczego Platon nigdy nie opisuje relacji między ideami i rzeczami zmysłowymi w kategoriach modalnych – możliwość istnienia niezależnie od przedmiotów zmysłowych nie jest kluczową cechą idei, tylko cechą wynikającą z ich doskonałości oraz z ich zakorzenienia w naturze rzeczy.

Na koniec tego tekstu chciałbym poczynić jeszcze jedną uwagę: Platońskie pojęcie oddzielenia zawiera przypuszczalnie również inne cechy niż te właśnie wymienione. Wydaje się na przykład, że ważnym wątkiem, który odróżnia idee Platona od form Arystotelesa jest fakt, iż idee mogą być poznawane przez intelekt bezpośrednio i w oderwaniu od ciał, natomiast formy w materii są zawsze poznawane w ciałach, a więc po pierwsze są poznawane za pośrednictwem zmysłów,

pod drugie zawsze są poznawane jako istniejące w czymś innym. Platońska koncepcja anamnezy oraz uwagi Platona na temat możliwości bezpośredniego poznania idei pokazują, że uważał on, iż poznanie idei w sposób niezależny od ciała nie tylko jest możliwe, ale wręcz, że jest warunkiem istnienia wiedzy i odróżnienia jej od prawdziwego mniemania⁷³. Ta różnica epistemologiczna musi być jakoś zakorzeniona w różnicy statusu form i idei, a więc można uznać ją za składnik pojęcia oddzielenia. To z kolei prowadzi nas do myśli, że specyfika Platońskiej teorii idei – w odróżnieniu od innych koncepcji przedmiotów abstrakcyjnych, takich jak koncepcja Fregego czy neokantowska interpretacja w duchu Natorpa – jest związana między innymi ze specjalnym statusem duszy w filozofii Platona oraz z jego tezą o możliwości istnienia duszy w oderwaniu od ciała. To jest już jednak temat na osobny artykuł.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do Metafizyki*, CAG I, Berlin 1891, ed. M. Hayduck.

Aleksander z Afrodyzji *O duszy*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, tłum. M. Komsta.

Aristotelis Metaphysica, ed. W.D. Ross, Oxford 1953.

Arystoteles, *Metafizyka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, tłum. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika.

Platonis Opera, t. I–IV, ed. J. Burnet, Oxford 1900–1903.

Syrianos, *Komentarz do Metafizyki*, CAG VI.1, ed. G. Kroll, 1902.

Opracowania

Ademollo F., *The Cratylus of Plato*, CUP, Cambridge/New York 2011, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511779022>.

Armstrong D.M., *Universals: an Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder 1989, <https://doi.org/10.4324/9780429492617>.

⁷³ Por. przede wszystkim *Menon*.

- Barney R., *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York 2001, <https://doi.org/10.4324/9780203800645>.
- Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1944.
- W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, OUP, Oxford 1951, s. 226–227.
- Dancy R., *Plato's Introduction of Forms*, CUP, Cambridge 2004, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482502>.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999 (II wyd.).
- Fine G., *Aristotle and the More Accurate Arguments*, w: *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, ed. M. Schofield, M. Nussbaum, Cambridge 1982, s. 155–178.
- Fine G., *Separation*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1984, vol. 2, s. 31–87.
- Fine G., *Separation*, w: *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, OUP, Oxford 2003, s. 252–300.
- Fine, G., *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, OUP, Oxford 1993.
- Frege G., *Myśl – studium logiczne*, w: *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977.
- Gajda-Krynicka J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.
- Guthrie W.K.C., *A History of Ancient Greek Philosophy*, CUP, Cambridge 1978.
- Irwin T., *Plato's Heracliteanism*, „Philosophical Quarterly” 1977, vol. 27, nr 106, s. 1–13, <https://doi.org/10.2307/2218924>.
- Irwin T., *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, OUP, Oxford 1977.
- Johansen T.K., *Plato's Teleology*, w: *Teleology: a History*, ed. J.K. McDonough, OUP, Oxford 2020, s. 14–38, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190845711.003.0002>.
- Kahn Ch.H., *Platon i dialog postsokratyczny*, tłum. M. Szczurowski, Teologia Polityczna, Warszawa 2021.
- Kim A., *Paul Natorp*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, rev. 2016.
- Loux M.J., Crisp, T.M., *Metaphysics: a Contemporary Introduction*, Routledge, Abingdon 2017 (4th ed.), <https://doi.org/10.4324/9781315637242>.
- Natorp P., *Platos Ideelehre: eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1921 (1. wyd. 1903).

- Pietruska-Madej E., *Intelligibilia: trzecie królestwo Fregego i Poppera*, „Filozofia nauki” 1994, t. 2, nr 1, s. 55–66.
- Popper K., *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992.
- Rosen G., *Abstract Objects*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001.
- Ross W.D., *Aristotle’s Metaphysics*, OUP, Oxford 1924, t. 1–2.
- Ross W.D., *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- Sedley D., *Plato’s Cratylus*, CUP, Cambridge/New York 2003, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482649>.
- Silverman A., *Plato’s Metaphysics*, w: *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, ed. J. Warren, F. Sheffield, Routledge, New York/Abingdon 2014, s. 213–226, <https://doi.org/10.4324/9781315871363.ch15>.
- Silverman A., *The Dialectic of Essence: a Study of Plato’s Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2002, <https://doi.org/10.1515/9781400825349>.
- Spellman L., *Substance and Separation in Aristotle*, CUP, Cambridge 1995.
- Tiuryn T., *Platoński naturalizm i poszukiwanie języka idealnego. Interpretacja dialogu Kratylus*, „Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 2, s. 437–450.
- Vlastos G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, CUP, Cambridge 1991.

Streszczenie

Pojęcie oddzielenia jest jednym z najważniejszych i zarazem najbardziej spornych pojęć opisujących Platónską teorię idei. Arystoteles wskazuje na oddzielenie jako tę cechę idei, która odróżnia je od immanentnych powszechników. Pomimo wagi tego pojęcia, nie ma wśród współczesnych badaczy zgody co do tego, jak je rozumieć: dwie główne propozycje to niezależność ontologiczna oraz odrębność. Spór toczy się również wokół pytania, czy tego rodzaju cecha idei w dialogach Platóna faktycznie występuje.

W swoim artykule opisuję niektóre stanowiska występujące współcześnie w sporze o oddzielenie idei, a następnie przedstawiam własną interpretację oddzielenia i jego obecności w dialogach Platóna. W szczególności punktem odniesienia jest dla mnie stanowisko Gail Fine. W moim ujęciu oddzielenie idei rzeczywiście jest związane z niezależnością ontologiczną, ale ta cecha idei wynika z faktu, że mają one specyficzny sposób istnienia, a mianowicie są doskonałymi

wzorami, które nigdy nie są w sposób pełny zrealizowane w świecie zmysłowym. W dalszej części artykułu pokazuję, że interesującym argumentem na rzecz oddzielenego istnienia idei w dialogach Platona jest zwykle pomijany argument z natury narzędzi zawarty w *Kratylosie*. W końcowych sekcjach tekstu staram się pokazać, że ten argument możemy rozszerzyć również na pozostałe idee, jeśli weźmiemy pod uwagę, że u Platona idee są przyczynami celowymi, które wyznaczają kierunek rozwoju rzeczy zmysłowych.

Słowa kluczowe: Platon, ontologia, teoria idei, powszechniki, oddzielenie

Summary

The Separation of Forms and the Platonic Argument from the Nature of Tools

The notion of separation is one of the most important and yet most contested notions describing Plato's theory of ideas. Aristotle points to separation as the feature of ideas that distinguishes them from immanent universals. Despite the importance of this notion, there is little consensus among contemporary scholars on how to understand it: the two main proposals are ontological independence and numerical distinctness. There is also disagreement about whether separation of ideas can actually be found in Plato's dialogues. In my paper, I describe some of the contemporary positions in the debate about the separation of ideas, and then I offer my own account of separation and its presence in Plato's dialogues. In particular, Gail Fine's position on separation is a point of reference for my reading. On my account, separation is indeed associated with ontological independence, but this feature of ideas is due to the fact that they have a specific mode of existence, namely, they are perfect paradigms that are never fully realized in the world of sensible objects. In the paper I show that an interesting argument in Plato's dialogues for a separate existence of ideas is the usually overlooked argument from the nature of tools in the *Cratylus*. In the final sections of my paper, I try to show that we can extend this argument to other ideas if we take into account the fact that in Plato's theory ideas are final causes that determine the goal and direction of the development of sensible objects.

Key words: Plato, ontology, theory of ideas, universals, separation

Ćwiczenie się w samopoznaniu jako motyw spajający kompozycję Augustyńskich *Wyznań*

Wojciech Skorupka

(Uniwersytet Gdański, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych i Społecznych)

1. Zagadnienie jedności kompozycyjnej *Wyznań*

1.1. Nieoczywistość kompozycji

Przynajmniej od momentu ukazania się klasycznego już artykułu Pierre’a Courcelle’a traktującego o *Wyznaniach*¹, trwa dyskusja na temat niejednoznacznie autobiograficznego charakteru tego Augustyńskiego dzieła². Z dyskusji tej wyłania się obraz, zgodnie z którym zarówno trudno jest traktować *Wyznania* po prostu jako autobiografię, czyli tekst, którego zasadniczą funkcją jest przybliżenie czytelnikowi postaci i historii autora, jak i nie sposób zaprzeczyć, że wiarygodne wątki autobiograficzne są w *Wyznaniach* nie tylko obecne, lecz także odgrywają w nich bardzo istotną rolę. Co więcej, nagromadzenie wątków autobiograficznych oraz sposób ich przedstawienia zdecydowanie wyróżnia tę niesłychanie popularną księgę spośród tekstów innych ówczesnych Augustynowi autorów. W punkcie wyjścia określimy więc *Wyznania* jako przełomową autobiografię duchową, która dysponuje pewnym znaczeniem ogólnoantropologicznym, co rozwinę w dalszej części artykułu³.

¹ P. Courcelle, *Recherches sur les „Confessions” de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1968. Po raz pierwszy artykuł ukazał się natomiast już w roku 1950.

² Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 198–199.

³ Por. M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine’s Confessions*, „Journal of the American Academy of Religion” 1982, Vol. 50, No. 3, s. 365; M. Vannier, *Narration et hermeneutique de*

Niejednoznaczna forma tego zaliczanego do najściślejszego kanonu tekstu Augustyna pozostaje zagadką wciąż szeroko dyskutowaną w literaturze⁴. *Wyznania* są pisane przez biskupa. Biskup ten jednak jest zarazem wybitnym filozofem i teologiem oraz doskonale wykształconym rzymskim retorem. Tym bardziej zastanawia więc kompozycja tekstu, która nie wpisuje się w klasyczne schematy. Istnieje obszerna literatura na temat problemu jedności kompozycyjnej *Wyznań*, a wśród niej odnaleźć można nawet opinie, w myśl których *Wyznania* są źle skomponowane⁵. Wśród badaczy, którzy bronią zasadności kompozycji Augustyńskiego dzieła (a tacy należą do zdecydowanej większości), pojawiają się natomiast rozmaite propozycje motywu spajającego i uzasadniającego jego niejednorodną formę.

1.2. Filozofia jako ćwiczenie duchowe

Z uwagi na specyfikę *Wyznań*, które nie są przecież traktatem filozoficznym pisanym na jeden i wyraźnie określony temat, wydaje się, że zasadne próby odnalezienia motywu spajającego kompozycję tego tekstu odwoływać się muszą do powszechnego w późnym antyku rozumienia filozofii jako ćwiczenia duchowego⁶. *Wyznania* przynajmniej częściowo należy zatem rozumieć jako tekst spełniający funkcję partytury takiego zamierzonego przez autora ćwiczenia⁷. Warto więc do

soi dans les Confessions de S. Augustin, „Lo Sguardo – rivista di filosofia” 2013, nr 11, s. 58–60; S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine: accessory to grace*, w: *Autobiography as Philosophy: The philosophical uses of self-presentation*, red. T. Mathien, D.G. Wright, Routledge, Abingdon-on-Thames–New York 2006, s. 32–37.

⁴ Zob. np. A. Kotzé, *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Brill, Leiden 2004, s. 1–4 i 13–56; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 182–192; G. Corcoran, *A Guide to The Confessions of St. Augustine*, Carmelite Center, Dublin 1981, s. 5–6; S. Thompson, *The „Confessions” of Saint Augustine...*, s. 32–35; M. Boczar, *Motyw protreptyczny w „Confessiones” św. Augustyna*, w: *Therapeia, askesis, meditatio: Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński, R. Pawlik, R. Tichy, Uniwersytet Warszawski – Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2017, s. 163–164.

⁵ Zob. J. O'Meara, *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Longmans, Green & Co., London 1954 oraz tegoż, *The Young Augustine: An Introduction to The Confessions of St. Augustine*, Longman, London–New York 1980. Por. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, s. 183–184; S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine...*, s. 33; A. Kotzé, *Augustine's Confessions...*, s. 22.

⁶ Wstępem do takiego rozumienia filozofii jest książka P. Hadot. Zob. tegoż, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt.

⁷ M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, s. 185–192.

lektury *Wyznań* przystąpić podobnie jak zaleca to odnośnie filozofii starożytnej H.G. Gadamer:

(...) nie z perspektywy krytycznej wyższości modernizmu, który przenosi siebie ponad filozofów antycznych, ponieważ dysponuje ogromnie wyrafinowaną logiką, ale wychodząc od przekonania, że „filozofia” jest ludzkim doświadczeniem, które pozostaje ciągle takie samo i które wyróżnia go jako człowieka, i że nie ma w niej żadnego postępu, ale tylko uczestnictwo⁸.

Długo wymieniać można rozmaicie uszczegóławiane próby odczytania *Wyznań* w tym duchu. Ograniczę się więc do zarysowania w punkcie wyjścia pewnego ogólniejszego kierunku, w jakim zmierzają wpisujące się w powyższe rozumienie filozofii interpretacje. Umożliwi to wyraźniejsze dostrzeżenie głębi, jaką kryją w sobie *Wyznania* oraz pozwoli uczynić pierwszy krok ku odnalezieniu w omawianym tekście podstawy, która okaże się istotna także dla interpretacji zaproponowanej w niniejszym artykule. Interpretacja ta wiązać się będzie z zaakcentowaniem motywu samopoznania, który nie tylko przenika całe to najpopularniejsze dzieło Augustyna, lecz także, jak zobaczymy dalej, spełnia w nim niezwykle ważną funkcję – pozwala zarówno utrzymać spójność kompozycji duchowej autobiografii chrześcijanina, jak i uwypuklić pewne żywe i zasadnicze dla augustyńskiej antropologii znaczenie refleksji autobiograficznej.

1.3. *Wyznania* jako protreptyk oraz filozoficzna terapia

Wyraźne są w *Wyznaniach* cechy szerszego nurtu protreptyków, a motyw zachęty do moralnego doskonalenia wydaje się dobrze unifikować ich kompozycję⁹. Forma protreptyku była zapewne Augustynowi znana choćby z ważnego dla jego duchowego rozwoju *Hortensjusza*, o którym to tekście Cicerona mowa jest przecież w samych *Wyznaniach*¹⁰. Trudno tutaj również nie zgodzić się, iż w *Wyznaniach* próbuje się wstrząsnąć czytelnikiem tak, aby ten przekonał się co do zasadności zmiany swojego sposobu życia oraz odkrył wagę proponowanej modyfikacji własnego sposobu myślenia¹¹. Takie podejście do omawianego

⁸ H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty 2002, s. 5–6. Cytat ten traktuję jako wyrażający owoce w danym kontekście zalecenie metodologiczne, a nie uniwersalną tezę metafizyczną.

⁹ M. Boczar, *Motyw protreptyczny...*, dz. cyt., s. 163–187.

¹⁰ Augustyn, *Wyznania*, III. 4, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009, s. 75–76.

¹¹ M. Boczar, *Motyw protreptyczny...*, dz. cyt., s. 164–165.

tekstu z jednej strony pogłębia jego duchowe przesłanie, ale z drugiej – powinno nas ono uczulić na wynikające z charakteru protreptyku mniej ścisłe trzymanie się rzeczywistego porządku zdarzeń, pomijanie pewnych wątków oraz ogólną modyfikację wydarzeń biograficznych pod wpływem nadrzędnego w takiej pisanej zachęcie celu, którym jest poruszenie czytelnika i wywołanie w nim pewnej zmiany¹².

Dotychczas podjęte próby odczytania *Wyznań* w tym duchu, w sposób interesujący i pouczający zestawia Annemaré Kotzé¹³. Autorka przekonuje, że rozumienie *Wyznań* jako pisanej zachęty do nawrócenia na filozofię (choć mowa tutaj ściśle o filozofii chrześcijańskiej), pozwala zarówno zunifikować formę dzieła, jak i należycie wyjaśnić fenomen i oryginalność jego części autobiograficznej¹⁴. Podobne myślenie będzie przyświecać nam również w niniejszym artykule, choć akcent położymy nie tyle na Augustyńską zachętę do filozofii – to zostało doskonale uczynione w cytowanej książce – lecz na konkretne wykorzystane w tej zachęcie narzędzie, czyli skierowaną ku czytelnikowi namowę do samopoznania.

Oczywiście poznawanie samego siebie nie jest jedynym zawartym w *Wyznaniach* duchowym ćwiczeniem. Jak przekonuje Mateusz Stróżyński, dzieło to daje się bowiem odczytać jako nośnik kompleksowej filozoficznej terapii, a będące podstawą tej terapeutycznej funkcji duchowe ćwiczenia, często okazują się być przejęte z dawniejszej tradycji filozoficznej, w szczególności neoplatońskiej i stoickiej¹⁵. Rozważania A. Kotzé oraz M. Stróżyńskiego wyraźnie wskazują, że relacja między autorem a czytelnikiem w *Wyznaniach* istotnie odbiega od relacji charakterystycznej dla prostej biograficznej opowieści¹⁶. To z kolei otwiera drogę do zaakcentowania, że opowieść biograficzna jest u Augustyna w pewien sposób podporządkowana celowi filozoficznemu i duchowemu. Ważnym kontekstem jest tutaj chrześcijańska troska, z jaką pisze Augustyn, który nie jest przecież tylko filozofem, ale zarazem wykształconym retorycznie i świadomym swojej duchowej roli biskupem. Istotne znaczenie ma też wyrażenie celu duchowych ćwiczeń już nie w języku greckich filozofów, ale w pojęciach charakterystycznych dla

¹² Tamże, s. 167. Warto tutaj również zwrócić uwagę na sam tekst *Wyznań*, gdzie w X księdze Augustyn pisze o pewnych zamierzeniach, jakie kryją się za formą jego tekstu: Zob. *Wyznania* X. 3–4, s. 278–281.

¹³ A. Kotzé, *Augustine's Confessions...*, dz. cyt.

¹⁴ Tamże, s. 117–196.

¹⁵ M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 166–227. Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 56–74.

¹⁶ Por. M. Stróżyński *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 186.

myśli chrześcijańskiej, takich jak miłość i wola¹⁷. Szczególny jest również fakt, że przedmiotem kontemplacji jest od pewnego momentu Bóg, do którego Augustyn zwraca się w *Wyznaniach* jak do osoby, a zatem i sama zapisana w tekście kontemplacja nabiera charakteru relacyjnego¹⁸. Wszystko to jednak rozpoczyna się od zwrócenia się ku samemu sobie, od próby odkrycia samego siebie zarówno przed sobą, jak i przed czytelnikiem.

2. Nowatorska forma autobiografii a podmiotowy charakter filozofii św. Augustyna

2.1. Oryginalność Augustyńskiej autobiografii

Mówi się o *Wyznaniach* jako o pierwszej autobiografii w historii Zachodu¹⁹. Jaką jednak rolę miałyby spełniać w takiej autobiografii sprawiająca wrażenie niedokończony egzegzeza Księgi Rodzaju (księgi XI–XIII)? Co z tajemniczą i wzniosłą analizą pamięci, której forma przywodzi na myśl wczesne dialogi Augustyna z samym sobą, zawiera będący częścią niezwykle rozważań epistemologicznych argument za istnieniem Boga oraz oddziela część biograficzną od egzegetycznej (księga X)? I wreszcie, jakie znaczenie należy przypisać samej części biograficznej (księgi I–IX), która nie jest przecież jedynie opisem wydarzeń z życia autora.

Pierwszym krokiem do odpowiedzi na te pytania jest wzięcie pod uwagę szerszego znaczenia i roli *Wyznań*, gdyż tekstu tego nie sposób należycie zrozumieć, pomijając filozoficzny i duchowy cel jego napisania. Sens *Wyznań* nie sprowadza się do opowiedzianej w nich historii autora, ale ogniskuje się na znaczeniu samych podejmowanych przez Augustyna decyzji oraz napotykanym i inicjowanym przez niego wydarzeń. To właśnie opisywane wydarzenia są nośnikiem treści i to one w świadomości przeprowadzonej retrospekcji okazują się być nasyczone sensem. Sytuacja autora jest tutaj analogiczna do sytuacji czytelnika. Akcent silniej położony na autora oddaliłby czytelnika od celu duchowego ćwiczenia, którym to celem jest uzyskanie pewnej nowej perspektywy w rozumieniu siebie i swojej dotychczasowej historii, a ostatecznie także *conversio*. Tak więc przełomowa forma literacka *Wyznań* rzeczywiście opiera się na elemencie biograficz-

¹⁷ Por. Tamże, s. 192–195.

¹⁸ Tamże, s. 193–194. Por. M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 63–64.

¹⁹ Zob. np. G.B. Matthews, Przedmowa, w: tegoż, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca–London 1992; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 183.

nym, ale podporządkowuje ten biograficzny element celowi najpierw filozoficznemu, a następnie czysto duchowemu.

Dzieło o tak specyficznej formie mogło natomiast powstać dopiero za sprawą istotnych przełomów, jakich dokonał w swojej filozofii Augustyn. Przyjrzyjmy się więc pokrótce tym z nich, które odgrywają rolę zasadniczą dla opisywanego tu charakteru *Wyznań*, a następnie przystąpmy już do samego dzieła, aby dokładniej prześledzić zawarty w nim motyw samopoznania oraz zastanowić się nad jego wpływem na kompozycję całej książki.

2.2. Augustyńskie rozumienie historii

Zastanawiając się nad znaczeniem *Wyznań*, w pierwszej kolejności pamiętać należy o istotnym dla ich części biograficznej augustyńskim rozumieniu historii. Otóż inaczej niż było to w przypadku neoplatońskich myślicieli pogańskich, uprawiając filozofię, Augustyn nie zwraca uwagi jedynie na niezmiennie, wartościowe metafizyczne zasady, ale pozostając pod wpływem judeochrześcijańskiego objawienia, za nośnik prawdy uznaje też dziejącą się historię, wydarzenia mające miejsce w zmiennym świecie, który Greków nigdy w podobny sposób nie interesował²⁰. Fakt ten pozwala lepiej zrozumieć, na czym w ogóle opiera się znaczenie biograficznej formy charakterystycznej dla pierwszej części *Wyznań* i na jakiej podstawie możemy sądzić, że opowiedziana w nich historia jest nośnikiem filozoficznej treści. Wpisując się w tym względzie w myślenie judeochrześcijańskie, Augustyn za nośnik prawdy uznaje więc wbrew Grekom także dziejącą się historię. I tak też zapis jego indywidualnej historii zyskuje powszechne znaczenie. Z jednej strony czytelnik podąża za przedstawioną biografią, z drugiej strony warunkiem przejścia zawartego w tekście duchowego ćwiczenia jest tu odwołanie się do swojego własnego wewnętrznego doświadczenia. Trzeba tutaj również zaznaczyć, że inaczej niż w neoplatonizmie, człowiek u Augustyna ostatecznie rozumiany jest jako stworzony byt duchowo-cielesny²¹. Kwestia ta jest istotna tak-

²⁰ Dobrym wstępem do tego zagadnienia jest np. K. Lowith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia – teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 154–167. Historiozofia samego Augustyna najpełniejszy wyraz uzyskuje natomiast w *O Państwie Bożym*.

²¹ Świadomie unikam tutaj pojęcia bytu psychofizycznego, gdyż skojarzenie z tradycją arystotelesowską jest w tym wypadku nie na miejscu. Zauważmy, że u Augustyna trudno mówić o powiązaniu duszy i materii w sensie arystotelesowskim, a konieczność utrzymania cielesnego zakorzenienia człowieka wynika tu bardziej ze źródeł objawieniowych niż filozoficznych. Nie mniej ostatecznie trzeba zauważyć, że choć wpisanie cielesności w naturę człowieka jest u Augustyna

że dla nadania filozoficznego sensu biografii, gdyż człowiek, będąc podmiotem duchowym, jest zarazem podmiotem funkcjonującym w odniesieniu do świata materialnego i pozostawia za sobą historyczny ślad o pozytywnym znaczeniu, a faktu tego nie sposób sprowadzić do opowieści o błędzeniu, jak zdawał się to sugerować Plotyn²².

2.3. Augustyńskie rozumienie podmiotu

Przełomowość autobiograficznej formy *Wyznań* wiąże się także z nowym i specyficznym augustyńskim rozumieniem podmiotowości. Nie ma tutaj miejsca na przedstawienie tego zagadnienia w całej złożoności²³. W tym momencie powinno nam wystarczyć odpowiednie uchwycenie znanego i szeroko opisanego w literaturze, podmiotowego charakteru uprawianej przez Augustyna filozofii. W augustyńskiej koncepcji podmiotowości najważniejsze są dwa składniki: rola przyznawana doświadczeniu wewnętrznemu, przejęta z filozofii neoplatońskiej, oraz chrześcijańskie rozumienie człowieka, który posiada wartość już nie jako neoplatońska niematerialna i zdolna do zlania się z Absolutem dusza, ale wolna duchowo-cieleśna jednostka pragnąca indywidualnego zbawienia. Za sprawą tego akcentu położonego na rolę doświadczenia wewnętrznego oraz dowartościowania indywidualnego pierwszoosobowego punktu widzenia²⁴, augustyński podmiot zyskuje pewne nowe poznawcze zdolności, które po raz pierwszy w historii zostają tak wyraźnie przedstawione oraz stają się podstawą dla dalszych filozoficznych rozważań. Chodzi o zdolność podmiotu do rozpoznania samego siebie jako niewątpliwie istniejącego (tak zwane Augustyńskie *cogito*²⁵) oraz

swoiste i problematyczne, to jednak pozostaje ono istotnym momentem odróżniającym jego chrześcijański platonizm od neoplatonizmu pogańskiego oraz ważnym tropem dla przyszłej filozofii chrześcijańskiej. Na ten temat zob. np. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1992, s. 61–62 i 129–130; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 351–354.

²² Zob. P. Remes, *Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine*, w: *Ancient Philosophy of the Self*, red. P. Remes, J. Sihvola, Springer, Dordrecht 2008, s. 157–159. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 58–59.

²³ Warty uwagi opracowaniem tego tematu jest książka P. Cary'ego. Zob. tegoż, *Augustine's Invention of the Inner Self, The Legacy of Christian Platonist*, Oxford University Press, New York 2000.

²⁴ Wagę pierwszoosobowej perspektywy w filozofii Augustyna podkreśla np. G.B. Matthews. Zob. tegoż, *Augustine*, Wiley–Blackwell, Oxford 2005, s. 3; Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001, s. 251.

²⁵ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na G.B. Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, dz. cyt.; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 53–55.

zdolność do poddania refleksji samego swojego aktu poznawania (zdolność tę C. Taylor określa w swoich *Źródłach podmiotowości* mianem refleksyjności radykalnej²⁶). Mamy więc u Augustyna do czynienia z filozofią, której epistemiczne ugruntowanie wymaga zawsze pewnego zwrotu do wewnątrz i zanurzenia w niematerialnej przestrzeni własnego umysłu. Ten podmiotowy rys augustyńskiej filozofii jest zasadniczy zarówno dla nadania filozoficznego znaczenia autobiograficznej i wewnętrznej refleksji charakteryzującej *Wyznania*, jak i uchwycenia kulminacyjnej dla procesu samopoznania roli, jaką w omawianym dziele spełnia refleksja z księgi X.

2.4. Bóg działający w życiu człowieka

Nowy oryginalny sposób pisanie o *ego* właściwy jest już dla wczesnej twórczości Augustyna²⁷. To jednak dopiero *Wyznania* w pełni czerpią ze wspomnianego wyżej charakterystycznego rozumienia roli i znaczenia indywidualnego doświadczenia podmiotu. Dzieło to, traktując o pewnych wydarzeniach biograficznych, przyjmuje jednocześnie ściśle wewnętrzny, prywatny punkt widzenia, zwracając szczególną uwagę na kwestie przeżywania i interpretowania opisanych wydarzeń przez samego uczestniczącego w nich autora. Zwróćmy jednak uwagę, że Augustyn dokonuje tutaj pewnego przesunięcia. Pojawia się ono w wielu miejscach części biograficznej, a w kontekście struktury całych *Wyznań* najjaskrawiej dostrzegamy je wtedy, gdy autor ostatecznie odchodzi już od biografii i poprzez moment refleksji z księgi X przechodzi do pisanie o Bogu. Także w części biograficznej Bóg jest nieustannie obecny. Zabieg ten jest szczególnie istotny, gdyż dzięki niemu czytelnik napotyka na pewien obiektywny i niezmienny, ten sam zarówno dla Augustyna jak i dla czytelnika, punkt odniesienia. To z kolei jest ważnym czynnikiem wyrwywającym czytelnika z podążania za biografią i zwracającym go ku uniwersalnym prawdom, których biografia ta jest nośnikiem²⁸.

Dlatego też kluczowym bohaterem przedstawionej w *Wyznaniach* historii życia wydaje się być właśnie obecny i działający Bóg. Dokładnie ten sam Bóg, którego zgodnie z wiarą Augustyna odnaleźć może także czytelnik *Wyznań*. Swoje

²⁶ W swoich *Źródłach podmiotowości* Taylor mocno podkreśla przełomową rolę, jaką w filozofii podmiotu odegrała nowatorska i oryginalna w tym względzie myśl Augustyna. Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 240–268.

²⁷ Zob. G.B. Matthews, *Augustine*, dz. cyt., s. 1–22. U samego Augustyna widoczne jest to w np. *Przeciw akademikom*, III. 10, 23–11, 26.

²⁸ Por. S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 57–58.

prywatne, wewnętrzne, momentami nawet mistyczne doświadczenie tej Bożej obecności i Bożego działania przekazuje Augustyn w jedyny chyba możliwy i intersubiektywnie zrozumiały sposób, czyli poprzez zapis modlitewnego wyznania, będącego ponownym przemyśleniem historii swojego dotychczasowego życia z teistycznej perspektywy, i w ten sposób odwołuje się on do doświadczenia potencjalnie dostępnego dla każdego czytelnika. Jeżeli chcemy więc nazwać *Wyznania* autobiografią, to musimy nazwać je autobiografią duchową, tekstem absolutnie szczerym nie w oddawaniu wydarzeń z życia, ale w ich modlitewnej i wznoszącej ku Boga kontemplacji oraz w zamiarze pociągnięcia ze sobą czytelnika tak, żeby i on tę nową perspektywę mógł odkryć. Augustyn nie pisze tylko po to, aby przedstawić czytelnikowi siebie, lecz także po to, aby przeprowadzić wraz z czytelnikiem możliwy do opisanie w trzech etapach proces poznania siebie²⁹. Chodzi tutaj o wyjściowe rozumienie siebie jako podmiotu zmysłów – okres sceptycyzmu (wyznanie grzechów), następnie jako substancji duchowej – okres intelektualizmu (wyznanie wiary), aby w końcu zrozumieć swoją zupełną epistemiczną zależność od Boga odkrywanego jako wewnętrzny Mistrz – okres wiary (*conversio*, modlitwa pochwalna i egzegeza). Ta obecna w *Wyznaniach* trzyetapowa struktura posiada szerokie filozoficzne znaczenie, które przejawia się w odzwierciedlającej te trzy etapy księdze X – punkcie kulminacyjnym, charakteryzującym się pełnym już oderwaniem od zewnętrznego świata i odkryciami czynionymi w niematerialnej przestrzeni własnego umysłu.

Cóż zresztą może nas lepiej przekonać do tego, że *Wyznania* nie są tylko książką o Augustynie, lecz zarazem zapisem wysiłku każdej ludzkiej istoty poszukującej swego Stwórcy, niż znany fragment przejmującego początku pierwszej księgi:

Pragnie Cię sławić człowiek, cząsteczka tego, co stworzyłeś.(...) Ty sprawiasz sam, że sławić Cię jest błogo. Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie³⁰.

Człowiek, jak natomiast pisze Augustyn w księdze X, Boga poszukiwać powinien wewnątrz siebie, a nie w rzeczach, bo przecież to sam człowiek, a nie zmysłowy świat, stworzony został na Boże podobieństwo. Pełnię człowieczeństwa uzyskać można, wydobywając się z upadku właśnie za sprawą badania siebie na

²⁹ Por. M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine Confessions*, s. 365; S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine: accessory to grace*, w: *Autobiography as Philosophy...*, wyd. cyt., s. 32–35.

³⁰ *Wyznania*, I. 1, s. 27.

wzór postępowania przedstawionego przez Augustyna, który wyciągając rękę do czytelnika, rozpoczyna od wyznania własnych grzechów. Jak pokazuje Augustyn za pośrednictwem części biograficznej i troistej formy całego dzieła, to właśnie od wyznania grzechów i odrzucenia fałszywej filozofii rozpocząć trzeba drogę wiodącą ku zrozumieniu, że Bóg jest „bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myśla sięgnąć kiedykolwiek”³¹, oraz że „we wnętrzu człowieka mieszka prawda”³².

Wspomniany wyżej charakterystyczny rys specyficznej Augustyńskiej biografii, która oddziałuje na czytelnika za sprawą wzbudzenia w nim pewnego rodzaju filozoficznej autorefleksji, jest znany i omówiony w literaturze. Przyjrzyjmy się więc teraz odbiciu tego trzyetapowego procesu samopoznania, które dostrzec można zarówno w całych *Wyznaniach*, jak i w samej księdze X, czyli miejscu szczególnym z punktu widzenia struktury formalnej i treściowej dzieła.

3. Trzy biograficzne przełomy w procesie samopoznania oraz ich odbicie w księdze X

3.1. Trzy etapy samopoznania obecne w *Wyznaniach*

O ile niejednoznaczność kompozycyjna *Wyznań* pozwala rozmaicie określać główny spajający wątek tego dzieła, o tyle motyw samopoznania wydaje się bardzo dobrze wyrażać opisany wyżej, nowatorski i specyficznie autobiograficzny jego charakter. W takim ujęciu *Wyznania* byłyby zapisem ćwiczenia duchowego w poznaniu samego siebie, a jego momentem kulminacyjnym – refleksja na temat pamięci zawarta w księdze X. Dla porządku zaznaczmy też, że chodzi tutaj nie tylko o poznanie tego jaki jestem – to dopiero etap przygotowawczy, ale przede wszystkim o zagłębienie się w swoim niematerialnym wnętrzu, aby tam, w częściowo już mistycznym doświadczeniu, odnaleźć swoje źródło i cel³³. Skojarzanie

³¹ Tamże, III, 6, s. 80.

³² Augustyn, *O wierze prawdziwej*, XXXIX. 72, tłum. J. Ptaszyński, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 2001, s. 788.

³³ Istotnymi etapami przygotowawczymi są tutaj najpierw odrzucenie sceptycyzmu, a następnie sformułowanie Augustyńskiego *cogito* (najbardziej znane znajdujemy w *O Trójcy Świętej*, X. X, 14). Odkrycie niepowątpiewalnej prawdy o własnym istnieniu jest dla Augustyna nie tylko podstawą epistemologii, ale także punktem wyjścia do zapytania o rację i przyczynę swojego istnienia, a tym samym przyczynkiem do sformułowania pewnego nowego oraz źródłowego dla późniejszej

z neoplatonizmem jest tutaj wyraźne. Czytając tekst będący ćwiczeniem duchowym, podobnie jak ma to miejsce w przypadku *Ennead* Plotyna – a tekst ten wpisuje się w sposób myślenia dla Augustyna źródłowy – dochodzi do swojego rodzaju uczestnictwa: pisząc, autor uprawia ćwiczenie duchowe, a czytelnik zostaje w to ćwiczenie zaangażowany za sprawą narzędzi retorycznych i doprowadzony do momentu, w którym pod warunkiem odpowiedniego przygotowania zdolny jest wyjść poza treść samego tekstu³⁴. Będąca nośnikiem wspomnianego ćwiczenia treść *Wyznań*, wynika z badania przez Augustyna siebie i swojej przeszłej historii z perspektywy wiary oraz wiąże się z pewnym formowaniem Ja przez pamięć i narrację. Kontemplacyjne czytanie jego tekstu jest natomiast przykładaniem Augustyńskich rozważań do zdarzeń biograficznych, ale już niekoniecznie tych przedstawianych przez samego autora, lecz także tych, które odnaleźć da się we własnej pamięci i własnym doświadczeniu, bo jedynie własne wspomnienia są dla czytelnika wystarczająco żywe, aby duchowe ćwiczenie mogło się powieść³⁵. Oczywiście, że w *Wyznaniach* spotykamy wiarygodne wątki z życia Augustyna, jednak ich przedstawienie jest dla autora celem mimo wszystko wtórnym – Augustyńskie wyznanie musi mieć szczerą intencję, bo inaczej zaprzeczaloby moralnym przekonaniom autora i tym samym podważałoby spójność samych *Wyznań*. W takim wypadku nie sposób byłoby wyobrazić sobie spełnienia celu napisania tego tekstu, który Augustyn określa wyraźnie podczas kolejnej, znacznie już późniejszej, literackiej próby pochylenia się nad dotychczasowym życiem. Tym razem już nie w porywającym tekście o niespokojnej młodości, ale w formie ostatecznych i skrupulatnych podsumowań oraz sprostowań swoich najważniejszych pism:

Trzyście ksiąg moich „Wyznań” wychwala Boga zarówno ze złych jak i z dobrych moich uczynków; wychwala Boga sprawiedliwego i dobrego, i pobudza do niego ludzki intelekt oraz uczucie. A jeśli chodzi o mnie, to do tej pory tak działają te księgi, kiedy je czytam, jak oddziaływały wtedy, gdy je pisałem³⁶.

tradycji sposobu dowodzenia istnienia Boga. Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 249–254 i 265–267. Por. G. Baczewski, *Augustyńskie źródła anzelmiańskiej i kartezyjańskiej wersji dowodu ontologicznego na istnienie Boga*, „Studia teologiczne” 2009, nr. 27, s. 401.

³⁴ Por. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, s. 185–186.

³⁵ Zob. *Wyznania*, X. 3, s. 278.

³⁶ Augustyn, *Sprostowania*, 32 (6), tłum. J. Sulowski, w: tegoż, *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 251.

Modlitewne wyznanie jest więc u Augustyna czymś współdzielonym, a medytacyjna interpretacja przedstawionej historii staje się zarazem interpretacją siebie i swojej historii³⁷. W literaturze istnieją nawet omówienia tego zagadnienia odwołujące się do psychoanalizy, gdzie to efekt terapeutyczny *Wyznań* miałby polegać na próbie uregulowania poczucia własnej wartości i ustosunkowania się do swoich emocji oraz ich regulacji, czyli pewnej integracji tożsamości³⁸. W tym wypadku jednak psychoanalityk nie prowadzi pacjenta z zewnątrz, lecz raczej wpuszcza go do siebie i zaprasza do rzeczywistego uczestnictwa w swoim własnym doświadczeniu nawrócenia, o którego prawdziwości jest przekonany, i z tego względu być może warto mówić o *Wyznaniach* także jako o świadectwie.

Wspomniałem już o troistej kompozycji *Wyznań* i to właśnie ten potrójny podział na część biograficzną (I–IX), *conversio* (X) oraz egzegezę (XI–XIII) będzie tutaj zasadniczy. Warto zauważyć, że sam Augustyn dzieło swoje opisuje w *Sprostowaniach* jako podzielone na części dwie, a mianowicie na księgi I–X, w których pisze o sobie, oraz księgi XI–XIII, w których pisze o Piśmie³⁹. W księdze X autor rzeczywiście pisze o sobie, a w każdym razie taki jest w niej punkt wyjścia, księgę tę jednak zdecydowałem się oddzielić od głównej części biograficznej z dwóch zasadniczych powodów: 1. Refleksja w niej przedstawiona jest wewnętrzną medytacją na temat pamięci i odrywa się od wydarzeń z życia Augustyna oraz przenosi nas na poziom rozważań filozoficznych na temat natury naszego poznania; 2. Księga ta jest łącznikiem między częścią biograficzną i egzegetyczną z uwagi zarówno na swoje położenie w strukturze *Wyznań* jak i na swoją treść – wyjściowa refleksja o samym sobie zwieńcza się następnie odnalezieniem w sobie Boga – Mistrza wewnętrznego⁴⁰. Pojawiająca się dalej egzegeza jest natomiast dalszą konsekwencją przeżytej wewnętrznej *conversio*. Co więcej, to właśnie w księdze X Augustyn sam zaświadcza o duchowym celu swojego dzieła oraz, rozważając tajemnice pamięci, odwołuje się także do dziewięciu wcześniejszych ksiąg⁴¹.

³⁷ M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 185–186.

³⁸ Tamże, s. 190.

³⁹ *Sprostowania*, 32 (6), s. 251.

⁴⁰ Por. np. G. O'Daly, *Two Kinds of Subjectivity in Augustine's „Confessions”: Memory and Identity, and the Integrated Self*, w: *Ancient Philosophy of the Self*, dz. cyt., s. 196–197; R. Teske, *Augustine's philosophy of memory*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 150–154; M. Vannier, *Narration et herméneutique de soi...*, dz. cyt., s. 58–69; P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self...*, dz. cyt., s. 125–127; M. Boczar, *Motywy protreptyczny...*, dz. cyt., s. 166; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 182–185.

⁴¹ *Wyznania*, X. 1–5, s. 277–282.

Augustyn wyróżnia również księgę X, gdy stwierdza w niej, że od teraz przestaje się zajmować przeszłością i zdarzeniami, a zwraca się ku sobie samemu, ku swojemu niematerialnemu wnętrzu: „odkryję już nie tylko to, czym byłem, ale i to, czym się stałem i czym jestem”⁴².

Z powyższym podziałem koresponduje również zawarta w *Wyznaniach* intelektualna biografia Augustyna, którą ująć można w formie trzech głównych etapów rozwoju Augustyńskiej filozofii. To w tym właśnie dziele Augustyn przedstawia siebie jako sceptyka, intelektualistę i człowieka wiary, co odpowiada głównym przełomom w jego myśli. Okres pierwszy charakterystyczny jest dla chwili porzucenia manicheizmu i czytania pism Cyserona, drugi wiąże się z oddziaływaniem pism neoplatonickich i wpływem Ambrożego, a trzeci – z przekroczeniem platonizmu za sprawą pogłębienia wiary i przystąpienia do chrztu. I tak też odpowiednio do wymienionych okresów Augustyn rozumie siebie jako najpierw ograniczony podmiot zmysłowy, następnie niematerialny podmiot duchowy, a w końcu podmiot Boży, czyli duszę świadomą bycia stworzoną i zależną w swoim istnieniu oraz poznaniu od woli Boga. Opowieść o samopoznaniu daje się zatem wyczytać z *Wyznań* także za sprawą przedstawionej w nich horyzontalnej perspektywy życia i przemiany intelektualnej, którą bohater analizuje z pomocą modlitwy, refleksji teoretycznej oraz biblijnej egzegezy. W tym sensie pozostaje ona opowieścią zupełnie oryginalną względem takiego ujęcia problemu samopoznania, jakie znajdujemy u myślicieli pogańskich. Same *Wyznania* zostają spisane dopiero w drugim okresie Augustyńskiej twórczości i nie mogłyby powstać, gdyby nie przejmująco opisany na ich kartach proces odrzucenia sceptycyzmu, zrozumienia wagi doświadczenia wewnętrznego oraz odkrycia niematerialnej natury ludzkiej duszy – te filozoficzne przełomy są więc zarazem ugruntowane biograficznie i pozostają istotną częścią opisanych w tekście wydarzeń.

Każda z części *Wyznań* daje się również interpretować jako element chrześcijańskiej praktyki duchowej. Zauważmy, że część biograficzna jest swoistą spowiedzią, wyznaniem grzechów, pisany rachunkiem sumienia. Do momentu lektury pism neoplatonickich (księga VII) spotykamy się głównie z wyznaniem win oraz przyznawaniem się do filozoficznej niewiedzy. W chwili zapoznania się z platonizmem rozpoczyna się jednak u Augustyna również ruch pozytywny – najpierw neoplatoniska próba wrócenia do samego siebie, a później, za spra-

⁴² Tamże, X. 4, s. 281.

wą zdania sobie sprawy z filozoficznej niewystarczalności neoplatonizmu, także uświadomione już poszukiwanie Boga⁴³. Na poziomie biograficznym momentem przełomowym jest tutaj oczywiście scena w ogrodzie mediolańskim i lektura listu św. Pawła do Rzymian opisane w księdze VIII. Kolejnym istotnym punktem jest przygotowanie do chrztu i zwieńczające księgę IX widzenie w Ostii. Niemniej jednak do ostatecznego rozprawienia się z przeszłością na poziomie filozoficznym i tym samym do pełnej *conversio* dochodzi dopiero w księdze X⁴⁴. Wszystko to, co dzieje się wcześniej, jest przez Augustyna traktowane jako zapewnione przez Bożą łaskę przygotowanie. Dla podążającego za Augustynem czytelnika jest to natomiast pewna forma, w której odbija się sam odbiorca Augustyńskiego tekstu. Autor prowadzi czytelnika przez proces odłączenia od siebie tego, co szkodliwe i zwrócone ku cielesności (znowu neoplatonizm), aby poprzez zyskującą w poszczególnych księgach coraz większe znaczenie praktykę duchową, doprowadzić go do zawartych w kulminacyjnej X księdze rozważań czysto duchowych. W ten sposób dochodzi do rozpoznania siebie już nie jako podmiot zmysłowy, nie tylko podmiot duchowy, ale właśnie podmiot Boży rozumiany jak wyżej. W tym też momencie w kompozycji tekstu następuje przejście do wyznania wiary i pochwalnej modlitwy (ks. XI–XIII), ostatecznie bowiem Augustyna oświeca Chrystus⁴⁵.

3.2. Wyróżniona rola księgi X

Jak powiedzieliśmy wyżej, przełomowym momentem zawartego w *Wyznaniach* procesu samopoznania są rozważania zawarte w księdze X. Na poziomie formy tekstu księga ta odgrywa rolę łącznika pomiędzy częścią biograficzną oraz egzegetyczną i to właśnie w niej mamy do czynienia z najważniejszym przejściem wynikającym z ostatecznego przekroczenia przez Augustyna filozofii neoplatonickiej za sprawą wpływu chrześcijańskiego objawienia, czy też, jak głoszą w swojej biograficznej części *Wyznania*, za sprawą przejawiającego się w życiu Augustyna bożego planu. Przyjrzyjmy się teraz dokładniej tej bogatej w treść filozoficzną księdze i zobaczymy, jak za sprawą zagłębienia się we własnym wnętrzu dochodzi do odkrycia poznawczej zależności człowieka od Boga i tym do samym ostatecz-

⁴³ *Wyznania*, VII. 10, s. 194–195. Por. M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 59–60 i 64–65.

⁴⁴ Por. M. Vannier, *Narration et hermeneutique de soi...*, dz. cyt., s. 59–60.

⁴⁵ Por. tamże oraz E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 90–100 i 126–128.

nej transformacji w podmiot Boży, to znaczy podmiot świadomy swojej poznawczej i egzystencjalnej zależności od odnajdowanego w niematerialnej przestrzeni własnego umysłu wewnętrznego Mistrza – wolnego Boga.

Warto w tym momencie zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie, które z filozoficznego punktu widzenia jest istotne dla możliwości dokonania wspomnianej transformacji podmiotu. Chodzi tutaj o charakterystyczne dla filozofii Augustyna rozumowanie *cogito*, które jednak w samych *Wyznaniach* pozostaje właściwie ukryte⁴⁶. Nie będę tutaj rozwijał tego szerokiego i fascynującego tematu, ale musimy mieć w pamięci, że odkrycie niepowątpiewalnej prawdy o swoim istnieniu jest ważnym filozoficznie momentem przygotowawczym oraz punktem wyjścia pewnego nowego, odkrytego prawdopodobnie właśnie przez Augustyna, sposobu dowodzenia istnienia Boga⁴⁷. Przykładem takiego przebiegającego przez podmiot i jego niezbywalne formy samoobecności⁴⁸ dowodu jest zresztą także sama księga X. Dobrze opracowany w literaturze i istotny dla Augustyńskiej filozofii moment *cogito*, w samych *Wyznaniach* może jednak pozostać ukryty, gdyż to nie odkrycie oczywistości własnego istnienia i nie budowa niepowątpiewalnej podstawy epistemologii są celem napisania *Wyznań*⁴⁹. Celem tym jest opis własnej przemiany i zaproszenie do tej przemiany także samego czytelnika. Cel ten tym samym wychodzi poza rozważania teoretyczne i zwraca się ku charakterystycznemu dla *Wyznań* oraz ważnemu dla myśli chrześcijańskiej żywemu rozumieniu filozofii⁵⁰. Zobaczmy więc teraz, jak opisany wyżej i związany z nadaniem ogólnoantropologicznego sensu własnej biografii oraz dowartościowaniem pierwszo-

⁴⁶ Chociaż warto tutaj zwrócić uwagę, że w księdze X pojawia się interesująca refleksja językowa na temat słowa *cogitare*, które oznaczać ma „zgromadzenie, czyli skupienie, tylko w umyśle, a nie gdziekolwiek indziej”. Zob. *Wyznania* X, 11, s. 292.

⁴⁷ Zob. np. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 249–254 i 265–267; G. Baczewski, *Augustyńskie źródła anzelmiańskiej i kartezjańskiej...*, dz. cyt., s. 401. U samego Augustyna rozumowanie *cogito* pojawia się najpierw jako pewna intuicja w: *O życiu szczęśliwym*, II.7 oraz *Soliloquia*, II. 1; później jako wyraźniejszy argument w: *O wolnej woli*, II. 3, 7; a następnie już w pełnej formie w: *O Trójcy Świętej*, X. X, 14 oraz *O Państwie Bożym*, XI. 26.

⁴⁸ C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 267.

⁴⁹ Więcej na temat obecnego w filozofii Augustyna rozumowania *cogito* przeczytać można np. w: G.B Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, dz. cyt., s. 29–38; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 50–55.

⁵⁰ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 60–62. Samo *cogito* to tutaj za mało aby wyjaśnić świat. *Cogito* jest doskonałym punktem wyjścia do uzasadnienia możliwości zdobycia przez człowieka prawdziwej wiedzy oraz do sformułowania argumentu za istnieniem Boga. Nie wystarczy ono jednak aby zrozumieć świat jako księgę kierującą do Stwórcy i otworzyć człowieka na działanie bożej łaski.

osobowego punktu widzenia zwrot wewnętrzny, zostaje w przełomowym momencie *Wyznań* obudowany pozytywną treścią, czyli jaki jest ostateczny efekt duchowego ćwiczenia, które jest zarówno niesione przez opis biograficzny, jak i odbite w samej kompozycji literackiej tego wyjątkowego tekstu.

3.3. Samopoznanie i transformacja podmiotu

W dziele Augustyna *O Trójcy Świętej*, chwilę przed sformułowaniem *cogito*, mowa jest o tym, iż „Dusza wie również, że pamięta wiedząc przy tym, że nikt nie pamięta, kto nie jest i nie żyje”⁵¹. Refleksja o pamięci spełnia więc tam rolę pewnego naturalnego przejścia do zwrócenia uwagi na niepowątpiewalność własnego istnienia. W *Wyznaniach* jest inaczej. Prawda *cogito* ukrywa się w nich jakoś za samą analizą pamięci⁵², analiza ta natomiast staje się punktem wyjścia do odkrycia tym razem nie pewności własnego istnienia, lecz zależności zarówno tego istnienia jak i własnej zdolności poznawczej od dającego się odnaleźć w duszy Boga – wewnętrznego Mistrza. Tak więc kolejnym zawartym na kartach *Wyznań* krokiem w kierunku przeobrażenia podmiotu jest próba zrozumienia potęgi i metafizycznej osobliwości dziedziny ludzkiej pamięci. Pamięci, która jest przecież także nośnikiem naszych wspomnień o zdarzeniach biograficznych.

W filozofii Augustyna pamięć rzeczywiście daje się określić – jak to ujął Gilson – jako „samopoznanie myśli”⁵³, czy też „przytomność myśli wobec samej siebie”⁵⁴. Jeżeli tak jest, to nietrudno będzie zgodzić się również z tezą, wedle której warunek możliwości bycia zapamiętanym ogranicza jednocześnie zbiór tego, co można uznać za wewnętrzne doświadczenie⁵⁵. „Ta moc, którą się nazywa pamięcią”, leży więc z konieczności u podstawy każdego doświadczenia wewnętrznego⁵⁶. W tym sensie trudno zaprzeczyć także temu, że pamięć u Augustyna odgrywa rolę pewnej spójni osobowości – punktu odniesienia umożliwiającego rozpoznanie siebie jako indywiduum. Powyższe obserwacje jednak nie wyczerpują augustyńskiego użycia pojęcia pamięci, które często wydaje się odnosić także do tego, co dzisiaj zwykło się nazywać umysłem (być może jest to

⁵¹ *O Trójcy Świętej*, X. X, 13, s. 323.

⁵² Por. przypis 46.

⁵³ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 295.

⁵⁴ Tamże, s. 296.

⁵⁵ G. O'Daly, *Two Kinds of Subjectivity in Augustine's „Confessions”...*, dz. cyt., s. 196–197. Choć trzeba by tutaj być może odróżnić doświadczenia mistyczne.

⁵⁶ Por. *Wyznania*, X. 17, s. 298.

kolejny fakt wskazujący na przełomowość myśli Augustyna) oraz wychodzi poza perspektywę psychologiczną, niosąc ze sobą także pewną treść metafizyczną.

Charakterystyczna głębia i nośność augustyńskiego rozumienia pamięci dobrze widoczna jest w dalszej części X księgi. Księga ta rozpoczyna się jednak od rozważenia zdolności do zmysłowego postrzegania świata, a więc zdolności charakterystycznej dla podmiotu zmysłowego – czyli podmiotu powstałego na skutek pierwszego przełomu w rozumieniu samego siebie, o którym opowiada zawarta w *Wyznaniach* historia. To postrzeganie zmysłowe, jak pisze Augustyn, dostarcza nam ogromu wrażeń, które to wrażenia, łącząc się z doświadczeniem piękną, pozwalają człowiekowi dostrzec pewną prawdę: zmysłowo postrzegany świat nie jest Bogiem, a Bóg jako jego Stwórca znajdować się musi ponad stworzeniem. Jeżeli tak jest, to Stwórcy świata nie sposób poznać za pomocą zwracających się na zewnątrz zmysłów. A zatem punkt wyjścia refleksji o pamięci jest w księdze X taki sam jak w całych *Wyznaniach*, czyli jest pytaniem o Boga⁵⁷. Pierwszym krokiem Augustyna po nieudanej próbie uzyskania odpowiedzi na to pytanie od świata zmysłowego jest zwrócenie się ku swojemu wnętrzu:

Moim pytaniem było samo wpatrzanie się w te rzeczy, a ich odpowiedzią – ich piękność. Zwróciłem się następnie do samego siebie i zapytałem: „Kim jesteś?”. Odpowiedziałem: „Człowiekiem”. A mogę w sobie rozróżnić ciało i duszę, czyli zewnętrzną i wewnętrzną część mojego „ja”⁵⁸.

Pytanie należy przekazać tej części ja, która skierowana jest do wnętrza, ponieważ „część wewnętrzna jest ważniejsza. Bo to do niej przychodzili z wieściami wszyscy moi wysłannicy cielesni”⁵⁹. Okazuje się bowiem, że aby należycie zrozumieć doświadczenie zmysłowe, trzeba zestawić je z „prawdą trwającą wewnątrz”⁶⁰. W ten sposób tym razem już jako charakterystyczny dla drugiego przełomu w rozumieniu samego siebie podmiot duchowy Augustyn dochodzi do „pałacu pamięci” i wkracza na opisaną w księdze X drogę do wnętrza⁶¹.

Drogę tę rozpoczyna zdanie sobie sprawy z faktu istnienia w pamięci obrazów rzeczy doświadczanych różnymi zmysłami, które mimo tej różnicy w sposobie ich poznawania nie ulegają w pamięci pomieszaniu. Augustyn zauważa, że do-

⁵⁷ Por. Tamże, I. 1–4, s. 27–30.

⁵⁸ Tamże, X. 6, s. 283.

⁵⁹ Tamże, s. 284.

⁶⁰ Tamże, s. 285.

⁶¹ Tamże, X. 7–8, s. 285–286.

wolnie może wzbudzać mające swoje źródło w różnych zmysłach przypomnienia, z jednej strony na przykład myśląc o kolorach, a z drugiej śpiewać do woli „nie wydając z gardła żadnego głosu”⁶². Interesujące jest tutaj zwrócenie uwagi na fakt, że samą tylko mocą pamięci uznać można także to, że preferuję jeden kolor albo smak od drugiego koloru albo smaku, czy też jedną melodię od innej. „Wszystko to – jak pisze Augustyn – rozpoznaję wewnątrz siebie, w olbrzymim domu mojej pamięci”⁶³. Zatem moc pamięci nie ogranicza się do możliwości przechowywania i wzbudzania śladów dawnych zmysłowych doznań, lecz dopuszcza także możliwość dowolnego intelektualnego operowania na nich w obrębie prywatnej, niezależnej już od zmysłów, duchowej przestrzeni wewnętrznej. Szczególnie wyraźnie widać to, gdy Augustyn zauważa możliwość tworzenia w sobie samym pewnych niewychodzących z przeszłego doświadczenia przewidywań, przypuszczeń czy rozważań dotyczących domniemanych przyszłych zdarzeń i decyzji⁶⁴. W pamięci gdzie „i siebie samego spotykam”⁶⁵, pozostaję w pełni mocy intelektualnych do tego, aby opracowywać wewnętrzne treści tak, jakbym postrzegał je zmysłami:

Oto ludzie wędrują, aby podziwiać szczyty gór, spiętrzone fale morza, szeroko rozlane rzeki (...), a siebie samych omijają, siebie nie podziwiają. A przecież gdy przed chwilą wymieniałem wszystkie te ogromne rzeczy, na żadną z nich nie patrzyłem oczyma. Lecz w ogóle nie mówiłbym o nich, gdybym tych gór, fal, rzek, gwiazd, które wcześniej widziałem, i Oceanu, o którym mi opowiedziano, nie widział wewnątrz siebie, w mojej pamięci, i to w tak rozległych przestrzeniach, w jakich ogłądałbym je w świecie poza mną⁶⁶.

Wszystko to dotyczy jednak zgromadzonych w przestrzeni pamięci obrazów, a nie tylko obrazy udaje się w niej zdaniem Augustyna odnaleźć.

Wiedza naukowa zawiera się w pamięci nie tak jak obrazy zmysłowe. To, co wiedzieć można na temat gramatyki, sztuki dyskusji, metodologii, nie jest jedynie śladem, z którego daje się to w przypomnieniu wywołać, lecz jest samą rzeczą⁶⁷. Rzeczy tych bowiem – jak pisze Augustyn – „nie dostrzegłem (...) nigdzie indziej, lecz tylko w moim umyśle, i złożyłem w pamięci nie ich obrazy, ale same

⁶² Tamże, X, 8, s. 287.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 288.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 289.

⁶⁷ Tamże, X, 9, s. 289.

te rzeczy⁶⁸. Rzeczy te rozpoznajemy w naszym własnym umyśle jako prawdziwe i musiały już tam być, zanim się ich nauczyliśmy, choć jeszcze ukryte i wymagające dopiero wyciągnięcia poprzez zetknięcie się z nauką o nich⁶⁹. Najwyraźniejszym przykładem samych rzeczy, które zawierają się w pamięci, są tu prawa liczb i wymiarów. Nie mogły być one wyrte w umyśle przez zmysły, ponieważ, jak pisze Augustyn, ich natura jest inna niż natura rzeczy zmysłowych. Czym innym są także oznaczające je dźwięki, a czym innym same te prawa. Poznajemy je „bez odnoszenia się do jakiegokolwiek przedmiotu materialnego – wewnątrz swego umysłu”⁷⁰.

To właśnie tę cechę pamięci, zgodnie z którą zagłębiając się w niej, nie potrzebujemy kontaktu ze światem zewnętrznym, określa Augustyn jako przestrzeń, w której zwracamy się ku sobie samym. Mogę przecież pamiętać samo swoje pamiętanie danej rzeczy w przeszłości⁷¹. Oprócz tego, to właśnie w pamięci odnajduję swoje uczucia: niezależnie od tego w jakim jestem stanie w danym momencie, mogę przypomnieć sobie swoje dawne pożądanie, radość, lęk i smutek. Trudno refleksji tej nie odnieść także do poprzedzającej ją części biograficznej, której opis opiera się przecież na przedstawionych wyżej mechanizmach. Co natomiast ważne dla kluczowego dla nas procesu przeobrażenia podmiotu, to właśnie w pamięci, czy też przez pamięć, odnajdujemy w sobie pragnienie szczęścia, a jak pisze Augustyn: „Gdy szukam Ciebie, mojego Boga, szukam życia szczęśliwego”⁷². To właśnie refleksja o szczęściu staje się tutaj krokiem ku kolejnemu, osiąganemu poprzez zanurzenie się w wewnętrznym doświadczeniu pamięci, poziomowi samopoznania. Mówi o tym będące punktem wyjścia refleksji o szczęściu wezwanie:

Wyjdę i poza tę moc, którą się nazywa pamięcią, przekroczę ją, aby się wznieść do Ciebie (...). Oto wstępując poprzez moją duszę do Ciebie, który nade mną trwasz, przekroczę także moc zwaną pamięcią (...). Nawet pamięć przekroczę⁷³.

⁶⁸ Tamże, X, 10, s. 290.

⁶⁹ Tamże, s. 291.

⁷⁰ Tamże, X, 12, s. 292.

⁷¹ Tamże, X, 13, s. 293.

⁷² Tamże, X, 20, s. 300.

⁷³ Tamże, X, 17, s. 298–299.

Wezwanie to kończy się jednak zdaniem, wedle którego, chcąc przekroczyć pamięć, musimy jednocześnie w jakimś sensie wciąż pozostać w tej wyznaczonej przez nią przestrzeni wewnętrznej ponieważ: „Jeśli Cię znajdę poza moją pamięcią, to nie będę Ciebie pamiętał. A jakżeż w ogóle mam Cię znaleźć, jeżeli Ciebie nie pamiętam?”⁷⁴. Aporia ta doprowadzi nas za moment do niezwykle interesujących konsekwencji.

Skoro tęsknimy za szczęściem, to musimy je jakoś znać, a zatem trwa w pamięci to, co oznaczane jest przez słowo „szczęście”⁷⁵. Na pytanie, czymże jest więc to prawdziwe szczęście, Augustyn proponuje odpowiedź obudowaną argumentacją, jednoznaczną i skierowaną ku Bogu: „To właśnie jest szczęściem: radowanie się w dążeniu ku Tobie, radowanie się Tobą, radowanie się ze względu na Ciebie. To jest prawdziwym szczęściem i nie ma szczęścia innego”⁷⁶. Szczęścia nie pamiętamy tak jak pamiętamy obrazy zmysłowe (są to obrazy rzeczy materialnych), nie pamiętamy go również tak jak pamiętamy liczby (liczb nie pragniemy posiąść)⁷⁷. Szczęście pamiętamy raczej tak, jak pamiętamy zapomniane słowo. Nie wiemy, o jakie słowo chodzi, bo słowa tego dopiero szukamy, a jednak za każdym razem gdy nasuwa nam się jakieś inne słowo, to bez wahania odrzucamy je aż do chwili, gdy natrafimy na to właściwe. Musimy je więc w myśli rozpoznać, a więc i przypomnieć je sobie. Słowo to zatem zarazem jest w pamięci obecne i zapomniane. Zapomniane musiało być więc tylko częściowo, w ten sposób, że pamięć pozbawiona swojej części błędziła w poszukiwaniu tego, czego treść rozpoznana została na podstawie braku⁷⁸. Podobnie jak w biograficznej historii opowiedzianej w *Wyznaniach*, upadła dusza poszukuje samej siebie, nie wiedząc, jaka jest jej prawdziwa natura, ale chcąc naturę tę poznać⁷⁹. Poznaje ją i odkrywa, stając się jednocześnie samą sobą – odrzucając zanieczyszczenie zmysłowe, które nie pozwala jej w punkcie wyjścia wyraźnie dostrzec tego, co kryje się w jej głębi. Kryje się tam natomiast odnajdowany w pamięci doskonały cel – szczęśliwość zdefiniowana przez Augustyna jak wyżej⁸⁰. Tak rozumiana szczęśliwość jest nieodłączna od pojęcia prawdy – nie można być w błędzie i być zarazem doskonale

⁷⁴ Tamże, s. 299.

⁷⁵ Tamże, X, 20, s. 302.

⁷⁶ Tamże, X, 22, s. 304.

⁷⁷ Tamże, X, 21, s. 302–303.

⁷⁸ Tamże, X, 19, s. 299–300.

⁷⁹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 123.

⁸⁰ Na temat znaczenia Augustyńskich rozważań o szczęściu oraz ich powiązaniu z pamięcią i czasem zob. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 172–173.

szczęśliwym⁸¹ – i jest radowaniem się Bogiem, którego obecność odkrywamy we własnym wnętrzu, w wewnętrznej przestrzeni naszej pamięci:

Jakże rozległe przemierzyłem obszary mej pamięci w poszukiwaniu Ciebie, Panie! A nie znalazłem Cię poza nią. Gdziekolwiek bowiem znajdowałem prawdę, znajdowałem mego Boga, będącego prawdą samą; a o niej, odkąd ją poznałem, zawsze pamiętam⁸².

3.4. Mistrz wewnętrzny

Bóg jest przez Augustyna odnajdowany w duszy, a dokładnie w umiłowanym pragnieniu szczęśliwości i prawdy, i w tym sensie pamiętamy go⁸³. Jednocześnie zupełnie przekracza on ludzką niewystarczalność w porządku bytu i poznania, i jako taki staje się Mistrzem wewnętrznym, który znajduje się poza tym, co w nas najgłębsze i wyżej od tego, co w nas najwyższe⁸⁴. Obecność Boga w duszy jest tym samym transcendentna, ale objawia się w doświadczeniu wewnętrznym przez pouczenie i konieczne dla prawdziwego poznania oświecenie⁸⁵. Opisane tutaj pragnienie przenika cały ruch przemiany obecny w *Wyznaniach*, a Augustyn, ukazując jak pragnienie to oddziaływało w jego życiu, stara się wzbudzić je także w czytelniku. Jest to szczególnie istotne, gdyż wewnętrznego Mistrza nie sposób odnaleźć w doświadczeniu kogoś innego. Trzeba odnaleźć go w samym sobie, a dokładnie za sprawą czynionego na wzór Augustyna rozpoznania natury samego naszego poznawania. W odkryciu tym zasadniczą funkcję spełnia opowieść biograficzna, to ona bowiem obok filozoficznej refleksji z księgi X, ukazuje zależność podmiotu od Boga kierującego światem, o którym informują nas zmysły, oraz pozwalającego nam na odkrycia wewnętrzne czynione przez podmiot

⁸¹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 124. Por. *Wyznania*, X. 23, s. 304–306.

⁸² *Wyznania*, X. 24, s. 306.

⁸³ Por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne pretomistyczne koncepcje stosunku filozofii do teologii: Myśl świętego Augustyna*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LX, nr 3 (2012), s. 104–105; A. Kijewska, *Święty Augustyn*, dz. cyt., s. 172–173.

⁸⁴ Zob. P. Cary, *Augustines Invention of the Inner Self...*, dz. cyt., s. 125–127. Por. S. Thompson, *The „Confessions” of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 37–38. Zagadnienie Mistrza wewnętrznego pojawia się u Augustyna w kilku miejscach, a najwyraźniej w dialogu *O nauczycielu*. Zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 90–100.

⁸⁵ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 126–128.

duchowy⁸⁶. Moment radykalnej refleksyjności, czyli zwrócenia się ku swojemu własnemu poznawaniu⁸⁷, staje się tutaj zarazem elementem argumentu za istnieniem Boga, a warunkiem jego dostrzeżenia jest „przytomność myśli wobec samej siebie”, będąca w mocy pamięci.

Taki jest punkt dojścia opisanej w X księdze *Wyznań* drogi samopoznania i dlatego właśnie księga ta kończy się uwielbieniem i pokorną spowiedzią, a całe *Wyznania* skupiają się od tego momentu na egzegezie Księgi Rodzaju⁸⁸. Jeżeli Boga odnaleźć możemy w wewnętrznym doświadczeniu, to przestaje dziwić, że nie sposób wyczerpać pamięci i napotykamy w niej niezgłębione bogactwo⁸⁹ oraz rozświecla się odpowiedź na postawione na początku księgi X pytanie o to, dlaczego sam nie mogę ogarnąć tego, czym jestem i jak to możliwe, że moc mojego ducha zarazem należy do mojej natury oraz ją przekracza⁹⁰. Podobnie jak u Plotyna ruch do wewnątrz pozwala nam zwrócić się do tego w nas, co zarazem jest w nas oraz nas przekracza. Za sprawą duchowego ćwiczenia osiągamy szerszą perspektywę, w której potrafimy osłabić podział na to, co wewnątrz, i na to, co na zewnątrz, aby stać się zdolnymi doświadczyć rzeczywistej wszechobecności Boga⁹¹.

4. *Conversio* i egzegeza

4.1. Moment przejścia do egzegezy

Niemal bezpośrednio przejście do szczegółowej egzegezy pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, którego dokonuje autor po przedstawieniu opisanej wyżej wewnętrznej refleksji, może wydać się zaskakujące. Gdy jednak księgę X zinterpretujemy jako moment przemiany autora w podmiot Boży, za którą to przemianą w duchowym ćwiczeniu podąża też czytelnik, oraz zwrócimy uwagę na wyjaśnienia Augustyna, które czyni on na początku księgi XI, ten moment przejścia do egzegezy staje się o wiele bardziej naturalny, a kompozycja dzieła spójna z historią trzech przełomów w rozumieniu samego siebie. Przypomnijmy, że w *Spro-*

⁸⁶ Zob. S. Thompson, *The „Confessions” of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 32 i 51–52.

⁸⁷ Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 249–254 i 265–267.

⁸⁸ Zob. np. *Wyznania*, X. 27, s. 308.

⁸⁹ *Wyznania*, X. 17, s. 298.

⁹⁰ Tamże, X. 8, s. 288.

⁹¹ Por. Tamże, III. 6, s. 80.

stowaniach Augustyn przed rozróżnieniem części biograficznej i egzegetycznej wyraźnie zaznacza, że wszystkie XIII ksiąg *Wyznań* spełnia jedno pochwalne i duchowe zadanie, a więc tworzy spójną całość⁹². Samą księgę XI rozpoczyna natomiast od wielkiego wezwania, prośby by Bóg prowadził jego myśl – podmiot wie już, kim jest i jak zależny jest od Boga⁹³. Co interesujące, to właśnie na początku XI księgi napotykamy też wyjątkowe zagęszczenie wskazań na uniwersalną i skierowaną na dobro czytelników wartość Augustyńskiego tekstu:

Ja raczej wznoszę tym sposobem uczucia moje i uczucia tych, którzy czytają moje wyznania, ku Tobie, abyśmy mówili – i ja, i oni: „Jakże wielki jest Pan. Jakże godzien, by Go sławić”⁹⁴.

Widzimy tutaj powtórzenie zdania otwierającego *Wyznania*, tym razem jednak Augustyn wprost mówi, że zdanie to wypowiadać chce razem z czytelnikiem. I tak też w dalszej części tego wstępu Augustyn mówi w imieniu zarówno swoim jak i czytelnika:

Kiedy się więc modlimy, w istocie otwieramy nasze serca przed Tobą, wyznając ci nasze niedole, a także miłosierdzie, które nam okazujesz, a czynimy to, abyś nas – skoro zacząłeś wyzwalać – już do końca wyzwolił; byśmy przestali być nieszczęśliwi w sobie samych i stali się szczęśliwi w Tobie⁹⁵.

Niemal wprost widać tutaj, że księga XI jest bezpośrednią kontynuacją wcześniejszego tekstu, a kompozycja *Wyznań* spójna. Jeżeli natomiast czytelnik przeszedł z Augustynem dotychczasowe duchowe ćwiczenie, to od tego momentu jako podmiot Boży otwarcie już sławi Stwórcę razem z autorem⁹⁶, a wspólna pochwalna modlitwa przybiera dalej formę egzegezy. Augustyn rozpoczyna ją od nawiązania do dotychczasowego, opisanego we wcześniejszych partiach *Wyznań*, Bożego działania obecnego w jego życiu⁹⁷ i przedstawia swoją podwójną motywację: „Bo nie tylko dla siebie samego tak gorąco owej rzeczy [pełnego opisania bożego działania w świecie] pragnę, lecz chce, żeby ona się przysłużyła mojej miłości do braci”⁹⁸.

⁹² *Sprostowania*, 32 (6), 1, s. 251.

⁹³ *Wyznania*, XI. 1–2, s. 337–340.

⁹⁴ Tamże, XI. 1, s. 337.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Por. M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's Confessions*, dz. cyt., s. 375.

⁹⁷ *Wyznania*, XI. 2, s. 338.

⁹⁸ Tamże.

Zwróćmy tutaj uwagę na fakt, że w *Wyznaniach* Augustyn dużo mówi o alegorycznej interpretacji Pisma. W księdze III i V opisuje on, jak za sprawą kontaktu z Ambrożym, otworzyły się jego oczy na prawdę kryjącą się za sformułowaniami, których nie mógł zrozumieć, gdy czytał je jeszcze jako retor i manichejczyk, czyli przed nawróceniem⁹⁹. Po tym, jak odkrył w sobie wewnętrznego Mistrza, Pismo, podobnie jak wcześniej Listy Pawła czytane w mediolańskim ogrodzie, nabiera dla niego nowego znaczenia. W kontekście kompozycji *Wyznań* zwróćmy też uwagę, że wybór Księgi Rodzaju nie jest przypadkowy, gdyż jej analiza zwraca szczególną uwagę na duchowe znaczenie stworzonego świata, a więc na to, co jest punktem wyjścia refleksji w księdze X oraz tłem biograficznego opisu w pierwszej części *Wyznań*¹⁰⁰. Po przeobrażeniu się jako podmiotu Augustyn wszystkim opisanym wydarzeniom nadaje zupełnie już nowe znaczenie i od tego momentu nie przedstawia własnego doświadczenia, ale świadomie i w pokorze pochyla się nad tekstem objawionym: „przebacz grzechy moje i jak dałeś tamtemu słudze Twemu [natchnionemu autorowi] takie rzeczy głosić, tak mnie pozwól je zrozumieć”¹⁰¹. Podążając za Augustyńską egzegezą pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, trudno też oprzeć się wrażeniu, że cała część biograficzna *Wyznań* traktuje zarazem o temacie rozdziału trzeciego, czyli o historii upadku i oderwania od prawdziwej wiedzy¹⁰². Ta historia pierwszego człowieka odbija się w historii Augustyna, który teraz jest już zdolny dostrzec to za sprawą Bożej łaski¹⁰³.

4.2. Egzegeza jako kontynuacja duchowego ćwiczenia się w samopoznaniu

Nie trudno również wpisać część egzegetyczną w interpretację *Wyznań* jako partytury duchowego ćwiczenia się w samopoznaniu. Ostatnie trzy księgi omawianego dzieła są wprawdzie bardziej wychodzącą od tekstu modlitwą pochwalną

⁹⁹ Zob. *Wyznania*, III, 5, s. 77 oraz V, 11–14, s. 140–144.

¹⁰⁰ Por. M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's Confessions*, dz. cyt., s. 375. Warto również zwrócić tutaj uwagę, że egzegeza Księgi Rodzaju odegrała szczególną rolę w oficjalnym odcięciu się Augustyna od manicheizmu, co widoczne jest także w innych jego pismach dotyczących tego tematu. Z silnym akcentem położonym na ostateczne zakończenie etapu manichejskiego mamy oczywiście do czynienia także w samych *Wyznaniach*.

¹⁰¹ *Wyznania*, XI, 3, s. 341.

¹⁰² M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's Confessions*, dz. cyt., s. 375.

¹⁰³ Tamże, s. 377.

niż wewnętrzną refleksją¹⁰⁴, ale zwróćmy tutaj uwagę, że istnieje obecnie pogląd, iż kazania na temat Heksaameronu były w czasach Augustyna elementem tradycji związanej właśnie z aktem nawrócenia, czy też narodzenia na nowo. Otóż biskup miał wyjaśniać Księgę Rodzaju katechumenom, aby ukazać im powiązanie między stworzeniem ich przez Boga oraz ponownym narodzeniem się ze chrztu¹⁰⁵. Ten publiczny komentarz był zadaniem, które jako biskup wypełniał być może również Augustyn, a zamieszczenie takiego komentarza w samych *Wyznaniach* może wskazywać, że to właśnie w poprzedzającej część egzegetyczną księdze X ostatecznie doszło do rozpoczętej w księdze VII i związanej z rozpoznaniem siebie jako podmiot Boży, *conversio*. Nowy, narodzony z chrztu człowiek wciąż potrzebuje Bożego kierownictwa, a kierownictwa tego dostarcza zdaniem Augustyna odpowiednia lektura Pisma. Księga Rodzaju jest tutaj szczególnie, gdyż traktuje bezpośrednio o człowieku, a zatem czytając ją, podmiot Boży pogłębia jeszcze rozumienie siebie, tym razem w świadomym już odniesieniu to tego, co go przekracza¹⁰⁶. W ten sposób więc Augustyn nadal poznaje siebie, tym razem już nie w analizie biografii lub wewnętrznej refleksji, ale w zwierciadle Pisma¹⁰⁷. Interesujące są również fragmenty części egzegetycznej, w których bardzo dużą rolę w interpretacji tekstu Augustyn przyznaje nawróconemu podmiotowi, wskazując na możliwość wielu, równie prawdziwych i zależnych od potrzeb odbiorcy, odczytań Pisma¹⁰⁸.

Tym samym *Wyznania*, które rozpoczynają się zwróceniem uwagi na pewien brak i napięcie, kończą się odnalezieniem Boga i uzasadnioną nadzieją odpoczynku. Jako ilustrację tego procesu można zestawić fragment rozpoczęcia dzieła, ze słowami umieszczonymi na jego końcu: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w tobie nie spocznie”¹⁰⁹;

¹⁰⁴ M. Vannier, *Narration et herméneutique de soi...*, dz. cyt., s. 61. Chociaż odwołania do własnego wewnętrznego doświadczenia pojawiają się i tutaj.

¹⁰⁵ Tamże. Nowym i wyczerpującym opracowaniem tej tematyki jest książka M. Pignota, *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th Centuries). Augustine of Hippo, His Contemporaries and Early Reception*, Brill, Leiden–Boston 2020, gdzie wbrew tezie M. Vannier autor nie wspomina o możliwym istnieniu takiej praktyki.

¹⁰⁶ *Wyznania*, XII. 10–11, s. 379–382 oraz XIII. 10–11, s. 419–420. Refleksja o Trójcy jest tutaj ponadto wyraźnym przykładem ujętego jako ćwiczenie zalecenia, aby w poszukiwaniu prawdy zwrócić się ku poznaniu samego siebie.

¹⁰⁷ M. Vannier, *Narration et herméneutique de soi...*, dz. cyt., s. 61–63.

¹⁰⁸ Zob. *Wyznania*, XII. 17–25, s. 388–400.

¹⁰⁹ *Wyznania*, I. 1, s. 27.

„Dzięki darowi Twojej łaski niektóre nasze dzieła są dobre. Lecz nie są wieczne. Ufamy, że po nich znajdziemy spoczynek, jeżeli nas dopuścisz do wielkiej świętości obecności Twojej”¹¹⁰.

5. Wnioski

5.1. Oddziaływanie *Wyznań* na czytelnika

Spodziewany efekt opisanego wyżej duchowego ćwiczenia nie jest w odniesieniu do czytelnika tak jasny i spektakularny, jak ma to miejsce w przypadku samego Augustyna, który przecież wedle opisywanej historii zupełnie zmienił swoje życie i poświęcił je Kościołowi. Aby *Wyznania* wypełniły swoje zadanie, nie muszą jednak doprowadzić w czytelniku do zmiany w pełni analogicznej, a wystarczy, że wypełnią zadanie podobne jednemu z opisanych przez Augustyna punktów zwrotnych – niech staną się dla czytelnika *Hortensjuszem* czy kazaniami Ambrozego, gdyż jedna książka, czy też jedna podróż do wewnątrz siebie nie może jeszcze stać się wystarczającą podstawą prawdziwego nawrócenia, a Augustyn dobrze wie o tym z własnego doświadczenia. Aby cel napisania *Wyznań* został wypełniony, wystarczy więc, że czytelnik dostrzeże przedstawioną w nich perspektywę, sposób natchnionego patrzenia na świat, a ta na zawsze już w nim pozostanie, jest bowiem efektem dokonanego wraz z autorem duchowego ćwiczenia. Duchowego ćwiczenia, czyli praktyki żywego filozofowania, która zakłada, że prawdziwa odpowiedź człowieka na najbardziej fundamentalne pytania musi przejawiać się także w dokonaniu w życiu pewnej przemiany – nośnikiem tej odpowiedzi musi stać się nie tylko teoretyczna teza, lecz także sposób przeżywania życia. Musi dojść do wypływającej z wewnątrz zmiany w podmiocie oraz jego postrzeganiu siebie i świata. Aspekt ten dla Augustyna jest tak istotny, że z gruntu neoplatonską zawartą w księdze X refleksję obudowuje z jednej strony autobiografią i spowiedzią, a z drugiej egzegezą i uwielbieniem.

¹¹⁰ Tamże, XIII. 38, s. 454. We fragmencie tym autor zestawia własne dzieła z dziełami Boga i łączy tym samym refleksję biograficzną z egzegezą.

5.2. Nowatorska forma *Wyznań* a chrześcijański neoplatonizm Augustyna

Tak też wielkim dokonaniem Augustyna jest to, że zagłębiając się w siebie, filozof ten uwzględnia siebie. Nie jest to już oderwana medytacja, czyste zagłębienie się w niematerialności na wzór Plotyna. To zagłębienie się w siebie uwzględnia własne Ja, które Augustyn jako pierwszy odkrywa w jego powiązaniu z własną, indywidualną historią, a odpowiednie rozważenie tej historii to konieczny warunek *conversio*. Jest też Augustyn pierwszym być może myślicielem, który antycypował tak ważną dla części współczesnej filozofii kategorię przeżywania¹¹¹. Filozofia jest przez Augustyna zawsze rozumiana jako sposób życia, co wyraźnie widzimy w biograficznych *Wyznaniach*¹¹². Gdy sięgamy do dialogów z Cassiciacum, to pojawiają się przed nami piękne teksty wpisujące się w tradycję filozoficzną oraz wczesnochrześcijańską. Gdy natomiast dodatkowo uwzględnimy w naszej lekturze także przedstawiony przez Augustyna w *Wyznaniach* kontekst powstania dialogów, to te wczesne teksty ożywają i zyskują pewne dodatkowe znaczenie – przedstawiają się jako współdzielone, szczere i wzniosłe poszukiwanie prawdy w odpowiedzi na niewystarczalność dotychczasowego życia i brak satysfakcji ze zdobytego wykształcenia. Jest to rzecz kluczowa dla terapeutycznej funkcji *Wyznań*, a nośnikiem tej dodatkowej treści jest odpowiednio przedstawiona w dziele część biograficzna.

O pojawieniu się autobiograficznej perspektywy nie mogłoby być mowy, gdyby nie pewna filozoficzna nowość, czyli przełom w myśleniu Augustyna dokonany pod wpływem wzbogacenia neoplatonizmu o pierwiastek judeochrześcijański. Augustyn odkrywa zarówno sens dziejów – wydarzeń w materialnym świecie, jak i konieczność wyznania grzechów w celu przemiany podmiotu, w efekcie czego musi odnieść się do swojej biografii. Poganin, nawet uprawiając ćwiczenie duchowe, nie dostrzegał tej perspektywy, gdyż nie przyjmował chrześcijańskiej antropologii wraz z jej składnikiem ewangelicznym. Augustyn i inni doświadczający przemiany chrześcijanie odczuwali natomiast potrzebę odniesienia się do przeszłego życia, co wyraża się choćby w praktyce nie tylko duchowego, ale także

¹¹¹ Na ten temat zob. np. I. Szczukowski, *Jacques'a Derridy lektura „Wyznań” św. Augustyna*, w: *Prywatne i publiczne w tekstach kultury: Studia*, red. A. Borkowski, A. Czyż, Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego UPH w Siedlcach, Siedlce 2016, s. 15–35. W artykule autor wymienia kilka obecnych w nowoczesnej filozofii i klasycznych już nawiązań do podmiotowego charakteru Augustyńskiej filozofii oraz samych *Wyznań*.

¹¹² S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 31.

pisemnego rachunku sumienia, charakterystycznej dla pisarzy wczesnochrześcijańskich, w którą to praktykę również wpisują się jakoś same *Wyznania*¹¹³. Obok źródłowo greckiej, wertykalnej metafizyki, pojawia się więc u Augustyna nowy poziom horyzontalny związany z wpływami objawienia judeochrześcijańskiego. Jest to istotne zarówno dla wyjaśnienia Augustyńskiej motywacji do napisania *Wyznań*, jak i do pełnego odczytania oraz zrozumienia ich wyjątkowej kompozycji.

Zawarte w *Wyznaniach* ćwiczenie się w samopoznaniu doprowadza do odkrycia przez podmiot swojej poznawczej i egzystencjalnej zależności od Boga. Skoro istnieje taka zależność, to sam człowiek potrzebuje Bożej pomocy, aby podnieść się i zwrócić ku Stwórcy. Zagadnienie to jest oczywiście szerokie i charakterystyczne dla całej filozofii Augustyna¹¹⁴. W kontekście *Wyznań* zaznaczmy natomiast, że odnaleźć można pewną analogię między tym, jak Bóg działa w życiu autora, a tym, jak autor chciałby, aby Bóg działał w życiu czytelnika – książka ta ma pomóc czytelnikowi w akcie podniesienia się, podobnie jak biograficzne zdarzenia pomogły w długim procesie podnoszenia się jej autora¹¹⁵. W Augustyńskiej antropologii człowiek nie jest w stanie podnieść się sam, potrzebuje w tym pomocy, a *Wyznania* mogą stać się nośnikiem takiej pomocy, podobnie jak zdarzenia w nich opisane pomogły Augustynowi¹¹⁶. Lektura *Wyznań* ma wręcz przyspieszyć drogę do nawrócenia poprzez otwarcie czytelnika na łaskę¹¹⁷. Jest to spójne zarówno z faktem pojawienia się w dalszych partiach *Wyznań* egzegezy, jak i samą refleksją czynioną przez Augustyna na marginesie Pisma. To tutaj przecież zwraca on uwagę na duchową moc tekstu, który może oznaczać inne rzeczy w zależności od czytelnika, a przy spełnieniu pewnych warunków, żadna z tych interpretacji nie jest bardziej prawdziwa od innej¹¹⁸.

¹¹³ W tym kontekście zob. Atanazy, *Żywot św. Antoniego*, 55, tłum. E. Dąbrowska, w: *Święty Antoni, Żywot, Pisma ascetyczne*, Kraków 2005, s. 122–124. Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 67–68.

¹¹⁴ Zob. np. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, dz. cyt., s. 166–171.

¹¹⁵ S. Thompson, *The Confessions of Saint Augustine...*, dz. cyt., s. 35.

¹¹⁶ Tamże, s. 45.

¹¹⁷ Tamże, s. 55–58.

¹¹⁸ *Wyznania*, XII. 17–25, s. 388–400.

5.3. Autobiografia, ćwiczenie duchowe i kompozycja dzieła

Autobiografia jest więc w *Wyznaniach* nośnikiem treści filozoficznej, ilustracją mającą wspomóc zawarte w nich duchowe ćwiczenie. Księga X natomiast, poprzez skupienie się na zdolności pamiętania, dostarcza krytycznego opracowania części biograficznej i filozoficznie uzasadnia konieczną rolę, jaką w opisanym procesie nawrócenia spełnia działający Bóg. Poziom biograficzny i filozoficzny przenikają się w całej treści *Wyznań*, gdyż jak zobaczyliśmy, mamy w nich do czynienia z nieustanną korespondencją zdarzeń w świecie i przełomów w augustyńskim postrzeganiu. Zdarzenia zewnętrzne wpływają na wewnętrzne intelektualne przełomy w rozumieniu siebie, te natomiast otwierają drogę do ostatecznej transformacji podmiotu.

Wszystkie powyższe obserwacje pozwalają odpowiedzieć na wyjściowy dla tego tekstu problem kompozycji samych *Wyznań*. W świetle poczynionych rozważań sędzę, że pozornie oderwane od siebie część biograficzna i egzegetyczna w rzeczywistości i zgodnie z deklaracją samego Augustyna ze *Sprostowań* są jedną i tą samą opowieścią, która traktuje o próbie odnalezienia samego siebie i jednocześnie chwali Boga w podzięce za udzielaną w tym procesie pomoc. Za sprawą wyrażającego się w trzech przełomach poszukiwania intelektualnego i duchowego, czy też filozoficznego i religijnego, dochodzi do rzeczywistej transformacji podmiotu, który w końcu odnajduje siebie jako uwikłanego w relację z Bogiem. Relacja ta obdarza pozytywnym sensem własną egzystencję, a siebie odnaleźć można przecież jedynie jako coś, co posiada pewien pozytywny sens – w przeciwnym razie skazani jesteśmy na napotkaną wcześniej przez Augustyna Plotyńską apofatykę, która charakteryzuje się pewnym sceptycyzmem odnośnie rozumienia własnego Ja¹¹⁹. A zatem część biograficzna, rozpoczynająca się od opowieści o błędzeniu, zaświadcza następnie o wstąpieniu na drogę powrotu, która to droga zwieńcza się w księdze X odnalezieniem Boga. Ze względu na to odkrycie następuje transformacja podmiotu, który to podmiot, świadomy od tego momentu pewnego płynącego od Boga pozytywnego sensu, decyduje się przystąpić do pochwalnej egzegezy.

¹¹⁹ Doskonałym przykładem takiej Plotyńskiej apofatyki jest *Enneada* V. W tym kontekście warto również zwrócić uwagę na: M. Stróżyński, *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2014 oraz P. Hadot, *Plotyn albo protota spojrzenia*, tłum. P. Bobkowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2004.

5.4. Ponadczasowy wymiar problemu samopoznania

O Bogu jako ostatecznym i umożliwiającym właściwie rozpoznanie siebie punkcie odniesienia, o wydarzeniach z życia, które pomagają podnieść się z upadku, a także o zobowiązaniu do pomocy wszystkim tym, którzy jeszcze się nie podnieśli, Augustyn pisze właściwie w całych *Wyznaniach*. Wprost ujmując to natomiast nie gdzie indziej, ale właśnie w zwięzającej duchowe ćwiczenie księdze X:

Spowiadanie się już nie z tego, jaki byłem, lecz z tego, jaki teraz jestem, będzie owocne: bo będę to wyznawał z tajemną radością, ale i z lękiem, z tajemnym smutkiem, lecz i z nadzieją, i to nie tylko wobec Ciebie, lecz także wobec ludzi wierzących, uczestników mojej radości i współników mojej doli śmiertelnej, członków tej samej społeczności, pielgrzymów, którzy tą samą drogą, jaką ja przemierzam, wędrują – jedni już poszli przede mną, drudzy później pójdą, jeszcze inni obok mnie kroczą.

To są słudzy Twoi a moi bracia; zechciałeś ich uczynić Twymi synami a moi – mi panami, nakazując, abym służył im, jeśli chcę żyć z Tobą i w Twojej łasce. Nakaz ten nie przemówiłby do mnie tak mocno, gdyby Słowo Twoje głosiło go tylko mową, a nie przyszło samo przede mną drogą takich właśnie czynów. (...) Takim ludziom, jakim mi każesz służyć, odkrywę już nie tylko to, czym byłem, ale i to, czym się stałem i czym jestem¹²⁰.

O wyjątkowości *Wyznań* najlepiej chyba świadczy sama wciąż tak wyraźna ich obecność w kulturze. Sądzę, że najpełniejszym wyjaśnieniem tego fenomenu jest odczytanie dzieła właśnie jako partytury duchowego ćwiczenia, które pozwala lepiej poznać samego siebie – stąd też fascynująca ponadczasowość tego liczącego sobie ponad 1600 lat tekstu.

Bibliografia

- Atanazy, Żywot św. Antoniego, tłum. E. Dąbrowska, w: Święty Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, Kraków 2005.
Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

¹²⁰ *Wyznania*, X. 4, s. 281.

- Augustyn, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 2001.
- Augustyn, *Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, w: tegoż, *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009.
- Baczewski G., *Augustyńskie źródła anzelmiańskiej i kartezjańskiej wersji dowodu ontologicznego na istnienie Boga*, „Studia teologiczne” 2009, nr 27.
- Boczar M., *Motyw protreptyczny w „Confessiones” św. Augustyna*, w: *Therapeia, askesis, meditatio: Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński, R. Pawlik, R. Tichy, Uniwersytet Warszawski – Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2017.
- Cary P., *Augustine’s Invention of the Inner Self, The Legacy of Christian Platonist*, Oxford University Press, New York 2000. <https://doi.org/10.1177/004057360105800217>
- Corcoran G., *A Guide to The Confessions of St. Augustine*, Carmelite Center, Dublin 1981.
- Courcelle P., *Recherches sur les „Confessions” de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1968.
- Gadamer H.G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty 2002.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobkowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2004.
- Kijewska A., *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.
- Kotzé A., *Augustine’s Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Brill, Leiden 2004. <https://doi.org/10.1163/9789047405696>
- Kurdziałek M., *Średniowieczne pretomistyczne koncepcje stosunku filozofii do teologii: Myśl świętego Augustyna*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. LX, nr 3.
- Lowith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia – teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
- Matthews G.B., *Augustine*, Wiley–Blackwell, Oxford 2005. <https://doi.org/10.1002/9780470776001>

- Matthews G.B., *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca–London 1992. <https://doi.org/10.7591/9781501737152>
- O'Daly G., *Two Kinds of Subjectivity in Augustine's „Confessions”: Memory and Identity, and the Integrated Self*, w: *Ancient Philosophy of the Self*, red. P. Remes, J. Sihvola, Springer, Dordrecht 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8596-3_10
- O'Meara J., *The Young Augustine: An Introduction to The Confessions of St. Augustine*, Longman, London–New York 1980.
- O'Meara J., *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Longmans, Green & Co., London 1954.
- Pignot M., *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th Centuries). Augustine of Hippo, His Contemporaries and Early Reception*, Brill, Leiden–Boston 2020. <https://doi.org/10.1093/jts/flab132>
- Remes P., *Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine*, w: *Ancient Philosophy of the Self*, red. P. Remes, J. Sihvola, Springer, Dordrecht 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8596-3_8
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.
- Stróżyński M., *Mystical Experience and Philosophical Discourse in Plotinus*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2008.
- Suchocki M., *The Symbolic Structure of Augustine Confessions*, “Journal of the American Academy of Religion” 1982, Vol. 50, No. 3.
- Szczukowski I., *Jacques'a Derridy lektura „Wyznań” św. Augustyna*, w: *Prywatne i publiczne w tekstach kultury: Studia*, red. A. Borkowski, A. Czyż, Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego UPH w Siedlcach, Siedlce 2016.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001.
- Teske R., *Augustine's philosophy of memory*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186>

Thompson S., *The Confessions of Saint Augustine: accessory to grace*, w: *Autobiography as Philosophy: The philosophical uses of self-presentation*, red. T. Mathien, D. G. Wright, Routledge, Abingdon-on-Thames–New York 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203358634>

Vannier M., *Narration et hermeneutique de soi dans les Confessions de S. Augustin*, „Lo Sguardo – rivista di filosofia” 2018, nr 11.

Streszczenie

Wychodząc od współczesnej dyskusji na temat niejednoznacznej formy Augustyńskich *Wyznań* i odwołując się do rozumienia filozofii jako ćwiczenia duchowego, w artykule niniejszym zwracam uwagę na zasadniczą rolę, jaką w tekście Augustyna spełnia motyw samopoznania oraz zawarta w X księdze refleksja na temat pamięci. W tym celu rozpoczynam od zarysowania specyficznego podmiotowego charakteru augustyńskiej filozofii oraz wskazania na filozoficzne znaczenie autobiograficznej części *Wyznań*. Zestawiając następnie przedstawione przez autora trzy etapy filozoficzne oraz trzy przełomy w rozumieniu samego siebie, księgę X interpretuję jako centralny punkt *conversio* i transformacji podmiotu, który łączy część autobiograficzną i egzegetyczną w jedną, spójną całość. Co więcej, celem tej zawartej w *Wyznaniach*, niejednoznacznie autobiograficznej oraz posiadającej zarazem znaczenie ogólnoantropologiczne opowieści, okazuje się być porwanie za sobą czytelnika, który zgodnie z poglądami Augustyna na naturę naszego poznania, to w sobie samym odkrywa prawdę dotyczącą źródła i celu swojego doczesnego życia. W tym też sensie tekst *Wyznań* spełnia rolę partytury ponadczasowego duchowego ćwiczenia, prowadzącego do rozpoznania samego siebie jako podmiotu egzystencjalnie oraz poznawczo zależnego od Boga.

Słowa kluczowe: św. Augustyn, samopoznanie, ćwiczenie duchowe, *Wyznania*, autobiografia, egzegeza, neoplatonizm, *cogito*, podmiotowość

Summary

Problem of self-knowledge as a key to the structure of Augustine's *Confessions*

I begin this article by looking at the contemporary discussion on the ambiguous form of Augustine's *Confessions* and by referring to the understanding of philosophy as a spiritual exercise. Then I draw my attention to the fundamental role played in Augustine's text by the theme of self-knowledge and by the reflection on memory contained in Book X. To this end, I begin by outlining the specifically subjective character of Augustinian philosophy and by pointing to the philosophical meaning of the autobiographical part of *Confessions*. Next, comparing the three philosophical stages and three breakthroughs in self-understanding which we can find in Augustine's text, I interpret book X as the central point of *conversio* and transformation of the subject, which combines the autobiographical and exegetical parts into one uniform whole. Moreover, the goal of this ambiguously autobiographical story turns out to be to inspire the reader who, according to Augustine's views on the nature of our cognition, discovers in himself the truth about the source and purpose of human temporal life. In this sense, the text of *Confessions* plays the role of a carrier for a timeless spiritual exercise leading to the recognition of oneself as existentially and cognitively dependent on God.

Key words: Saint Augustine, self-knowledge, Neoplatonism, spiritual exercise, *Confessions*, autobiography, exegesis, *cogito*, subjectivity

Augustyn o umyśle, intelekcie i Bożym oświeceniu*

Michał Zembrzusi

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej)

1. Wprowadzenie

Myśl Augustyna wyrażona w jego dziełach, choć atrakcyjna w odbiorze i intrygująca ze względu na metodologiczny zwrot do własnego wnętrza w poszukiwaniu prawdy, pozostaje trudna dla czytelnika, który chciałby uzyskać jasność sformułowań i jednoznaczność wypowiedzi. Jest to doskonale widoczne właśnie w terminologii dotyczącej duszy, którą posługuje się biskup Hippony, by opisać naturę człowieka. Ustalenie w ścisły sposób relacji, jakie zachodzą pomiędzy takimi kategoriami, jak *anima*, *animus*, *spiritus*, *intellectus*, *mens*, *ratio*, jest niezwykle trudne, jeśli nie prawie niemożliwe. Trudności sprawia także różny kontekst i charakter dzieł, w których się pojawiają (od dialogów, przez dyskusje i krytyki pewnych stanowisk, komentarze, aż po dzieła doktrynalne). Niewykluczone, że sam Augustyn nie dbał aż tak bardzo o bezwzględną ścisłość terminologiczną, gdyż ważniejsza dla niego była chęć ukazania różnych znaczeń tego, co w duszy najwyższe, chęć odsłonięcia natury samej duszy, podkreślenia jej dynamiki. Z pewnością wymienione wyrażenia były funkcjonalnym opisem najważniejszych aktów samej duszy, podkreślały wielość jej zdolności, poprzez które kierowała się do różnych przedmiotów. Celem niniejszego artykułu jest próba ustalenia znaczeń tych określeń, a w konsekwencji ukazanie augustyńskiej koncepcji poznania intelektualnego ze szczególnym uwzględnieniem idei oświe-

* Artykuł ten dedykuję Profesorowi Mieczysławowi Boczarowi, dziękując za jego umiłowanie mądrości.

cenia, jakiego doznaje dusza w poznawaniu rzeczywistości. Z pewnością tak sformułowany cel przerasta ramy artykułu, jednak należy podjąć chociażby próbę uporządkowania najważniejszych pojęć z gnozeologii augustyńskiej w tym kontekście, ponieważ teoria iluminacji bywa powodem wielu nieporozumień wśród badaczy.

2. Augustyńska terminologia dotycząca duszy i poznania intelektualnego

Nie wchodząc w szczegółowe rozważania Augustyna na temat człowieka, należy podkreślić najważniejsze twierdzenia na temat duszy. Augustyn swoją koncepcję duszy obecną we wczesnych (ale i późniejszych) dziełach wypracowywał w sporach, które toczył z różnymi heterodoksyjnymi stanowiskami (manicheizm, pryscylianizm, koncepcja Orygenesesa)¹. Augustyn zasadniczo akcentował niematerialny i nieśmiertelny charakter duszy, a czynił to opisując aktywności, które spełnia ona zarówno w obszarze działań w ciele, jak również we własnym wnętrzu². Duszę Augustyn wyjaśniał posługując się określeniami platońskimi: „jest to pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem”³. Posługiwanie się ciałem przez duszę nie wprowadzało do człowieka dwóch substancji⁴. Człowiek to zarówno dusza, jak i ciało, jednak to dusza pozostaje względem ciała czymś wyższym, a w niej samej również można znaleźć różne ustopniowane funkcje. Jest tak dlatego, że Augustyn mocno akcentował to, że dusza została stworzona bezpośrednio przez Boga i na Jego obraz, tym samym była bliższa Bogu aniżeli ciało⁵. Analizy rozpocznę od ustalenia relacji między wymienionymi wyżej łacińskimi terminami. Nie będą brane pod uwagę najbardziej klasyczne i obecne w tekstach triady *mens* – *notitia* – *amor* czy też *memoria* – *intelligentia*

¹ Zob. K. Obrycki, *Pochodzenie duszy ludzkiej a dziedzictwo grzechu pierwotnego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2007, t. 20, nr. 1, s. 125–126.

² Por. R. Warchał, „*Animus et conscientia*” – gnozeologiczne przesłanki Augustyńskiej aksjologii, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2020, nr 2 (30), s. 47–50.

³ Augustyn, *O wielkości duszy* XIII, 22, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, „Znak”, Kraków 2001, s. 360.

⁴ Zob. R. Teske, *Augustine's theory of soul*, w: E. Stump, N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press 2001, s. 116.

⁵ Por. B. Niederbacher, *The human soul: Augustine's case for soul-body dualism*, w: D.V. Meconi, E. Stump, *The Cambridge Companion to Augustine* (second ed.), Cambridge University Press 2014, s. 125–126.

– *voluntas*⁶. Ich znaczenie odnosi się do różnych działań i nie wiąże się wprost z określeniem samego podmiotu, którego dotyczą. Nie wystarczy powiedzieć, że ich podmiotem jest dusza, ponieważ u Augustyna to właśnie dusza ma szerokie pole znaczeniowe.

Można wskazać na znaczeniową bliskość kategorii *anima* i *animus*. Jednocześnie należy zauważyć, że pierwsza z nich odnosi się do ożywiania ciała (*anima* będzie więc czymś, co również posiadają zwierzęta), zaś druga, właściwa dla człowieka (człowiek i tak nie jest pozbawiony pierwszej) najpełniej wyraża istotę rozumną. Augustyn o duszy w znaczeniu *animus* mówi jako o trzecim stopniu, który jest najwyższy (*summus gradus animae*) obok duszy roślinnej i zwierzęcej: „trzeci stopień duszy, najwyższy, zwie się duchem (*animus*); a ma w nim przewagę zdolność rozumowania (*intelligentia praeminet*), której prócz człowieka pozbawione są wszystkie istoty śmiertelne”⁷. Mamy zatem u Augustyna trzy rodzaje dusz – wegetatywną, zmysłową i rozumną, z których te dwie ostatnie zyskały nazwy odpowiednio *anima* i *animus*.

W odniesieniu do terminu *spiritus* można spotkać się z pewną niejednoznacznością. Jak podaje Étienne Gilson, termin ten może mieć związek albo z Porfiriuszem, albo z Pismem św. Z tego powodu to, co oznacza, zyskuje albo charakter naturalistyczny (sprowadza się do wyobraźni albo też pamięci zmysłowej) i może zostać umieszczony między *anima* i *mens*⁸, albo też supranaturalistyczny, gdyż oznacza wprost umysłową część duszy (wówczas tożsamą z *mens*)⁹. W ten spo-

⁶ Por. M. Pawłowski, *Zagadnienie aktywności poznawczych duszy w środkowym okresie twórczości św. Augustyna*, w: A. Górniak (red.), *Filozoficzne aspekty średniowiecznej mistyki*, „Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną”, t. 3, WFIS UW, Warszawa 2005, s. 17–45.

⁷ Zob. Augustyn, *O Państwie Bożym* VII, 23, tłum. W. Kornatowski, t. 1, De Agostini Polska, Warszawa 2003, s. 462: „(...) tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intelligentia praeminet; hoc praeter hominem omnes carere mortales”. Augustyn w *O Państwie Bożym* pisze, że przejął od Warrona, podobną do Arystotelesowskiej, koncepcję trzech dusz. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, IW PAX, Warszawa 1953, s. 69.

⁸ Zob. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, XII, 24, 51, w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 370–371.

⁹ W traktacie *De fide et symbolo* Augustyn wyraźnie rysuje charakter natury ludzkiej, w której jednoczy się zarówno duch, dusza i ciało. Duch (*spiritus*) jest czymś właściwym dla człowieka, przy czym czasami w przypadku człowieka jego duszę również można nazwać duchem. Augustyn sugeruje przy tym, że to co w człowieku zasadnicze, to jego duch (*principale nostrum spiritus est*). Zob. Augustyn, *De fide et symbolo*, X, 23 (PL 40, 193–194): „Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur:

sób mamy pewną gradacyjnie ustaloną kolejność prowadzącą od warstw duszy związanych z ciałem i kończącą się na umyśle, który jednoczy się z Bogiem, będąc jednocześnie Jego obrazem. Augustyn podążał w opisie natury ludzkiej za gradualistycznym wyniesieniem w człowieku, ostatecznie istocie zwierzęcej, najwyższej umiejętności, dzięki której mógłby sięgać Boga. Umysł byłby najwyższym obszarem ludzkiej duszy, w którym spełniałyby się wszystkie akty poznania intelektualnego. Znajduje się tam rozum wyższy, intelekt i inteligencja.

3. Czym jest według Augustyna umysł?

Zwróćmy jednak uwagę na obecny w pismach Augustyna termin *mens*. Pozostaje on najbardziej interesującą kategorią, która często przez polskich tłumaczy jest oddawana właśnie przez wyrażenie „dusza”. Augustyński *mens* można określić jako najwyższą część rozumnej duszy, dla której właściwym przedmiotem aktywności jest sam Bóg, a także przedmioty mające umysłowy charakter. Jest on jednocześnie pewną całością (wspólnym terenem), która zawiera w sobie zarówno rozum (*ratio*), jak i intelekt (*intelligentia* i *intellectus*), a do tego wszystkiego również pamięć (*memoria*) oraz wolę (*voluntas*). O swoistym zawieraniu się wszystkich działań w umyśle, Augustyn mówi wielokrotnie pokazując jednocześnie pozycjonowanie intelektu w odniesieniu do rozumu (różnica między ruchem i spoczynkiem):

ponieważ jednak sam umysł, będący naturalnym siedliskiem rozumu i zdolności pojmowania, przez pewne mroczne i zastarzałe błędy został pozbawiony możliwości nie tylko złączenia się z nieodmienną światłością i radowania się z niej, lecz nawet znoszenia jej blasku, przeto musiał być poprzednio przepojony i oczyszczony przez wiarę, aż odnawiany i uzdrawiany dzień po dniu, stanie się znów zdalny do przyjęcia tak wielkiej szczęśliwości¹⁰.

principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est”. Propozycję E. Gilsona podważa G. O'Daly, sugerując, że bardzo trudno zidentyfikować w tej kwestii wpływ Porfiriusza. Rzeczywiście można odnaleźć odpowiedniki określeń „duszy intelektualnej” u Augustyna, które zaczerpnięte są z *Ennead* Plotyna i *Sentencji* Porfiriusza, jednak trudno dopatrzyć się tej zależności w kwestii terminu „spiritus”, który u Augustyna pochodzi wprost z Septuaginty. Zob. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley 1987, s. 7–8.

¹⁰ Augustyn, *O Państwie Bożym* XI, 2, tłum. W. Kornatowski, dz. cyt., s. 7–8..

Rozum o wiele bardziej wyraża się w ruchu, a ten jako taki nie przysługuje intelektowi. Najlepsze określenie rozumu odnaleźć można w dialogu *O porządku*, w którym znajduje się następujący opis:

rozum to ruch myśli, dzięki któremu możemy rozróżniać i wiązać ze sobą rzeczy, które poznajemy. Bardzo rzadko zdarza się, żeby ludzie szli za tym przewodnikiem, prowadzącym do poznania Boga i duszy, która jest w nas i wszędzie, a to z tego powodu, że trudno jest zgłębiać się w sobie komuś, kto zaszedł daleko w sprawach związanych z doznaniem zmysłów¹¹.

Właściwie intelekt w myśli Augustyna może zostać utożsamiony z inteligencją, choć każde z określeń posiada odpowiednie dla siebie znaczenie. W obszarze najwyższej części duszy człowieka, w umyśle, stanowią one najwyższą jego część¹², co widać wyraźnie z wymiany zdań pomiędzy Augustynem i Ewodiumem na początku dialogu *O wolnej woli*:

Augustyn: A może przynajmniej rozum [inteligencję – uwaga M.Z.] uważasz za czyste dobro? Ewodiusz: O, tak. Jemu przypisuję wartość bezwzględną i nie widzę żadnej lepszej władzy w człowieku. Żadną też miarą nie posunąłbym się do twierdzenia, że jakikolwiek rozum może być złą potęgą¹³.

¹¹ Augustyn, *O porządku*, II, XI, 30, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, „Znak”, Kraków 2001, s. 213.

¹² Sam *intellectus* jako najwyższa część duszy i część umysłu zostaje opisana między innymi w *O Trójcy świętej* i co ciekawe, w miejscu, w którym Augustyn powołuje się na dialog, który wywarł na nim piorunujące wrażenie i zadecydował o poszukiwaniu mądrości (chodzi oczywiście o cytowany fragment *Hortensjusza*): „Ją sławi Cycero w zakończeniu dialogu *Hortensjusz*: «My, którzy dzień i noc zastanawiamy się nad tymi rzeczami, zaostriamo intelekt, tj. najwyższą część duszy (*intelligentiam, quae est mentis acies*), starając się usilnie by nie stępiła się. Innymi słowy żyjąc w świecie filozofii żywimy wielką nadzieję. Albo myśli nasze i mądrość nasza są śmiertelne i przemijające, wówczas słodka nam będzie śmierć po wykonaniu naszych ludzkich obowiązków; nieuciążliwe nam będzie odejście, a raczej stanie się odpoczynkiem po życiu. Albo – jak to przyjmują starzy filozofowie, a wśród nich największy i najsławniejsi – mamy nieśmiertelną i boską duszę. Wówczas należy sądzić, że im więcej będzie w swojej naturze postępowała, to znaczy w rozwoju władzy umysłowej i swoim zamiłowaniu do wiedzy (*in ratione et investigandi cupiditate*), i im łatwiejszą będzie ona miała drogę i powrót do nieba»”. Augustyn, *O Trójcy świętej*, XIV, XIX, 26, tłum. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 405.

¹³ Augustyn, *O wolnej woli* I, I, 3, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombala, Kraków 2001, s. 495. „*Aug. – Saltem intelligentiam non nisi bonum putas? Ev. – Istam plane ita bonam puto, ut non videam quid in homine possit esse praestantius; nec ullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse.*”

4. Rozum według Augustyna

Przechodząc do zagadnienia rozumu, należy najpierw przywołać niezwykle popularną w średniowieczu Augustyńską dystynkcję na rozum wyższy i niższy. Pojawia się ona zasadniczo w *O Trójcy świętej*:

(...) tworzenie wyobrażeń, przez dobieranie różnych elementów z pamięci, ich kojarzenie i dopasowywanie, a następnie badanie, o ile prawdopodobieństwo takiego obrazu różni się od prawdy – to wszystko i inne podobne czynności, nawet dotyczące rzeczy widzialnych i posługujące się zmysłami ciała, należą do rozumu. Toteż przestają one być wspólne ludziom i zwierzętom. Istotnie należy to do funkcji wyższego rozumu, by o rzeczach materialnych sądzić na podstawie zasad niematerialnych i wiecznych. Gdyby te zasady nie były wyższe od rozumu ludzkiego, to nie byłyby niezmiennie¹⁴.

Operowanie wokół rzeczy zmysłowych charakteryzuje rozum niższy, zaś rozum wyższy będzie spełniał się w widzeniu ich przez pryzmat wiecznych i niezmiennych zasad. Można się z kolei zastanawiać nad relacją intelektu albo też umysłu do rozumu wyższego, gdyż ich związek jest wyraźny. Największe kłopoty sprawia bowiem odróżnienie mądrości od wiedzy, które właśnie związane jest z odróżnieniem intelektu i rozumu¹⁵. Intelektualne poznanie związane jest właśnie z mądrością, gdyż dotyczy wiecznej rzeczywistości, zaś rozumowe poznanie wiąże się z poznaniem rzeczywistości fizycznej. Jeśli na ten podział nanieśliśmy odróżnienie rozumu wyższego i niższego, wówczas rozum wyższy byłby identyczny z intelektem, gdyż byłby osądem rzeczywistości w świetle wiecznych zasad, a więc spełnieniem mądrości. Tym samym jednak, w sposób ukryty widzielibyśmy u Augustyna różnicę między rozumowaniem, które związane było z roztrząsaniem w ramach wiedzy, i rozumem, który byłby identyczny z intelektem mającym zdolność widzenia prawdy¹⁶.

¹⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII, III, 3, dz. cyt., s. 330.

¹⁵ Por. A. Kijewska, *Święty Augustyn, „Wiedza Powszechna”*, Warszawa 2007, s. 163–164.

¹⁶ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 165. Zob. Augustyn, *O wielkości duszy*, XXVII, 53, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, „Znak”, Kraków 2001, s. 393.

5. Intelekt według Augustyna

Ze względu na to, że intelekt dla Augustyna jest wyższy niż rozum, należy go rozważyć jako najwyższą spośród części duszy rozumnej¹⁷. W *Komentarzu do Ewangelii Jana* wypowiada następujące zdanie na ten temat:

Tak i w duszy ludzkiej jest coś, co nazywane jest intelektem. To samo, co w duszy nazywane jest umysłem i intelektem jest oświecane przez wyższe światło. Wreszcie światłem owym, które oświeca umysł człowieka, jest Bóg¹⁸.

Aby dokładniej pojąć znaczenie intelektu, należy zwrócić uwagę na dialog *O wielkości duszy*, w którym zarysowana zostaje stopniowalność działań duszy. Augustyn wyróżnia w duszy funkcję: 1) ożywiania ciała¹⁹; 2) życia zmysłowego²⁰; 3) działania przez sztukę i wiedzę²¹; 4) wewnętrznego oczyszczenia i oderwanie

¹⁷ Zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IX, VI, 11, s. 286. „Więc nawet te rzeczy cielesne oceniamy według prawd wiecznych intuicyjnie postrzeganych przez rozumną duszę (*secundum illam iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu*). Kiedy te rzeczy są obecne, dotykamy ich za pośrednictwem zmysłów. Gdy są nieobecne – przypominamy sobie ich obrazy przechowane w pamięci albo na podstawie ich podobieństwa wyobrażamy sobie nowe obrazy, jeśli mamy wolę i środki po temu. Jednak wyobrażenia ciał albo materialna ich wizja są jedną rzeczą, a inną rzeczą jest nasze ujmowanie czystym intelektem ponad wzrokiem ducha tak zasad (*super aciem mentis simplici intellegentia capientes*), jak i nad wyraz pięknego wykonania ich przedstawień”.

¹⁸ Augustyn, *In Evangelium Joannis* XV, 19 (PL 35, 1516–1517). „Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Iam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est”.

¹⁹ Augustyn, *O wielkości duszy*, XXXIII, 70, dz. cyt., s. 408. Dusza ożywiając ciało, zapewnia również zespaland w jedną całość wszystkich organów, równomierne rozprowadzanie pokarmu, utrzymuje harmonię w układzie i proporcjach ciała, a przez to z kolei pozwala na wzrost i rozmnażanie.

²⁰ Tamże, XXXIII, 71, s. 409. Za pomocą zmysłów dusza przejawia swoją moc w ciele za pomocą działania poszczególnych zmysłów. Ważne jest to, że dusza na tym poziomie przyswaja sobie wszystko co odpowiada jej naturze, odrzucając to co niekorzystne. Obrazy powstałe z działań zmysłowych zostają w duszy, oddziałując na sny i marzenia senne. Na tym poziomie Augustyn wymienia także pamięć zmysłową, której nie są pozbawione także zwierzęta, a wyrażona zostaje jako realizowana w istotach żywych siła przyzwyczajenia.

²¹ Tamże, XXXIII, 72, s. 410. Augustyn wskazuje na przejawy kultury i wiedzy, które właściwe są działaniom człowieka: od uprawy pól, przez malarstwo, pismo, wynalazczość, aż po śpiew, sztukę liczenia. Ze względu na to, że są to dziedziny w których mogą brać udział zarówno dobrzy, jak i źli, Augustyn dodaje kolejny stopień życia – wewnętrzne oczyszczenie.

od dóbr zmysłowych²²; 5) doskonałej czystości²³; 6) poznania najwyższej Prawdy; 7) posiadanie najwyższego dobra. Dwie ostatnie funkcje realizowane są właśnie przez intelekt i jego odniesienie do Prawdy, którą się poznaje i w ten sposób uzyskuje. Intelekt spełnia się w: „(...) dążeniu do pojęcia prawdziwego i najwyższego bytu, wzrok duszy sięga najwyższej; jest to spojrzenie najdoskonalsze, najbardziej szlachetne i prawe”²⁴. Intelekt (*intellectus*) jest więc widzeniem bezpośrednim i niezmaconym, ukierunkowanym na przedmiot jedynie godny widzenia. Tego rodzaju poszukiwanie jest różne od spoczynku w jakim znajduje się intelekt, który osiągnął widzenie i zrealizował kontemplację prawdy. Tym efektem końcowym jest posiadanie dobra, które wedle Augustyna jest dla duszy jej właściwym „miejszem zamieszkania”²⁵. Życie duszy jest więc odchodzeniem od poznania rzeczy zmysłowych i docieraniem do tego, co wewnętrzne, aby ostatecznie osiągnąć kres życia intelektualnego realizujący się w widzeniu Boga²⁶.

6. Umysł obrazem Boga

W tym miejscu należy zwrócić szczególną uwagę na zaznaczony wcześniej problem umysłu (*mens*). Przy założeniu celu, jaki Augustyn sobie postawił w ramach filozoficznego życia, którym było poznanie siebie (własnej duszy) i Boga, można dostrzec szczególną korelację poznania natury umysłu i wynikającego z niego poznania natury Boga²⁷. W *Wyznaniach* Augustyn opisuje piętno, jakie wycisnęła na nim manichejska koncepcja Boga i jednocześnie argumentuje przeciwko niej, gdy poznał już argumentację Nebrydiusza. Augustyn wskazuje na niezwykłą zależność, gdyż jeśli uznaje się własny umysł za rzecz materialną, całkowicie zależną i podległą cielesnym wyobrażeniom, to natychmiast również Bóg będzie substancją przenikającą świat, rozciągniętą w przestrzeni, choć o wiele subtel-

²² Tamże, XXXIII, 73, s. 410–412. Ten stopień życia wyraża się w moralnym postępowaniu, polegającym na odrzucaniu dobra, które nie jest właściwe dla natury rozumnej. Oczyszczenie z dóbr zmysłowych prowadzi do wiary i poznania Boga.

²³ Tamże, XXXIII, 74, s. 412. Ten stopień jest osiągnięciem doskonałości moralnej – realizuje się w radości, braku obaw i braku jakiegokolwiek niepokoju.

²⁴ Tamże, XXXIII, 75, s. 412.

²⁵ Tamże, XXXIII, 76, s. 413.

²⁶ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII, XV, 25, dz. cyt., s. 346.

²⁷ Zob. A.N. Williams, *Boski zmysł. Intelekt w teologii patrystycznej*, tłum. W. Dawidowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 180–185.

niejszą niż wszystko to, co podlega zepsuciu. Wyobrażenie sobie czegoś niematerialnego mogłoby prowadzić z konieczności do uznania istnienia pustki. Augustyn dostrzega jednak, że jeśli umysł pojmie siebie jako siłę, która jest niezależna od obrazów, które formuje, natychmiast myśl o Bogu będzie również podobna Jemu – Bóg będzie bytem niezależnym od skończonej przestrzeni. W ten sposób umysł będzie dla Augustyna czymś wspólnym człowiekowi i Bogu, który stwarza człowieka właśnie na swój obraz. Bóg oczywiście pozostanie czymś radykalnie nieskończonym przestrzennie²⁸.

Koncepcja umysłu u Augustyna, zawarta w jego *O Trójcy świętej* wyraża się w podstawowym założeniu, że umysł, jak również każda z jego funkcji jest tożsama z duszą²⁹. Działanie umysłowe w najpełniejszy sposób wyraża istotę duszy, o wiele lepiej niż na przykład część zmysłowa, gdyż umysł jest najwyższą jej częścią. Dodatkowo dla Augustyna nie ma problemu w tym (co będzie na przykład dużym kłopotem dla Tomasza z Akwinu), że z jednej zasady (jednego podmiotu) mogą wynikać gatunkowo różne działania (pamiętanie, pojmowanie, chcenie) ze względu na jedność umysłu. Tej Augustyn będzie bronił za wszelką cenę, podkreślając jedność funkcji właśnie w istocie duszy. Jedność, a także głęboka więź między pamięcią, pojmowaniem i wolą, ma odpowiadać równości, pochodzeniu i samej jedności Trójcy³⁰. Jedność tego wszystkiego ma zapewniać właśnie umysł.

Życie ludzkie jest dla Augustyna życiem umysłu. Umysł jako jedyny może zwrócić się do siebie samego, przez co w pełniejszy i pewniejszy sposób zna siebie, a nie cokolwiek innego, zewnętrznego³¹. Oczywiście jest tak jedynie dlatego, że w swojej naturze jest niematerialny i za przedmiot ma również coś niematerialnego. Tylko w ten sposób może być jednocześnie tym, który poznaje, a także przedmiotem poznania. Odniesienie do Boga, a także poznawcze odniesienie do czegokolwiek innego, opiera się w pewien sposób na prawdziwym poznaniu samego siebie. Dołączanie jakiegokolwiek obrazu, albo też własności, do opisu siebie samego może być narażeniem tego poznania na błąd. Odniesienie poznania samego siebie, w którym umysłowi on sam ukazuje się jako coś prostego, bezcielesnego, ale także dynamicznego w pragnieniach, do poznania natury Bożej,

²⁸ Augustyn, *Wyznania* VII, I, 2, tłum. Z. Kubiak, „Znak”, Kraków 2008, s. 178.

²⁹ Zob. Augustyn, *O Trójcy świętej* IX, II, 2, dz. cyt., s. 280.

³⁰ Zob. tamże, XV, VII, 12, s. 419. Pochodzenie Osób w Bogu nie jest osłabianiem zdolności pamięci i nie jest tak, że Syn posiada coś, czego nie ma Ojciec, albo też Duch św.

³¹ Zob. tamże, X, IV, 6, s. 299; VIII, VI, 9, s. 267; IX, III, 3, s. 280; IX, XI, 16, s. 289–290.

pozwała ustalić charakter tej relacji, który polega na swoistej obecności³². W ten sposób, jeśli umysł poznaje siebie, poznaje właśnie Boga, zbliżając się tym samym do Niego.

Augustyn w *O Trójcy świętej* zakwestionuje możliwość stosowania kategorii całości i części do wskazywania na relację między umysłem a wchodzącymi w jego skład: pamięcią, inteligencją i wolą. Zgodnie z oczywistym odróżnieniem całości i części, część nie może być tożsama z całością, nie może obejmować całości. Tymczasem Augustyn wyraża takie przekonanie o pamięci, inteligencji i woli: „Tymczasem, kiedy dusza poznaje siebie całą, to znaczy doskonale, poznanie jej ogarnia całość. A kiedy kocha siebie doskonale, to całą siebie kocha i miłość obejmuje ją całą. (...) Lecz nie widzę, dlaczego te trzy elementy duszy miałyby nie być tej samej substancji, skoro duch siebie samego miłuje i siebie zna i to takiej natury są te trzy rzeczy, że duch w żadnym innym wypadku nie może być miłowany ani znany”³³. Oczywiście nie może tu być mowy o jakimkolwiek zmieszaniu natury pamięci, poznania intelektualnego i woli, pozostają one względem siebie w odpowiednich relacjach (jak pisze Augustyn, są określeniami relatywnymi). Stanowią jednak jedność z powodu jedności umysłu.

Związek umysłu z Bogiem w myśli Augustyna jest o wiele szerszy i poważniejszy, aniżeli tylko poznawczy, gdyż jak wskazuje na to kontekst odkrycia, wyrażony i uzasadniony w *O Trójcy świętej*, umysł ludzki jako stworzony, ukazuje ontyczne (przez uczestniczenie³⁴) odzwierciedlenie samej Trójcy. „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”³⁵. Jeśli te trzy aktywności ludzkiego umysłu skierowane są na Boga, wówczas sam umysł uzyskuje szczęśliwość, która jest jego celem.

7. Augustyńska iluminacja i jej interpretacje

Mając już zarysowane rozróżnienia zdolności duszy ludzkiej, zwróćmy teraz uwagę na zagadnienie iluminacji, które nie może się nie pojawić, gdy mowa jest

³² Zob. tamże, X, VII, 10, s. 302.

³³ Zob. tamże, IX, IV, 7, s. 283.

³⁴ Zob. tamże, XIV, VIII, 11, s. 390.

³⁵ Zob. tamże, X, XI, 18, s. 307–308.

o umyśle i intelekcie w tekstach Augustyna. Zagadnienie to jest niezwykle bogate i wielowątkowe i także w dziejach filozofii zyskało wiele interpretacji³⁶.

Opierając się na ustaleniach Allana D. Fitzgeralda należy zwrócić uwagę, że augustyńska teoria iluminacji zawiera trzy najważniejsze założenia: 1) Bóg jest światłem (Słońcem) i oświeca wszystkich ludzi w różnym stopniu; 2) istnieją prawdy intelektualnie poznawalne jako wieczne zasady (*rationes aeternae*), przez które Bóg dokonuje oświecenia; 3) ludzki umysł może znać prawdę Bożą, tylko o tyle, o ile zostanie oświecony przez Boga³⁷. Augustyn pisząc o iluminacji najczęściej odwołuje się do analogii pomiędzy widzeniem zmysłowym i widzeniem intelektualnym, jednak robi to zupełnie inaczej niż Arystoteles piszący o intelekcie, nawiązując chętniej do wypowiedzi Platona. Bóg pozostaje w takim stosunku do duszy, w jakim słońce pozostaje do oka:

Raczej należałoby przyjąć, że dusza z natury swej, zgodnie z zamysłami Stwórcy, ogląda naturalne byty umysłowe. Widzi je w pewnego rodzaju niematerialnym świetle właściwym jej naturze, podobnie jak oko ciała w materialnym świetle widzi otaczające je przedmioty, to jest w świetle, jakie można otrzymywać i do jakiego jest dostosowane przez akt stworzenia³⁸.

Ten fragment wśród wypowiedzi Augustyna wydaje się być najbardziej znaczący, wręcz fundamentalny.

Bóg dla Augustyna będzie prawdą, w której, dzięki której, a także przez którą, wszelka prawda będzie właśnie tym, czym jest. Będzie światłem, w którym, dzięki któremu i przez które, wszelki przedmiot intelektualnie poznawalny bę-

³⁶ A.D. Fitzgerald, *Illumination Divine*, w: *Augustine through the ages: An Encyclopedia*, A.D. Fitzgerald (red.), W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge 2009, s. 438; L. Schumacher, *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, s. 4–7; R. H. Nash, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of knowledge*, The University Press of Kentucky 1969. Rozbudowane ustalenia tego punktu artykułu zostały wcześniej opublikowane w: M. Zembrzusi, *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, Liberi Libri, Warszawa 2019, s. 130–138.

³⁷ A.D. Fitzgerald, *Illumination Divine*, s. 438.

³⁸ Augustyn, *O Trójcy świętej* XII, XV, 24, s. 345–346; *PL* 42, 1011: „(...) sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditor, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus”.

dzie mógł być oświecony, a więc i poznany³⁹. Trzeba pamiętać, że kontekst wypowiedzi Augustyna o iluminacji związany jest z wyrażaniem przez niego przekonań na temat koncepcji wiedzy, jej pewności, granic, prawdziwości, dostępności przedmiotu. Jednocześnie jest także zagadnieniem mającym znaczenie dla ludzkiej wiary, gdyż zdaniem Augustyna we wszystkim co robimy – gdy mówimy, myślimy i podejmujemy decyzje – korzystamy z oświecenia⁴⁰.

W tekstach Augustyna wyróżnić można pięć różnych sposobów opisywania iluminacji Bożej⁴¹. Ze względu na konteksty można wyróżnić fragmenty, które określają iluminację jako:

- 1) zdolność poznawczą, tkwiącą w duszy, która jest zarówno zdolnością do przyjęcia światła jak i samym światłem:

Ale prawdę, którą i on również odkrywa, bądź w sobie samym, bądź w tej prawdzie, która jest światłością duszy. Jeżeli ktoś, nawet gdy zwróci się na to jego uwagę, nie może pojąć tych rzeczy, to znaczy, że wskutek wielkiego zaślepienia serca jest pogrążony w ciemnościach, nieświadomości i że trzeba by niezwyklej i cudownej pomocy Bożej, ażeby mógł dojść do prawdziwej mądrości⁴²;

- 2) poznawczą zawartość ludzkiego umysłu, a nie tylko zdolność duszy:

Dusza zaś rozumna spośród stworzeń Boga, przewyższa wszystkie. Jest ona bliska Bogu, kiedy jest czysta. W jakiej też mierze tkwi w Bogu dzięki miłości, w takiej też przeniknięta Jego światłem umysłowym i przez nie oświecana poznaje, nie oczami cielesnymi, ale tą swoją główną częścią, którą przoduje, to jest swoim rozumem, owe zasady, których oglądanie czyni ją szczęśliwą. Zasa-

³⁹ Augustyn, *Soliloquia* I, 1, 3, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, „Znak”, Kraków 2001, s. 240: „Ciebie wzywam, Boże, któryś jest prawdą, bo w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie prawdziwe jest wszystko, co jest prawdziwe (...). Tyś jest, Boże, Światłością, nadmysłową, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie staje się jasne dla rozumu wszystko, co jest dla niego jasne”.

⁴⁰ Por. G. Catapano, *Augustine*, w: *The History of Philosophy in Late Antiquity*, t. 1, L.P. Gerson (red.), Cambridge University Press, Cambridge, New York, NY 2010, s. 562.

⁴¹ Zob. L. Schumacher, *Divine Illumination*, dz. cyt., s. 4–7.

⁴² Augustyn, *O Trójcy Świętej* XIV, VII, 9, s. 388. Por., *O Państwie Bożym* XII, 3, t. 2, s. 76: „Mówimy teraz naturalnie, o występkach takiej natury, która ma zdolny do przyjęcia poznawalnej światłości umysł i która dzięki tej światłości rozróżnia sprawiedliwe od niesprawiedliwego”.

dy te, jak zostało powiedziane, wolno zwać ideami, formami, postaciami, jak też zasadami. Liczni też mogą nazwać wszystko, ale nieliczni widzą prawdę⁴³;

- 3) sam proces poznawczy, w którym wyraża się oświecenie jako droga dochodzenia do prawdy:

lecz ta światłość, którą ty nie jesteś, i to tobie pokazuje, że czymś innym są beztęlesne obrazy przedmiotów materialnych, a czym innym prawda ujmowana przez inteligencję⁴⁴;

- 4) pewność uzyskiwaną w poznaniu:

To i inne równie pewne rzeczy pokazała owa światłość (*haec et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa*) twojemu wewnętrznemu wzrokowi. Cze-

⁴³ Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, q. 46, tłum. I. Radziejowska, „Ad Fontes” t. XXVI, Kęty 2012, s. 85–87. Por. Augustyn, *O nauczycielu* XII, 40, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, Kraków 2001, s. 479: „Kiedy zaś chodzi o przedmioty, które widzimy myślą, to jest za pomocą inteligencji i rozumu (*quae mente conspiciamus, id est intellectu atque ratione*), słowa nasze odnoszą się wprawdzie do rzeczy obecnych, oglądanych w owym wewnętrznym świetle prawdy, którą oświeca się i której zażywa tak zwany wewnętrzny człowiek, lecz i wtedy nasz słuchacz, jeśli sam także widzi te przedmioty w sposób czysty ukrytym okiem duszy, wie o czym mówię, nie na podstawie moich słów, lecz własnego wewnętrznego widzenia. A więc nawet w tym przypadku nie poucza go słowami, gdyż on sam tę prawdę ogląda. Uczy się on nie z mych słów, lecz dzięki temu, że Bóg przed oczami jego duszy odsłania same rzeczy; zapytany o nie, mógłby sam odpowiedzieć”. Zob. Augustyn, *Soliloquia* XII, 25, s. 399: „Jeśli obaj widzimy, że zgodne z prawdą jest to, co mówię, to zastanówmy się: gdzie my to widzimy? Ani ja tego nie widzę w tobie, ani ty we mnie, lecz obaj to widzimy w nieziennej prawdzie, która jest ponad naszymi umysłami. Jeśli więc nie ma między nami sporu co do światła, które jaśnieje od Pana Boga naszego, to czemuż się spieramy o to, co myślał nasz bliźni?”. Zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej* IX, VI, 9, s. 284: „Nie przez to bowiem uzyskujemy wiedzę o duszy, że oczami ciała oglądamy wiele dusz ludzkich a następnie na zasadzie porównania wytwarzamy sobie rodzajowe i gatunkowe pojęcie duszy ludzkiej. Nie, my tę wiedzę uzyskujemy w taki sposób, że mamy intuicję nieziennej prawdy, według której doskonale – najlepiej jak to dla nas możliwe – określamy nie to, jak jest dusza tego, czy innego człowieka, ale jaką ona ma być według «wiecznych przyczyn»”.

⁴⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, XXVII, 50, s. 457. Por. tamże, XII, XV, 24, s. 345–346. Zob. Augustyn, *O nauczycielu* XI, 38, s. 477: „(...) podobnie jak nie jest rzeczą światła zewnętrznego, że wzrok cielesny ulega często złudzeniom; przyznajemy zaś, że radzimy się tego światła, gdy chodzi o rzeczy widzialne, aby nam je pokazało w tej mierze, w jakiej zdołają widzieć nasze oczy”. Zob. Augustyn, *Soliloquia* I, VIII, 15, s. 253: „(...) tak i ów Bóg ukryty, którego chcesz pojąć ma trzy właściwości: że jest, że daje się poznać rozumowi, że umożliwia poznanie innych rzeczy”.

mu więc nie możesz widzieć samej prawdy utkwivszy w niej wzrok ducha, czemu, jak nie w grzechu?⁴⁵;

5) wiedzę o Bogu uzyskaną tą drogą:

czym innym natomiast jest sama światłość, oświecająca duszę, ażeby wszystko w sobie czy też w niej właściwie rozumiejąc dostrzegła. Tamto bowiem to sam Bóg, ona natomiast jest stworzeniem, jakkolwiek rozumnym i intelektualnym stworzonym na jego wyobrażenie, kiedy jednak usiłuje spojrzeć w ową światłość drży ze słabości i mdleje. Stamtąd też pochodzi wszystko, co ona rozumie, ile potrafi. Skoro zatem tam zostaje porwana i pozbawiona zmysłów cielesnych, nie odnośnie miejsca staje wyraźnie wobec widzenia, ale na swój sposób widzi nawet ponad swoje możliwości, dzięki pomocy Tego, przez którego widzi wszystko, cokolwiek w sobie rozumiejąc dostrzega⁴⁶.

Wyróżnione elementy wypowiedzi Augustyna powodują ostatecznie wielość interpretacji, a także ekstrapolacje stanowisk. W literaturze dyskutującej problem iluminacji wyróżnić można przynajmniej cztery stanowiska⁴⁷:

- 1) interpretacja Tomasza z Akwinu (i niektórych tomistów);
- 2) interpretacja Bonawentury (franciszkańska);
- 3) interpretacja ontologiczna;
- 4) formalne rozumienie oświecenia (Gilson i Copleston);
- 5) substancjalna modyfikacja stanowiska franciszkańskiego (Nash)⁴⁸.

Stanowisk jest tak wiele i są tak różnorodne ze względu na to, że nie tak łatwo odpowiedzieć, posługując się tekstami Augustyna, na pytanie: Jak człowiek, który posiada liczne ułomności, może poznawać wieczne formy rzeczy, które istnieją w Bożym umyśle?

Ad 1. Tomasz z Akwinu interpretując Arystotelesa, wielokrotnie wypowiadał uwagi na temat intelektu czynnego, który umieszczał w każdym pojedynczym

⁴⁵ Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, XXVII, 50, s. 457.

⁴⁶ Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, XII, 31, 59, s. 376. Zob. G.B. Matthews, *Knowledge and illumination*, w: E. Stump, N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press 2006, s. 180–181.

⁴⁷ A.D. Fitzgerald, *Illumination Divine*, s. 438–439. Stanisław Kowalczyk proponuje trzy stanowiska: 1) interpretację ontologiczną; 2) konkordystyczną; 3) psychologiczno-egzystencjalną. Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, ODISS, Lublin 2007, s. 219–234.

⁴⁸ Lydia Schumacher inaczej dzieli stanowiska, wyróżniając interpretacje: 1) tomistyczną; 2) in-natystyczną; 3) franciszkańską; 4) idealistyczną; 5) formalistyczną. Por. L. Schumacher, *Divine Illumination*, s. 7–13.

człowieku⁴⁹. Tomasz był oczywiście przekonany, że intelekt czynny oświeca wyobrażenia otrzymane drogą poznania zmysłowego i abstrahuje konieczne i powszechne elementy rzeczy obecne w tym wyobrażeniu. Powszechnie uważa się, że Tomasz był przekonany, że Augustyński opis iluminacji, dzięki której ludzki intelekt poznaje, dotyczy wprost intelektu czynnego. Oczywiście to Bóg miałby być źródłem tego światła w człowieku, a intelekt czynny byłby jedynie światłem uczestniczącym. Badacze i znawcy myśli Augustyna są przeciwni interpretacji Tomaszowej, gdyż augustyńska iluminacja stanowi dziedzictwo platońskie, zaś abstrakcja, przyjmowana mimo wszystko jako najważniejsza dla teorii poznania Tomasza, jest dziedzictwem arystotelesowskim. Trzeba pamiętać, że stanowiska tych dwóch autorów nie zgadzają się nie tylko w sprawie poznania intelektualnego i jego przedmiotu, ale także co do zasadniczego rozumienia roli poznania zmysłowego i empirycznego źródła ludzkiej wiedzy, nie mówiąc o zupełnie innym rozumieniu duszy i jej związku z ciałem. Tomaszowe stanowisko jest również dalekie od augustyńskiego rozumienia mądrości (*sapientia*), która stanowi warunek dla uzyskiwanej wiedzy (*scientia*). Oświecenie wedle Tomasza jak najbardziej zachodzi, ale pochodzi od wewnętrznej władzy, przynależnej do każdej jednostkowej duszy. Bóg jest źródłem wszelkiej aktywności intelektualnej, ale w taki sposób, w jaki jest źródłem całej struktury bytu ludzkiego⁵⁰. Jednocześnie Tomasz nie zgadza się na ontologistyczne rozumienie oświecenia – widzenie w świetle Bożej prawdy nie oznacza widzenia tej prawdy⁵¹.

Ad 2. Drugą interpretację odnaleźć można w średniowiecznej szkole mistrzów franciszkańskich. W tradycji tej odczytać można poglądy autorów, którzy dzielali myśl Tomasza o związaniu kategorii intelektu czynnego ze światłem, jednak od razu umieszczanym w Bogu (było tak z powodu wczesnej i być może

⁴⁹ Tomaszowa interpretacja augustyńskiej iluminacji została szczegółowo omówiona w: M. Zembrzusi, *Filozofia intelektu...*, s. 133–135.

⁵⁰ Najbardziej interesujący fragment wypowiedzi Akwinaty na temat iluminacji można znaleźć w *Kwestiach dyskutowanych O stworzeniach duchowych*: „Augustyn zaś, naśladowując Platona na tyle, na ile wiara katolicka to dopuszcza, nie przyjął istniejących samych przez siebie gatunków rzeczy, lecz w ich miejsce przyjął zasady rzeczy w umyśle boskim. Przyjął, że dzięki nim, zgodnie z intelektem oświeconym przez boskie światło sądzimy o wszystkim. Jednak nie w ten sposób, że owe racje widzimy – to bowiem byłoby niemożliwe, bez widzenia istoty Boga – lecz w ten sposób, że owe najwyższe racje odciskają się w naszych umysłach. W ten bowiem sposób Platon przyjął, że mamy wiedzę o gatunkach oddzielonych, nie dlatego, że możemy je oglądać, lecz że zgodnie z nimi umysł nasz partycypuje i posiada o rzeczach wiedzę”. *Questiones disputate de spiritualibus creaturis*, q. 10, ad 8 (tłumaczenie własne).

⁵¹ Zob. *De veritate*, q. 10, a. 11, ad 12.

bezkrytycznej recepcji *O duszy* Awicenny). Boża iluminacja dostrzegana jest przede wszystkim w wytwarzaniu, wlewaniu czy też odciskaniu Bożych form w ludzkim umyśle⁵². Formy te staną się normami służącymi do oceny ludzkiego doświadczenia, w tym będą miały kapitalne znaczenie w formułowaniu sądów dotyczących moralnego działania. Do autorów idących tą drogą można zaliczyć Bonawenturę, Wilhelma z Owernii, Rogera Bacona albo też Rogera Marstona. W kontekście takiego ideogenetycznego stanowiska można zapytać o charakter czynny ludzkiego intelektu – okazuje się, że w żaden sposób nie może spełniać takich funkcji, pozostając całkowicie biernym względem tego, co otrzymuje⁵³. Przywołany wcześniej Fitzgerald sugeruje, że wlanie przez Boga jakichkolwiek form w postaci predyspozycji wiedzy, albo też dyspozycji do poznawania rzeczy, spowoduje, że w aktualnym działaniu intelekt będzie jednak spełniał funkcje czynne⁵⁴.

Ad 3. Ontologistyczną interpretację augustyńskiej iluminacji odnaleźć można u wielu autorów, począwszy od Marcilio Ficino, Nicolaia Malebranche'a, Vincenzo Giobertiego, Antonio Rosminiego, Gerarda Ubaghsa, aż po Johanna Hesnena. Wedle niej, w ludzkim umyśle w pełni gotowe są treści poznawcze (w tym również te zmysłowe), gdyż wszystkie rzeczy są „widziane w Bogu”. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że ontologizm jest całkowicie sprzeczny z wieloma wypowiedziami Augustyna na temat tego, że widzenie samego Boga dla człowieka w trakcie jego życia ziemskiego, jest niemożliwe (poza doświadczeniami Mojżesza, św. Pawła). Ponieważ jest to stanowisko krytkowane i dyskutowane, należy jedynie zastrzec to, że ontologizm może być Augustynowi przypisany tylko

⁵² Zdaniem Lidii Schumacher nie należy tego stanowiska utożsamiać ani z ontologistyczną interpretacją czy też innatyzmem. Podkreśla, że w stanowisku Bonawentury dostrzec można raczej współpracę, swoisty pomocny *concursus* w działaniu ludzkiego i Boskiego umysłu. Jeśli chodzi o wyróżniony innatyzm, to jest on stanowiskiem najbardziej rozpowszechnionym wśród współczesnych badaczy, a podkreśla, że w nim, że iluminacja dotyczy idei, które są znane człowiekowi jako wieczne i niezmiennie poznawalne prawdy (dobroć, prawda, piękno, sprawiedliwość). Interpretacja ta wprost nawiązuje do myśli Platonskiej, jednak podkreśla się w niej, że w miejsce reminiscencji została umieszczona koncepcja iluminacji w taki sposób, że pojęcia nie wyrażają uprzednio zdobytej wiedzy, lecz wiedzę, która konstituuje ludzki umysł. Zob. L. Schumacher, *Divine Illumination*, dz. cyt., s. 9–10.

⁵³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, IW PAX, Warszawa 2000, s. 77.

⁵⁴ Zob. A.D. Fitzgerald, *Illumination Divine*, dz. cyt., s. 439. Jak sam pisze, takie czynne działanie intelektu bliższe pewnie by było Kantowi, ale może stanowić odpowiedź na wątpliwość dotyczącą rozumienia oświecenia.

przy założeniu, że dostrzeże się w jego myśli tożsamość porządku ontologicznego i epistemologicznego⁵⁵.

Ad 4. Étienne Gilson, jak również Friderick Copleston są uznawani za autorów opowiadających się za formalną teorią wyjaśniającą augustyńską iluminację (w literaturze są również jedynymi, którzy krytykują koncepcję franciszkańską, są jednak krytykowani przez większą liczbę interpretatorów Augustyna). Nie do końca nawet można powiedzieć, że w ich ujęciu chodzi o ograniczenie działania Bożego do sfery sądów, jak sugeruje Stanisław Kowalczyk, ale o podkreślenie, że iluminacja nie daje określonych treści wiedzy, ale wprost daje pewność albo też konieczność pewnych idei⁵⁶. Franciszkańskie stanowisko podkreślało źródło ludzkiej wiedzy, a tutaj podkreślone jest zagadnienie jej pewności. Można wprost postawić pytanie o to, czy Augustyn chciał wskazać, że to Bóg jest przyczyną sprawczą i początkiem niezmiennych form, czy też chciał wyjaśnić jedynie, dlaczego pewne idee są konieczne i niezmiennie. Fitzgerald, krytykując to stanowisko pisze, że jeśli u Augustyna nie ma abstrakcji oraz intelektu czynnego, to wówczas iluminacja musi dotyczyć w jakimś sensie treści poznanego przedmiotu⁵⁷.

Ad 5. Wyjątkową obronę stanowiska Augustyna odnaleźć można w stanowisku Ronalda Nasha w jego książce *The light of the mind. St. Augustine theory of*

⁵⁵ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, dz. cyt., s. 225.

⁵⁶ E. Gilson pisze: „Wiemy od niego tylko to, że oświecenie daje nam pojęcia (*notiones*) pochodzenia nie doświadczalnego i że ich treść sprowadza się dla nas do sądów, które je wyrażają. Nie mówi nam on, czy te umysłowe pojęcia (*notiones*) są czymś jeszcze poza prawidłami i sądami, które je objawiają. Kto przyjmuje regulującą i formalną rolę Augustyńskiego oświecenia, ten trzyma się pewnego terenu. Na równie pewnym gruncie stoi również ten, kto nie chce widzieć w oświeceniu namiastki abstrakcji, ponieważ nawet przyznanie, że daje nam ono pojęcia, nie oznacza, że są to abstrakcje rzeczy zmysłowych”. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 114.

⁵⁷ Zob. A. Fitzgerald, *Illumination Divine*, s. 439. Wydaje się, że względem tego, co mówi F. Copleston, zarzut jest nietrafiony. On sam pisze: „Wyżej powiedziałem, że uznaję taką interpretację myśli Augustyna, według której funkcja Boskiej iluminacji polega na tym, iż dzięki niej umysł jest zdolny dostrzec element konieczności w wiecznych prawdach, że tym samym odrzucam jakąkolwiek interpretację w duchu ontologizmu. Odrzucenie to pociąga oczywiście za sobą negację poglądu, jakoby według Augustyna umysł postrzegał wprost ideę piękną, tak jak ona jest na przykład w Bogu; ale nie zamierzam również opowiadać się za poglądem, że według Augustyna Bóg w rzeczywistości wlewa do umysłu gotową ideę piękną lub jakąkolwiek ideę normatywną. (...) To skrajnie ideogenetyczne stanowisko sprowadzałoby funkcję Boskiej iluminacji do funkcji czegoś w rodzaju oddzielnego intelektu czynnego; w istocie Bóg byłby ontologicznie oddzielnym intelektem czynnym wlewającym idee do umysłu ludzkiego bez jakiegokolwiek udziału ludzkiej wrażliwości zmysłowej czy też intelektu, udziału sprowadzającego się wyłącznie do czysto biernej roli umysłu”. F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 77.

knowledge. Zakłada on, że w myśli Augustyna nie ma miejsca na jakąkolwiek koncepcję abstrakcji, gdyż zarówno dla Augustyna, jak i wcześniej dla Platona, nie ma w wyobrażeniu żadnych treści powszechnych, które mogłyby być wybastrahowane. Jego zdaniem żadna adekwatna interpretacja augustyńskiej teorii iluminacji nie może rozwiązywać trzech zasadniczych paradoksów, które niosą ze sobą teksty Augustyna. Dla Augustyna bowiem intelekt jest zarówno czynny, jak i bierny, a formy znajdujące się w umyśle są oddzielone i nie są oddzielone od ludzkiego umysłu i wreszcie ludzki umysł jest światłem, ale także nie jest światłem, które czyniłoby wiedzę ludzką możliwą. Konflikt pomiędzy aktywnością i biernością ludzkiego intelektu jest rozwiązywany w ten sposób, że jest bierny względem otrzymywanej wiedzy (*sapientia*) o wiecznych formach, ale pozostaje czynny względem wiedzy (*scientia*) na temat rzeczy zmysłowych, które są poznawane przez zmysły (rzeczy niższe następnie podlegają sądowi ze względu na formy wyższe). Poznawane formy najpierw istnieją w umyśle Bożym, a potem wtórnie w umyśle ludzkim, stanowiąc część rozumnej ludzkiej natury⁵⁸. Wcześniejsze istnienie form w Bożym umyśle dla Augustyna funkcjonuje zarówno w wymiarze czasowym i logicznym, jak i ontologicznym. Augustyn wielokrotnie podkreśla, że ludzki umysł jest także światłem i nie ma w tym sprzeczności z wypowiedziami, że światłem jest sam Bóg⁵⁹. Ostatecznie więc opisując relację duszy do form, Nash stwierdza, że formy są w umyśle: *a priori* (nie mogą być oddzielone od doświadczenia), wirtualnie (są wypowiedziane w umyśle, nawet gdy same nie są przedmiotem myślenia⁶⁰), warunkami wiedzy (wiedza jest możliwa, o ile idee są zastosowane do obrazów pochodzących ze zmysłów)⁶¹.

8. Słowo w intelekcie

Wraz z zagadnieniem relacji pomiędzy poznającym umysłem a wiecznymi ideami wzorczymi tkwiącymi w umyśle Boga, które są Bogiem, pojawia się kwestia

⁵⁸ Zob. Augustyn, *Wyznania* X, 12, s. 292; *O nieśmiertelności duszy* IV, 6, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. L. Kuc, „Znak”, Kraków 2001, s. 317; *O Trójcy świętej*, VIII, II, 4, s. 262; *O Państwie Bożym* VIII, 6, t. 1, s. 498–499.

⁵⁹ R.H. Nash, *The Light of the Mind*, dz. cyt., s. 104–107.

⁶⁰ Zob. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy* IV, 6, s. 317: „Może więc w duszy być coś, czego obecności w sobie sama dusza nie czuje i to przez jakikolwiek bądź okres czasu”.

⁶¹ R.H. Nash, *The Light of the Mind*, s. 108–109.

wewnętrznego słowa i wytwarzania znaków językowych pozwalających na nauczanie (*docere*), przypominanie sobie i innym (*commemorare*) a także zdobywanie wiadomości (*discere*)⁶². Jest to więc zarówno problematyka słowa powstającego w umyśle człowieka, jak również teorii języka, którą wypracował Augustyn. Te niezwykle oryginalne i niezwykle oddziałujące na tradycję filozoficzną zagadnienia zostały opisane przez Augustyna zarówno w dialogu *O nauczycielu*, jak również w traktacie *O Trójcy świętej*. Temat ten uzupełnia rozważanie o rozumie, intelekcie i umyśle, gdyż Augustyńska koncepcja poznania intelektualnego nie jest tylko zaprezentowaniem zdolności duszy, ale także aktualizacją i zastosowaniem ich w działaniach poznawczych.

Augustyn w pierwszym z tych dzieł, utożsamiał prawdę wewnętrzną, która jest w umyśle, z Chrystusem, „Mistrzem Wewnętrznym” duszy. To Prawda oświecla duszę, daje jej w ogóle zdolność do poznania tego, co dostępne jest dla umysłu (używa określenia *spirit[u]alia* lub *intelligibilia*)⁶³. „Nauczyciel Wewnętrzny” rozstrzyga o tym, czy prawdą jest to, co słyszymy, jednocześnie pobudza nas do tego, by następował postęp w ludzkim rozumieniu, a także do tego, aby rozpalana była miłość ku źródle wiedzy⁶⁴. Już tutaj Augustyn wyraża sugestię, jakoby słowa zrodzone w ludzkim umyśle kierowały człowieka do Boga i wzmagaly poznanie i miłość, tylko w ten sposób będzie realizowała się triada *mens – notitia – amor*.

W traktacie *O Trójcy świętej* potwierdza te sugestie, gdyż wprowadzona przez niego kategoria poczynania (*conceptum*) i rodzenia słowa (*natum verbi*) związane są ze wskazaniem na warunki, przez które poznanie i miłość mogą uzyskać najwyższą doskonałość. Widziana w umyśle wieczna prawda (*aeterna veritas*) jest przyczyną wzorcą dla bytu rozumnego, a także dla działań i wypowiedzanych słów. To ona również pozwala na prawdziwe poznanie rzeczy i właśnie zrodzenie słowa, którego odpowiednikiem jest dobrany znak zewnętrzny przekazywany w mowie innym. To wewnętrzne słowo posiada również, zdaniem Augustyna, akceptację woli, swoistą wypowiedź serca (*dictio cordis*), rozpalającą miłość. Jednocześnie podkreśla, że samo poczęcie słowa dokonuje się również z powodu miłości (albo stworzenia, albo Boga)⁶⁵. Jak pisze Tomasz Pawlikowski, analizując tę problematykę:

⁶² Augustyn, *O nauczycielu* I, 1, dz. cyt., s. 433.

⁶³ Augustyn, *O nauczycielu* XII, 39, s. 478.

⁶⁴ Zob. Augustyn, *O nauczycielu* XIV, 46, s. 485.

⁶⁵ Augustyn, *O Trójcy Świętej* IX, VII, 12–13, s. 287.

powstałe pod wpływem oświecenia słowo wewnętrzne umożliwia skierowanie się do poznawania Boga, stanowiąc niejako motyw skłaniający do tej czynności i dlatego iluminacji można przypisać przyczynowanie celowe. Przenosi się ono również na dziedzinę kontaktów z innymi osobami, powodując, że zaakceptowana wolitywnie myśl ludzka staje się podstawą ujawnienia przed nimi, poprzez zewnętrzne znaki językowe, treści skrytych w duszy⁶⁶.

Problematyka rodzonego w intelekcie słowa ukazuje zdolności poznawcze jako te, które skierowują się do właściwego przedmiotu poznania, jakim jest Bóg, jako przyczyna celowa każdego aktu poznawczego. Bóg zatem nie jest jednym z wielu przedmiotów poznania intelektualnego, ale tym przedmiotem, do którego zmierza każde poznanie.

9. Zakończenie

Augustyńskie wyjaśnienia natury duszy ludzkiej zmierzają do ukazania jej aktywności. Augustyn nie ma wątpliwości co do tego, aby same te aktywności utożsamiać z duszą, gdyż ta identyczność pozwala na stwierdzenie zachodzenia faktycznych działań. Dusza działa doskonale, o ile działa w pełni, a więc na sposób, w jaki każde działanie ją stanowi. W obszarze działań intelektualnych dusza spełnia się w działaniu intelektualnym, w działaniu, które jest odzwierciedleniem natury Boga. Rozpatrywanie własnej natury w najwyższych funkcjach, jakie spełnia dusza, prowadzi do uznania, że to intelekt (*intellectus*) oraz umysł (*mens*) stanowią najważniejsze elementy struktury bytu ludzkiego. Inte-

⁶⁶ T. Pawlikowski, *Myśl jako wewnętrzna wypowiedź umysłu w koncepcji św. Augustyna*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. X, Białystok 1998, s. 17–18. Autor podkreśla relację i zgodność, jaka zachodzi między interpretacją iluminacji augustyńskiej w kategorii sądów z koncepcją mowy wewnętrznej umysłu ludzkiego. Słowo umysłu jest właśnie sądem, będącym owocem prawdziwościowego poznania. Samą genezę powstawania słowa umysłu, w którym poznanie związane byłoby z miłością, Pawlikowski opisuje następująco: „Nabyte poznanie o rzeczach zostaje przedstawione w akcie pamięci, jakby dopuszczone do świadomości. Z kolei umysł poprzez rozważanie uświadomionych treści, dzięki aktowi inteligencji, doprowadza do sformułowania się myśli będącej uobecnieniem, poprzez podjęcie, w tej chwili, treści poznanych. Pojawia się zatem tzw. «żywy potok myśli» który staje się słowem umysłu, jeżeli uzyska wolitywną akceptację w akcie miłości (...) rozważana prawda intelektualna, np. rozumienie, czym jest sprawiedliwość, stanowi zarazem jakieś duchowe dobro będące powodem poruszenia woli” (tamże, s. 19).

lekt spełnia się w poznaniu niezmienniej Prawdy i osiągnięciu najwyższego Dobra. Umysł jest obszarem, w którym możliwe jest uzyskanie zdolności ich rozpoznania. Wydaje się, że wypowiedzi Augustyna na temat poznania intelektualnego zmierzają do tego, aby ukazać pierwszeństwo rozpoznania siebie, które później zostaje wzbogacane rozpoznaniem treści. Tylko w ten sposób można zrozumieć wypowiedzi Augustyna o zdolności duszy do poznania prawd matematycznych, logicznych czy też pewnych intuicyjnie poznawanych prawd moralnych. Trzeba najpierw rozpoznać swoje zdolności poznawcze, a następnie rozpoznać źródło działalności intelektualnej, którą jest rzeczywistość zewnętrzna, ale nie empirycznie poznawalna. W ten sposób niematerialne kryterium pewności jest zarówno wewnętrzne (immanentne), jak i zewnętrzne (transcendentne). A dusza poznając siebie, rozpoznaje, że jest identyczna z tym, co wie⁶⁷.

Bóg jako światło jest źródłem poznawalności wszystkiego, ale także jest przedmiotem intelektualnego poznania. Dusza ludzka nie pozostaje jednak w swoim poznaniu bierna, wchodząc w interakcję z Bogiem, również względem intelektualnych przedmiotów, pozostaje właśnie czynna (choćby przez słuchanie wewnętrznego Nauczyciela). Oświecenie pochodzące od Boga jest warunkiem *sine qua non* duchowego widzenia, jednak jest *non sufficiens*, gdyż dusza jest podmiotem odbierania poznania (metafora słońca i oka). Niezależnie od różnych interpretacji i dyskusji nad rozumieniem augustyńskiej teorii iluminacji, wyjaśnienia ona obecność prawd wiecznych w intelekcie/umyśle, gdyż nie pochodzą one z doświadczanej zmiennej rzeczywistości.

Bibliografia

- Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 113–382.
- Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, „Ad Fontes” t. XXVI, Kęty 2012.

⁶⁷ Zob. T. Klimski, *Poznanie ludzkie według św. Augustyna*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, t. 21, nr 2, s. 245.

- Augustyn, *O nauczycielu*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, „Znak”, Kraków 2001, s. 433–485.
- Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. L. Kuc, „Znak”, Kraków 2001, s. 311–333.
- Augustyn, *O porządku*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, „Znak”, Kraków 2001, s. 155–233.
- Augustyn, *O Trójcy świętej*, tłum. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1963.
- Augustyn, *O wielkości duszy*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, „Znak”, Kraków 2001, s. 339–419.
- Augustyn, *O wolnej woli*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombala, „Znak”, Kraków 2001, s. 493–648.
- Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, t. 1–2, De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Augustyn, *Soliloquia*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, „Znak”, Kraków 2001, s. 239–333.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, „Znak”, Kraków 2008.
- G. Catapano, *Augustine*, w: *The History of Philosophy in Late Antiquity*, t. 1, L.P. Gerson (red.), Cambridge University Press, Cambridge, New York, NY 2010, s. 552–581, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521764407>.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, IW PAX, Warszawa 2000.
- O'Daly G., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley 1987.
- A. D. Fitzgerald, *Illumination Divine*, w: *Augustine through the ages: An Encyclopedia*, A. D. Fitzgerald (red.), W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge 2009, s. 438–440, <https://doi.org/10.1177/000842980002900244>.
- Gilson É., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, IW PAX, Warszawa 1953.
- Klimski T., *Poznanie ludzkie według św. Augustyna*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, t. 21, nr 2, s. 244–248.
- Kijewska A., *Święty Augustyn*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 2007.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, ODISS, Lublin 2007.

- Matthews G.B., *Knowledge and illumination*, w: E. Stump, N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press 2006, s. 171–185, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186>.
- Nash R.H., *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of knowledge*, The University Press of Kentucky, Lexington 1969.
- Niederbacher B., *The human soul: Augustine's case for soul-body dualism*, w: D.V. Meconi, E. Stump, *The Cambridge Companion to Augustine* (second ed.), Cambridge University Press 2014, s. 125–141, <https://doi.org/10.1017/CCO9781139178044.012>
- Obrycki K., *Pochodzenie duszy ludzkiej a dziedzictwo grzechu pierworodnego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2007, t. 20, nr. 1, s. 125–144.
- Pawlikowski T., *Myśl jako wewnętrzna wypowiedź umysłu w koncepcji św. Augustyna*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. X, Białystok 1998, s. 13–25.
- Pawłowski M., *Zagadnienie aktywności poznawczych duszy w środkowym okresie twórczości św. Augustyna*, w: A. Górniak (red.), *Filozoficzne aspekty średniowiecznej mistyki*, „Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną”, t. 3, WFIS UW, Warszawa 2005, s. 17–45.
- Schumacher L., *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011.
- Teske R., *Augustine's theory of soul*, w: E. Stump, N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press 2001, s. 116–123, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186.010>.
- Warchał R., „*Animus et conscientia*” – gnozeologiczne przesłanki Augustyńskiej aksjologii, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2020, nr 2 (30), s. 47–58.
- Williams A.N., *Boski zmysł. Intelekt w teologii patrystycznej*, tłum. W. Dawidowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Zembrzusi M., *Filozofia intelektu. Tomasa z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, Liberi Libri, Warszawa 2019.

Streszczenie

Augustyńskie wyjaśnienia natury duszy ludzkiej zmierzają do ukazania jej aktywności. Augustyn nie ma wątpliwości co do tego, by same te aktywności były utożsamione z duszą, gdyż ta identyczność pozwala na stwierdzenie zachodzenia faktycznych działań. Dusza działa doskonale, o ile działa w pełni, a więc na sposób, w jaki każde działanie ją stanowi. W obszarze działań intelektualnych dusza spełnia się w działaniu intelektualnym, w działaniu, które jest odzwierciedleniem natury Boga. Celem niniejszego artykułu jest próba ustalenia znaczeń różnych wyrażen określających duszę (*anima*, *animus*, *spiritus*, *intellectus*, *mens*, *ratio*) w myśli filozoficznej świętego Augustyna. Pozwoli to na lepsze zrozumienie Augustyńskiej koncepcji poznania intelektualnego a szczególnie idei oświecenia, jakiego doznaje dusza w poznawaniu rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Augustyn, poznanie intelektualne, dusza, intelekt, umysł, oświecenie

Summary

Augustine on Mind, Intellect, and God's Illumination

Augustine's explanations of the nature of the human soul are aimed at showing its activity. Augustine has no doubts that the activities themselves are identified with the soul, since this identity allows for the occurrence of actual activities to be ascertained. The soul works perfectly as long as it functions fully, and therefore in the way that every action constitutes it. In the area of intellectual activities, the soul is fulfilled in intellectual action, the action that reflects God's nature. The aim of this article is to try to determine the meanings of the various terms that define the soul (*anima*, *animus*, *spiritus*, *intellectus*, *mens*, *ratio*) in the philosophical thought of Saint Augustine. This will make possible a better understanding of the Augustinian concept of intellectual cognition, especially the idea of illumination that the soul experiences in knowing reality.

Key words: Augustine, intellectual cognition, soul, intellect, mind, illumination

Czego się można nauczyć od drugiego człowieka?

Od *De magistro* do *De doctrina christiana* św. Augustyna

Bogna Kosmulska

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

1. Wprowadzenie

Biografia św. Augustyna jest zapewne jedną z najpełniejszych, jeśli nie najpełniejszą, jakie historycznie znamy z pierwszej ręki, a to z jednej strony dzięki umiejętnościom tak introspekcyjnym, jak i retorycznym Doktora Łaski, z drugiej zaś – w ogóle dzięki samemu niespotykanemu wcześniej (i rzadko później) udanemu zamierzeniu autora, by tak wiele o sobie powiedzieć i tak wiele, w sposób tak w pewnym sensie jawny, ukryć¹. Słowa te oczywiście odnoszą się w głównej mierze do autobiografii, słynnych Augustynowych *Wyznań*², ale przecież także

¹ W dialogu *O nauczycielu*, który będzie przedmiotem rozważań, ukrywanie przekonań jest cechą kłamców (por. także traktat *De mendacio*), jednak nawet ludzie prawdomówni, kiedy uczciwie objawiają swe myśli, mogą mylić się albo być z różnych innych względów niezrozumiani (*De magistro*, XIII, 41–44). Pisząc jednak o jawnym ukrywaniu przez Augustyna wielu spraw, odnoszę się nie tyle do jego przekonań, przekazywanych chyba tak szczerze, jak tylko można, ile ograniczenia relacji ze zdarzeń z jego życia do tego, co miało wagę dla jego autobiografii duchowej i to z punktu widzenia *teraz* składanego wyznania (por. *Conf. X*, 1–5).

² O których starszy już Augustyn pięknie pisze, że „do tej pory tak działają te księgi, kiedy je czytam jak oddziaływały wtedy, gdy je pisałem” (*Św. Augustyn, Sprostowania* 32, 6, tłum. J. Sulowski, w: tenże, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, Warszawa 1979, PSP 22, s. 251; wyjątkowość tego twierdzenia warto zestawzić z obserwacją o osłabieniu albo zgoła odmiennym charakterze uczuć przechowywanych w pamięci – zob. *Conf. X*, 14). Chciałoby się powiedzieć, że i do dziś tak oddziałują, ale to oczywiście nieprawda, bo przecież księgi te mogły tak wpływać tylko na samego wyznającego i to właśnie tylko wyjątkowo. Co prawda Augustyn, kiedy

i niektórych innych dzieł, choćby pozornie tylko technicznych *Sprostowań*, które dostarczają wielu cennych i niekiedy bardzo szczegółowych informacji o motywacjach Augustyna i zmianach, jakie w nim przez lata zachodziły³. Dzieła „syna takich łez”⁴, w połączeniu z żywotem pióra Possydyusza z Kalamy⁵, dostarczają tak bogatego materiału, że nietrudno popaść w jedną ze skrajności: albo w nieuzasadnione poczucie poufałości z tym człowiekiem żyjącym przed wiekami, albo w rozczarowanie, że przecież nawet tak znaczna liczba wiadomości tylko nieznacznie, jeśli w ogóle, przybliży nas do tego, aby go zrozumieć.

Obie te skrajności zapewne były, są i będą udziałem wielu czytelników, ponieważ przynajmniej niektóre dzieła św. Augustyna mają to do siebie, że chętnie wraca się do nich nie tylko ze względów naukowych czy dydaktycznych, ale też – by zawrzeć razem wiele określeń – egzystencjalnych. Jest to w każdym razie perspektywa, którą, na swój niezwykle skromny (nieco autoironiczny) i zarazem przeinaczony sposób, wręcz jakby mimochodem, obok spraw zgoła naukowych, odkrywał przed nami, uczestnikami seminariów z wczesnych Augustynowych dialogów i *Wyznań*, prof. Mieczysław Boczar. Planując artykuł do tomu dla Pro-

pisał, miał, jak się wydaje, stale w pamięci nie tylko głównego Adresata swojej konfesji, ale także ewentualnych czytelników. Świadczą o tym kunsztowna kompozycja całości tekstu oraz tropy literackie i filozoficzne, stale wpłatanie w poszczególne opisywane wydarzenia, jak również deklaracje samego autora, np. w *Conf.* II, 3, że w obecności Boga, który nie potrzebuje niczego się dowiadywać, pisze dla innych ludzi. Wówczas jeszcze ciągle wahając się, czy pisze do niewielkiej (jak we wczesnych pismach – por. np. *Soliloquia* I, 1), czy wielkiej spodziewanej liczby odbiorców (por. *Conf.* II, 3: *quantulumque* z X, 1: *multis testibus*). Po latach biskup Hippony – wręcz rozchwytywany jako pisarz kościelny – wskazuje jednak, że ostatecznie wcale nie interesuje go, co myślą czytelnicy *Wyznań*, a wie jedynie, że „wielu braciom bardzo się podobały i podobają” (*Sprostowania* 32, 6; s. 251). Przebogata późniejsza recepcja *Wyznań*, aż po dzień dzisiejszy, potwierdza te ówczesne zewnętrzne oceny, niemniej rezerwa starego Augustyna w stosunku do możliwych, zapewne także zupełnie nieadekwatnych sposobów interpretacji jego dzieła, powinna być dla nas wskazówką, że w odniesieniu do słowa pisanego, ale i w ogóle „mowy zewnętrznej”, był on wciąż kontynuatorem nieufności Platona, jak we wcześniejszych latach.

³ Zob. *Wstęp* ks. E. Stanuli do polskiego przekł. *Sprostowań*, dz. cyt., s. 153–178 (przedr. w: E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, oprac. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2014, s. 389–418). Innymi źródłami autobiograficznymi do pewnego stopnia są wczesne dialogi św. Augustyna czy jego *Homilie*, ale zwłaszcza ogrom *Listów*, do których poznania istnieje wspaniałe narzędzie elektroniczne, jakiego dostarczył zespół badaczy toruńskich i poznańskich pod przewodnictwem prof. P. Nehringa – zob. <http://www.scrinium.umk.pl/>.

⁴ Chodzi oczywiście o określenie Augustyna jako syna Moniki, matki stale o niego zafrasowanej i pocieszanej przez biskupa Ambrożego, zob. *Conf.* III, 12.

⁵ *Żywot św. Augustyna* Possydyusza został dwukrotnie przełożony na język polski: przez J. Ujść, POK 19, Poznań 1930 i przez P. Nehringa, Kraków 2002 (2008), *ŻMon* 26.

fesora, od razu pomyślałam o zestawieniu dwóch tekstów św. Augustyna, poświęconych, jak można wnioskować już po tytułach, nauczaniu: *De magistro* i *De doctrina christiana*⁶. Zestawienie to niech będzie wyrazem choć części wdzięczności dla Profesora, który jest żywym dowodem na wielką rolę, jaką w życiu swoich uczniów może odgrywać nauczyciel. A przechodząc już na grunt wybranych do analizy tekstów św. Augustyna, warto dodać – ludzki – nauczyciel. Dialog *O nauczycielu* zawiera bowiem w końcowych partiach odniesienie do nauczyciela Bożego jako źródła wszelkiego pouczenia. Prowadzi ono do słynnego, ewangelicznie inspirowanego stwierdzenia, że „nie należy nikogo na ziemi nazywać nauczycielem”⁷. Stwierdzenie to domaga się oczywiście interpretacji: czy jest negatywną częścią konkluzji dzieła, która unieważnia wysiłki ludzkiego nauczania? Czy może, co postaram się wykazać, przyszły doktor Kościoła pozwala traktować drugiego człowieka (takiego jak my, tj. także grzesznego) jako wprowadzie tylko ludzkiego, ale jednak aż nauczyciela, a tylko z pewnych (teologicznych? filozoficznych? retorycznych?) względów nie posługuje się potocznym sposobem mówienia?

Artykuł składał się będzie z następujących części: 1) analiz: a) teologicznego i b) filozoficznego kontekstu konkluzji dialogu *De magistro*; 2) analizy *Prologu* do *De doctrina christiana*; 3) wniosków, czyli odpowiedzi na tytułowe pytanie.

⁶ Tematyka obu dzieł jest znacznie szersza, często w badaniach historycznofilozoficznych traktuje się je jako ekspozycję Augustynowej teorii znaków (językowych, choć nie tylko), której rzeczywiście poświęcona jest znaczna ich część (*De magistro*, zwł. rozdz. 2–21; *De doct. chr.*, ks. I–III), niemniej w obu przypadkach rozważania semiotyczne (a także z dziedziny teorii hermeneutycznej i retorycznej w przypadku drugiego z dzieł) pełnią funkcję służebną wobec problematyki, by tymczasem rzecz ująć skrótowo, epistemologiczno-teologicznej, ujmowanej jednak albo z punktu widzenia indywidualnego podmiotu poznającego (*O nauczycielu*), albo z punktu widzenia zasad poznania w tradycji i wspólnocie Kościoła (*O nauce/nauczaniu chrześcijańskiej/im*). O wspomnianej służebności semiotyki świadczą streszczenia samego Augustyna w *Sprostowaniach*: w kontekście *De magistro* wzmiankuje on jedynie o teologicznej konkluzji dialogu (*Re tract.* I, 11), zaś w przypadku *De doctrina christiana* – deklarowanym celem autora jest pomoc „w zrozumieniu Pisma” oraz pouczenie, „w jaki sposób należy wygłaszać to, co zrozumieliśmy” (tamże, II, 30 (4)). Por. poniżej, przypisy 19 i 36 oraz część druga artykułu, poświęcona dziełu *De doctrina christiana*.

⁷ *O nauczycielu* XIV, 46, tłum. J. Modrzejewski w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, PSP 22, s. 69.

2. *De magistro*

2.1. Kontekst teologiczny

Konkluzją dialogu *O nauczycielu* jest nie tylko wspomniane powyżej wskazanie o charakterze negacji: „nie należy nikogo na ziemi nazywać nauczycielem”, ale i wyjaśnienie: „ponieważ jeden jest tylko Nauczyciel w niebie”⁸. Wyjaśnienie to niesie pozytywne wnioski co do źródeł i możliwości poznania prawdy (czy, zgodnie ze sposobem patrzenia św. Augustyna, Prawdy). Słowa o nauczycielu pochodzą z Mt 23, w którym Jezus ostrzega, by nie nazywać nikogo z uczonych w Piśmie i faryzeuszy mianem *Rabbi*, „albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście”⁹. Zakaz dotyczący określenia *Rabbi* sąsiaduje w tekście Ewangelii z zakazami w stosunku do określeń „Ojciec” (Mt 23, 9) i „Mistrz” (Mt 23, 10)¹⁰, które powinny odnosić się wyłącznie do Boga. Jak się jednak wydaje, określenia te stosują się w sposób szczegółowy odpowiednio do: Boga Ojca oraz Chrystusa (podobnie jak „Rabbi”). Ta, wydawałoby się, niekonsekwencja we włączeniu do tego samego porządku wypowiedzi dwóch Osób Trójcy św. byłaby całkowicie zrozumiała w świetle Janowej Ewangelii, o której św. Augustyn pisze, że różni się od synoptycznych szczególną troską o to, „żeby bóstwo Pana, dzięki któremu jest równy Ojcu, ukazać (...) na tyle, na ile uważał, że ludziom powinno wystarczyć”¹¹, podczas gdy „choć Mateusz zajmuje się raczej osobą króla, Łukasz raczej osobą kapłana, to oczywiście obaj szczególnie kładą nacisk na człowieczeństwo Chrystusa”¹². Jednak mimo tej specyfiki Ewangelii według św. Mateusza, która mocno osadza żywot Jezusa w tradycji i dziejach Izraela – jako Syna

⁸ Tamże; słowa te brzmią w tekście Augustyna: „ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in caelis sit” (CCSL XXIX, s. 202, 21–23)

⁹ Mt 23, 8 w tłum. *Biblia Tysiąclecia*.

¹⁰ Tak również *Biblia Tysiąclecia*; w tekście greckim został tu użyty, nie występujący gdzie indziej, termin καθηγής, który „oznacza nauczyciela w sensie przewodnika, przywódcy, moralnego preceptora” (cyt. za: bp K. Romaniuk, *Jezus – Katecheta*, Marki 1999, s. 8). Łacińskim odpowiednikiem tego terminu jest w Wulgacie *magister*, identycznie jak w Mt 23, 8, ale możliwy byłby także i przekład: *moderator*, jak za L. Sagginem wskazuje bp Romaniuk (tamże, przyp. 3).

¹¹ Św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, I, 4.7, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, PSP 50, s. 20; por. IV, 10.20, s. 244–246; tenże, *O Trójcy Świętej*, VI, III, 4, tłum. M. Stokowska, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, PSP 25, s. 228–229: „Nie bez celu – jak sądzę – Pan, mówiąc w Ewangelii Jana po tylekroć i z takim naciskiem o jedności bądź swojej z Ojcem...”

¹² Św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, I, 3.6, s. 20. Co do św. Marka, Augustyn uznaje go za wiernego kontynuatora św. Mateusza, twórcę wręcz skrótu jego Ewangelii – zob. tamże, I, 2.4, s. 19.

Dawidowego – akurat fragmenty odmawiające uczonym w Piśmie i faryzeuszom miana „nauczycieli”, są bardzo Janowe, trynitarne, a więc teologiczne w ścisłym tego słowa znaczeniu¹³. Zgodność Ewangelistów, której wiele lat po napisaniu dialogu *O nauczycielu*, poświęcił Augustyn osobny traktat¹⁴, w tym przypadku nie wymaga już dodatkowych wyjaśnień, stanowi bowiem przykład sposobu, w jaki nawet Ewangelia synoptyczna wyraźnie wskazuje na bóstwo Chrystusa. W samym zaś kontekście Jezusa Nauczyciela, Mateusz i Marek podają, że głosi on „jak ten, który ma władzę, a nie jak (ich) uczeni w Piśmie” (Mt 7, 28; Mk 1, 22), zaś Łukasz rezerwuje dlań określenie – ἐπιστάτης – jako określenie nauczającego z mocą, z pozycji władzy¹⁵.

Ma to wszystko pewne znaczenie dla interpretacji konkluzji dialogu *De magistro*. Nauczyciel, o którym mówi Augustyn, jest jedynym źródłem wewnętrznie rozpoznawalnej Prawdy. Nie jest w żadnym sensie podobny do nauczyciela ludzkiego, choćby nawet najlepszego, takiego, którego uczeń świadomie i z korzyścią obrał sobie za mistrza. Zgodnie z dalszym ciągiem tekstu, ów wewnętrzny Boży Nauczyciel spełnia jednak rolę podwójną: (przyszłego?) oświecania co do spraw Bożych oraz ustanawiania i ciąglego podtrzymywania kryterium prawdy w tym, czego dowiadujemy się poprzez pośrednictwo znaków. Tak w każdym razie rozumiem słowa, jakie w tekście Augustyńskim następują po cytacie z Mt 23, 8: „o tym zaś co jest w niebie, pouczy On sam, od Niego także z zewnątrz, poprzez ludzkie znaki jesteśmy pouczani, byśmy się kształcili, wewnętrznie ku Niemu zwróceniu”¹⁶. Niewątpliwie, niemal całość dialogu *O nauczycielu* poświęcona jest

¹³ Relacja Ojca i Syna jest tą kwestią, która stanęła u podstaw dojrzałej, wykutej w ogniu sporów arianских, nauki trynitarnej („teologii” w parze terminów „teologia – ekonomia”). W ujęciu św. Augustyna, Janowe „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” należy traktować substancjalnie (por. *De Trinitate*, V, III, 4). W odniesieniu do tego wątku w Mt por. ks. J. Załęski, *Główne myśli teologiczne Ewangelii św. Mateusza*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1999, t. XII, s. 283.

¹⁴ Augustyn pisał dialog *De magistro* w roku 389, a *De consensu Evangelistarum* w roku 400, równoległe, jak podkreśla (*Retract.* II, 42 (16)), z pracą nad *De Trinitate*. W tym samym czasie powstawały też inne dzieła, w tym nasłynniejsze, autobiografia, ale, jak mi się wydaje, wymienienie przez niego w tym kontekście właśnie i tylko traktatu poświęconego Trójcy św., ma na celu nie tylko pomoc w datowaniu, ale także wiąże się z zamysłem teologicznym – w *De consensu* nie chodzi bowiem jedynie o uzasadnienie tytułowej zgodności ewangelistów, lecz również, poprzez obronę ich wiarygodności, o odparcie poglądu, iż Chrystus jest jedynie najmądrzejszym z ludzi, a nie Bogiem (tamże; por. ks. I *De consensu*; także np. *Conf.* VII, 19).

¹⁵ Bp K. Romaniuk, *Jezus – Katecheta*, dz. cyt., s. 8; ale także inne terminy, odnoszące się do nauczyciela: por. np. Łk 4, 32.

¹⁶ *De magistro* XIV, 46, CCSL XXIX, s. 202, 23–25: „Quit sit autem in caelis, docebit ipse, a quo etiam per hominis signis admonemur foris, ut ad eum intro conversi erudiatur”.

drugiemu sposobowi poznania – z zewnątrz, i do tego sposobu odniosę się w kolejnym – filozoficznym – wątku rozważań.

Już bezpośrednio pouczenie Nauczyciela, nastrożając pewnych trudności interpretacyjnych: 1) czy znajomość spraw Bożych jest tu traktowana jako rzeczywistość przyszła, czy obecna („pouczy”) i 2) czy, w związku z tym, to „co w niebie”, dotyczy faktycznej przyszłej szczęśliwości (oglądania Boga „twarzą w twarz”), czy jednak tego, co „w niebie” – znaczenia konkretnych słów Pisma – wersetu Mt 23, 8: „ponieważ jeden jest tylko Nauczyciel w niebie”. Pierwsza interpretacja znajduje wsparcie w eudajmonistycznym wydźwięku nieco dalszego fragmentu, mówiącego o uniwersalnym dążeniu do miłości i poznania Boga, „to znaczy osiągnięcia szczęśliwego życia”, którym jednak „niewielu może się prawdziwie cieszyć, że je odnaleźli”¹⁷. Druga jednak – w bliskości kontekstu. Idąc tym tropem, kiedy myślimy o działalności Jezusa z Nazaretu jako nauczyciela, ów Nauczyciel w niebie jest wprawdzie Nim samym, ale ujętym w Bożej transcencji i nierozzerwalnej wspólnoty z Ojcem¹⁸. On sam poucza właściwie o Sobie samym, ale na ile w mowie wewnętrznej (*ipse docebit*), a na ile także zewnętrznej (*per homines signis ... foris*), ta kwestia zostaje tylko zasygnalizowana. Była ona już wprawdzie podjęta w I rozdziale *De magistro*, w którym pojawia się wzmianka o Modlitwie Pańskiej – jako za pośrednictwem słów kierującej do samego sedna (*res*) modlitwy¹⁹ – ale rozwinięta dopiero w dziełach późniejszych. Piękn-

¹⁷ O nauczycielu XIV, 46, dz. cyt., s. 69. Wątek życia szczęśliwego jako powiązania miłości i poznania, któremu Augustyn już wcześniej poświęcił dialog *De vita beata*, pojawia się także, choć w sposób nie zawsze wystarczająco eksponowany w literaturze przedmiotu, także w innych miejscach *De magistro* (por. jednak M. Mendelson, „By the Things Themselves”: Eudaimonism, Direct Acquaintance, and Illumination in Augustine's De Magistro, „Journal of the History of Philosophy” 2001, Vol. 39, s. 467–489; ks. T. Stępień, *Wiara szukająca zrozumienia w aspekcie praktyki dążenia ku szczęściu w ujęciu Platona, Plotyna i św. Augustyna*, „Vox Patrum” 2014, t. 61, nr 34, s. 441–456). Rozwinięcie zagadnienia, kim są owi nieliczni, którzy już odnaleźli szczęście, zawarł Augustyn w *Retract.* I, 13, 2, we fragmencie komentującym rozdz. 25 (XI, 25) dzieła *De utilitate credendi*, rozdział, do którego jeszcze nawiążę w drugiej części artykułu.

¹⁸ Por. J 1, 18: „Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył (*ipse enarravit*)”.

¹⁹ *De magistro* I, 2. Wątek modlitwy słowami, których Jezus nauczał bezpośrednio w czasie swojego ziemskiego życia, opisuje sytuację szczególną: owego Najwyższego Nauczyciela (Syna Bożego), który zna serca swoich uczniów, a więc nie potrzebuje z ich strony pouczenia czy przypomnienia, czego pragną (por. *De magistro* VII, 19), a jednak właśnie wypowiadającego i nauczającego konkretnych słów. Najwyższy Nauczyciel był tu więc także nauczycielem ludzkim, który posługiwał się znakami (słowami i czynami). Teologicznie rzecz ujmując, Boża Osoba działała tu na sposób ludzki i boski (ludzkimi słowami, choć nadludzkiej mądrości, oraz czynami, choć w wielu momentach cudownymi), a więc mamy tu do czynienia z tajemnicą wyrażaną zasadą

go świadectwa dostarczają tu *Wyznania*, we fragmencie mówiącym o wiecznym Rozumie – współwiecznym Bogu Słowie:

To Ono przemawia do nas. Mówi do nas w Ewangelii słowami, które wypowiadają usta. W świecie doczesnym dało się słyszeć cielesnym uszom ludzkim, aby ludzie w Nie uwierzyli i aby szukając Go wewnątrz (*intus quaeretur*) siebie samych, znaleźli Je w Prawdzie wiecznej, gdzie wszystkich uczniów jeden tylko dobry Mistrz poucza (*solus magister docet*). Tam słyszę, Panie, Twój głos mówiący mi, że tylko ten do nas naprawdę przemawia, kto nas poucza. Kto zaś nie poucza – nawet jeżeli mówi, nie do nas mówi (*qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur*)²⁰.

2.2. Kontekst filozoficzny

Powyższy cytat bardzo dobrze pokazuje, jak wysokie wymagania stawia św. Augustyn pouczeniu czy nauczaniu – otóż takie, że do spełnienia tylko przez jednego Nauczyciela i tylko w odniesieniu do najgłębszych warstw ludzkiej jaźni²¹.

Powracając do *De magistro*, punktem wyjścia jest tu ten sam czasownik *docere*, wzięty jednak początkowo w znaczeniu potocznym, w które Augustyn wtłoczy dopiero później całą tę teologiczną i antropologiczną głębię. Zanim to jednak uczyni, wprowadzając swoich czytelników w konfuzję co do możliwości nauczania się czegokolwiek od kogokolwiek z ludzi (w tym: od niego samego z dialogu jego autorstwa), powie rzecz ważną o samym tym znaczeniu potocznym.

wymiany przymiotów (*communicatio idiomatum*) – w praktyce już formułowaną przez św. Augustyna – choć przyjętą dopiero w toku późniejszych sporów chrystologicznych. Ta treść teologiczna nie zostaje jednak rozwinięta w tym fragmencie, ponieważ z jednej strony sam Augustyn sugeruje jedynie, że w modlitwie nauczanej przez Jezusa tkwi pewna trudność, i że być może jest to tylko przykład, jak dobierać słów, na co Adeodat, zapewniając, że „nie porusza [go] to wcale [aż chciałoby się powiedzieć kolokwialnie, *nie rusza* – dod. mój, B.K.]”, sugeruje, że może chodzić nie o konkretne słowa (*verba*), ale o samą *rzecz* (*res*) modlitwy, płynącej już z wnętrza samych uczniów jako skierowanych ku Bogu i jedynie potrzebujących o tym przypomnienia – na ten temat por. np. piękny Augustynowy *Ep.* 130 do Proby. To przejście do porównania *verba* i *res* jest kluczowe dla zawiązania semiotycznej części dialogu (por. powyżej, przyp. 6).

²⁰ *Wyznania* XI, 8, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2004, s. 318–319.

²¹ Por. wspaniały w swojej zwięzłości i sile retorycznej zwrot do Boga w *Conf.* III, 6: „tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”. Nauczyciel „bardziej wewnętrzny niż moja najgłębsza głębia i wyższy niż to, co we mnie najwyższe” to także w języku dialogu *De magistro: summus magister* (I, 2, CCSL XXIX, s. 159, 63) i *unus magister*, który przypomina nam, że mieszka wewnątrz nas (*qui se intus habitare*, XIV, 46, s. 203, 38; por. tamże, XI, 38, s. 195–196).

Otwierające dialog pytanie, jak mi się wydaje, prezentuje mowę ludzką od razu w performatywnym świetle, ponieważ najdosłowniej to tłumacząc, Augustyn pyta Adeodata: „Jak ci się zdaje, co chcemy zdziałać (*efficere*), kiedy mówimy?”²². Nieco późniejsza, wciąż prowizoryczna odpowiedź samego Augustyna jest taka, że mówi się po to, aby „uzewnętrzniać treść swej woli za pomocą artykułowanych dźwięków”²³. Tymczasem pierwsza reakcja Adeodata na to wyjściowe pytanie, wiąże się w całości nie z dziedziną woli i ewentualnego działania, ale z wyzbytym na razie elementu wolitywnego poznaniem: syn Augustyna sugeruje, że mówimy po to, aby „pouczać albo uczyć się (*aut docere, aut discere*)”²⁴. Ta odpowiedź, warto od razu zwrócić uwagę na ten szczegół: teraz akurat mu „się nasuwa”, jak gdyby „wybiega na spotkanie” czy „wpada” (wszystkie te odcienie niesie ze sobą czasownik *occurrit*), co wskazuje na niepewność, a może wręcz ignorancję, jako że, możemy domniemywać ze względu na młody wiek Adeodata, chyba się nad tym problemem nigdy dogłębnie nie zastanawiał. Młodzieniec jest jednak otwarty na rozmowę i żywo reaguje na tok argumentacji ojca, w tym na jego naprowadzające pytania. Więcej, niejednokrotnie będzie się odwzajemniał własnymi, które zaświadczać o pewnej jego intelektualnej samodzielności²⁵. Jest to więc, niezależnie od tego, czy taka rozmowa rzeczywiście miała miejsce i czy właśnie w taki sposób, jak to zostało opisane, autentyczny dialog nauczyciela z uczniem.

Jednocześnie, to właśnie pytania, jako źródło uczenia się, zostają od razu zde-maskowane przez Augustyna – są one nie źródłem uczenia się, lecz pouczenia,

²² *De magistro* I, 1, CCSL XXIX, s. 157, 3–4.

²³ *O nauczycielu* I, 2, dz. cyt., s. 19. Zgadza się to ze słynnym opisem sposobu, w jaki dziecko uczy się mówić, zawartym w *Wyznaniach* (I, 8): to spełnianie potrzeb i pragnień, a nie chęć dzielenia doświadczeń z innymi ludźmi czy zrozumienia świata, uruchamia cały proces: „ja sam dzięki rozumowi, jakim obdarzyłeś mnie, Panie, usiłowałem jękami, najróżniejszymi dźwiękami, gestami wyrazić moje uczucia, aby spełniano moją wolę”. Podstawowym wyzwaniem jest tu przejście do umownych znaków, skoro „pragnienia te były we mnie, a ludzie przebywali w świecie zewnętrznym i nie mieli takiego zmysłu, którym zdołaliby wnikać do wnętrza mojej duszy” (tłum. Z. Kubiak, dz. cyt., s. 30).

²⁴ *De magistro* I, 1, CCSL XXIX, s. 157, 3–6.

²⁵ W rozdz. 6 *De vita beata* Augustyn ostrożnie chwali dopiero co ujawniające się wrodzone zdolności syna, ale już w *Conf.* IX, 6 zapewnia: „Ty wiesz, że od niego naprawdę pochodzą wszystkie poglądy, które są w dziełku [*O nauczycielu* – dod. mój, B.K.] przypisane memu rozmówcy; miał wówczas szesnaście lat. Potem przekonałem się o jeszcze bardziej niezwykłych jego talentach” (tłum. Z. Kubiak, dz. cyt., s. 235). Listę intelektualnych zalet, ale i pewnych wad Adeodata, widzianych oczyma ojca, zestawili ks. W. Eborowicz we wprowadzeniu do przekł. *O nauczycielu*, PSP 22, s. 8–9.

pytasz bowiem, aby „pytany dowiedział się od ciebie, o co ci chodzi”²⁶. Znając dalszą część dialogu i, wspomnianą jego paradoksalną tezę o niemożności nauczania się czegokolwiek od ziemskiego nauczyciela, już w tym miejscu możemy przeczuwać zasadniczą filozoficzną trudność, jakiej teologicznym rozwiązaniem jest wewnętrzne pouczenie jedynego Nauczyciela w *niebie*. Chodzi mianowicie o nieprzenikliwość cudzej duszy, którą na próżno pragnie się przeświecić pytaniami, zdającymi sprawę raczej z naszej myśli, tego, czego ja szukam w innym, aniżeli z myśli cudzej. Tę nieprzenikliwość wiązać będzie Augustyn, w całym obszernym wywodzie semiotycznym, z koniecznością posługiwania się znakami i – zarazem – niemożnością pouczenia poprzez znaki²⁷.

W tym miejscu, na początku dialogu, w którym ojciec Adeodata podaje w wątpliwość pytanie jako metodę uczenia się od drugiej osoby, mówi nawet coś jeszcze głębszego, bowiem krytyka dotyczy również rozpytywania samego siebie: ja, pytając siebie, wie przecież, o co pyta siebie i tylko sobie przypomina. Tak więc drugim zastosowaniem mowy, po odrzuceniu uczenia siebie poprzez pytania, jest pewien rodzaj nauczania poprzez przypominanie (*genus docendi per commemorationem*)²⁸. Stajemy tu, przynajmniej po części, na gruncie Platońskiej teorii uczenia się jako anamnezy, której szczególną ekspozycją jest dialog *Menon*, tekst skądinąd znany Augustynowi, ale najprawdopodobniej tylko pośrednio –

²⁶ *O nauczycielu* I, 1, dz. cyt., s. 18.

²⁷ Zob. zwł. *De magistro* X, 31 (o długości dotychczasowych wywodów); X, 29–31 (pouczenie zewnętrzne koniecznie związane z użyciem znaków), od X, 33 (niemożność poznania rzeczy poprzez znaki i konieczność wewnętrznego pouczenia, które obywa się bez znaków). Osobną kategorią jest ostansja, która jednak dotyczy bezpośrednio tylko czynności dających się pokazać poprzez zmianę i tylko w pewnym zakresie (od III, 6; X, 32), w przypadku zaś rzeczy postrzeganych wzrokowo tylko pozornie obywa się bez znaków – sama czynność wskazywania stanowi bowiem pewien znak, z tym, że odnoszący się bezpośrednio do rzeczy wskazywanej. Mimo powszechności tego gestu, stanowiącego element czegoś, „co jest jakby naturalną mową wszystkich ludzi, wszystkich ludów” (*Wyznania* I, 8; tłum. Z. Kubiak, dz. cyt., s. 34), i on sam podatny jest na błędne odczytanie (co stanowi ważną metaforę w *Prol. do De doctrina christiana*, o której piszę w drugiej części artykułu), i jego intencja: we wskazywanej rzeczy możemy mieć na myśli albo daną rzecz, albo jej część, albo cechę (od III, 5–6; X, 34). Jest to istotny problem w nauce języka, zwł. pierwszego, komplikujący nawet prostą, „obrazkową” teorię znaczenia, z którą bynajmniej na gruncie *O nauczycielu* nie mamy do czynienia (por. M.F. Burnyeat, *Inaugural Address: Wittgenstein and Augustine De Magistro*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1987, Suppl. Vol. 61, s. 1–24).

²⁸ *De magistro* I, 1, CCSL XXIX, s. 157, 20–21.

poprzez lekturę Cyserona²⁹. Pomni jednak, *nomen omen*, owej tuż przed chwilą wygłoszonej krytyki pytania, możemy zakwestionować możliwość wydobycia przedwiedzy (przypomnienia) poprzez zadawanie pytań, co wydaje się kluczowym elementem metody sokratycznej, stosowanej przecież w dialogach i przez myśliciela z Tagasty³⁰. Augustyn nie różni się więc od Platona tylko odmiennym rozumieniem samej przedwiedzy – w wizji późniejszego Doktora Łaski nie jest ona warunkowana przez preegzystencję duszy, a ufundowana w Logosie i rozwijana w tym życiu³¹ – ale także, przynajmniej na gruncie dzieła *O nauczycielu*, mniej optymistyczną oceną czy wręcz aporią dotyczącą możliwości wydobycia owej przedwiedzy w kontakcie z drugim człowiekiem. Przedstawiony w *De magistro* model uczenia się poprzez przypominanie, choć pozbawiony jest owego mistycznego, przedświatowego czynnika, nie łączy się jednak zupełnie, jak traf-

²⁹ O tej znajomości, ale i pośredniości świadczy fragment z *De Trinitate* XII, XV, 24; por. P. King, *Augustine on the Impossibility of Teaching*, „Metaphilosophy” 1998, Vol. 29, No. 3, s. 182–184; por. także artykuł w nast. przyp.

³⁰ Por. A. Drozdek, *Augustine's Socratic Method*, „Studia Philosophiae Christianae” 2016, Vol. 52, No. 1, s. 5–26.

³¹ We wczesnym okresie twórczości św. Augustyn być może skłaniał się – pod wpływem platońskim, ale i orygenesowskim – do teorii preegzystencji duszy jako fundamentu anamnezy (por. *De quantitate animae* 20, 34 i komentarz w *Sprostowaniach* I, 7, 2), jednak dość szybko przesunął punkt ciężkości na wrodzony związek rozumności duszy z przedwiecznymi postanowieniami Logosu. Jeśli ów wątek orygenesowski rzeczywiście stanowił dla myśliciela pokusę intelektualną, to szybko go porzucił. Najbardziej jednoznaczną krytykę reminiscencji platońskiej odnajdziemy we wspomnianym już fragmencie *De Trinitate* XII, XV, 24 (w tłum. M. Stokowskiej, dz. cyt., s. 345–346), w którym, obok odwołania do Platońskiego *Menona*, Augustyn wyjaśnia znajomość zarówno przedmiotów umysłowych, jak i materialnych działaniem zaszczeplonych przez Stwórcę, ale przyrodzonych zdolności człowieka. W przypadku tych niematerialnych, Logos dostarcza duszy jak gdyby niematerialnego ośrodka oglądu, światła, analogicznego do zmysłowego, w którym w przebiegu życia ujawniają się owe przedmioty, ich własności itp. – znajdzie się tu miejsce i dla ludzkiego nauczyciela, który może ten proces oświecenia wspierać, jak w przypadku *Menona*. Co do przedmiotów materialnych, „bez pomocy mistrza” odróżnia się białe od czarnego nie dlatego, że się w preegzystencji napotkało na te barwy, ale dlatego, że po prostu postrzega się tę różnicę. Augustyn wspomina też o znajomości rzeczy zmysłowych ze słyszenia, jest to wątek niewątpliwie ważny z punktu widzenia obecnych rozważań o roli innych ludzi w procesie poznania, ale wprowadzający pewne zamieszanie do argumentacji, ponieważ taka pośrednia znajomość rzeczy ma charakter pojęciowy, oparte zaś na niej wyobrażenie jest zawsze nieadekwatne (por. przykład niewidzianej nigdy Aleksandrii w *De Trinitate* VIII, VI, 9). Jeśli z kolei pewne doznania zmysłowe sugerują niepamiętną przeszłość, jak w przykładzie z Pitagorasem, jest to wynik złudzenia, „kłamliwych wspomnień” (dzisiejsze *déjà vu*?) w snach i stanach snu na jawie, które to Augustyn do pewnego stopnia wiąże z działaniem „złych i kłamliwych duchów” (tamże).

nie ukazuje Peter King, że zdroworozsądkową teorią nauczania jako prostego transferu informacji³². A wiara w możliwe powodzenie takiego transferu leży właściwie u podstaw wszelkich wykładów czy innych metod, powiedzielibyśmy dziś, podających. Co więcej, może ona kierować również pozornym dialogiem, problem ten widoczny jest w wielu dziełach Platona, nawet w samym *Menonie*. Nie na darmo Augustyn, odnosząc się do tego dialogu zwraca uwagę na aktywność także interlokutora młodego niewolnika: wprawdzie ten ostatni „odpowiadał jak wielce doświadczony mistrz”, ale jednak czynił to „pytany umiejętnie i stopniowo”³³ przez niewymienionego z imienia Sokratesa.

Jeśli więc nie mielibyśmy do czynienia z takim – prostym – transferem, jak wówczas w ogóle możliwy jest pierwszy człon owego pierwotnie wspomnianego przez Adeodata *aut docere, aut discere*? Jak w ogóle możliwe jest nauczanie? Można odpowiedzieć od razu, przechodząc już do specyficznie Augustynowego użycia słowa „nauczać” z teologicznej konkluzji dialogu, że na sposób ludzki po prostu nie jest ono możliwe. Augustyn dostarcza nam jednak innego sformułowania problemu, które pozwala zadać pytanie o rolę ludzkich pomocników procesu poznania (takich jak on sam), których w języku potocznym określilibyśmy oczywiście jako nauczycieli. Chodzi mianowicie o modyfikację *aut docere, aut discere*, polegającą na oddzieleniu *nauczania* i dwóch instancji *przypominania*: innym i sobie samemu³⁴. Tylko to ostatnie można ściśle rozumieć jako „uczenie się”, pozostaje więc zapytać, czym jest „przypominanie innym”, tutaj wspomniane jedynie mimochodem, lecz w dalszym toku dialogu wzbogacone o dwojaką funkcję: zwykłego przypomnienia i *admonitio* – pobudzenia do poszukiwania³⁵. Ta ostatnia, wydawałoby się, skromna funkcja jest w istocie głównym celem ludzkiej edukacji, a w każdym razie na pewno wszelkiego studium, w którym dla nieznanых słów i ich zbiorów poszukujemy zmysłowego wyobrażenia albo umysłowego pojęcia, zaczerpniętych albo z doświadczenia własnych zmysłów, albo z cudzego opisu, zawsze jednak niedoskonałego i wymagającego zestawienia ze znanymi już obrazami, albo owego wewnętrznego zrozumienia (przypomnienia

³² P. King, *Augustine on the Impossibility of Teaching*, dz. cyt., zwł. ss. 182 i nast.

³³ *O Trójcy Świętej* XII, XV, 24, s. 345. W *O nauczycielu* XI, 40 Augustyn wskazuje powody, dla których rzeczywiście uczeń potrzebuje czasem poznać najpierw części zagadnienia, aby złożyć z nich całość – pytający zadaje więc pytania stopniowo, „w taki sposób, jaki odpowiada wewnętrznej zdolności tego człowieka” (tłum. J. Modrzejewski, PSP 22, s. 65).

³⁴ *De magistro* I, 1, CCSL XXIX, s. 157, 24–25.

³⁵ Tamże XI, 36.

czy raczej rozpoznania), jakie w kontekście filozofii św. Augustyna zwykło się określać mianem iluminacji. Ludzki nauczyciel naucza więc, ale w sensie względnym, zgodnie z przedstawionym poniżej podziałem, zbierającym rozsiane w *De magistro* typy uczenia się i nauczania:

	uczenie się (<i>discere</i>)	nauczanie (<i>docere</i>)
w sensie bezwzględnym	zwrócenie się do Logosu, gwarancji prawdziwości i podstawy przypominania sobie	pouczenie Logosu, Prawdy wewnętrznej
w sensie względnym (poprzez przypominanie)	przypominanie sobie (<i>nos ipsos commemoratio</i>)	przypominanie innym (<i>alios commemoratio</i> , <i>genus docendi per commemorationem</i>); pobudzenie do poszukiwania (<i>admonitio</i>)

Wydaje mi się, że dialog *O nauczycielu* jest – jako całość – ni mniej, ni więcej, tylko lekcją pokazową: dotyczącą nie tylko akurat poruszonego przedmiotu³⁶, ale i wskazaniem samej zagadkowości procesu nauczania. Proces ten nie znajduje na gruncie *De magistro* pełnego filozoficznego wyjaśnienia, dialog przynosi negatywną filozoficzną konkluzję („nie należy nikogo na ziemi nazywać nauczycielem”), pozostawiając wszelką pozytywność teologii („jeden jest tylko Nauczyciel w niebie”). Zamiast gotowej filozoficznej teorii nauczania, mamy jedynie ostenję: tak oto, po ludzku rzecz biorąc, *wygląda* nauczanie. Co więcej, nierzadko zachodzi w nim zaskakująca bliskość czasowa słów wykładu i ewentualnego ich rozumienia: właśnie ta, zdaniem Augustyna, wręcz równoczesność może skłaniać do podważenia potocznej wizji samego wykładu jako przekazu nieobecnej dotąd w uczniu wiedzy:

Mylą się zaś ludzie nazywając nauczycielami tych, którzy nimi nie są, dłate-
go że często słowa i poznanie następują równocześnie. Wewnętrzne poznanie

³⁶ Znaków, które stanowią *res* rozmowy Augustyna i Adeodata i jako takie, omawiane *per signa*, prowadzą do dyskusji o znakach znaków, zdradzających umowną ich naturę. Oczywiście temat ten nie jest przypadkowy i stanowi także pewne ogniwo łączące kluczowe elementy metadyskusji z początku i końca dialogu.

zjawia się natychmiast po usłyszeniu słów wykładu i dlatego sądzą, że nauczyli się czegoś z zewnątrz, od tych, którzy dali podniecie³⁷.

Dla współczesnego ucha argument z równoczesności nie brzmi być może ściśle i przekonująco, a to dzięki niespotykanemu triumfowi neuronauk, które jakże wiele dodały do czysto introspekcyjnej tezy Augustyna „w tobie, umyśle mój, mierzę czas”³⁸, ukazując choćby to, z jak zawrotną szybkością działa ludzki mózg. Równoczesność nie jest tu jednak główną sprężyną argumentacji, ponieważ mamy z nią do czynienia jedynie „często”. Kluczowy jest, zdaje się, całkowicie wewnętrzny wymiar zrozumienia³⁹, dla którego działalność ludzkich nauczycieli (owych nie-nauczycieli, zgodnie z literą tekstu) jedynie stanowi pewną systematycznie zaplanowaną okazję.

Ewentualne jej wykorzystywanie zależy od receptywności ucznia na pouczenie wewnętrznego Mistrza, a ta znacznie wykracza u myśliciela z Hippony poza wymiar czysto epistemiczny – jest także kwestią woli i to woli znieprawionej przez grzech, a więc nie w pełni sobą rozporządzającej i, zwrotnie, rzutużącej na zdolności poznawcze. Sytuacja ludzkich nauczycieli jest tu oczywiście podobna, „albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście”⁴⁰. Stąd, nie należy traktować jako objawu próżności (ani nawet ironii) stwierdzenia Augustyna w zakończeniu dialogu: „Jeśli zaś uważasz, że to, co mówiłem, nie jest prawdą, to ani ja, ani On niczego cię nie nauczył: ja dlatego, że nigdy nikogo nauczyć nie mogę, On – ponieważ sam jeszcze nie jesteś w stanie czegoś się od niego nauczyć”⁴¹.

³⁷ *O nauczycielu* XIV, 45, dz. cyt., s. 69; CCSL XXIX, s. 202, 12–16: „Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros uocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur, et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur”.

³⁸ *Wyznania* XI, 27, tłum. Z. Kubiak, dz. cyt., s. 339.

³⁹ Jak bardzo wizja ta różni się od Wittgensteinowskiej, fundującej wiele nurtów myśli współczesnej, dobrze ukazuje P. King w przywoływanym już artykule *Augustine on the Impossibility of Teaching*. Do argumentów tego badacza, starającego się dowartościować stanowisko myśliciela z Hippony, dodałabym ten, że subiektywne odczucie zrozumienia, choć może być błędne, nie zawsze daje się łatwo potwierdzić czy sfalsyfikować, gdyż tak samo jak (ludzkie) nauczanie wymaga przekładu na znaki – samo wpisanie się (albo nie) ucznia w rozpoznaną (albo rzekomo rozpoznaną) regułę nie daje jeszcze wglądu w źródła jego pewności ani w to, co właściwie uznał on za zrozumiane. Może też zachodzić przypadek, że z powodów trudności komunikacyjnych nie udaje się skutecznie sprawdzić rezultatów nauczania.

⁴⁰ Mt 23, 8 w tłum. *Biblii Tysiąclecia*.

⁴¹ *O nauczycielu* XIV, 46, dz. cyt., s. 70.

Jak się można spodziewać, młodzieniec jednak solennie zapewnia, że, owszem, już zrozumiał, że był w stanie przyjąć i że przyjął, co próbuje udowodnić, tak podsumowując swoje wnioski z rozmowy:

Ależ ja się doprawdy czegoś nauczyłem pod wpływem twych słów, mianowicie tego, że słowa mogą tylko pobudzić człowieka, aby się uczył, oraz tego, jak niewielkie znaczenie ma to, że w czasie mówienia ujawniają się w pewnej mierze myśli mówiącego. O tym bowiem, czy prawdą jest to, co słyszymy, pouczyć nas może tylko Ten, który przez słowa z zewnątrz przypomniał nam, że mieszka w naszym wnętrzu. Z Jego pomocą, w miarę postępów w poznaniu, rozplómieniać się będzie moja miłość ku Niemu⁴².

Słowa Augustynowego syna, które przecież jako część ostatniej wypowiedzi w dialogu nie mogą być niezgodne ze stanowiskiem ojca, stanowią otwarcie dla w gruncie rzeczy pozytywnej oceny ludzkich znaków, zgodnie z nieco wcześniejszym zapewnieniem Augustyna, że:

Innym (...) razem, jeśli Bóg dozwoli, zajmiemy się zagadnieniem całego pożytku, jaki mamy ze słów, a niemały on jest, jeśli się tę sprawę dobrze rozważy⁴³.

3. *De doctrina christiana*

Jednym z takich miejsc, w których Augustyn istotnie zajmuje się całym owym pożytkiem ze słów, jest niewątpliwie dzieło *O nauce chrześcijańskiej*, wskazujące na pewne reguły myślenia i mówienia (wygłaszania), reguły specyficzne dla wspólnoty wierzących jako wierzących w nadprzyrodzone objawienie. W *O nauczycielu* zaś, choć konkluzja dzieła ma charakter teologiczny – chrystocentryczny, tylko miejscami znajdziemy odwołania do spraw wiary. Wiara, owszem, na gruncie *De magistro* znajduje i wyjaśnienie – jako niezbędna postawa poznawcza, zakładająca zwrócenie się ku przedmiotowi i jeszcze niepełne rozumienie albo brak rozumienia, gdy jedynym możliwym źródłem poznania jest autorytet, i aprobatę – jako godna przyjęcia, wręcz podstawowa dla ewentualnego później-

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 69.

szego zrozumienia albo przyjęcia ze względu na autorytet⁴⁴. Jest to jednak wiara w znaczeniu ogólnym, i jak to bardzo trafnie zauważa ks. Tomasz Stępień, stanowiąca przeciwieństwo rozumienia, a nie przyrodzonego rozumu⁴⁵. I to właśnie rozumieniu, a nie wierze poświęca myśliciel z Tagasty wywód o wewnętrznym Nauczycielu, Odwiecznej Mądrości:

Do Niej odwołuje się wprawdzie *każda rozumna dusza* [podkreślenie moje, B.K.], lecz Ona tylko o tyle odsłania się przed człowiekiem, o ile pozwala mu Ją przyjmując własna dobra lub zła wola⁴⁶.

Ta dobra albo zła wola jest oczywiście w ujęciu filozofa z Hippony rozmaicie uwarunkowana, zła wynika z grzechu i w naszej kondycji pozostaje wolą niejako domyslną, dobra zaś może być tylko wynikiem nawrócenia, ale to nawrócenie zrazu wydaje się mieć filozoficzną naturę, jak to istotnie było w przypadku samego Augustyna. Wiara religijna, a więc mająca także aspekt nadprzyrodzony i zarazem wspólnotowy, nie jest tu specyficznym przedmiotem namysłu, a jedynie konkluzji, która przez to sprawia wrażenie – niemal dosłownego tu – *deus ex machina*. Inny jeszcze przykład z dialogu ukazuje to indywidualistyczne nastawienie, tak kontrastujące z późniejszymi wykładami *doctrina* już ściśle kościelnej:

(...) nasza modlitwa nie potrzebuje mówienia, to jest głośno wymawianych słów, z wyjątkiem przypadku, gdy – jak to czynią kapłani – chcemy objawić nasze myśli nie Bogu, lecz ludziom, aby dotarły do ich uszu i żeby to przypomnienie (*commemoratio*) wzniosło ich w zgodnym uczuciu do Boga⁴⁷.

Zanim Augustyn rozpoczął pisanie *O nauce chrześcijańskiej*, powstało dziełko *O pożytku wiary* (*De utilitate credendi*), w którym wiara nadal stanowi pew-

⁴⁴ *O nauczycielu* XI, 37, s. 62: „Jeżeli coś rozumiem, to i wierzę w to, natomiast nie wszystko, w co wierzę – rozumiem. Wszystko zaś, co rozumiem, to także i wiem; nie wiem jednak wszystkiego, w co wierzę. Ale to nie jest powodem, żebym nie wiedział, jak pożyteczne jest wierzyć w wiele rzeczy, których nie wiem. W tym sensie uważam za pożyteczną także historię o trzech młodzińcach; bo chociaż nie mogę wiedzieć wielu rzeczy, wiem jednak, z jak wielką korzyścią w nie wierzę”. Co do przykładu z Księgi Daniela, owa korzyść z wiary ma oczywiście aspekt religijny, mowa o autorytecie Pisma św., ale nie tylko: dotyczy także wszelkiej znajomości przeszłości – por. przykłady znajomości przebiegu spisku Katyliny z pism Cycerona czy podstaw pewności, że naszymi rodzicami są ci, którzy się za nich podają z rozdziałów 25 i 26 dzieła *De utilitate credendi*.

⁴⁵ T. Stępień, *Wiara szukająca zrozumienia...*, dz. cyt., s. 449.

⁴⁶ *O nauczycielu* XI, 38, s. 63.

⁴⁷ Tamże I, 2, dz. cyt., s. 20.

na postawę intelektualną, precyzyjnie jednak ujętą i wprost, choć nie wyłącznie, odniesioną do kontekstu religijnego⁴⁸. Dziełko to napisał późniejszy Doktor Łaski w roku 391, „[b]ędąc już w Hippo Regio, jako kapłan”⁴⁹. Nic dziwnego, że zmieniło to jego perspektywę, musiał odtąd właśnie ów „wyjątek” z *De magistro* uczynić głównym tematem swoich zainteresowań i z całych sił dążyć, aby dotrzeć do ludzkich uszu. Kolejno po rolach wyznawcy manicheizmu, nauczyciela retoryki i czynnego retora, filozofa, konwertyty, zakonnika, stał się chrześcijańskim kaznodzieją⁵⁰.

Traktat *O nauce chrześcijańskiej*, jak dowiadujemy się ze *Sprostowań*, powstał długo – począwszy od pierwszego roku biskupstwa, czyli 396, a skończywszy na roku 426, gdy Augustyn już szykował swego następcę na biskupią stolicę⁵¹. Daty te świadczą o tym, że pismo to zbiera doświadczenia niemal całego okresu duszpasterstwa myśliciela jako biskupa, i mimo wielu teoretycznych walorów – rozwinięcia tematyki semiotycznej, z zakresu teorii egzegezy i retoryki⁵², cel jego jest przede wszystkim praktyczny.

⁴⁸ Por. np. sformułowanie z rozdz. 25: „Niektórzy uważają, że pójście za poręczycielami rozumu nie tylko nie przynosi ujmy, ale nawet przeciwnie, chlubę. Nie tak się rzecz przedstawia. W religii [podkreślenie moje, B.K.] bowiem znajdujemy dwa rodzaje osób godnych pochwały. (...) Ponadto istnieją trzy gatunki ludzi oczywiście, których nie można pochwalić, a należy zganić”. W tym samym fragmencie, wciąż krytykując postawę niewiary, Augustyn pisze jednak o *aliquam disciplinam* jako przeciwieństwie *aliis vitae actiones*: „Odnosi się to jedynie do spraw przynależnych do określonej dyscypliny. Bowiem w pozostałych sprawach życiowych zgoła nie rozumiem, jak człowiek potrafi w nic nie wierzyć” (cyt. za: *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, PSP 55, ss. 53–54 i 55).

⁴⁹ *Sprostowania* I, 13, 2, dz. cyt., s. 214, zob. także tamże, przyp. 171.

⁵⁰ I mistrzem chrześcijańskiej wymowy, zgodnie z tym, że pod sam koniec ks. IV *De doctrina christiana* (XIX, 62) podkreśla różny status mówców chrześcijańskich. Obok nieumiejętności przemawiania, której poświęca wcześniejsze rozważania, może też zachodzić, zdaniem Augustyna częsty wśród nauczycieli Kościoła, przypadek zdolności oratorskich przy brakach w dziedzinie biblijnej heurezy. Braki te są w pewnym sensie zbawienne, potwierdzają bowiem konieczność zwrócenia się do Najwyższego Kapłana i braterstwo duchownych: „Bo jeśli ‘wszyscy są jednomyślni za przykładem jednego prawdziwego mistrza i nie ma wśród nich rozłamów’ (1Kor 1, 10; por. tak ważny dla konkluzji *De magistro* Mt 23, 8) okaże się pożyteczne, że dużo jest kaznodziejów, a niewielu mistrzów” (tłum. J. Sulowski, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, dz. cyt., s. 133).

⁵¹ *Sprostowania* II, 30 (4), 1, s. 249–250, zob. także tamże, przyp. 17; daty z żywota za *Kalendarium życia św. Augustyna w Wyznania*, dz. cyt., s. 431–432.

⁵² Zob. powyżej, przyp. 6.

Chcąc ukazać to praktyczne nastawienie, przeanalizuję jedynie krótki *Wstęp* do *De doctrina christiana*⁵³, w którym biskup Hippony dyskutuje z wewnątrzkościelną opozycją w kwestii pożytku z rozumowych zasad wyjaśniania pism. Mowa tu o zasadach, ale i o ich przekazywaniu, gdyż jeśli takie istnieją, to mogą być przedmiotem nauczania ze strony innych ludzi (Augustyn nie waha się tu używać czasownika *docere*), a więc być częścią tego zewnętrznego impulsu, jaki ma pobudzać duszę do szukania i, tam gdzie to możliwe, odnajdowania prawdy (Prawdy), a przynajmniej jej (Jej) świadomego przyjmowania bez sprzeciwu rozumowi⁵⁴. To ostatnie zastrzeżenie jest istotne w kontekście tego traktatu, ponieważ odnosi się już nie do poszukiwania wszelkiego rodzaju wiedzy, lecz tylko do objaśniania i wykładu Pisma św., które w perspektywie chrześcijańskiej jest niewyczerpanym źródłem sensu. Jeśli więc można tu zastosować jakiś paradygmat, to niewątpliwie hermeneutyczny, ale zmodyfikowany o zapowiedź nadprzyrodzonych cnót, które przewyższają wszelkie rozumienie, w tym cnoty wiary, tym razem ujętej w perspektywie łaski⁵⁵.

Z jakimi zatem poglądami polemizuje Augustyn w *Prologu*? Z odrzuceniem z góry wspomnianych zasad, ze względu na ich niezrozumienie, odrzuceniem tychże ze względu na niepowodzenie w ich stosowaniu i wreszcie, wersja najciekawsza w kontekście obecnych rozważań, uznaniem ich za zbędne, „bo za łaską bożą wszystkie zawiłości tych pism można jasno wytłumaczyć”⁵⁶. Już pierwsze dwa przypadki zdradzają pożytek nawet jeszcze nie ze słów, ale podstawowych znaków. Niezrozumienie zasad albo nieumiejętność ich wykorzystania zostają przyrównane do sytuacji, w której pokazanie palcem nie wystarcza do ujżenia rzeczy pokazywanej ze względu na odpowiednio: kłopoty z ujżeniem samego palca albo niemożnością dojżenia tego, w co jest on utkwiony⁵⁷. Poza pewną zło-

⁵³ Datowanie *Prologu* stanowi przedmiot dyskusji, ponieważ Augustyn odnosi się w *Sprostowaniach* jedynie do poszczególnych ksiąg i ich podziału na okresy powstania; sam zaś *Wstęp* uprzedza zarzuty ewentualnych krytyków całości dzieła w sposób na tyle ogólny, że mógł być pisany zarówno na początku pracy, gdy pojawił się sam zamysł dzieła, jak i w momencie ogłoszenia pełnego tekstu – por. U. Duchrow, *Zum Prolog von Augustins De Doctrina Christiana*, „*Vigiliae christianae*” 1963, Vol. 17, s. 165–172; P.F. Beatrice, *Augustine's Longing for Holiness and the Problem of Monastic Illiteracy*, „*Studia patristica*” 2010, Vol. XLIX, s. 120–122.

⁵⁴ To ostatnie byłoby równoznaczne z wiarą, tj. według innego ujęcia „myśleniem, któremu towarzyszy przyzwolenie” (*De praedestinatione sanctorum* II, 5, cyt. za: ks. T. Stępień, *Wiara szukająca zrozumienia...*, dz. cyt., s. 449).

⁵⁵ T. Stępień, *Wiara szukająca zrozumienia...*, dz. cyt., zwł. s. 455–456.

⁵⁶ *O nauce chrześcijańskiej*, *Prol.* 2, dz. cyt., s. 17.

⁵⁷ Tamże 3, s. 18.

śliwością tej metafory, wydaje się ona doskonale nawiązywać do wizji nauczania jako *admonitio* – ludzki nauczyciel i może, i jest zobowiązany do nakierowywania uwagi uczniów na to, co powinni przyjąć. Jeśli nie byłiby oni w stanie tego uczynić, mimo najlepszych chęci i umiejętności preceptora, chęci i umiejętności, których charakterystykę odnajdujemy w czwartej księdze *O nauczaniu chrześcijańskim*, wówczas „niech proszą, aby na ich oczy spłynęło światło z góry”⁵⁸.

Rozważmy teraz trzeci przypadek: tych, którzy „Pismo święte albo rzeczywiście jak należy traktują, albo też im samym tak się wydaje”⁵⁹ i którzy „cieszą się boskim darem i chlubią, że i bez reguł, jakie tu postanowiłem przedstawić, rozumieją i wykładają księgi święte”⁶⁰. Pozornie, o to właśnie proszą owi nieumiejętni, proszący o światło z góry, niemniej stosunek Augustyna do tych, którzy jako by już odnaleźli właściwą wykładnię Słowa Bożego, jest pełen rezerwy: być może tylko „wydaje się im”, „a chlubią się” z tego powodu. Nie chodzi więc (tylko?) o nadwrażliwość samego myśliciela z Hippony, który obstaje przy swoim wykładzie reguł, ale (również?) o konstatację, że niechęć do nauki ludzkiej niekoniecznie wynika z wlanej znajomości spraw Bożych. Augustyn jest tu jednak oględny, ponieważ ta właśnie niechęć była najprawdopodobniej realnym udziałem niektórych środowisk monastycznych, które w okresie jego nawrócenia szczególnie mu imponowały, a dopiero z czasem stał się zwolennikiem połączenia życia czynnego i kontemplacyjnego, niezależnie od obranej drogi życia⁶¹. Mimo polemicznego tonu, zakłada możliwość, że ktoś rzeczywiście nieuczony albo otrzymał dar dogłębnego rozumienia Biblii, jak w podanym przykładzie św. Antoniego, albo „bez pomocy nauczającego człowieka” znajomość liter, jak w przypadku „barbarzyńcy niewolnika chrześcijańskiego, o którym niedawno dowiedzieliśmy się od wiarygodnych i poważnych mężów”⁶². Są to jednak, zdaniem Augustyna, wyjątki

⁵⁸ *O nauce chrześcijańskiej*, Prol. 3, s. 18.

⁵⁹ Tamże 2, s. 17.

⁶⁰ Tamże 4, s. 18.

⁶¹ *Wyznania* VIII, 6, 12 dostarczają pięknego świadectwa sposobu, w jaki Augustyn po raz pierwszy zetknął się z opowieściami o św. Antonim, o „płodnych pustyniach, krainach pustelników” i o klasztorze w Mediolanie. Dojrzałe stanowisko w kwestii oceny zjawiska monastycyzmu i jego stosunku do świata duchowieństwa i świeckich odnajdziemy w zbiorze pism św. Augustyna, *Pisma monastyczne*, tłum. P. Nehring, ks. M. Starowieyski, R. Szaszka, Kraków 2009, ŻMon 27. Por. także, w kontekście już samego Prologu do *De Doctrina Christiana* i jego przypuszczalnych polemicznych adresatów, artykuły wymienione powyżej, w przyp. 53.

⁶² *O nauce chrześcijańskiej*, Prol. 4, s. 18.

ki, zwykle zaś uczymy się nie bez pomocy innych ludzi choćby mowy ojczystej czy elementarnych umiejętności, jak czytanie⁶³, które warunkują dalszą naukę.

Wracając do *O nauczycielu*, choć tamten tekst przedstawiał problematyczną potrzebę zastosowania znaków w ludzkim nauczaniu, dotyczył już jednak pewnego stopnia znajomości zjawisk i pojęć, pewną już jak gdyby rozwiniętą przedwiedzę, którą z pewnością posiadał także jego rozmówca, Adeodat. Przywołany w dialogu przykład z Księgi Daniela dobrze to obrazuje:

Wiedzieliśmy bowiem już uprzednio, co to są trzy młodzieńcy, co to piec, co to ogień, co to król, co to znaczy być nieuszkodzonym przez ogień, i w ogóle wszystko, co słowa te oznaczają. Sam zaś Ananiasz, Azariasz i Misael tak samo są mi nieznani, jak owe saraballe; imiona te ani mi nic nie pomogły do ich poznania, ani nie mogły pomóc⁶⁴.

Oczywiście argumentacja ta ma na celu ukazanie, że słowa, wzięte same w sobie, nie mogą o niczym pouczyć, jednak przy okazji uświadamiamy sobie różnicę, jaka zachodzi między rzeczami znanymi z bezpośrednich doświadczeń albo kombinacji tychże doświadczeń, które wytwarzają podstawowe umysłowe pojęcia, a rzeczami, które mogą być jedynie przedmiotem erudycji, w gruncie rzeczy znajomości właśnie słów, na których opiera się cała ta cieniutka warstwa historii czy literatury. Jest rzeczą ciekawą, że gdy mowa o Piśmie św., ale też o niektórych tekstach filozoficznych, retorycznych czy literackich warstwa ta ma – w założeniach – właśnie przynosić obfity plon życiowy, albo na podstawie samej niesprzecznej z rozumem wiary, albo wiary poszukującej rozumienia.

Jeśli jednak, powracając już do *De doctrina christiana*, nagrodą za wysiłki woli i rozumu byłoby oświecenie z góry, to Augustyn-biskup podkreśla i tu jeszcze konieczność życia sakramentalnego i pouczenia ze strony wspólnoty:

Strzeżmy się tego rodzaju bardzo niebezpiecznych pokus niepomiernej pychy, a raczej pamiętajmy, że sam Paweł apostoł choć boskim i niebiańskim głosem został powalony i pouczony, jednak był posłany do człowieka, aby otrzymać sakramenta i połączyć się z kościołem, (...), jednak przekazano go Piotrowi,

⁶³ Tamże, Augustyn pisze następnie (*Prol.* 5, s. 18), że „I gdyby ktoś uznał to za fałsz, nie będę się spierał”, zwalniając tym samym z obowiązku wiary w to świadectwo, niemniej ten przykład „chrześcijańskiego Menona” jest ciekawym symbolem przemiany, jaka zaszła w chrześcijańskim rozumieniu wewnętrznego pouczenia – to już nie Sokrates, lecz sam Logos jest ostatecznym przewodnikiem.

⁶⁴ *O nauczycielu* XI, 37, dz. cyt., s. 62.

by go pouczył i od niego przyjął sakramenta, ale również usłyszał, w co należy wierzyć, czego się spodziewać i co miłować. Oczywiście wszystkiego mógł dokonać anioł, ale nie zostałyby uszanowana ludzka godność, gdyby się okazało, że Bóg nie chce przekazywać słowa przez ludzi. (...) A wreszcie sama miłość łącząca ludzi ze sobą węzłem jedności nie miałaby dostępu do zjednoczonych i jakby przenikających się wzajemnie umysłów, gdyby ludzie od ludzi niczego się nie uczyli⁶⁵.

Ludzkie nauczanie ma więc dwa zasadnicze cele: ukazania godności ludzi nie tylko jako zdolnych przyjmować naukę od Nauczyciela wewnętrznego, ale zdolnych swoje wiarę i rozumienie przekazywać, nawet jeśli niedoskonałe, innym ludziom, oraz wzmacniania wzajemnej miłości. W wizji przenikających się wzajemnie umysłów, które nie potrzebują trudu wzajemnego pouczenia i uczenia się, można także dopatrywać się krytyki orygenizmu z jego marzeniem o monadzie rozumnych duchów, wizji być może pociągającej jeszcze młodego Augustyna, ale dość szybko przez niego zarzuconej⁶⁶.

4. Wnioski: czego można się więc nauczyć od drugiego człowieka?

Z dotychczasowych wywodów wynikałoby przynajmniej tyle, że pouczenie ze strony innych ludzi ma swoje granice, wyznaczone przez *logos* (Logos), którego ostatecznie radzi się wszelkie rozumienie. Innymi słowy, rozumienie jest według św. Augustyna, „wewnętrznym epizodem świadomości”⁶⁷, którego zaistnieniu można tylko wydatnie dopomagać poprzez zwracanie uwagi i przypominanie (*admonitio*). Tyle *De magistro*, dialog pozornie odpowiadający na tytułowe pytanie negatywnie.

Dzieło *De doctrina christiana*, pośród innych z późniejszego okresu twórczości myśliciela, bliżej charakteryzuje, w jaki sposób nauczanie jest możliwe w ramach tradycji i wspólnoty Kościoła, w pewnym więc sensie jest mniej uniwersalne. Z drugiej jednak strony, rozmowa z Adeodatem jest dialogiem tylko dwóch

⁶⁵ *O nauce chrześcijańskiej*, Prol. 6, s. 19.

⁶⁶ Zob. powyżej, przyp. 31.

⁶⁷ Określenie to zapożyczyłam od P. Kinga (*Augustine on the Impossibility of Teaching*, dz. cyt., s. 180), absolutna prywatność owego epizodu jest zasadniczym punktem spornym w stosunku do Wittgensteinowskiej koncepcji uczenia się.

osób, Augustyn odwołuje się do stopnia rozumienia syna, wykształconego w pewien określony sposób. W rozmowie tej pomija się bardziej elementarne sprawy: znacznie wcześniejsze etapy przyswajania języka i wiedzy o świecie. Jest to rodzaj *praeparatio fidei* specyficznej dla filozofów. O *nauczaniu chrześcijańskim* przedstawia z kolei zbiór zasad, jakimi powinien kierować się chrześcijański egzegeta, ale także zasad głoszenia „tego, co zostało zrozumiane” i to nie tylko przez danego kaznodzieję, być może niezbyt biegłego w „wynajdywaniu tego, co należy zrozumieć”, zdającego się więc na rozumienie w ramach wspólnoty⁶⁸. Księga czwarta *De doctrina christiana*, która realizuje ten ostatni punkt, bierze pod uwagę wiele z możliwych słabości tak głoszących Słowo Boże, jak i jego słuchaczy, mówi zatem coś ważnego o rozmaitych etapach rozwoju człowieka i rozmaitych strategiach, w jakich ten rozwój można pobudzać. Nie chodzi więc tylko o dusze szczególnie „bystro patrzące”, jakie kształcono w retorycznych czy filozoficznych szkołach.

Pomoc drugiego człowieka na różnych etapach życia bywa różnaita: najwcześniej, kiedy w ogóle wytwarza się myślenie symboliczne, polega po prostu na miłującej obecności⁶⁹, równolegle może być wzorcem podstawowych zachowań w życiu społecznym, a później polegać na nauczaniu elementarnych umiejętności, np. czytania i pisania, które wprowadzają w ludzką kulturę, świat nie zawsze poznawalny z bezpośredniego doświadczenia. Pomoc ta może też polegać na podstawowej katechezie, która wykształca wiarę religijną, wreszcie, wspierać znajomość reguł konkretnych dyscyplin wiedzy i pozwalać na coraz głębszą specjalizację, także filozoficzną czy teologiczną. Wszystkie te etapy, nawet jeśli nie przebiegały harmonijnie, można doskonale prześledzić w Augustynowych *Wyznaniach*, które są tak osobiste, i tak zarazem uniwersalne. Teoria nauczania myśliciela z Tagasty wydaje się miejscami niespójna, ale zdaje sprawę z rzeczywistych uwarunkowań całego procesu ludzkiej oraz specyficznie klasycznej i chrześcijańskiej *paidei*, której on sam był twórcą, ale i beneficjentem.

⁶⁸ Zob. powyżej, przyp. 50.

⁶⁹ Udział innych ludzi w tym okresie życia jest przez Augustyna wspaniale opisany w I ks. *Wyznań*, nowożytność dostarczyła jednak wielu świadectw słuszności tych obserwacji: fascynujące przypadki „dzikich dzieci” ukazują, że mowa, choć „ja sam dzięki rozumowi, jakim mnie obdarzyłeś, Panie, usiłowałem (...) wyrazić moje uczucia” (*Conf.* I, 8, przywoływane już wyżej, w innym kontekście, zob. powyżej, przyp. 23), wykształca się jedynie wśród innych ludzi – zob. rozdz. 2–3 w: U. Frith, *Autyzm. Wyjaśnienie tajemnicy*, tłum. M. Hernik, G. Krajewski, Gdańsk 2008; por. dalszy trafny opis filozofa z Hippony: „Zachowywałem w pamięci dźwięk, jakim oni daną rzecz nazywali, i gdy widziałem...”.

Bibliografia

Teksty źródłowe i przekłady

- św. Augustyn, *De magistro* w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera*, Pars II, 2, Brepols, Turnholti 1970, CCSL XXIX.
- św. Augustyn, *De doctrina christiana* w: Sancti Aurelii Augustini, *Opera*, Pars IV, 1, Brepols, Turnholti 1962, CCSL XXXII.
- św. Augustyn, *O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953, PSP 22.
- św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, PSP 22.
- św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, PSP 25.
- św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989, PSP 50.
- św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, tłum. P. Nehring, ks. M. Starowieyski, R. Szaszka, Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, Kraków 2009³, ŻMon 27.
- św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Possydusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, tłum. J. Ujda, Wyd. Jan Jachowski, Poznań 1930, POK 19.
- Possydusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, tłum. P. Nehring, Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, Kraków 2002 (2008), ŻMon 26.

Opracowania

- Beatrice, P.F., *Augustine's Longing for Holiness and the Problem of Monastic Illiteracy*, „*Studia patristica*” 2010, Vol. XLIX, s. 119–134.
- Burnyeat, M.F., *Inaugural Address: Wittgenstein and Augustine De Magistro*, „*Proceedings of the Aristotelian Society*” 1987, Suppl. Vol. 61, s. 1–24.
- Drozdek, A., *Augustine's Socratic Method*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2016, Vol. 52, No. 1, s. 5–26.
- Duchrow, U., *Zum Prolog von Augustins De Doctrina Christiana*, „*Vigiliae christianae*” 1963, Vol. 17, s. 165–172.

- Eborowicz, W., ks., Wprowadzenie do przekł. O nauczycielu w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953, PSP 22, s. 7–17.
- Frith, U., *Autyzm. Wyjaśnienie tajemnicy*, tłum. M. Hernik, G. Krajewski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, rozdz. 2–3.
- King, P., *Augustine on the Impossibility of Teaching*, „Metaphilosophy” 1998, Vol. 29, No. 3, s. 179–195.
- Madec, G., *Analyse du De magistro*, „Revue des études augustiniennes” 1975, Vol. XXI, No. 1–2, s. 63–71.
- Mendelson, M., „By the Things Themselves”: *Eudaimonism, Direct Acquaintance, and Illumination in Augustine’s De Magistro*, „Journal of the History of Philosophy” 2001, Vol. 39, s. 467–489, <https://doi.org/10.1353/hph.2003.0152>.
- Romaniuk, K., bp, *Jezus – Katecheta*, Wydawnictwo Michaelinum, Marki 1999.
- Stanula, E., ks. prof., *Eseje patrystyczne*, wyb. I. Salamonowicz-Górska, Wydawnictwo Sub Lupa, Warszawa 2014.
- Stępień, T., ks., *Wiara szukająca zrozumienia w aspekcie praktyki dążenia ku szczęściu w ujęciu Platona, Plotyna i św. Augustyna*, „Vox Patrum” 2014, t. 61, s. 441–456, <https://doi.org/10.31743/vp.3636>.
- Załęski, J., ks., *Główne myśli teologiczne Ewangelii św. Mateusza*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1999, t. XII, s. 277–296.

Streszczenie

W artykule zestawione zostały dwa teksty św. Augustyna, poświęcone nauczaniu: dialog *De magistro* i dzieło *De doctrina christiana*. W pierwszym z analizowanych tekstów odnajdziemy paradoksalne twierdzenie, że „nie należy nikogo na ziemi nazywać nauczycielem” (por. Mt 23, 8). Bliższe przyjrzenie się całości dzieła pozwala jednak wykazać, że ludzkie nauczanie jest, zdaniem Augustyna, i możliwe, i konieczne, choć ma swoje ograniczenia. Tekst drugi wnosi dodatkową argumentację na rzecz zasadności praktyki ludzkiego nauczania, która opiera się na krytyce oczekiwania bezpośredniego oświecenia bez pomocy wspólnoty wiary i sakramentów. Zaprezentowana analiza obu dzieł wydaje się nieco „odczarowywać” często zbyt hasłową interpretację Augustyńskiej „doktryny iluminacji”.

nacji”, tym samym dowartościowując realizm myślenia św. Augustyna o ludzkim poznaniu i życiu.

Słowa kluczowe: św. Augustyn, *De magistro*, *De doctrina christiana*, uczenie jako *commemoratio*, nauczanie jako *admonitio*, rozumienie, *paideia*

Summary

What Can Be Learned From Another Man? From St. Augustine's *De magistro* to *De doctrina christiana*

The paper compares two Augustinian texts devoted to teaching: the dialogue *De magistro* and the treatise *De doctrina christiana*. The first work confronts us with a paradoxical statement that no men shall be called teacher (cf. Mat 23, 8). A closer look into the whole text shows that, according to Augustine, human teaching is both possible and necessary, though subject to some important restrictions. The second text provides additional argumentation in favour of the legitimacy of the practice of human teaching, based on a critical attitude towards hopes of a direct illumination without the assistance of faith and the sacraments. Analyzing both works, the article „disenchants” the often too superficial interpretation of Augustine's „doctrine of illumination”, putting into relief the status of St. Augustine's realism of thinking about human knowledge and life.

Key words: St. Augustine, *De magistro*, *De doctrina christiana*, learning as *commemoratio*, teaching as *admonitio*, understanding, *paideia*

Al-Farabi i średniowieczna filozofia arabska

Artur Andrzejuk

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej)

1. Wprowadzenie

Filozof, którego Arabowie obdarzyli zaszczytnym przydomkiem „Drugi Nauczyciel” (po Arystotelesie), jest postacią ciągle pozostającą w cieniu swego znanego poprzednika „Filozofa Arabów” – Al-Kindiego – i wielkiego kontynuatora – Awicenny¹. Tymczasem czytając dostępne przekłady pism Al-Farabiego, co kilka kart uświadamiamy sobie głęboką prawdziwość przekonania, wyrażonego przez Étienne’a Gilsona, że Awicenna zawdzięcza Al-Farabiemu więcej niż mogłoby się to nam wydawać². Miał chyba tego świadomość arabski kronikarz, który napisał, że Awicenna podpalił bibliotekę, w której znajdowały się rękopisy „Drugiego Nauczyciela” po dogłębnym ich wykorzystaniu, aby uchodzić za myśliciela oryginalnego i niezależnego. Wydarzenie takie prawdopodobnie nigdy nie miało miejsca: *Księga Uzdrawienia* Awicenny wzorowana jest na dobrze zachowanym Al-Farabiego *Wyliczeniu nauk*. Sam Awicenna zresztą w swojej autobiografii wprost mówi o tym, że komentarz Al-Farabiego sprawił, że zrozumiał on *Meta-*

¹ W artykule używa się dawniejszego określenia „filozofia arabska”, a nie używanego częściej współcześnie określenia „filozofia muzułmańska” lub czasem „filozofia arabsko-muzułmańska”. Dajemy tu bowiem przewagę kryterium językowemu, a nie etnicznemu, a tym bardziej religijnemu. Zob. A. Andrzejuk, *Średniowieczna filozofia arabska*, w: *Dydaktyka filozofii*, red. S. Janeczka, t. 10, *Historia filozofii*, cz. II, *Moc zakorzenienia*, red. S. Janeczka, A. Starościc, Lublin 2020, s. 276–277.

² E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 172.

fizykę Arystotelesa, którą wcześniej bezskutecznie przeczytał 40 razy. Jakkolwiek Al-Farabi wprost nie oddziałał nie tylko na filozofię na Zachodzie, ale nawet na własne środowisko, jego pośredni wpływ jest przeogromny na jedno i drugie. Drogi tego wpływu były zasadniczo dwie:

- 1) Rasa'il Ichwan as-Safa, katalog wiedzy zredagowany przez Braci Czystości z Basry w X wieku – filozofię do swej „encyklopedii” bracia wzięli właśnie od Al-Farabiego;
- 2) filozofia Awicenny, na którą bezsprzeczny wpływ wywarł Drugi Nauczyciel. O Awicennie z kolei Amelie-Marie Goichon³ napisała, że jego wpływ na filozofię europejską jest dużo głębszy, niż skłonni jesteśmy to przyjmować i wyjaśniła, że „bezpośrednie tezy Awicenny zostały zawarte w filozofii tomistycznej i w filozofii szkotystycznej, skąd przedostały się do naszej zachodniej spuścizny, stanowiąc jej część nierozzerwalną”⁴. Potwierdza to Étienne Gilson w swojej książce *Byt i istota*, gdzie napisał, że „w dziejach problemu istnienia imię Awicenny przywołuje natychmiast na myśl poprzednika św. Tomasza”⁵. Dodać przy tym należy, że historycy filozofii średniowiecznej różnią się w opiniach co do głównych tez filozofii Awicenny, jak również co do wpływu tej filozofii na metafizykę średniowieczną, w tym na nauczanie Tomasza w Akwinu, jednakże nie negują raczej samego tego wpływu.

W tym artykule chcemy się skupić szczególnie na egzystencjalnych wątkach filozofii bytu Al-Farabiego, które da się dostrzec w jego pismach. Ale ponieważ zarówno postać Drugiego Nauczyciela, a tym bardziej jego nauczanie, nie są powszechnie znane nawet wśród historyków filozofii, dlatego zdecydowano się na swoiste warstwową budowę tego artykułu. Najpierw omawia się w nim znaną nam doktrynę Al-Farabiego w taki sposób, jaki można znaleźć w opracowaniach, czyli od Bytu Pierwszego do państwa doskonałego, co stanowi zresztą powtórzenie układu zagadnień ze znanych nam pism filozofa, a następnie – starając się unikać powtórzeń i opierając się na tych samych znanych nam pismach Al-Farabiego – wydobywa się (niezauważane poza nielicznymi wyjątkami w literaturze przedmiotu) wątki egzystencjalne jego myśli.

³ A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicennè et son influence en Europe médiévale*, wyd. 3, Paris 1979, s. 14.

⁴ Tamże.

⁵ E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 106.

2. Życie i twórczość Drugiego Nauczyciela Arabów

Niewiele mamy pewnych informacji o życiu Al-Farabiego; większość życiorysów filozofa powstało wiele lat po jego śmierci i zostało tak ubarwionych różnorodnymi (i czasem nieprawdopodobnymi) opowieściami, że trudno w nich odróżnić prawdę historyczną od fikcji literackiej. Z tego co wiemy na pewno, nazywał się Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad. Według późniejszej tradycji do imion tych dodaje się: Ibn Turhan Ibn Uzlug al-Farabi, co miałoby wskazywać na jego tureckie pochodzenie. W istocie pochodził z Turkiestanu lub Chorasanu (Azja Środkowa), gdzie jego ojciec miał być (tureckim) komendantem twierdzy Wasiga. Urodził się około 870 roku. Uczył się początkowo w rodzinnym mieście, potem przebywał w Bucharze, gdzie pomimo młodego wieku piastował urząd sędziego, w końcu wyjechał do Bagdadu, gdzie spędził większą część swojego życia. W stolicy kalifatu podjął studia filozoficzne, poczynając od Arystotelesowskiego *Organonu* (doszedł do *Analitik wtórych*). Studium tym towarzyszyła *Isagoga* Porfiriusza. Nauczycielem Al-Farabiego w Bagdadzie był chrześcijański lekarz, specjalizujący się w logice, Janus Ibn Matta. Studia logiczne pogłębiał Al-Farabi w Harranie u chrześcijańskiego uczonego Juhanny Ibn Hajlana. Po powrocie do stolicy oddał się całkowicie studiowaniu Arystotelesa (podobno 200 razy przeczytał traktat *De anima* i 40 razy *Fizykę*)⁶. W tym czasie (niewykluczone, że na polecenie ówczesnego kalifa) przejrzał, krytycznie opracował i na nowo zredagował różne arabskie przekłady pism Arystotelesa, które zostały po „epoce tłumaczeń” zapoczątkowanej przez kalifa Al-Mamuna (813-833). Powstały zbiór zatytułowano *Druga nauka*. Stało się to potem źródłem zaszczytnego tytułu Al-Farabiego – „Drugi Nauczyciel”. Kilka lat przed śmiercią (942) zmuszony został opuścić Bagdad. Udał się do Damaszku, gdzie udzielił mu schronienia szyicki władca z dynastii Hamdanidów (w tym czasie konkurentów Abbasydów). W tych latach filozof odwiedza także Aleppo i Egipt. Umiera w 950 lub 951 r. w Damaszku.

Historycy filozofii zastanawiają się nad przyczyną braku szerszych informacji o osobie Al-Farabiego, pochodzących z okresu bezpośrednio po jego śmier-

⁶ Dziś niekiedy kwestionuje się znajomość przez Al-Farabiego traktatu *O duszy*, jednakże wydaje się to mało prawdopodobne, skoro sam wspomina o jego lekturze i często przywołuje w swoich pracach. Por. M. Geoffrey, *La tradition arabe du „Peri nou” d’Alexandre d’Aphrodise et les origines de la théorie farabienne de quatre degrés de l’intellect*, w: Chr. D’Ancona, G. Serra, *Aristotele et Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba* (Actes du colloque *La ricezione araba ed ebraica della filosofia et della scienza greche*, Padoue, 14-15 mai 1999), Padova 2002, s. 191–231.

ci. Z jednej strony wskazuje się, że ten brak wynika z ascetycznego trybu życia myśliciela (przeciwstawianego często pod tym względem Awicennie): miał on unikać rozgłosu i pracować w zaciszu biblioteki w towarzystwie wyłącznie swych uczniów. Podejrzewa się, że tę życiową postawę przejął Al-Farabi od swych chrześcijańskich nauczycieli⁷.

Prawdopodobnie przejął też od nich syryjską tradycję neoarystotelizmu, korespondującą z neoplatonizującymi interpretacjami filozofii Stagiryty w duchu szkoły aleksandryjskiej. Inny powód „milczenia źródeł” na temat życia i twórczości Al-Farabiego może być bardzo prozaiczny: nie miał on w czasie swego życia zbyt dużego znaczenia w nauce arabskiej. Z czasem przyćmiły go skutecznie wielkie postacie Awicenny i Awerroesa, ale to właśnie Awicenna wydobyl z zapomnienia osobę Al-Farabiego poprzez odwoływanie się do jego interpretacji Arystotelesa oraz wzorowanie – o czym już wspomniano – na jednej z prac Al-Farabiego (*Wyliczenie nauk*) swego *opus magnum* – *Kitab asz-Szifa*, czyli *Księgi Uzdrawienia*. Wspomniane *Wyliczenie nauk* zostało też przetłumaczone na łacinę i było jedną z nielicznych prac Al-Farabiego znanych na Zachodzie (wzmiankują o niej zarówno Albert Wielki, jak i Tomasz z Akwinu).

Przez historyków filozofii Al-Farabi został „odkryty” w XIX wieku. Ahmed Atesz, turecki badacz Al-Farabiego, wymienia tytuły 151 prac filozofa, często jednak zaginionych lub niekompletnych. Badania nad pismami Al-Farabiego ciągle się rozwijają, wydaje się, że można jednak już pokusić się o naszkicowanie pewnego ogólnego, ale całościowego obrazu spuścizny naukowej Drugiego Nauczyciela.

3. Punkty wyjścia filozofii Al-Farabiego

Philip Hitti, charakteryzując arabską „falsafa”, napisał, że: „poglądy Arystotelesa były słuszne, poglądy Platona były słuszne, *Koran* był słuszny; ale prawda powinna być jedna”⁸. Wskazuje to na przekonanie o zasadniczej jedności prawdy – trudności w jej opisanu są wyzwaniem dla jej badacza. Można powiedzieć,

⁷ A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967, s. 56. Pozwalam sobie tu i w przyp. 9. przywoływać tę przestarzałą i dość odtwórczą pracę, gdyż jednak zawiera sporo trafnych interpretacji i spostrzeżeń, których nie zdezaktualizował postęp badań.

⁸ P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, s. 488–489.

że Al-Farabi podołał temu zadaniu, konkretyzując i utrwalając główne tendencje filozofii arabskiej. Wynikały one przede wszystkim z potrzeby uzgodnienia filozofii platońskiej i arystotelesowskiej, w czym wzoru dostarczył aleksandryjski neoplatonizm, z powodzeniem nauczany i stosowany w syryjskich szkołach chrześcijańskich w Edessie i Nisibis. „Arystoteles ... w systemie filozoficznym Al-Farabiego – mimo całej jego systematycznej wiedzy i skrupulatności – występuje w przebraniu neoplatońskim, a *Teologia Arystotelesa* wydaje się być głównym źródłem wiedzy o poglądach Stagiryty w wypadkach spornych”⁹.

To uzgodnienie ujęć platońskich i arystotelesowskich jawi się jako podstawowy rys myśli Drugiego Nauczyciela. Trzeba jednak zauważyć, że filozofia Al-Farabiego nie jest prostą kompilacją, lecz raczej syntezą, nazywaną przez samego filozofa „harmonizacją”. Podstawą tej harmonizacji było, wszakże, przekonanie o zasadniczej jedności prawdy. Trudno bowiem zgodzić się z tezą, że tylko naiwna pomyłka spowodowała uznanie wypisów z *Ennead* Plotyna za dzieło Arystotelesa (oraz – prawdopodobnie później – wypisów z *Elementów teologii* Proklosa także za pracę Stagiryty). Al-Farabi zna bowiem bardzo dobrze pisma Arystotelesa – jak sam wspomina – natomiast praca pt. *Filozofia Platona* świadczy o niezłej znajomości także poglądów Arystotelesowego nauczyciela. Wymienia w niej i omawia trzydzieści trzy pisma Platona¹⁰. Kończąc tę prezentację, pisze, że na tym kończy się filozofia Platona, jak gdyby zawiedziony, że nie rozwija Platon całego szeregu podjętych zagadnień. Być może tu tkwi źródło zwrócenia się ku neoplatonizmowi jako kontynuacji filozofii Platona. W każdym razie Al-Farabi całkowicie płynnie przechodzi od Platona, przez neoplatoników, do Pseudo-Arystotelesa (*Teologia Arystotelesa*) i samego Arystotelesa.

W literaturze dotyczącej Al-Farabiego znajdujemy rozbieżne opinie co do jego inspiracji filozoficznych, szczególnie zaś w odniesieniu do wspomnianej harmonizacji. W dawniejszych publikacjach negowano możliwość świadomego kierowania się przez filozofa arabskiego w X w. ujęciami neoplatoników takich jak Proklos i Porfiriusz¹¹. Późniejsze badania jednak dowodzą, że np. *Isagoga* Porfi-

⁹ A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, dz. cyt., s. 59.

¹⁰ *Kitab al-dżam bajna radżadż al-hakimajn Aflatun al-Llahi wa Aristutalis* (przekład tytułu J. Bielawskiego, *Zgodność poglądów dwu mędrców, Platona boskiego i Arystotelesa*). Korzystam z: Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, tłum. M. Mahdi, New York 1962, s. 53–67.

¹¹ F.M. Najjar, *Al-Farabi's Harmonization of Plato's and Aristotle's Philosophies*, „The Muslim World” 2004, nr 94, s. 41.

riusza wraz z *Organonem*¹² Arystotelesa poprzez Aleksandrię trafiły w ręce Syryjczyków jeszcze przed inwazją arabską i trudno sobie wyobrazić, że Arabowie, którzy studiowali z zapalem *Analityki pierwsze i wtóre* oraz *Kategorie*, zarazem nie znali prac Porfirusza i Proklosa¹³. Zastanawia jednak w tym kontekście możliwość powstania wypisów z *Elementów teologii* (*Liber de causis*) i przypisania ich Arystotelesowi, podobnie jak tzw. *Teologii Arystotelesa*. Bezsporny pozostaje fakt traktowania ujęć Platona i Arystotelesa jako uzupełniających się postaci tej samej filozofii, co – jak się sądzi – zapoczątkowali neoplatonicy aleksandryjscy i z powodzeniem kontynuowali syryjscy chrześcijanie, którzy byli bezpośrednim źródłem dla uczonych arabskich. W ten sposób logika Arystotelesa stała się narzędziem do analizowania metafizyki neoplatońskiej, a definiowanie bytów przez wskazanie na ich rodzaj i gatunek stało się sposobem budowania ich hierarchicznego układu.

Adrian Anczarski w swojej pracy na temat harmonizacji filozofii Platona i Arystotelesa w myśli Al-Farabiego wyraża przekonanie, że „ogół zawsze brany jest od Platona lub też neoplatoników, [...] szczegół zaś, skala mikro oraz wszystko, co wiąże się z umysłem, zaczerpnięte jest z dzieł Arystotelesa”¹⁴. W efekcie tego powstała dość spójna synteza w postaci charakterystycznego dla Al-Farabiego systemu filozoficznego, który wychodzi od pierwszej przyczyny, przez ujęcie świata i człowieka, dochodzi do filozofii politycznej i społecznej. Jak pisze Ibrahim Madkour, filozofia al-Farabiego nie jest kopią żadnego z systemów składowych. Stworzył on bowiem nową doktrynę, starającą się znaleźć rozwiązania do przyjęcia dla islamu – godząc Jedno z wielością, odwieczność wszechświata i jego stworzenie, filozofię i religię¹⁵.

¹² I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe: Ses traduction, son études et ses application*, Paris 1969, s. 27.

¹³ W.A. McGill, *Ibn Abī Uṣaibi'a's biography of Ḥunain ibn Ishāq, Ishāq ibn Ḥunain, and Ḥubaish ibn al-Ḥasan: ninth century physicians and translators of Baghdad*, Hartford 1944, s. 52.

¹⁴ A. Anczarski, *Harmonizacja poglądów Platona i Arystotelesa w filozofii al-Farabiego*, praca magisterska napisana na seminarium z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej pod kier. prof. dra hab. Artura Andrzejuka, Warszawa 2012, s. 53. [Biblioteka Główna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie].

¹⁵ I. Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1939, s. 231.

4. Byt Pierwszy i emanacja

Pomimo tego, że proces „odkrywania” Al-Farabiego ciągle trwa (choć, jak się wydaje, od połowy XX wieku dysponujemy już większością zachowanych pism Drugiego Nauczyciela), to jednak z dużą dozą pewności możemy stwierdzić, że jego system filozoficzny mieści się w zarysowanych wyżej ramach. Obejmuje bowiem teorię Boga jako Bytu Pierwszego, emanacji jako stworzenia świata, człowieka jako zwierzęcia rozumnego oraz państwa cnoty (doskonałego) jako drogi powrotu człowieka do Boga. Schemat ten potwierdzają nie tylko dawniej znane prace Al-Farabiego, jak *Państwo doskonałe* i *Polityka*¹⁶, lecz także prace później znalezione, jak choćby cytowana księga na temat zgodności poglądów Platona i Arystotelesa, gdzie dialogi tego pierwszego dzieli on na teoretyczne i praktyczne¹⁷. Trudno nie skojarzyć tego schematu z neoplatońską koncepcją *emanatio et reductio*. Niewątpliwie taki też wyraz ma doktryna Al-Farabiego: proces emanacji jest sposobem pojawiania się kolejnych hipostaz dzięki poznawczej działalności hipostaz wyższych, w czym można upatrywać swoistego zjednoczenia metafizyki z noetyką.

W swojej filozofii Al-Farabi formułuje sześć zasad wyjściowych (*mabadi*). Są to: 1) Byt Pierwszy; 2) byty wtóre; 3) inteligencja czynna; 4) dusza; 5) forma; 6) materia¹⁸.

Swój wykład rozpoczyna od Bytu Pierwszego, który „jest przyczyną istnienia (*mahijja*) wszystkich innych bytów”¹⁹. Byt Pierwszy jest w pełni doskonały, nie ma przyczyny, a sam jest przyczyną wszystkiego innego. Jest prosty, niematerialny, nic nie jest wcześniejsze od niego, jest po prostu wieczny, niepodobny do niczego innego, nie ma bytu do niego podobnego ani przeciwnego mu. Nie istnieje ze względu na jakiś cel ani też jego działanie (stwarzanie) nie dodaje mu doskonałości. Nie można go także zdefiniować, ponieważ definicja zakłada podział na formę (*sura*) i materię (*madda*), które są podstawą do sformułowania pojęcia ro-

¹⁶ Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1967. Dalej będziemy cytować osobno wymienione pisma Al-Farabiego, podając rozdział (w odniesieniu do *Państwa doskonałego*) oraz stronę cytowanego przekładu.

¹⁷ Nowsze badania nad spuścizną Al-Farabiego nie podważyły tego podstawowego zarysu jego doktryny, przekazanej nam w wymienionych pismach: zob. D.C. Reisman, *Al-Farabi i program nauczania filozofii*, tłum. Adam Wąs, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, Kraków 2015, s. 65.

¹⁸ *Polityka*, s. 121.

¹⁹ *Państwo doskonałe*, I, s. 7.

dzaju i gatunku, tymczasem Byt Pierwszy jest niepodzielny w swojej substancji. Tym „Pierwszym Bytem jest Bóg” – jak dopowiada w *Polityce*²⁰.

Skoro Byt Pierwszy nie posiada materii, to oznacza, że jest intelektem w akcie. Materia jest bowiem tym, co powoduje, że jakiś intelekt nie może być w akcie, ale skoro Byt Pierwszy nie ma materii, to oznacza, że zawsze jest w akcie, bo pojmuję intelektualnie swoją istotę. A ponieważ przez tę istotę jest przyczyną całej rzeczywistości, to poznając własną istotę, pośrednio poznaje istoty wszystkich bytów. Można więc zgodzić się w pełni z Józefem Bielawskim, który pisze, że Byt Pierwszy jest *intelligentia*, *intelligens* oraz *intelligibile*²¹.

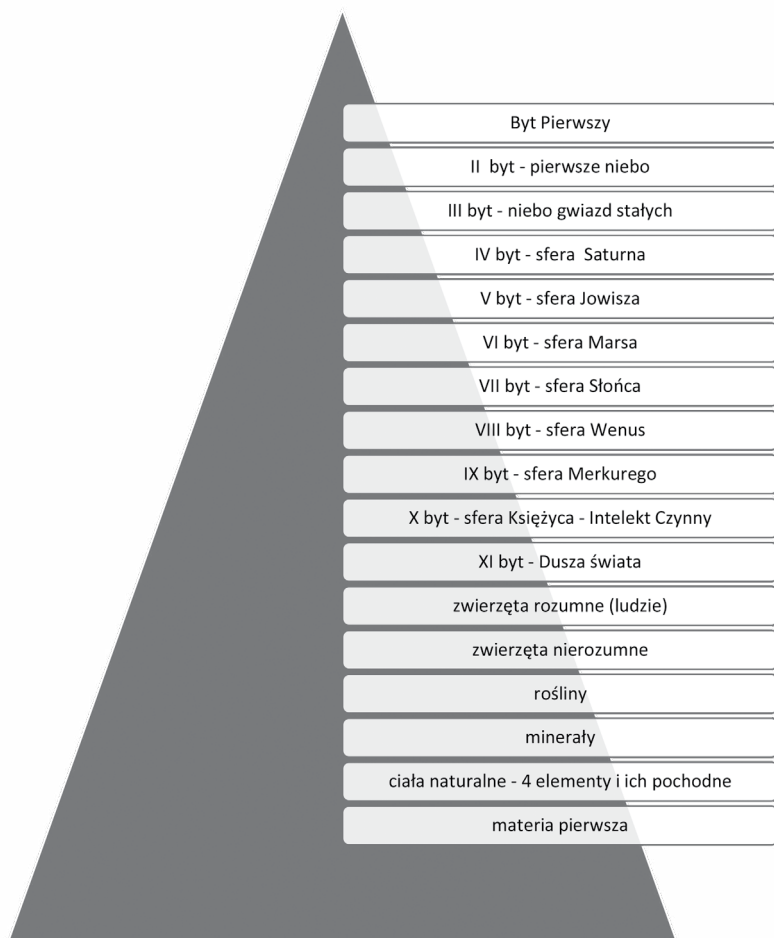
Tak rozumiany Byt Pierwszy emanuje z siebie cały wszechświat w taki sposób, że bezpośrednio z niego pochodzi pierwsza hipostaza, która poznając siebie, wyłania pierwsze niebo, a poznając Byt Pierwszy, emanuje drugą hipostazę. Ten proces emanacji ma dziesięć etapów. Ostatnim emanatem jest intelekt czynny i sfera księżycowa. Poniżej jest dusza świata, która nie ma już siły do wywołania sfery niebieskiej, a jedynie moc emanowania dusz ludzi, zwierząt i roślin. Jest to znany schemat neoplatoński, który został połączony z astronomią Ptolemeusza; w wersji Al-Farabiego można go przedstawić jak na ryc. 1 (obok)²².

Nowością w ujęciu Al-Farabiego jest temat istnienia. Byt Pierwszy jest bowiem źródłem wszelkiego istnienia, choć nie jest jasne czy udziela go każdemu istniejącemu bytowi bezpośrednio, czy też na zasadzie emanacji, podobnie jak substancje bytów stworzonych, czyli przez byty pośrednie. Różne wypowiedzi Al-Farabiego mogą stanowić uzasadnienie tak pierwszej, jak i drugiej interpretacji. Wynika z tego, że sam Drugi Nauczyciel miał z tym niejaki kłopot, jednak w jego znanych nam pismach przeważa pogląd, że istnienie każdej hipostazy pochodzi bezpośrednio od Bytu Pierwszego. Byłaby to więc pewna modyfikacja klasycznego greckiego neoplatonizmu.

²⁰ *Polityka*, s. 121. Co więcej, jak podaje znany badacz filozofii Al-Farabiego, Richard Walzer, Drugi Nauczyciel zdawał się kierować swoje nauczanie do różnych wyznawców monoteizmu, a nie tylko, muzułmanów, świadczyć ma o tym sugestia, że intelekty (byty wtóre) można nazywać duchami lub aniołami, a intelekt czynny – Duchem Świętym. Zob. uwagi w przypisach w cz. III przekładu *Państwa doskonałego*: Abu Naśr al-Farabi, *On the Perfect State of Al-Farabi*, trans. R. Walzer, New York NY, Oxford 1985.

²¹ Zob. J. Bielawski, *Al-Farabi – Drugi Nauczyciel. Życie i dzieło*, w: Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, dz. cyt., s. XXXVIII.

²² Zob. *Państwo doskonałe*, X, s. 28–29. Niekiedy te kolejne byty (nazywane w *Polityce* ogólną nazwą bytów wtórych) Al-Farabi określa jako intelekty.



Ryc. 1. Schemat emanacji w systemie Al-Farabiego

Wspomniany system emanatów stanowi wszechświat Al-Farabiego. Z naszego punktu widzenia najciekawsza jest sfera sublunarna, w której wszystkie byty mają strukturę hylemorficzną, co przekłada się na ich zasadniczą niedoskonałość. Są bowiem jakby mieszaniną bytu i niebytu. Są one także uhierarchizowane od materii pierwszej, przez pierwiastki (woda, ogień, powietrze i ziemia), byty naturalne (np. minerały), rośliny, zwierzęta nierozumne po zwierzęta rozumne (ludzi). Interesujące jest to, że świat podksiężycowy powstaje według Al-Farabie-

go w sposób ewolucyjny: najpierw pojawiają się pierwiastki, następnie ciała tego samego co one rodzaju, w nich powstają siły, które powodują wzajemne oddziaływanie powstałych ciał, co połączone z wpływem ciał niebieskich sprawia, że powstałe mieszaniny przybierają gatunki znanych nam bytów:

Niektóre ciała pochodzą z pierwszego zmieszania, niektóre z drugiego, niektóre z trzeciego, a niektóre z ostatniego. Minerały pochodzą ze zmieszania najbliższego elementów i najmniej złożonego i są oddalone od nich o niewiele stopni. Rośliny powstają ze zmieszania bardziej złożonego i bardziej oddalonego od elementów. Następnie zwierzęta nierozumne powstają z mieszaniny jeszcze bardziej złożonej niż mieszanina roślin. Sam zaś człowiek pochodzi z ostatniej mieszaniny²³.

Niejako przy okazji Al-Farabi wprowadza pojęcie bytu możliwego jako tego, co może, ale nie musi istnieć²⁴. Niekiedy zdaje się ujmować byt możliwy w kategoriach platońskiej metafizyki:

Byty możliwe są to byty późniejsze, bardzo niedoskonałe pod względem istnienia i będące mieszaniną istnienia i nieistnienia. Albowiem pomiędzy tym, co nie może nie istnieć, a między tym, co nie może istnieć – dwiema bardzo oddalonymi od siebie krańcowościami – jest rzecz, która potwierdza przeciwieństwo każdej z tych krańcowości: to mianowicie, co może istnieć i nie istnieć²⁵.

Natomiast niebyt jest rozumiany jako „nieistnienie czegoś, co może istnieć”²⁶.

5. Człowiek

W świecie sublunarnym szczególną pozycję zajmuje zwierzę rozumne – człowiek:

Zwierzęta rozumne natomiast, najdoskonalsze z bytów możliwych, w żaden sposób nie dopomagają [nie służą] niczemu innemu, doskonalszemu od nich. Rozum nie może bowiem absolutnie być materią dla niczego, ani dla tego, co

²³ *Państwo doskonałe*, XVIII, s. 41.

²⁴ Tamże, III, s. 11.

²⁵ *Polityka*, s. 149.

²⁶ Tamże.

jest ponad nim, ani dla tego, co jest poniżej niego. Nie może być również narzędziem dla niczego, co jest poza nim, ani też absolutnie, z natury, nie może być w służbie niczego innego²⁷.

Człowiek, podobnie jak cały wszechświat, jest zbudowany hierarchicznie, gdyż zarówno władze duszy, jak i organy ciała stanowią pewien układ wzajemnie sobie podporządkowanych elementów. Opis powstawania człowieka jest u Al-Farabiego także swoiście ewolucyjny [numery w nawiasach kwadratowych wskazują na kolejno wyodrębnione władze duszy i odnoszą do schematu zamieszczonego poniżej]:

Z chwilą gdy człowiek już powstał, pierwsza władza, jaka się w nim pojawia, to władza, przy pomocy której się odżywia: [1] władza żywiąca. Później pojawia się [2] władza, za pomocą której dostrzega zmysłowo rzeczy dotykalne, jak ciepło i zimno, oraz wszystkie te, za pomocą których odbiera smaki, zapachy, dźwięki, barwy, oraz wszystkie rzeczy widzialne, na przykład promienie. Równocześnie ze zmysłami pojawia się w człowieku [3] skłonność do tego, co odczuwa zmysłowo, czego pożąda lub od czego stroni. Następnie wytwarza się w nim inna władza, przy pomocy której zachowuje spostrzeżenia zmysłowe, które się odcisnęły w jego duszy, gdy już zniknęły z pola obserwacji zmysłowej; jest to [4] władza wyobrażeniowa. Ona zestawia ze sobą spostrzeżenia zmysłowe i rozdziela je w różnych zestawieniach i podziałach, z których jedne są fałszywe, a inne prawdziwe; łączy się z nią [5] pożądanie skierowane ku temu, co wyobrażone. Następnie powstaje w człowieku [6] władza rozumowa, dzięki której pojmuje on przedmioty poznania intelektualnego, rozróżnia, co jest piękne, a co brzydkie, zdobywa różne sztuki i nauki. Towarzyszy jej również [7] pożądanie tego, co pojmuje intelektualnie²⁸.

Na przykładzie poznania zmysłowego Drugi Nauczyciel przedstawia mechanizm działania władz duszy. Zasada się on na założeniu, że każda władza ma swoich „żywcicieli”, czyli podporządkowane jej władze, które dostarczają jej określonych danych oraz swego „zwierzchnika”, który korzysta z jej ustaleń. „Żywcicielkami” władzy poznania zmysłowego są zmysły zewnętrzne. One dostarczają jej danych na temat swoich przedmiotów. „Zwierzchnikiem” zaś jest władza, która to wszystko zbiera i scala (którą Arystoteles nazywał zmysłem wspólnym). Al-

²⁷ *Polityka*, s. 161.

²⁸ *Państwo doskonałe*, XX, s. 48–49.

Farabi zaznacza jednak, że funkcjonowanie niektórych władz odbiega od tego schematu, jak np. władza wyobraźniowa i rozumowa.



Ryc. 1. Schemat władz duszy ludzkiej w ujęciu Al-Farabiego

W dziedzinie władz duszy najważniejszy jest intelekt. Natura wyposażyla człowieka w intelekt tkwiący w jego materii, który z natury jest władzą bierną. Aby uzyskać on poznanie, musi otrzymać formy poznawcze od intelektu czynnego, który jest zasadą sfery księżycowej i posiada wszelkie formy poznawcze. To on, dostarczając intelektowi biernemu człowieka tych form, sprawia, że staje się on intelektem w akcji. Do tego momentu koncepcja człowieka w ujęciu Al-Farabiego jest ściśle arystotelesowska. Drugi Nauczyciel także dalej prezentuje się raczej jako intelektualista niż woluntarysta, bo choć wskazuje on na element decyzyjny w człowieku, to uzależniony od władz poznawczych. Potwierdza to podział państw, w którym Al-Farabi przewiduje państwa „nieświadome” i „złakane”, czyli takie, których obywatele nie mają złej woli, ale też nie mają wiedzy na temat dobra, od państw „występnych”, których obywatele znają prawdę i dobro, lecz ich nie chcą.

6. Problem intelektu i poznania intelektualnego

Traktat Al-Farabiego pod analogicznym tytułem, co podobny traktat Al-Kindiego, czyli *O intelekcie i poznaniu intelektualnym*, znany był już w średniowieczu w tłumaczeniu prawdopodobnie Dominika Gundisalviego pod tytułem *De intellectu et intellecto*²⁹. Na samym początku tego tekstu autor wymienia i omawia aż sześć różnych znaczeń słowa intelekt. Pierwsze z nich polega na nazywaniu „intelektem” człowieka inteligentnego, drugie stanowi synonim roztropności, wykorzystywany w przemówieniach, gdy mówi się, że „intelekt” nakazuje to lub tamto. Trzeci, to intelekt z *Analitik wtórych* Arystotelesa, rozumiany jako pewna moc i zaleta (*virtus*) duszy, która rozwija się w człowieku od wczesnego dzieciństwa i polega na nabyciu „pierwszego poznania” i pewności pierwszych zdań, które są zasadami nauk spekulatywnych. Wydaje się, że chodzi tu o scholastyczny *intellectus principiorum*, charakteryzowany jako sprawność pierwszych zasad poznania (*prima principia speculabilia*). Intelekt czwarty pochodzi z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa i oznacza część duszy (*pars animae*), której działanie polega na wybieraniu działania lub unikania, co przekłada się na zasady roztropności (*principia prudenti*). Al-Farabi dopowiada, że jest on po stronie działania praktycznego czymś analogicznym, jak intelekt z *Analitik wtórych* po stronie poznania teoretycznego. Można więc powiedzieć, że w tym wypadku chodzi o synderezę (prasumienie), rozumianą jako sprawność pierwszych zasad postępowania. Piąte rozumienie intelektu pochodzi z Arystotelesowskiego traktatu *O duszy* i chodzi tu o intelekt człowieka jako władzę jego duszy i o poznanie intelektualne. Intelekt szósty, mający pochodzić z *Metafizyki* Stagiryty, to inteligencja oddzielona, która jest zasadą zasad i pierwszym pryncypium rzeczy istniejących (*principium omnium principiorum et principium primi eorum que sunt*). Można to wszystko zobrazować w prostym zestawieniu (zob. tabela 1).

Najwięcej uwagi poświęca Al-Farabi intelektowi piątemu (i z tą interpretacją zazwyczaj kojarzona jest arabska koncepcja intelektu i poznania intelektualnego). Otóż uważa on, że ten intelekt określa się na cztery sposoby: jako intelekt w możliwości (*akl bi-al-kuwwa; intellectus in potentia*), intelekt w akcie (*akl bi-al-fil; intellectus in effectum*), intelekt nabyty (*akl mustafad; intellectus adeptus*) oraz

²⁹ Tekst opracowany przez Étienne Gilsona, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 1929, nr 4, s. 4–149 (115–126), został mi udostępniony w polskim przekładzie przez Michała Zembrzuskiego, za co mu bardzo dziękuję.

RÓŻNE ZNACZENIA INTELEKTU		
Lp.	źródło	znaczenie
1	pospolite	synonim człowieka inteligentnego
2	retoryczne	synonim roztropności
3	<i>Analityki wtóre</i> Arystotelesa	pierwsze zasady poznania spekulatywnego
4	<i>Etyka nikomachejska</i>	pierwsze zasady poznania i działania praktycznego
5	Arystotelesa traktat <i>O duszy</i>	władza duszy ludzkiej, poznająca intelektualnie
6	<i>Metafizyka</i> Arystotelesa	inteligencja oddzielona, będąca zasadą poznawania i bytowania

Tabela 1. Różne znaczenia intelektu według Al-Farabiego

inteligencja czynna (*akl fa'al; intellectus agens*). Pierwszy z nich jest tym intelektem, w który wszyscy ludzie wyposażeni są z natury³⁰. Stanowi on dyspozycję przygotowaną w materii do przyjęcia form przedmiotów poznania intelektualnego³¹. Jest on więc w możności do wszelkich form poznawczych w taki sposób, że może przyjąć, swoicie stać się (dziedzictwo Arystotelesowskie) każdą z nich. Gdy nabędzie jakąś formę poznawczą, staje się intelektem w akcie. Intelektem posiadającym i korzystającym z uzyskanej formy poznawczej – intelektem w działaniu – jest intelekt nabyty. Al-Farabi mówi o nim, że jest podmiotem przyjmowanych skądinąd (od intelektu czynnego) form poznawczych, a sam stanowi jakby formę dalszego poznania intelektualnego. Dawid Reisman widzi w nim po prostu władzę decydowania – wolę, gdyż jego działaniem jest wybieranie (*ichtijar*)³². Czwartym intelektem, jest inteligencja czynna, którą Drugi Nauczyciel dostrzega (oczami zapewne Aleksandra z Afrodyzji) w III księdze Arystotelesowego *De anima* (430a 10–25). Jest on istotą oddzieloną, nie istniejącą w materii, czyniącą intelekt w możności intelektem w akcie. Podkreśla, że posiada on „czyste” formy poznawcze rzeczy, nie uzyskane w procesie abstrakcji z materii i wobec tego, jak

³⁰ Al-Farabi podkreśla, że intelekt ten, podobnie jak wszystkie pozostałe władze duszy są takie same zarówno u kobiet jak i u mężczyzn, co powoduje, że „mężczyźni i kobiety nie różnią się pod względem władzy zmysłowej, wyobraźniowej i rozumowej”, zob. *Państwo doskonałe*, XXI, s. 58–59.

³¹ *Państwo doskonałe*, XXI, s. 60.

³² D.C. Reisman, *Al-Farabi i program nauczania filozofii*, dz. cyt., s. 72.

sądzi, można go utożsamić z pierwszą zasadą wszystkich rzeczy, o której Arystoteles mówi w swojej *Metafizyce*. Można te dystynkcje przedstawić następująco:

PODZIAŁ INTELEKTÓW ZE WZGLĘDU NA LUDZKIE POZNANIE	
rodzaj intelektu	jego działanie
intelekt w możności (<i>akl bi-al-kuwwa; intellectus in potentia</i>)	dyspozycja do ujęcia form poznawczych
intelekt nabyty (<i>akl mustafad; intellectus adeptus</i>)	proces nabywania form poznawczych
intelekt w akcji (<i>akl bi-al-fil; intellectus in effectu</i>)	stan posiadania form poznawczych
intelekt czynny (<i>alk fa'al; intellectus agens</i>)	zewnętrzny dawca form poznawczych

Tabela 2. Podział intelektów ze względu na ludzkie poznanie według Al-Farabiego

Uzasadniając konieczność uzyskiwania przez ludzki intelekt form poznawczych od inteligencji oddzielonej, Al-Farabi podkreśla, że zarówno przedmioty poznania intelektualnego nie mają takiej mocy, aby mogły się same z siebie stać przedmiotami poznania intelektualnego, ani też intelekt ludzki nie ma dostatecznej zdolności, aby własną mocą stał się intelektem w akcji. Potrzebuje zatem innej rzeczy, przenoszącej go z możliwości do aktu. Tą rzeczą jest intelekt czynny (lub inteligencja czynna), z którym łącząc się przez poznanie, człowiek uszlachetnia się i doskonali, stając się niejako uczestnikiem bytowania pozbawionego materialnych ograniczeń.

7. Państwo doskonałe

Na tle swojej metafizyki i noetyki Al-Farabi kreśli koncepcję państwa doskonałego, która w dużym stopniu przypomina platońską koncepcję państwa. Celem bowiem funkcjonowania państwa doskonałego jest zbawienie obywateli, czyli uzyskanie w tym życiu takiej doskonałości intelektualnej i moralnej, że po śmierci rozpadowi ulega tylko ciało człowieka, natomiast dusza, istniejąc samodzielnie, łączy się z Bytem Pierwszym, czyli Bogiem. Państwo doskonałe Al-Farabiego jest

zorganizowane hierarchicznie, a zasadą je porządkującą jest stopień poznania intelektualnego i doskonałości moralnej. Naczelnikiem tego państwa powinien zostać ten, kto ma najlepszą relację z oddzielnym intelektem czynnym, a co za tym idzie – dysponuje najlepszym poznaniem dobra. Przy czym filozof przewiduje, że może się zdarzyć, iż nie znajdzie się takiej osoby i wtedy władzę powinno sprawować więcej osób, posiadających w sumie komplet wymaganych zalet. Pozostali obywatele – jak już wspomniano – są hierarchicznie uszeregowani, ale wszyscy – na swoim poziomie – uzyskują doskonałość, czyli relację z intelektem czynnym i wszyscy dostąpią zbawienia po śmierci. Argumentem na rzecz uległości obywateli wobec władzy, która lepiej niż oni sami wie, co dla nich dobre, ma być znajomość metafizyki Bytu Pierwszego, struktury świata, a przede wszystkim filozoficznej teorii człowieka i ludzkiego poznania, jako czerpania form poznawczych od oddzielnego intelektu czynnego. Z tej wiedzy bowiem wynikać ma przekonanie, że kto dysponuje lepszą relacją z intelektem czynnym, ten lepiej ujmuje prawdę, także prawdę o dobru, co w „naturalny” sposób predestynuje go do kierowania innych do dobra. Takie jest u Al-Farabiego uzasadnienie absolutnej władzy naczelnika państwa doskonałego³³.

Na marginesie warto zauważyć, że wiele dobrych słów pisze Al-Farabi o jednym z typów państw „nieświadomych”, mianowicie o państwie demokratycznym, które chyba trafniej wypadłoby nazwać liberalnym, ponieważ jego cechą charakterystyczną jest panująca w nim wolność obywateli, powodująca, że wybrana przez nich władza właściwie im służy, a nie nad nimi panuje. Państwo takie

od zewnątrz podobne jest do barwnej szaty haftowanej w różne wzory, [...] cieszy się powszechną miłością i staje się ulubionym miejscem zamieszkania wszystkich obywateli, [...] może zaspokoić wszelkie pragnienia i pożądaną każdego człowieka, ... narody ścigają się zatem do niego, osiedlają się w nim

³³ Al-Farabi, *The Attainment of Happiness*, w: tenże, *Philosophy of Plato and Aristotle*, dz. cyt., s. 13–52; zob. też: M. Serafińska-Telęda, *Elementy platońskiej antropologii u podstaw filozofii politycznej al-Farabiego*, Warszawa 2007, praca magisterska, Biblioteka Główna UKSW. Autorka przetłumaczyła z angielskiego obszernie fragmenty traktatu politologicznego al-Farabiego *O osiągnięciu szczęścia*, w którym Al-Farabi łączy swoje ujęcia metafizyczne i epistemologiczne z koncepcją zbawienia w sposób bardzo podobny do *Państwa Platona*. W nowszej literaturze bizantynologicznej łączy się państwo doskonałe Al-Farabiego z paradygmatem politycznym filozofów neoplatonickich i sugeruje, że islamska filozofia polityczna ma korzenie w późnoantycznym neoplatonizmie, zob. D.J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2005, rozdz: *Platonopolis in Islam: Al-Farabi's Perfect State*.

i sławią je bezmiernie, [...] mnożą się w nim ludzie wszelkiego typu poprzez wszelkiego rodzaju małżeństwa i związki, [...] przychodzą na świat dzieci o bardzo odmiennych cechach wrodzonych, [...] dlatego też z biegiem czasu mogą pojawić się tam ludzie wybitni i to we wszystkich dziedzinach – mędracy, mówcy i poeci³⁴.

Al-Farabi podkreśla otwartość tych państw, ich nieskrępowany i wszechstronny rozwój. Wolnościowy charakter państwa demokratycznego powoduje, że występuje w nim zarówno dobro jak i zło. Z punktu widzenia dobra, państwo demokratyczne przypomina państwo doskonałe. Jednakże możliwość niepodzielania przez obywateli punktu widzenia władzy, jest nie do pogodzenia z główną zasadą państwa doskonałego, w którym władza najlepiej rozpoznaje dobro i kieruje do niego wszystkich poddanych, nie pojmujących tak doskonale jak władza tego, co jest dla nich dobre.

Można jednak odnieść wrażenie, że państwo demokratyczne jest przez Drugiego Nauczyciela opisywane z nawet większą dozą sympatii niż państwo doskonałe. Można, wobec tego zaryzykować twierdzenie, że platoński, jakże bliski koranicznemu *szari'atowi*, „przymus dobra”, jest nie do pogodzenia z osobistą wolnością człowieka i jego prawem wyboru drogi życiowej. W państwie Platona oraz w państwie doskonałym Al-Farabiego, obowiązkową drogą każdego obywatela jest droga do zbawienia (religijna). Dlatego nie ma tam miejsca na wolność osobistą obywateli. Jednakże ta wolność – co widać na kartach *Polityki* Al-Farabiego – jest wartością niezwykle pociągającą³⁵.

8. Problem istnienia

Najciekawszym elementem filozofii Drugiego Nauczyciela z punktu widzenia wpływu na filozofię w średniowiecznej Europie jest jego koncepcja istnienia. Wiadomo, że tę koncepcję przejął Awicenna i od niego została ona potem przeniesiona w łacińskie średniowiecze.

³⁴ Tamże, s. 198–199.

³⁵ Dlatego, jak się wydaje, nie można postawić Al-Farabiegów wśród „wrogów społeczeństwa otwartego” obok Platona, Hegla i Marksa, według znanej klasyfikacji Karla Poppera, zob. K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, t. 1–2, wyd. 2, Warszawa 1993.

8.1. Istnienie Bytu Pierwszego

Al-Farabi swój – najbardziej znany nam – wykład filozofii zaczyna od Bytu Pierwszego, który, jak mówi już na początku, „jest przyczyną istnienia wszystkich innych bytów”³⁶ i szerzej charakteryzuje Go właśnie z punktu widzenia Jego istnienia:

[...] Jego istnienie jest najdoskonalsze i najdawniejsze z istnień. Nie może być żadnego istnienia doskonalszego i wcześniejszego od Jego istnienia. W znakomości istnienia znajduje się on na najwyższym szczycie, a w doskonałości istnienia – na najwznioślejszym stopniu.

Już z tej krótkiej wypowiedzi możemy wywnioskować, że istnienie jest podstawową cechą Bytu Pierwszego, która określa Jego charakter przyczyny i pierwszeństwa. Al-Farabi nieco szerzej przedstawia istnienie Bytu Pierwszego:

On istnieje dla siebie samego; a dołącza się do Jego substancji i wynika z Jego istnienia to, że inne byty otrzymują przez Niego istnienie. Dlatego też istnienie, które przez emanację daje innym bytom, jest Jego substancją; a istnienie, które stanowi Jego substancję w Jego istocie, jest właśnie tym Jego istnieniem, z którego wywodzi się istnienie innych bytów. Nie dzieli się On jednak na dwa elementy, z których jeden stanowiłby Jego własną substancję, drugi zaś używałby istnienia innym bytom³⁷.

Dowiadujemy się, że istnienie stanowi „substancję” w istocie Bytu Pierwszego, zaś czymś dołączanym do tej „substancji” jest fakt otrzymywania od Niego istnienia przez inne byty. Jest to jednak tylko podział myślny, ponieważ te dwie „substancje” są w Nim tożsame. Trudno zorientować się, co Al-Farabi rozumie pod pojęciem substancji (dlatego piszemy ją w cudzysłowie), ale skonfrontowana z istotą, zdaje się stanowić jakieś jej poszerzenie. Jeśli więc istota jest tym, co stanowi byt w jego głównych składnikach, to substancja oznaczałaby ten sam byt wraz z jego dodatkowymi cechami i kwalifikacjami. Wtedy zrozumiała się staję istota Bytu Pierwszego będąca jego istnieniem i „substancją” Bytu Pierwszego, która jest tym samym istnieniem w procesie emanowania istnień innych bytów.

Pierwszą własnością, która Al-Farabiemu kojarzy się z istnieniem Bytu Pierwszego jest doskonałość. Z niej wynikają kolejne Jego określenia bardzo przypomi-

³⁶ Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, I, s. 7.

³⁷ Tamże, VII, s. 23.

nające pozycję aktu w metafizyce Arystotelesa; Al-Farabi zresztą zdaje się na to wskazywać, wykluczając z istnienia Bytu Pierwszego jakąkolwiek potencjalność.

Nie jest możliwe, aby posiadał On istnienie potencjalne w jakimkolwiek aspekcie. Nie jest możliwe, aby On nie istniał pod jakimkolwiek względem. Dlatego nie ma on początku, jest wieczny, istniejący ciągle w swojej substancji i w swojej istocie, a nie mając początku nie potrzebuje do tego, aby istnieć, niczego, co by przedłużało Jego trwanie. Przeciwnie, dzięki swojej substancji wystarcza sobie do trwania i do kontynuowania swojego istnienia. Jest absolutnie niemożliwe, aby było jakieś istnienie podobne do Jego istnienia ani też istnienie podobne stopniem do Jego istnienia, które by mogło do Niego należeć lub Go uzupełniać³⁸.

Udzielanie istnienia Al-Farabi nazywa stwarzaniem³⁹. Stwarzanie nie dodaje Pierwszemu Bytowi żadnej dodatkowej doskonałości:

Jego istnienie jako takie, z którego emanuje istnienie innych bytów, nie jest doskonalsze od istnienia, jakie On posiada w swojej substancji; ani też istnienie, jakie On posiada w swojej substancji nie jest doskonalsze od tego, z którego emanuje istnienie innych bytów. Przeciwnie, są one jedną istotą⁴⁰.

Al-Farabi dodaje, że Byt Pierwszy nie ma materii ani podłoża i nie ma także formy, bo ta wymaga materii. Gdyby bowiem miał cokolwiek z tego, byłby bytem dwuelementowym i elementy składowe wzajemnie by się uzależniały. Tymczasem Byt Pierwszy jest „niepodzielny w swojej substancji”⁴¹. Istnienie Pierwszego nie ma także jakiegokolwiek celu, np. jego celem nie jest stwarzanie.

Taki byt jest tylko jeden i nie ma sobie podobnego. W rozdziale piątym *Państwa doskonałego* wiąże istnienie Bytu Pierwszego z jednością jego istoty⁴², a także z prawdą, którą zdaje się utożsamiać z istnieniem, pisząc, że „prawda rzeczy jest bowiem jej właściwym istnieniem”⁴³. Inne doskonałości Al-Farabi wiąże także z istnieniem:

³⁸ Tamże.

³⁹ *Polityka*, s. 146.

⁴⁰ *Państwo doskonałe*, VII, s. 24.

⁴¹ Tamże, IV, s. 13.

⁴² Tamże, V, s. 13.

⁴³ Tamże, V, s. 15.

Piękno, wspaniałość i znakomitość wszelkiego bytu polega na tym, aby istniał istnieniem najdoskonalszym i osiągnął swoją ostateczną doskonałość. Ponieważ istnienie Bytu Pierwszego jest istnieniem najdoskonalszym, więc Jego piękno przewyższa wszelkie inne piękno. Podobnie jego znakomitość i wspaniałość. Ponadto, wszystkie te atrybuty tkwią w Jego substancji i w Jego istocie: a to i w Nim samym, i w Nim jako takim, który siebie pojmuje. Jeśli idzie o nas, to nasze piękno, nasza znakomitość i wspaniałość znajdują się w naszych atrybutach, a nie w naszej istocie; należą do rzeczy znajdujących się poza nami, a nie do naszej substancji. Piękno zaś i doskonałość w Nim są tylko jedną istotą, podobnie jak wszystkie inne atrybuty⁴⁴.

Katalog atrybutów Bytu Pierwszego jest – jak widać – dość obszerny. Interesująca jest sugestia ich tożsamości z istnieniem tego bytu, gdyż tkwią one w Jego istocie i substancji, a nie są czymś do tej substancji lub istoty dodanym, jak ma to miejsce w przypadku innych bytów. Dodać można, że w związku z atrybutami Bytu Pierwszego Al-Farabi dyskretnie sugeruje rozwiązanie trudnej dla islamu sprawy imion Boga, które oznaczają po prostu „znakomitość Jego istnienia”⁴⁵.

W zacytowanych fragmentach mamy już pewien katalog terminów filozoficznych, z których korzysta Drugi Nauczyciel: byt, istnienie, trwanie (odróżnia istnienie od trwania, ale – być może – są to dla niego synonimy⁴⁶), doskonałość, substancja, istota, atrybut, jedność, prawda, piękno, stopień bytu, materia, forma, podłoże (substrat), cel, stwarzanie. Czasem jednak trudno ustalić dokładne znaczenie tych terminów w myśli Al-Farabiego. Szczególnie dotyczy to kluczowych pojęć: istnienia, istoty i substancji. Studiując jednak wypowiedzi Al-Farabiego, będziemy starali się w miarę możliwości sprecyzować te terminy. Drugi Nauczyciel bowiem omawia kolejne segmenty swojego nauczania, korzystając z ustalonego na początku rozumienia Bytu Pierwszego, którego podstawową własnością jest istnienie. Jednakże Al-Farabi nie stawia tu „kropki nad i”, mówiąc – jak np. Awicenna – że Byt Pierwszy jest tylko istnieniem lub że Jego istotą jest istnienie. Wydaje się, że stanowi to stałą cechę metafizyki Al-Farabiego, polegającą na przeprowadzaniu rozumowań, ale bez wyprowadzania z nich ostatecznych wniosków – jakby te wnioski celowo pozostawił swoim kontynuatorom.

⁴⁴ Tamże, VI, s. 20.

⁴⁵ Tamże, IX, s. 26.

⁴⁶ Tamże, XIX, s. 43.

8.2. Stwarzanie jako emanacja istnienia

Pierwszym omawianym przez Al-Farabiego działaniem Bytu Pierwszego jest stwarzanie, rozumiane jako powodowanie istnienia:

Bytem Pierwszym jest ten, od którego wywodzi się istnienie. Skoro zaś Byt Pierwszy posiada istnienie sobie właściwe, to wynika stąd z konieczności, że od Niego wywodzi się istnienie wszystkich bytów, [...]. Istnienie tego, co wywodzi się od Niego, powstaje poprzez emanację z Jego istnienia, dającego istnienie innemu bytowi. Tak więc istnienie wszystkiego, co jest poza Nim, emanuje z Jego istnienia. Pod tym względem istnienie tego, co pochodzi od Niego, nie stanowi w żaden sposób przyczyny ani też celu istnienia Pierwszego⁴⁷.

Zastanawiające jest pierwsze zdanie tego fragmentu, wynika bowiem z niego, że to z pozycji stwarzania i jego skutków możemy wskazać na Byt Pierwszy. Byłaby to więc Arystotelesowska droga odkrywania pierwszej przyczyny na podstawie skutków, obserwowanych przez nas w naturalnym poznaniu. Jednakże już w następnym zdaniu Al-Farabi powraca do schematu neoplatońskiego, polegającego na rozpoczynaniu analiz od pierwszej przyczyny. Ważne jest jednak stwierdzenie, że emanacja, tożsama ze stwarzaniem, polega na emanowaniu istnienia. Wynika z tego zdania dalej, że istnienie każdego bytu pochodzi od Stwórcy. Mieilibyśmy więc u Al-Farabiego jedną z istotnych cech neoplatonizmu średniowiecznego: istnienie każdej hipostazy pochodzi bezpośrednio od pierwszej przyczyny⁴⁸. Jednakże w tej sprawie Drugi Nauczyciel nieco się waha w *Polityce*, pracy niejako równoległej i uzupełniającej *Państwo doskonałe*:

Pierwszym Bytem jest Bóg. Jest On przyczyną najbliższą istnienia bytów wtórych oraz intelektu czynnego. Byty wtóre są przyczynami istnienia ciał niebieskich, od nich pochodzą substancje tych ciał. Od poszczególnych bytów wtórych zależy istnienie poszczególnych ciał niebieskich. A więc od najwyższego stopniem bytu wtórego zależy istnienie pierwszego nieba, a od najniż-

⁴⁷ Tamże, VII, s. 22.

⁴⁸ Szerzej na temat różnic pomiędzy neoplatonizmem klasycznym i średniowiecznym pisze Mieczysław Gogacz. Według niego w neoplatonizmie Plotyna i jego kontynuatorów każda hipostaza wyższa jest główną przyczyną sprawczą hipostazy niższej, natomiast w neoplatonizmie średniowiecznym emanacja dotyczy jakieś treści kolejnych hipostaz, ale ich istnienie pochodzi bezpośrednio od przyczyny pierwszej. Zob. M. Gogacz, *O typach metafizyki średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 1(3), s. 21–54; przedruk w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 29–51.

szego – istnienie sfery, w której znajduje się Księżyc. Od każdego z pośrednich bytów wtórych, które znajdują się między najwyższym a najniższym, zależy istnienie poszczególnych sfer znajdujących się między tymi dwiema sferami⁴⁹.

Z zacytowanego fragmentu zdaje się wynikać, że każda hipostaza wyższa jest przyczyną istnienia bytu znajdującego się niżej. Byłby więc to klasyczny schemat neoplatonicki. Jednakże jak powiedziano, Al-Farabi nie jest w tej sprawie zdecydowany i ostatecznie w *Polityce* stwierdza, że każdy byt „zapożycza [...] swoje istnienie od Jego [Bytu Pierwszego] istnienia”⁵⁰. Wydaje się więc, że za pomocą pojęcia „zapożyczenia” autor stara się uniknąć wskazanych trudności i ostatecznie opowiada się za bezpośrednim pochodzeniem wszelkiego istnienia od Bytu Pierwszego, pisząc, że „nie ma żadnego typu istnienia, którego by Ona [Pierwsza Przyczyna] nie dawała”⁵¹.

Byty są uporządkowanie hierarchicznie, ale „substancja Bytu Pierwszego jest jednak taka, że z niej emanuje wszelkie istnienie, niezależnie od tego, czy jest doskonałe czy niedoskonałe. I także, Jego substancja jest taka, że kiedy emanują z niej wszystkie byty według ich stopni, każdemu z nich przypada od Niego należąca mu część istnienia i jej stopień”⁵². Co więcej, Al-Farabi ma wyraźny problem w odróżnieniu istnienia tworzonego od istnienia Stwórcy i choć daleki jest od utożsamiania bytów stworzonych i Stwórcy, to jednak mówiąc o tym w perspektywie istnienia, jest niepokojąco blisko formuły panteistycznej:

Ale On istnieje z racji swej istoty, a do Jego substancji dołącza się i pojawia się dzięki Niemu w istnieniu coś innego niż On. Dlatego Jego istnienie, przez które istnienie emanuje na to, co jest poza Nim, jest z Jego substancji, istnienie zaś, przez które powstaje Jego substancja w Jego istocie, jest identyczne z Jego istnieniem, przez które zyskuje od Niego to, co jest poza Nim. Przy tym nie dzieli się na jakieś dwie rzeczy w ten sposób, aby za pomocą jednej z nich tworzył substancję, a za pomocą drugiej powodował powstanie rzeczy innej niż On, pochodzącej od Niego⁵³.

⁴⁹ *Polityka*, s. 121-122.

⁵⁰ *Polityka*, s. 125.

⁵¹ Tamże, s. 149.

⁵² *Państwo doskonałe*, VII, s. 24-25.

⁵³ *Polityka*, s. 140.

8.3. Porządek emanacji

Jak pamiętamy, Drugi Nauczyciel przewidywał dziesięć hipostaz następujących po Bycie Pierwszym. Interesujące jest to, że pochodzenie kolejnych hipostaz, jak i je same, omawia w perspektywie istnienia:

W kolejności po Bycie Pierwszym istnieją byty wtóre i intelekt czynny. Byty wtóre są ustawione w istnieniu hierarchicznie. Każdy z nich posiada również pewne istnienie, dzięki któremu powstaje substancja w jego istocie. Z tego właściwego mu istnienia emanuje istnienie czegoś innego. Do tego, aby powstały z nich jakieś inne byty i powstało istnienie innych bytów, nie potrzebują one rzeczy będących poza ich istotami. One zaś pochodzą wszystkie od Bytu Pierwszego⁵⁴.

I dodaje:

Każdy z dziesięciu bytów oddzielonych jest jedyny w swoim istnieniu i na swoim stopniu, istnienie jego nie może należeć do żadnego innego bytu poza nim⁵⁵.

Na tym tle Al-Farabi przedstawia istnienie i w ogóle strukturę bytów skomponowanych z materii i formy. Otóż ciekawie zauważa, że byty doskonałe są od początku nakierowane na Byt Pierwszy, natomiast byty skomponowane z materii i formy nie do końca nakierowane są na ten cel, ale dzięki swej potencjalności mogą własnymi siłami do takiego skierowania doprowadzić:

Wszystkie byty, które otrzymały od początku wszystko, co stanowi ich istnienie, od początku zostały skierowane ku celowi Bytu Pierwszego i zajmują wysokie stopnie. Te zaś, które – przeciwnie – nie otrzymały od razu wszystkiego, co stanowi ich istnienie, zostały wyposażone w siłę, która porusza je ku temu, co powinny otrzymać, dążąc w ten sposób do celu Bytu Pierwszego⁵⁶.

Istnienie formy i materii jest wzajemnie uzależnione:

Każda z nich [tzn. forma i materia] potrzebuje bowiem drugiej do swojego istnienia i trwania. Forma może mieć trwanie tylko w materii, materia zaś

⁵⁴ Tamże, s. 144.

⁵⁵ *Państwo doskonałe*, XIII, s. 32.

⁵⁶ *Państwo doskonałe*, XXVII, s. 78.

w swojej substancji i w swojej naturze istnieje tylko dla formy i jej racja właściwa polega na tym, aby nosić tę formę. Przeto gdyby nie istniała forma, nie istniałaby materia, bo w przeciwnym wypadku sama byłaby rzeczywistością, nie posiadałaby wcale formy w swojej istocie. Jej istnienie bez formy byłoby istnieniem bezużytecznym, a nie może istnieć w przyrodzie nic całkowicie bezużytecznego⁵⁷.

Warto zauważyć, że rozważania na temat formy i materii Al-Farabi prowadzi także w perspektywie ich istnienia. To istnienie jest osobne dla formy i osobne dla materii, choć wzajemnie uzależnione. Nie jest więc tak, że istnienie uzyskuje byt już skomponowany z formy i materii. Wikła się tu Al-Farabi w koncepcję wielości istnień w jednym bycie, przypominającą nieco teorię wielości form w bycie jednostkowym, spotykaną w łacińskim średniowieczu. Sugestię tę zdaje się potwierdzać stwierdzenie Drugiego Nauczyciela, że forma stanowi podstawę istnienia⁵⁸.

Materia jest tym, co pozwala istnieć dwóm istnieniom przeciwnym. Ze względu na materię jest to istnienie, które byt posiada bez uzyskania, ze względu zaś na formę jest to istnienie uzyskane. Byt posiada zatem dwa istnienia: istnienie uzyskane przez jakąś rzecz i istnienie nie uzyskane przez żadną inną rzecz. Dlatego też istnienie jego ze względu na materię polega na tym, że raz może być tym, a raz czymś innym, ze względu zaś na formę polega na tym, że istnieje jedynie w tej właśnie formie i nie może posiadać własności jakiegoś przeciwnego odpowiednika⁵⁹.

Rozważania o materii zdają się potwierdzać sugestię, że istnienie u Al-Farabiego bardzo mocno skojarzone jest z formą i niekiedy odnosi się wrażenie, że Drugi Nauczyciel nie odróżnia ich w sposób zdecydowany. Rozróżnienie bowiem na „istnienie bez uzyskania” (materia) i „istnienie uzyskane” (forma) tylko wzmacnia tę sugestię. Wynikałoby z tego, że istnienie jest tu rodzajem bycia (bytowania), a na pewno nie jest aktem, tak jak ma to miejsce w filozofii Tomasza z Akwinu. Pewne światło na miejsce istnienia w bycie rzuca fragment pochodzący (z dotąd nietłumaczonego na język polski) *Klejnotu mądrości*:

⁵⁷ *Polityka*, s. 129.

⁵⁸ Tamże, s. 154.

⁵⁹ Tamże, s. 150.

Przyznajemy, że istota i istnienie są odrębne w rzeczach istniejących. Istota nie jest istnieniem i nie podpada pod zakres istnienia. Gdyby istota człowieka implikowała jego istnienie, wówczas poznanie jego istoty równałoby się poznaniu jego istnienia, wtedy też wystarczyłoby wiedzieć, czym jest człowiek, ażeby wiedzieć, że człowiek istnieje, tak że każde przedstawienie zawierałoby afirmację. Mówiąc inaczej, istnienie nie zawiera się w istocie rzeczy; w przeciwnym razie stałoby się jedną z konstytutywnych cech rzeczy, a przedstawienie, czym jest istota pozostawałoby niepełne bez przedstawienia jej istnienia. A co ważniejsze, nie moglibyśmy ich odróżniać od siebie przy pomocy wyobraźni. Gdyby istnienie człowieka pokrywało się z jego cielesną i zwierzęcą naturą, wówczas nikt, kto posiada wyraźną ideę tego, czym jest człowiek, oraz poznaje jego cielesną i zwierzęcą naturę, nie mógłby kwestionować istnienia człowieka. Ale tak nie jest; i dopóty wątpimy w istnienie rzeczy, dopóki nie posiadamy ich bezpośredniej percepcji przy pomocy zmysłów lub percepcji pośredniej na drodze dowodu. Tak więc istnienie nie stanowi cechy konstytutywnej, jest ono tylko dodatkową przypadłością⁶⁰.

Fragment ten w nieco inny sposób – bardzo podobny do Awicenny i nie jest to zapewne wyłącznie kwestia przekładu – wskazuje na rolę i miejsce istnienia w rzeczy, wyraźnie odróżniając je od jej treściowego aspektu bytu (istota). Co więcej, Al-Farabi określa metafizyczny status istnienia, to mianowicie, że jest ono przypadłością i nie stanowi cechy konstytutywnej bytu. Wiadomo, że do tego będzie się odnosiła Tomaszowa krytyka tego stanowiska, wskazująca na sprzeczność w tak rozumianej strukturze bytu, bo skoro istnienie jest przypadłością, czyli czymś niekoniecznym dla istoty i nie wpływającym na jej charakter, to oznacza, że nawet bez istnienia istota powinna w jakiś sposób bytować.

Étienne Gilson analizując ten fragment zwraca uwagę, że Al-Farabi wychodzi od logicznego odróżnienia Arystotelesa (z jego *Analitik wtórych*) i przenosi je w obszar metafizyki. Wskazuje na to – jego zdaniem – dialektyczna analiza istoty, w wyniku której wykazuje się, że nie zawiera ona w sobie istnienia, a wobec tego to istnienie musi stanowić jej przypadłość. Jest to ciągle – podsumowuje – metafizyka esencjalna, w której prymat istoty jest niepodważalny pomimo, jak się wydaje, egzystencjalnej perspektywy wielu rozważań Drugiego Nauczyciela.

⁶⁰ Cyt. za E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 171. Gilson z kolei cytuje pracę: D. Saliba, *Etude sur la métaphisique d'Avicenne*, Paris 1927, s. 84–85. zob. tamże, s. 583.

Ostatecznie bowiem istnienie jest orzecznikiem istoty w porządku orzekania, a jej przypadłością w porządku bytowania. I Gilson dodaje, że ujęcia te bardzo przypominają tezy na temat istnienia paryskich teologów z pierwszej połowy XIII wieku⁶¹.

* * *

Nie jest pewne, czy nie patrzymy na filozofię Al-Farabiego przez pryzmat ujęć jego wielkiego kontynuatora. Jest to zresztą kontekst trudny do uniknięcia, zwłaszcza że sam Awicenna przywołuje w tej sprawie Al-Farabiego. Odnosząc się jednak do przytoczonej powyżej opinii Gilsiona, w wyniku przeprowadzonych w artykule analiz, musimy sformułować wobec niej kilka uwag. Pierwsza jest taka, że – jak się wydaje – należy ostrożniej niż Gilson formułować opinię na temat esencjalizmu Drugiego Nauczyciela. Perspektywa egzystencjalna wszystkich jego rozważań metafizycznych jest ewidentna w jego pismach. Jest to więc wyraźne przekroczenie Arystotelesowskiego esencjalizmu właśnie w kierunku ujęć bardziej egzystencjalnych. Po drugie, można zgodzić się z francuskim mediewistą, że drogą do wskazania na istnienie jest u Al-Farabiego (podobnie jak i u Arystotelesa) logiczna analiza pojęcia istoty, jako treściowego ujęcia bytu, jednakże należy pamiętać, że logika klasyczna dotyczy ujęć rzeczywistości, a nie fikcji. A zatem wnioski wyprowadzane w logice w jakiś sposób dotyczą tego, co realne, skoro sama logika jest o tym, co realnie istnieje. Oczywiście, i to jest uwaga trzecia, choć może już nie wprost odnosząca się do wypowiedzi Gilsiona, istnienie u Al-Farabiego przypomina istnienie u Awicenny, a nie akt istnienia u Tomasza z Akwinu. Oznacza zatem to Farabiańskie istnienie jakieś „bycie”, bytowanie, realność jako pewien skutek lub właśnie przypadłość podmiotu, którego dotyczy. W ten sposób – jak się wydaje – można zrozumieć osobne istnienia materii i formy, jego stopnie i poziomy doskonałości.

Nie oznacza to jednak, że Al-Farabi dystansuje się od platonizmu i neoplatonizmu bardziej niż to na ogół przyjmuje się w literaturze. Wręcz przeciwnie: już na pierwszy rzut oka jego neoplatonizm jest ewidentny w postaci Plotyńskiego emanacjonizmu połączonego z systemem planetarnym Ptolemeusza i Arystotelesowską teorią przyczynowania. Państwo doskonałe Al-Farabiego zdradza,

⁶¹ Tamże.

z kolei, inspiracje platońskie. Bardziej Arystotelesowska jest antropologia Drugiego Nauczyciela, ale już jego teoria poznania rodzi się wyraźnie z interpretacji Aleksandra z Afrodyzji. Ten aleksandryzizm jest w myśli Drugiego Nauczyciela wyraźnie rozwinięty i wpisany w antropologię i eschatologię.

Wszystkie wymienione elementy myśli Al-Farabiego tworzą w jego ujęciu dość spójny system, który on sam nazywa „harmonizacją”. System też ma zdecydowanie szkielet neoplatoński: zaczyna od pierwszej przyczyny, przez emanację kolejnych hipostaz dochodzi do sfery lunarnej, w której kompozycje z materii i formy tworzą znany nam świat bytów możliwych, znajdujących się cały czas na granicy istnienia i nieistnienia. Uwieńczeniem tego schematu i swoistym w nim *reditio* jest wynikający z Farabiańskiej noetyki postulat moralnego doskonalenia się „zwierzęcia rozumnego” przez kontakt z inteligencją czynną, który powoduje, że po rozpadzie ludzkiego wehikułu z materii i formy, sam człowiek będzie trwał na podobieństwo niematerialnej inteligencji oddzielonej. Doprowadzić ludzi ma do tego odpowiednia organizacja społeczna, którą Al-Farabi określił jako państwo cnoty (doskonałe).

Wreszcie, kwestią niezwykle interesującą jest wpływ Al-Farabiego na filozofię tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Wiadomo, że tego bezpośredniego wpływu nie było prawie wcale. A jednak, czytając prace filozofów arabskich, a nawet łacinników, bardzo często znajdujemy nie tylko podobne jak u Al-Farabiego myśli, ale nawet ujęcia. Okazuje się bowiem, że pośredni wpływ Drugiego Nauczyciela był jednak znaczny i wielokierunkowy. Najpierw, wymienia się w literaturze tzw. bagdadzką szkołę logiczną, tworzoną przez nauczycieli, a także uczniów Al-Farabiego. Uważa się, że przez ich pośrednictwo Drugi Nauczyciel oddziałwał na filozofię andaluzyjską – szczególnie na Ibn Badżdżę (Avempace) i Awerroesa. Od Farabiańskich inspiracji nie są wolni Bracia Czystości z Basry, podobnie jak wielki krytyk filozofii – Al-Gazali. On wprawdzie „krytykuje głównie filozofię Awicenny, niemniej duża część tej krytyki odnosi się także do aspektów myśli Farabiańskiej”⁶². Wiadomo, że część wstępna krytyki Al-Gazalego, poświęcona wyłożeniu nauczania filozofów, została przetłumaczona w średniowieczu jako *Summa theoricarum philosophiarum* i była podstawowym źródłem propedeutycznych informacji na temat filozofii, podobnie jak niektóre traktaty wspomnianej encyklopedii, przetłumaczone na łacinę także jeszcze w średniowieczu. Osobną i bardzo szeroką – o czym już pisano – drogą wpływu Al-Farabiego jest filozofia

⁶² M.E. Marmura, *Al-Ghazali*, w: *Historia filozofii arabskiej*, dz. cyt., s. 141.

Awicenny, która odcisnęła wielkie piętno na zachodniej filozofii. Absolutnie nie można więc powiedzieć, że idee i dokonania Al-Farabiego umarły wraz z nim w połowie X wieku.

Bibliografia

- Abu Nas'r al-Farabi, *On the Perfect State of Al-Farabi*, trans. R. Walzer, Clarendon Press, Oxford University Press, New York NY, Oxford 1985.
- Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
- Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, tłum. M. Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York 1962.
- Anczarski A., *Harmonizacja poglądów Platona i Arystotelesa w filozofii al-Farabiego*, praca magisterska, Warszawa 2012, [Biblioteka Główna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie].
- Andrzejuk A., *Średniowieczna filozofia arabska*, w: *Dydaktyka filozofii*, red. S. Janeczek, t. 10, *Historia filozofii*, cz. II, *Moc zakorzenienia*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 276–277.
- Bielawski J., *Al-Farabi – Drugi Nauczyciel. Życie i dzieło*, w: Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. I–LI.
- Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachnaniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005.
- Geoffrey M., *La tradition arabe du „Peri nou” d’Alexandre d’Aphrodise et les origines de la théorie farabienne de quatre degrés de l’intellect*, w: Chr. D’Ancona, G. Serra, *Aristotele et Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba* (Actes du colloque *La ricezione araba ed ebraica della filosofia et della scienza greche*, Padoue, 14–15 mai 1999), Il Poligrafo, Padova 2002, s. 191–231.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 1929, nr 4, s. 4–149 (115–126).

- Gogacz M., *O typach metafizyki średniowiecznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, nr 1(3), s. 21–54; przedruk w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 29–51.
- Goichon A.-M., *La philosophie d’Avicennè et son influence en Europe médiévale*, wyd. 3, Adrien-Maisonneuve, Paris 1979.
- Hitti P.K., *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.
- Kuć K., *Koncepcja człowieka jako podstawa filozofii prawa w tekstach Al-Farabiego*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, red. A. Aduszkiewicz i M. Gogacz, ATK, Warszawa 1983, [seria wydawnicza: Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia, t. 4], s. 61.
- Leaman O., *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Aletheia, Warszawa 2004.
- Madkour I., *L’Organon d’Aristote dans le monde Arabe: Ses traduction, son études et ses application*, Vrin: Paris 1969,
- Madkour I., *La place d’al- Farabi dans l’école philosophique musulmane*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1939, s. 231.
- Marmura M.E., *Al-Ghazali*, w: *Historia filozofii arabskiej*, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, tłum. K. Pachniak, A. Wąs, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 135–149.
- McGill W.A., *Ibn Abi Uṣaibi’a’s biography of Ḥunain ibn Ishāq, Ishāq ibn Ḥunain, and Ḥubaish ibn al-Hasan: ninth century physicians and translators of Baghdad* [translator’s thesis], Hartford Seminary Foundation, Hartford 1944, s. 52.
- Milcarek P., *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej we wnętrzu łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja Świętego Benedykta, Warszawa 2008.
- Mrozek A., *Al-Farabi jako komentator i kontynuator filozofii greckiej, a w szczególności Arystotelesa*, *Studia Mediewistyczne* 1961, nr 2, s. 101–134.
- Mrozek A., *Średniowieczna filozofia arabska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
- Najjar F.M., *Al- Farabi’s Harmonization of Plato’s and Aristotle’s Philosophies*, „*The Muslim World*” 2004, nr 94, s. 29–44.
- O’Meara D.J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2005, rozdz: *Platonopolis in Islam: Al-Farabi’s Perfect State*, DOI:10.1093/acprof:oso/9780199285532.003.0014.

- Popper K., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, t. 1–2, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Reisman D.C., *Al-Farabi i program nauczania filozofii*, tłum. Adam Wąs, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, tłum. K. Pachniak, A. Wąs, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 61–78.
- Saliba D., *Etude sur la métaphisique d'Avicenne*, Presses Universitaires de France, Paris 1927.
- Serafińska-Telęda M., *Elementy platońskiej antropologii u podstaw filozofii politycznej al-Farabiego*, Warszawa 2007, praca magisterska, Biblioteka Główna UKSW.

Streszczenie

W artykule proponuje się zwrócenie uwagi na egzystencjalną perspektywę rozważań metafizycznych Al-Farabiego. Uważa się, że jest to przekroczenie Arystotelesowskiego esencjalizmu w kierunku ujęć bardziej egzystencjalnych. Nie oznacza to jednak, że Al-Farabi dystansuje się od platonizmu i neoplatonizmu: jego neoplatonizm jest ewidentny w postaci Plotyńskiego emanacjonizmu, choć połączonego z systemem planetarnym Ptolemeusza i Arystotelesowską teorią przyczynowania. Państwo doskonałe Al-Farabiego zdradza – z kolei – inspiracje platońskie. Bardziej Arystotelesowska jest antropologia Drugiego Nauczyciela, ale już jego teoria poznania rodzi się wyraźnie z interpretacji Aleksandra z Afrodyzji. Ten aleksandryzm jest w myśli Drugiego Nauczyciela wyraźnie rozwinięty i wpisany w antropologię i eschatologię. Wszystkie wymienione elementy myśli Al-Farabiego tworzą w jego ujęciu spójny system, który on sam nazywa „harmonizacją”. System też ma zdecydowanie neoplatoński szkielet: zaczyna od pierwszej przyczyny, przez emanację kolejnych hipostaz dochodzi do sfery lunarnej, w której kompozycje z materii i formy tworzą znany nam świat bytów możliwych, znajdujących się cały czas na granicy istnienia i nieistnienia. Uwienieniem tego schematu i swoistym w nim *reditio* jest wynikający z Farabiańskiej noetyki postulat doskonalenia się „zwierzęcia rozumnego” pod względem moralnym przez kontakt z inteligencją czynną, który powoduje, że po rozpadzie ludzkiego wehikułu z materii i formy sam człowiek będzie trwał na podobień-

stwo niematerialnej inteligencji oddzielonej. Doprowadzić ludzi ma do tego odpowiednia organizacja społeczna, którą Al-Farabi określił jako państwo cnoty (doskonałe).

Słowa kluczowe: filozofia arabska, Al-Farabi, neoplatonizm, neoarystotelizm, istnienie

Summary

Al-Farabi and Medieval Arabic Philosophy

In this paper, we turn our attention to the existential perspective of the al-Farabi's metaphysical thought, which is considered to represent a transcendence of aristotelian essentialism toward a more existential approach. Nonetheless, it does not mean that al-Farabi distances himself from platonism and neoplatonism: neoplatonism of his works is present in a shape of plotinian emanationism even it is joined with the solar system of Ptolemy and the aristotelian causal theory. Next, there are platonic inspirations in the Farabian perfect state. Anthropology of the Second Teacher is more aristotelian, but his theory of knowledge is distinctly rooted in the interpretation of Alexander of Aphrodisias. This alexandrianism is clearly developed in the thought of the Second Teacher and implemented in its anthropology and eschatology. All the enumerated elements of the al-Farabi thought create, according to him, a coherent system he calls a „harmonisation”. The aforementioned system has also a neo-platonic construction: it starts with the first cause and continues through emanation of subsequent hypostases to finally reach a lunar sphere in which compositions of matter and form create the world we know, of possible beings which remain constantly on the border of existence and non-existence. The culmination of this scheme and a specific *reditio* in it, is the postulate of moral perfection of man – „rational animal”– deriving directly from the Farabian noetics. A moment of conjunction with active intellect enables human being to continue to exist in the shape of immaterial detached intelligence (intellect) after disintegration of human vehicle of matter and form. Towards this goal citizens are to be guided by the perfect society described by al-Farabi as the state of virtue (the Perfect State).

Key words: arabic philosophy, Al-Farabi, neoplatonism, neoaristotelism, existence

Transgresja w mistyce oblubieńczej Bernarda z Clairvaux

Rafał Tichy

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

1. Wprowadzenie

Mistykę Bernarda z Clairvaux zazwyczaj charakteryzuje się jako mistykę miłosną, czy też mistykę oblubieńczą, gdyż to właśnie na temacie miłości oblubieńczej łączącej człowieka i Boga jest skoncentrowana. Choć wiele już o tym miłosnym i oblubieńczym wymiarze doktryny mistycznej Bernarda napisano¹, to wydaje się, że nie zwrócono dotąd wystarczającej uwagi na jedną z najważniejszych jej cech – jej zuchwałość i w konsekwencji transgresyjność. Tymczasem jest to według Bernarda cecha decydująca o tym, że miłość oblubieńcza może osiągnąć swój cel i nie pozostaje „niczym miedź brzęcząca”. Jako taka zaś jest istotnym punktem odniesienia w jego antropologii i teologii. Wydobycie jej jest więc ważne dla poznania nowych znaczeń, które w swym bogactwie wciąż nam ofiarowu-

¹ Temat miłości jest jednym z najczęściej przewijających się w jego rozważaniach teologicznych i duchowych. Poświęca mu swe pierwsze dzieło *List o miłości*, którego treść rozwija w późniejszym traktacie *O miłowaniu Boga*. I wciąż, właściwie we wszystkich traktatach do tego tematu powraca, wyznaczając miłości centralne miejsce w relacji człowieka do Boga oraz podkreślając, że stanowi istotę przesłania ewangelicznego. Por. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934, s. 78nn; A.C. Halflants, *La doctrine spirituelle de S. Bernard*, „Collectanea Cisterciensia” 1976, nr 38, cz. II, s. 40nn; J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge. De saint Grégoire à saint Bernard*, w: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris 1961, s. 244–245, s. 244–245; P.P. Delfgaauw, *La nature et les degrés de l'amour selon saint Bernardi*, w: *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon*. 15–19 septembre 1953, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 1953, nr 9, Romae 1953, s. 234–252.

je. Jest też niezwykle ciekawe dla badacza myśli opata z Clairvaux, gdyż ukazuje tego bez wątpienia gorliwego obrońcę ortodoksji jako gotowego w imię mistycznej prawdy o Bogu i człowieku wykraczać poza normy metafizyczne i teologiczne swych czasów i balansować niebezpiecznie na granicy heterodoksji.

2. Stopnie doskonalenia i doświadczenia

Bernard odnajduje objawioną prawdę na temat miłości oblubieńczej w biblijnej Pieśni nad pieśniami. Swoje doświadczenia mistycznego podążania jej śladem i swoją doktrynę mistyczną wyjaśniającą jej meandry najpełniej przedstawia więc komentując tą księgę w *Kazaniach do Pieśni nad pieśniami*².

Analizę zaczyna od usytuowania doświadczenia miłosnego, w które wprowadza Pieśń nad pieśniami, na mapie rozwoju duchowego człowieka. Księga ta mówi według niego o takim etapie wspomnianego rozwoju, na który wejść można jedynie po przejściu dwu wcześniejszych stopni doskonałości duchowej. Bernard charakteryzuje je, odwołując się do zaczerpniętego od Orygenesisa i ugruntowanego mocno w tradycji monastycznej podziału na trzy stopnie doskonalenia, które swój duchowy i symboliczny wyraz znalazły w trzech księgach mądrościowych napisanych przez Salomona: Księdze Przysłów, Księdze Eklezjastesa i właśnie Pieśni nad Pieśniami. Opisana w tych trzech księgach mądrość jest zbieżna wedle Orygenesisa z trzema działami filozofii: etyka, fizyka i enoptyką rozumianymi jednak nie jako abstrakcyjne dziedziny wiedzy, ale tak, jak rozumiano je w czasach Ojców – jako trzy fundamentalne dziedziny poznania ściśle związane z postępowaniem duchowym³. Zgodnie zatem z tym podziałem Bernard opisuje drogę, którą,

² Kontynuuje i wieńczy w ten sposób długą patrystyczną i średniowieczną tradycję jej alegorycznych komentarzy. Jego wyrażona w *Kazaniach do Pieśni* mistyczna analiza tej księgi jest do dziś uznawana za najwspanialszy pod względem teologicznym i pisarskim jej komentarz. Zob. E. Ann Matter, *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania 1992, s. 20–48, 123–150; D. Robertson, *Lectio Divina. The Medieval Experience of Reading*, Cistercian Publications 2011. Por. też J. M. Déchanet, *Amor ipse intellectus est*, „Revue du moyen âge latin” 1945, nr 1, s. 349–374. Por. też J. Leclercq, *S. Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle*, w: *Saint Bernard théologien*, s. 13–15.

³ Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, Prol. 4, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 21–25. Por. P. Hadot, *Teologia, egzegeza, objawienie i Pismo w filozofii greckiej*, w: *Platon, Eutyfron*, Warszawa 2015, s. 289–292.

jak ma nadzieję jego cysterscy bracia i uczniowie już przeszli, i która uzdalnia ich do duchowej lektury Pieśni nad pieśniami:

Jeśli się nie mylę, za łaską Boga, zrozumieliście całkiem dobrze, z Księgi Eklezjastesa, w jaki sposób odróżniać i odrzucać fałszywe obietnice tego świata. A następnie Księga Przysłów. Czy wasze życie i wasz sposób postępowania został dostatecznie poprawiony i oświecony, przez doktrynę, którą ona wpaja? [...] Jedna z nich wykorzenia zgubne nawyki umysłu i ciała motyką samo opamiętania, samokontroli. Druga, posługując się oświeconym rozumowaniem, prędko postrzega zgubne zabarwienie we wszystkim, co świat uważa za chwalebne, rozróżniając prawdziwie, pomiędzy tym, a głębszą prawdą⁴.

Otwarcie się na to o czym mówi Pieśń nad Pieśniami wymaga więc najpierw zgodnego z etyczną mądrością Księgi Przysłów oderwania się poprzez ćwiczenia ascetyczne od zgubnych nawyków ciała, każących nam szukać szczęścia w zaspokojeniu swych pożądań, a następnie zgodnego z fizyczną mądrością Księgi Eklezjastesa, a zyskanego dzięki rozumnym rozważaniom oświecenia, które pozwoli nam zdać sobie sprawę z marności spraw doczesnych. Dzięki temu człowiek zyskuje wolności ducha i oczyszczenie umysłu pozwalające mu „przejść do tego świętego i kontemplacyjnego rozważania”, które najwyraźniej stanowi szczyt duchowego doskonalenia na drodze mądrości i „które jako owoc poprzednich dwóch, może zostać przekazane jedynie dobrze przygotowanym uszom i umysłom”⁵.

Zanim jednak powie nam, czego dotyczy najwyższa, kontemplacyjna mądrość Pieśni nad Pieśniami, Bernard zmienia perspektywę, z jakiej opisuje drogę doskonalenia. Orygenesowy podział stopni duchowego wznoszenia się kładł nacisk przede wszystkim na jego negatywny wymiar, na oderwanie. Bernard, chcąc lepiej ukazać jej wymiar pozytywny i określić, czym duch w swej wolności się napełnia, dodaje do tego podziału opis duchowego wznoszenia bazujący na specyficznej hierarchii, w jaką układają się biblijne pieśni. Biblia bowiem zawiera bardzo wiele różnorodnych pieśni, które są zawsze świadectwem i wyrazem konkretnego doświadczenia spotkania z Bogiem. Gdy Izrael przechodzi Morze czerwone, gdy Debora, Judyta czy Dawid, opierając się na Bogu, pokonują

⁴ Bernardus Claraevallensis, *Sermones super Cantica Canticorum* 1, 2–3, w: *Sancti Bernardi Opera*, Editiones Cistercienses, ed. J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, Romae 1957–1958, t. 1, s. 3–4.

⁵ Tamże.

swoich wrogów czy wydobywają się z grzechu, dają temu świadectwo właśnie w kierowanych ku Niemu pieśniach. „Były to pieśni na cześć odniesionego zwycięstwa, na cześć uniknięcia niebezpieczeństwa, albo zdobycia dobra od dawna pożądanego”⁶. Podobnie mnisi, w zależności od tego, czego doświadczali na drodze duchowej prowadzącej ich poprzez oderwanie i oczyszczenia do Boga, wyrażali to na modlitwie, czy po prostu w głębi swego serca w coraz to innej pieśni kierowanej do Boga „za wszystkie cuda, których dokonał”. Ponieważ zaś język biblijny „przeżywany” dzień i noc przez mnichów pomagał im w wyrażaniu swoich przeżyć duchowych, nic dziwnego że to właśnie pieśni biblijne towarzyszyły im na tej drodze w sposób szczególny. Dlatego właśnie można je śmiało nazwać „pieśniami stopni”. Każdy, niezależnie od tego, na jakim stopniu rozwoju się znajduje, może zgodnie z wstępującym ruchem swego serca wybrać jedną z tych pieśni, aby oddać chwałę Temu, który daje moc postępowania naprzód”⁷. Postępowania, które zasadza się na nabieraniu, w miarę odrywania się od świata cielesnych pożądań, coraz większej, opartej na doświadczeniu duchowym zażyłości ze światem duchowym i samym Bogiem.

Skoro to właśnie wyrażają i do tego przygotowują biblijne pieśni stopni, to jakie miejsce zajmuje wśród nich Pieśń nad Pieśniami? Klarowną odpowiedź stanowi już sama jej nazwa. Jest ona „pieśnią nad pieśniami”, gdyż góruje nad pozostałymi pieśniami stopni i stanowi ich zwieńczenie. Wyraża najwyższe dostępne człowiekowi duchowe doświadczenie, do którego wszystkie poprzednie pieśni konsekwentnie prowadzą i przygotowują:

Oto jednak ta inna pieśń, która przez swoją wyjątkową godność i słodycz przewyższa te wszystkie, które wymieniłem i wszystkie inne, które mogłyby być. Dlatego, ze wszelkich miar, potwierdzam, że jest ona pieśnią nad pieśniami. Jest ona, znajduje się w tym punkcie, gdzie osiągają kulminację wszystkie inne pieśni. Tylko dotknięcie Ducha może natchnąć taką pieśń i tylko osobiste doświadczenie może odsłonić jej znaczenie. Niech ci, którzy są zaznajomieni z tajemnicą, delektują się nią, niech wszyscy inni płoną raczej pragnieniem osiągnięcia tego doświadczenia, niż tego aby po prostu się o nim dowiedzieć. Nie jest to bowiem melodia, która rozbrzmiewa na zewnątrz, ale muzyka samego serca. Nie jest to trel warg, ale wewnętrzne pulsowanie rozkoszy, harmonia nie głosów, ale woli. Jest to melodia, której nie usłyszycie na ulicach.

⁶ *Cant.* 1, 7, t. 1, s. 5.

⁷ Tamże, 1, 10, t. 1, s. 7.

Nuty te nie dźwięczą tam, gdzie zbierają się tłumy. Tylko śpiewający je słyszy i ten, któremu on śpiewa. Miłujący i umiłowany. Jest to przede wszystkim pieśń ślubna, pieśń zaślubin, mówiąca o czystych duszach w miłosnym uścisku, o słodkim zjednoczeniu, albo zgodzie ich woli, o wzajemnej wymianie serdecznych uczuć⁸.

Najgłębszy rodzaj zażyłości z Bogiem dokonuje się zatem w doświadczeniu takiej miłości, która najlepiej daje się opisać poprzez zastosowanie terminologii oblubieńczej, ślubnej, tak jak to czyni Pieśń nad Pieśniami. To miłość „brze-mienna rozkoszą”, która prowadzi łączące się w niej osoby do relacji najbardziej intymnej – do „słodkiego zjednoczenia” podobnego temu, które pozostaje przywilejem małżonków. Wejście w obszar tego doświadczenia, określanego współcześnie mianem mistycznego, a przynajmniej ukierunkowanie na nie, jest właściwym celem i najgłębszym sensem wznoszenia się po stopniach duchowego doskonalenia:

Nowicjusze, ludzie niedojrzali, ci, którzy dopiero co nawrócili się ze światowego życia, zwykle nie słyszą tej pieśni i jej nie śpiewają. Tylko umysł zdyscyplinowany dzięki wytrwałym studiom, tylko ten człowiek, którego wysiłki przyniosły owoc z natchnienia Bożego, człowiek, którego lata, jakby to powiedzieć, czynią go dojrzałym do małżeństwa, lata mierzone nie czasem ale zasługami, tylko on jest prawdziwie przygotowany na małżeńskie zjednoczenie z boskim małżonkiem, zjednoczenie, które opiszemy pełniej we właściwym czasie⁹.

3. Stopnie miłości

Aby dokładniej scharakteryzować cechy mistycznej miłości, Bernard przedstawia nam w dalszych kazaniach do Pieśni nad Pieśniami różne typy miłości, budując zarazem hierarchię ich doskonałości. Hierarchia ta mówi o jeszcze jednym wymiarze wznoszenia duchowego. Człowiek nie łączy się bowiem z Bogiem miłością dopiero wtedy, gdy zacznie prowadzić życie mistyczne. Na kolejnych stopniach duchowego oczyszczenia i oświecenia dane jest nam przeżywać kolejne stany miłosne, które – podobnie jak to dzieje się w przypadku uczuć wiążących

⁸ Tamże, 1, 11, t. 1, s. 7–8.

⁹ Tamże, 1, 12, t. 1, s. 8.

nas z innymi ludźmi – stopniowo dojrzewają i zmieniają charakter, antycypując ten najwyższy, opisany przez Salomona. Bernard poświęca im wiele uwagi, gdyż ukazanie czym niższe oblicza miłości różnią się od miłości oblubieńczej, a w czym są jej pokrewne, ułatwia wydobycie jej oryginalności i specyfiki.

Warto jednak najpierw przypomnieć klasyfikację typów miłości przeprowadzoną przez Bernarda w jego wcześniejszym dziele, czyli w traktacie *O miłowaniu Boga*. Podział zastosowany w analizie Pieśni jest tej klasyfikacji rozwinięciem.

Bernard wyróżnia cztery stopnie miłości, będące zarazem czterema etapami rozwoju duchowego człowieka. Istotę tego rozwoju stanowi według Bernarda doskonalenie się w miłości. Pierwszy stopień, od którego człowiek zaczyna swe zaangażowanie miłosne, i na którym znajduje się, nie zawsze w pełni świadomie, od początku swego życia, to miłość cielesna. Kierując się tą miłością, człowiek pozostaje całkowicie skupiony na sobie i czyni wszystko ze względu na przemożną chęć zadowolenia siebie, a zwłaszcza swych cielesnych pożądań. Na drugi stopień człowiek wkracza, kiedy staje się zdolny do przenoszenia swojego uczucia miłosnego również na inne osoby i w konsekwencji kiedy zaczyna kochać Boga (Bernard zakłada bowiem, jak zobaczymy dalej, że każdy rodzaj miłości partycypuje w miłości Boga, ponadto podziału stopni miłości dokonuje w swoim traktacie ze względu na relacje do Niego). Miłość drugiego stopnia jest jednak nadal ograniczona ciągłym egoistycznym pragnieniem zaspokojenia przez człowieka przede wszystkim siebie samego. Choć więc kocha on już Boga, to jednak nadal „kocha Go ze względu na siebie”, spodziewając się od Niego jakiś darów przynoszących mu korzyść. Na trzeci stopień wkracza człowiek, gdy oczyszczając swe pragnienia i poznając Boga coraz lepiej, a więc krocząc drogą doskonałości duchowej, potrafi „kochać Boga ze względu na niego samego”, ze względu na to, kim On jest. Najwyższy wreszcie, czwarty stopień miłości możliwy jest do osiągnięcia w pełni dopiero w życiu eschatologicznym, kiedy człowiek całkowicie wyzwoli się z grzechu i całkowicie zapanuje nad swą naturą. Dopiero taki stan umożliwi mu całkowite zaangażowanie w miłosną relację z Bogiem. Na tym etapie człowiek nie tylko kocha Boga całym sobą, ale również siebie samego i wszystko inne kocha ze względu na Niego. Eschatologiczność tego stanu nie zmienia faktu, że to na jego osiągnięcie powinno być ukierunkowane nasze życie miłosno-duchowe. Tym bardziej, że już tu, w życiu doczesnym możemy go po części smakować dzięki doświadczeniu mistycznemu¹⁰.

¹⁰ Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, 23–28, w: Święty Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 43–49.

Stopnie miłości opisane w traktacie ukazują więc miłość jako coraz doskonalszą, o ile staje się ona coraz mniej pożądliwa i egoistyczna, a coraz bardziej ukierunkowana na Boga i coraz bardziej w tym akcie bezinteresowna, skupiona na Nim samym i na tym, czego on pragnie.

Podział z Pieśni nad Pieśniami nakłada się na ten z traktatu. Bernard nie omawia już jednak miłości cielesnej. Interesuje go jedynie ta miłość, którą przeżywa się, gdy wyruszyło się już w drogę doskonalenia duchowego, czyli miłość, która skłania nas do świadomego „szukania Boga”, co według Reguły Benedyktynskiej jest celem życia monastycznego. Podział ten jest też dokładniejszy i, jeśli można tak powiedzieć, mniej abstrakcyjny niż przedstawiony we wcześniejszym traktacie. Mamy tu już nie trzy, ale pięć stopni miłosnej zażyłości z Bogiem, Bernard zaś posługuje się odniesieniem do różnych relacji miłosnych łączących nas z innymi ludźmi. Uzasadnia to kontekst: skoro najwyższy rodzaj miłości można najlepiej opisać językiem oblubieńczym – użytym nie dosłownie, ale alegorycznie – to również niższe jej rodzaje mogą być lepiej zrozumiałe dzięki zastosowaniu podobnego zabiegu. Wiąże się to też ze wspomnianym już przekonaniem, że każdy rodzaj miłości ziemskiej jest odbłaskiem, znakiem i antycypacją miłości niebiańskiej.

A zatem najniższy rodzaj miłości to miłość niewolnika do swego Pana powodowana strachem przed nim. Następny to miłość najemnika do zwierzchnika oparta na chęci zysku. Obydwa one odpowiadają drugiemu stopniowi miłości z traktatu. Trzeciemu zaś kolejne dwa: pełna podziwu miłość ucznia do swego nauczyciela i oparta na poczuciu szacunku, bezpieczeństwa i troski miłość syna do ojca. Piątym, najwyższym rodzajem miłości – odpowiadającym czwartemu stopniowi, czy raczej wprowadzającym nań – jest już sama miłość oblubieńcza. Bernard charakteryzuje ją następująco:

Nie można znaleźć słodszych imion na nazwanie tego słodkiego przepływu uczuć pomiędzy Słowem i duszą niż Oblubieniec i Oblubienica. Pomiędzy nimi wszystko dzielone jest równo, nie ma egoistycznych zachowań, nic nie powoduje podziałów. Dzielą oni to samo dziedzictwo, ten sam stół, ten sam dom, to samo łóżko małżeńskie. Są ciałem ze swego ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i połączy się ze swą żoną i stają się jednym ciałem. Oblubienica zaś, ze swej strony, ma zapomnieć o swoim narodzie i domu swoich przodków, aby oblubieniec mógł się zakochać w jej piękności. A zatem, jeśli relacja miłości jest szczególną i wyróżniającą cechą oblubieńca i oblubienicy,

nie jest niewłaściwe nazwanie duszy, która kocha Boga, oblubienicą. Ta, która prosi o pocałunek, jest zakochana. Nie prosi o szczodrość, ani o nagrodę, nie o dziedzictwo, ani nawet o wiedzę – ale o pocałunek. Jest to z pewnością prośba oblubienicy, która jest czysta, która oddycha miłością świętą – miłością, której żarliwości nie może całkowicie ukryć¹¹.

O ile więc wszystkie inne rodzaje miłości wiążą się z oczekiwaniem od drugiej osoby jakiejś korzyści materialnej, duchowej, czy choćby tylko zapewniającej poczucie bezpieczeństwa, o tyle miłość oblubienicza podobnie jak miłość eschatologiczna z traktatu jest całkowicie bezinteresowna. Oblubienica nie pragnie niczego poza samą osobą Oblubieńca, chce Jego intymnej, wyrażonej w pocałunku obecności, a nie czegoś, co mógłby on jej w swej szczodrości lub na znak miłości dać. Ponadto miłość oblubienicza, pragnąc drugiej osoby, wyraża się też w całkowitym jej oddaniu. Dlatego właśnie jest ona w najwyższym stopniu wspólnotowa. Oblubienicy niczego nie zatrzymują dla siebie, lecz wszystko, co mają i czym są, współposiadają, inaczej niż osoby związane niższymi rodzajami miłości, które pozostają zawsze w pewnej relacji podległości i związanej z tym „rozdzielności” posiadania.

W końcu Bernard wymienia jeszcze jedną cechę miłości oblubieniczej, w traktacie prawie niewidoczną: jest ona w swym pragnieniu zuchwała. W Pieśni nad Pieśniami zuchwałość ta wyraża się przede wszystkim w tym, że oblubienica prosi oblubieńca o pocałunek ust. Od tej prośby zresztą zaczyna się sama pieśń, jej pierwsze słowa to wołanie oblubienicy: „Niech mnie całuje pocałunkiem swoich ust!”. Dla Bernarda taki początek Pieśni jest z jednej strony zaskakujący, z drugiej zaś bardzo wymowny, o ile zwrócimy uwagę na to, co nam mówi o naturze miłości:

Zauważcie bowiem, jak nagle zaczyna swoją przemowę. Chcąc prosić o wielką łaskę ze strony wielkiej osoby, nie ucieka się tak jak inni do sztuki uwodzenia. Nie ucieka się do pokrętnych albo uniżonych zaczepki, aby osiągnąć nagrodę, której pragnie. Nie ma wstępu. Nie ma próby zyskania sobie łaski. Nie, ale ze spontanicznym wybuchem z obfitości swego serca, wprost, aż do zuchwałości mówi: *Niech mnie całuje pocałunkiem swoich ust!* Czyż to nie wydaje wam się

¹¹ Cant. 7, 2, t. 1, s. 31–32.

znaczyć, że pragnęłaby powiedzieć: *Kogóż mam w niebie oprócz Ciebie? I nie ma też nic na ziemi, czego pragnęłabym oprócz Ciebie*¹².

Dlaczego jednak wyrażone w sposób tak bezpośredni i spontaniczny pragnienie pocałunku ust Oblubieńca miałoby być ze strony oblubienicy oznaką zuchowałości? I co ta zuchowałość oznacza? Aby nam to wyjaśnić, Bernard zwraca uwagę, że istnieją różne rodzaje pocałunku: możemy wyróżnić pocałunek stóp, rąk i ust. Każdy z nich oznacza inny stopień bliskości i zażyłości łączący kochające się osoby. Można powiedzieć, że podział na rodzaje pocałunku to kolejny Bernardowy podział stopni miłości, wieńczący niejako te wcześniejsze¹³. Pierwsze dwa pocałunki składane są w sytuacji, gdy osoba miłująca jest w jakiś sposób podległa osobie kochanej, i to tylko ona je składa. Pocałunek nóg wyraża więc miłość pełną bojaźni i czci, jaką czuje w stosunku do swego Pana niewolnik czy najemnik. Pocałunek rąk wyraża z kolei miłość pełną szacunku i oddania, jaką czuje syn do swego ojca. Pocałunek ust natomiast składają sobie nawzajem osoby stojące na równych pozycjach. Wyraża on najgłębsze, najbardziej intymne zbliżenie między nimi, którego warunkiem niezbędnym jest równość osób. Domagając się pocałunku ust, oblubienica domaga się więc takiego wzajemnego zbliżenia, które wykracza poza relacje podległości i dystansu. Tymczasem ona jest przecież zwykłą pasterką, a On, zgodnie z opisami zawartymi w *Pieśni nad Pieśniami*, wielkim Panem czy wręcz pełnym majestatu królem. Wydaje się więc, że jedynie relacja miłosna budowana na podległości jest między nimi możliwa. Oblubienica dobrze zdaje sobie z tego sprawę, a jednak:

Nie mogę spocząć, odpowiada, jeśli nie pocałuje mnie pocałunkiem swoich ust. Dziękuję Mu za pocałunek stóp, dziękuję Mu także za pocałunek ręki. Jeśli jednak ma do mnie całkowity szacunek, niech mnie całuje pocałunkiem swoich ust. Nie ma z mojej strony żadnej niewdzięczności, po prostu jestem zakochana. Łaski, które otrzymałam, są o wiele większe, niż to, na co zasługuję, ale są mniejsze niż to, czego pragnę. To pragnienie popycha mnie naprzód a nie rozsądek. Proszę, nie oskarżajcie mnie o śmiałość. Jeśli poddaję się temu impulsowi miłości, mój wstyd rzeczywiście mnie napomina, ale miłość jest silniejsza od wszystkiego. Mam świadomość, że On jest królem, który kocha sprawiedliwość. Jednak zaślepiona miłość nie czeka na wyrok, żadna rada nie

¹² Tamże.

¹³ Zob. tamże, 4, 1, t. 1, s. 18.

skłoni jej do ustatkowania się, nie spęta jej wstyd ani nie opanuje rozum. Proszę, pragnę, błagam: *Niech mnie całuje pocałunkiem swoich ust!*¹⁴

Pragnienie oblubienicy jest zatem zuchwałe, bo w swej bezkompromisowości nie tylko nie ustępuje ona przed materialnymi i duchowymi przeszkodami, jakie stają jej na drodze do związania się z Oblubieńcem, ale nawet nie liczy się z fundamentalną przeszkodą, jaką jest brak równości wynikający z ich odmiennego statusu społecznego i majątkowego. Może dziś nie byłaby to przeszkoda fundamentalna, ale w czasach Salomona czy Bernarda bez wątpienia za taką ją uznawano. Aby w tej sytuacji otwarcie i w całej prostocie oblubieńczego pragnienia dążyć do miłosnego zbliżenia wykraczającego poza pełną dystansu cześć, trzeba było być zuchwałym, nie liczącym się z normami społecznymi i możliwością posądzenia o brak rozsądku, pychę lub zaślepienie. Tym, co zakochanych w tej sytuacji usprawiedliwia, zarówno w ich własnych oczach, jak i w oczach sławiących ich miłość poetów, w tym autora pieśni weselnej, jest wielki i bezkompromisowy żar miłości nie zważający nawet na tą, zdająca się czynić ich związek społecznie „niemożliwym”, przeszkodę:

Jest to żarliwa miłość, przez własny nadmiar ślepa na majestat ukochanego. Jakie bowiem są fakty? On jest Tym, na którego spojrzenie drży ziemia i czyż ona pragnie, by On dał jej swój pocałunek? Czy może jest pijana? Z pewnością pijana. A z jakiego powodu? Wydaje się najprawdopodobniejsze, że kiedy wypowiadała te pełne namietności słowa, wyszła właśnie z piwnicy wina, bo później chwali się, że tam była. Dawid wołał także do Boga o ludziach takich jak owa oblubienica: *Upiją się obfitością Twojego domu i dasz im pić ze strumienia swojej rozkoszy*. Jak wielka jest moc tej miłości?! Jak wielka ufność i wolność ducha?! Cóż bardziej oczywistego niż to, że lęk zostaje wygnany przez doskonałą miłość¹⁵.

Według Bernarda analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku najwyższej miłości kierowanej przez dusze do Boga, co dostrzegamy, gdy przechodzimy ze znaczenia dosłownego tego opisu do jego znaczenia alegorycznego. Dusza popychana oblubieńczą miłością do Boga pragnie pokonać wszelkie bariery, które mogłyby oddzielić ją od umiłowanego. Wszelkie, a więc nie tylko te wynikające z grzechu czy poziomu jej doskonałości duchowej, ale również te najbardziej fun-

¹⁴ Tamże, 9, 2, t. 1, s. 43.

¹⁵ Tamże, 7, 3, t. 1, s. 32.

damentalne, czyli wynikające z ich statusu ontycznego, z tego, że On jest Stwórcą i Panem, ona zaś kruchym stworzeniem. Jej miłosne pragnienie jest zuchwałe, bo w imię ontycznej dysproporcji i zależności, jaka między nimi istnieje, dusza w naturalny sposób powinna odczuwać wobec Niego bojaźń i drżenie, a jego Majestatowi okazywać cześć. Powinna zatem zadowolić się miłością okazywaną przez pocałunek Jego nóg czy rąk, co Bernard tłumaczy jako pełne pokory nawrócenie z drogi grzechu i oddawanie Mu chwały przez życie w cnocie¹⁶. Dogmagając się zaś intymniej bliskości Boga, pocałunku jego ust – czyli kontemplacyjnego i miłosnego bycia z Nim twarzą w twarz – dusza najwyraźniej tych uczuć Mu nie okazuje. Czyni tak jednak nie z ignorancji lub pychy prowadzącej duchy upadłe do grzesznej „uzurpacji boskości”, lecz z powodu miłości¹⁷. Wyjątkowość, a nawet w pewnym sensie boskość i doskonałość tego uczucia, polega właśnie na tym, że pozwala ono wznieść się ponad wszelkie wynikające z ich nierówności przeszkody tworzące barierę między nimi. Dlatego uczucia i stany ducha właściwe na niższych stopniach doskonalenia duchowego i decydujące o naszym sposobie odnoszenia się do Boga, jak bojaźń najemnika czy cześć synowska, zostają na tym najwyższym stopniu miłości przekroczone. Należą się one Bogu jako Panu i Ojcu, ale już nie jako Oblubieńcowi:

Od miłowania przecież, a nie od oddawania czci, miłość bierze swą nazwę. Zaiste niech oddaje cześć ten, kto się boi, kto jest pełen osłupienia, lęku i podziwu, lecz w odniesieniu do tego, który kocha wszystko to przestaje obowiązywać. Miłość sam sobie wystarcza. Miłość, tam gdzie nastaje, zwycięża i ujarzma wszystkie inne uczucia. Dlatego też to, co kocha, po prostu kocha, i nie uznaje niczego więcej. I z tego właśnie powodu nawet Ten, który tak zasłużenie jest czczony, który słusznie wprawia w osłupienie i słusznie budzi podziw, nawet On woli jednak być kochany. On więc jest Oblubieńcem, a dusza oblubienicą. Jakiego innego rodzaju związku czy raczej innego rodzaju połączenia [zjednoczenia] szukasz między oblubieńcami, niż tego, który polega na kochaniu i byciu kochanym?¹⁸

Wyzbyta strachu przed Boskim majestatem zakochana dusza nie chce już usatysfakcjonować się żadnym rodzajem zbliżenia z Nim, które zachowując pe-

¹⁶ Zob. tamże, 4, 1, t. 1, s. 18.

¹⁷ Zob. tamże, 4, 3–4, t. 1, s. 19–20.

¹⁸ Tamże, 83, 3, t. 2, s. 300.

wien dystans byłoby odpowiednie dla jej marnej kondycji stworzenia. Wbrew temu, co dla niej odpowiednie, zuchwale dąży do zbliżenia, w którym tego dystansu nie będzie. Wciąż powtarza, że pragnie „pocałunku jego ust”, a nie innych możliwych rodzajów pocałunku, które mógłby jej ofiarować. Sam zaś Bóg, jako Oblubieniec, zamiast ją skarcić, wręcz ją do tego zuchwałego pragnienia zachęca:

Jeżeli nawet prawdą jest, iż cześć króla kocha sprawiedliwość (Ps 98, 4), to jednak miłość oblubieńca, czy raczej Oblubieńca, który jest miłością, szuka jedynie wzajemnej miłości i ufności. Dąży do tego, by ukochana odpowiedziała miłością na jego miłość. Jakże więc mogłaby nie miłować oblubienica, i to oblubienica Miłości? Jakże nie miłować Miłości? Słusznie zatem wyrzekając się wszystkich innych uczuć, oddaje się jedynie i całkowicie miłości, tak że właśnie w odwzajemnieniu miłości znajduje właściwą odpowiedź na miłość¹⁹.

4. Miłosna transgresja norm

Miłość oblubieńcza jest więc wedle Bernarda zuchwała i bezkompromisowa w swym dążeniu do najbardziej intymnego zjednoczenia z drugą osobą. Można ją zatem także określić jako transgresyjną. To współczesne wyrażenie, używane tak często na gruncie kultury i filozofii, bardzo dobrze oddaje jej charakter.

Przez transgresję (od łac. *transsgresio*, czyli dosłownie: przejście, przekroczenie) rozumie się przekroczenie granic wyznaczanych przez jakieś normy, np. prawne, społeczne, moralne czy estetyczne²⁰. Gdy ktoś świadomie i manifestacyjnie ubiera się czy zachowuje niezgodnie z uznanymi w danym społeczeństwie zasadami, dokonuje ich transgresji. Gdy artysta manifestacyjnie przełamuje w swych dziełach przyjęte dotąd kanony piękna, jego sztuka jest odbierana jako transgresywna. Podobnie miłość oblubieńcza, tak jak ją ukazuje Pieśń nad Pieśniami i jak ją interpretuje Bernard, zmierzając w swej bezkompromisowości do przełamania wszelkich barier uniemożliwiających jej spełnienie, transgresywnie przekracza w końcu również te, które w oparciu o przyjęte normy decydują, że takie miłosne zjednoczenie nie jest możliwe. W życiu kochanków z biblijnej

¹⁹ Tamże 83, 5–6, t. 2, s. 301–302.

²⁰ *Słownik języka polskiego*. T. 1, A–K, red. tomu Hipolit Szkiłdź, s. 486. Por. S. Ślaski, *Zachowania transgresyjne – próba psychologicznego pomiaru*, „Przegląd Psychologiczny”, 2010, t. 53, nr. 4, s. 401–416.

pieśni ta transgresja dokonuje się na poziomie norm społecznych i obyczajowych wyznaczających granice związku między osobami o innym statusie społecznym, do czego miłość oblubieńcza nie chce się dostosować. Oblubieńcza transgresja w życiu duchowym i mistycznym dokonuje się natomiast na polu norm metafizycznych, a do pewnego stopnia także teologicznych. Tym bowiem, co stanowi największą barierę w miłosnym zjednoczeniu duszy i Boga, jest ich odmienny status ontyczny: ona jest bytem przygodnym, On – bytem absolutnym. Normą zaś dominująca w myśli zachodniej było podkreślanie nieprzekraczalności tej bariery.

Norma ta ma swój fundament jeszcze w zasadach metafizyki greckiej wypracowanych głównie na gruncie arystotelizmu, lecz z czasem zaakceptowanych i rozwijanych w innych szkołach filozoficznych. Zgodnie z nimi istota każdego bytu jest ściśle określona przez jego formę oraz specyficzne dla niej niezbywalne cechy, doskonalenie polega zaś na aktualizowaniu całego potencjału tej bytowej istoty, wypełnieniu jej formy, która sama w sobie pozostaje niezmienna. Zmiana polegająca na przekroczeniu ontycznej granicy, którą wyznacza istota, nie była wedle Greków ani możliwa, ani potrzebna, oznaczałaby bowiem wejście w niedoskonałość, czyli w przypadku bytów niższych, np. człowieka unicestwienie, a nie spełnienie, zaś w przypadku Absolutu utratę całkowitej niewzruszoności, monolityczności i tym samym boskości. Zasadą metafizyczną, a w konsekwencji też regułą etyczną, było więc nieprzekraczanie właściwej miary doskonałości bytu, ściśle określonej przez jego istotę nadającą mu tożsamość i decydująca o jego pozycji w hierarchii bytów²¹.

Teologia chrześcijańska przyjęła za dobrą monetę ten aspekt metafizyki greckiej, wydawał się on bowiem dobrze odpowiadać kategoriom monoteizmu przekazywanego przez starotestamentowe Objawienie i podkreślającego transcendencję Boga wobec stworzenia. Transcendencja ta ustanawiała między człowiekiem a Bogiem nawet nie granicę, ale wręcz przepaść ontyczną, która z kolei nie pozwalała przypisywać ludziom, zwierzętom ani jakiemukolwiek stworzeniu

²¹ Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 190, 202, 251–254; Arystoteles, *Metafizyka*, Z, 4–12, H, 2–3; *Fizyka*, Γ, 6, 207 a 15. Por. tamże, B, 7–8. Por. też J. Taubes, *Hegel*, „Kronos” 2014, nr 4, s. 135–136; W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 479; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 47; tamże t. 2, s. 364. Więcej na ten temat piszę w: *Idea transformacji natury ludzkiej w myśli patrystycznej i średniowiecznej*, w: *Fenomen tego, co nadchodzi*, Poznań 2020, s. 104–107, 119–120.

żadnego „stopnia” boskości, tak jak to czyniono na gruncie religii pogańskich. Skłaniało to wielu teologów do podkreślania nieprzekraczalności ontycznej granicy dzielącej człowieka i Boga i traktowania tej zasady jako miary teologicznej ortodoksji, poza którą popadało się ich zdaniem w panteistyczną czy politeistyczną uzurpację boskości²².

Istniała, co prawda, od początku w myśli chrześcijańskiej, a zwłaszcza w jej nurcie wschodnim, rozwijającym pewne intuicje filozofii neoplatonńskiej (głoszącej, że człowiek wypełnia swe najgłębsze powołanie, dążąc do zjednoczenia z Absolutem, ale czyniąc to za cenę przyznania duszy ludzkiej statusu boskiego), tendencja, by w imię prawdy o Wcieleniu i jej antropologicznych konsekwencji, podważać metafizyczną niezmienność i konieczność istot²³. Bóg bowiem, jak podkreślano, stał się człowiekiem właśnie po to, aby człowiek mógł stać się Bogiem²⁴. Co więcej, uważano, że właśnie ze względu na to niezwykle przeznaczenie człowiek został uczyniony na obraz i podobieństwo swego Stwórcy. Choć więc nie jest on bogiem ze swej natury, to jednak jest powołany do „przeobóstwienia” tej natury i przekroczenia jej stworzonych uwarunkowań²⁵.

Ta rozwijana w patrystyce wschodniej tendencja do zasypywania ontycznej przepaści między Absolutem a stworzeniem była jednak na łacińskim Zachodzie mocno tonowana i wyciszana w imię monoteistycznej gorliwości i ostrożności, nawet na gruncie tak bliskiego filozofii neoplatonńskiej augustynizmu, a z czasem stała się wręcz teologicznie podejrzana. Teolodzy, którzy do niej nawiązywali, tacy jak Eriugena, musieli borykać się z oskarżeniami o przekroczenie stosownej teologicznej „miary”. Zarazem trzeba przyznać, że kwestia ta długo pozostawała daleka od jednoznaczności. Paradoksalnie bowiem w głównym nurcie teologii zachodniej, jakim do XII wieku była uprawiana w klasztorach teologia monastyczna, żywych było wiele integralnych elementów tej patrystycznej wizji, zwłaszcza koncepcja stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo, która stano-

²² Zob. np. na temat konsekwencji postanowień Soboru w Nicei w: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 99–105.

²³ Zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 347.

²⁴ Św. Atanazy, *De Incarnatione Verbi*, 54, 3, PG 25, 192. W tym właśnie zapisie jest zazwyczaj cytowane owo słynne sformułowanie Atanazego, inaczej więc niż w polskim tłumaczeniu: zob. Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73. Por. E. des Places, *Divinisation. Pensée religieuse des Grecs*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, kol. 1370–1375; G. Bardy, *Divinisation. Chez les Pères Latin*, w: tamże, kol. 1389–1398.

²⁵ Zob. M. Coune, *Grace de la Transfiguration d'après les Pères d'Occident*, Bellefontaine 1990.

wiła dla Ojców, tak jak później dla Bernarda, jeden z ważniejszych antropologicznych argumentów przemawiających za niezwykłym, „boskim” przeznaczeniem człowieka. Dlatego też w teologii monastycznej, inaczej niż później w scholastyce, nie oddzielano od siebie i nie przeciwstawiano sobie tego, co naturalne i nadnaturalne, uznając, że granica między tymi stanami jest płynna, gdyż natura zawsze rozwija się w perspektywie łaski²⁶. Ostatecznie jednak zarówno rzymski, „prawniczy” duch dążący do wyznaczania jasnych granic tego, co i komu wolno, jak pamięć walk z panteistycznymi herezjami, oraz też zapewne wiele innych przyczyn historycznych i kulturowych sprawiło, że na średniowiecznym Zachodzie w tak fundamentalnej kwestii, jak określenie najwyższej dostępnej człowiekowi doskonałości, bardziej dmuchano na zimne niż dawano się ponieść żarowi Ojców. Granica między tym, co stworzone, i tym, co boskie, pozostawała jasno i zdecydowanie określona, a kwestii jej „przekroczenia” raczej nie podejmowano, co miało konkretne konsekwencje dla duchowości i mistyki. Gdy więc na gruncie teologii zachodniej mówiono o duchowej bliskości człowieka i Boga, podkreślano zazwyczaj jej wymiar uczuciowy, poznawczy, wolitywny, ale już nie ontyczny. Gdy zaś ukazywano ostateczne, eschatologiczne przeznaczenie człowieka, którego antycypacją jest doświadczenie mistyczne, opisywano je zazwyczaj w kategoriach widzenia Boga czy radowania się duchowymi darami otrzymanymi od Niego, ale raczej nie posuwano się dalej w kwestii jedności z Nim. Akcentowano więc taki rodzaj bliskości, która owszem, pozwalała człowiekowi cieszyć się Bogiem, ale niejako z „zewnątrz”, zachowując wobec Niego pewien dystans i nie narażając w niczym Jego wynikającego z ontycznej transcendencji majestatu²⁷.

A zatem z perspektyw klasycznej metafizyki podarowującej zachodniej teologii właściwa „miarę” stosunku człowieka do Boga uwypuklanie przez Bernarda tego, że miłość oblubieńcza stanowiąca najwyższy etap duchowego doskonalenia, do którego powołany jest człowiek, z natury swej bezkompromisowo dąży do możliwie pełnego zjednoczenia duszy z boskim Oblubieńcem, i tym samym zmierza do transgresyjnego przekroczenia wszelkich uniemożliwiających to zjednoczenie barier, również tych wpływających z ich odmiennego statusu ontycznego, wydaje się wysoce niestosowne i nierozsądnie, ocierające się wręcz o niemożliwe. Dlatego można powiedzieć, że w cytowanych wyżej słowach z Ber-

²⁶ R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, Paris 1967, t. 1, s. 322–343.

²⁷ Por. G. Bardy, *Divinisation. Chez les Pères Latin*, dz. cyt., kol. 1389–1398; M.A. Fracheboud, *Divinisation. Auteurs monastique...*, kol. 1399–1431.

nardowego komentarza, w których oblubienica przyznaje, że w swym dążeniu nie liczy się z majestatem Oblubieńca, jej zuchwałość wobec rodziny i przyjaciół oskarżających ją o brak rozsądku i wstydu przekłada się na mistyczną i teologiczną zuchwałość samego Bernarda wobec „norm” teologii Zachodniej. Zuchwałość, która dla tego filara ortodoksji, gotowego bronić jej przed różnymi heterodoksyjnymi zagrożeniami, oznaczało „nierozsądne” balansowanie na granicy ortodoksji.

Bernard nie czynił tego jednak w imię teologicznej prowokacji. Wydobyć cech bezkompromisowości, a tym samym transgresyjności miłości oblubieńczej było konsekwencją jego doświadczenia duchowego oraz niezwykle głębokiego wnikięcia w misterium chrześcijańskie. Konsekwencji tej poświęcił tyle miejsca w swych mistycznych pismach, bo fascynowała go ona i pociągała. Z drugiej jednak strony była dla niego wyraźnie kłopotliwa, trudna do wyrażenia, wręcz budząca lęk swą dogmatyczną i duchową niejednoznacznością. Lęk ten niejednokrotnie wyrażał w komentarzach. Na przykład wtedy, gdy pisząc o zuchwałym pragnieniu oblubienicy, by otrzymać od Boga pocałunek ust, zwracał się do słuchaczy, a także w pewnym sensie do siebie samego: „z pokorą odważymy się wzniesić nasze oczy ku Jego ustom, tak pięknym, nie tylko by na nie patrzeć, ale – mówię to z drżeniem i lękiem – by otrzymać ich pocałunek”²⁸.

Bernard bowiem nie miał zamiaru negować istnienia ontycznej przepaści oddzielającej człowieka od Boga. Zdecydowanie podkreślał, że „człowiek jako taki, nic w sobie z natury boskiej nie posiada”²⁹. Transcendencja Stwórcy wobec stworzenia, a tym samym „nie-boski” charakter człowieka były dla niego niepodważalnym fundamentem chrześcijańskiej teologii. W imię tej ontycznej dysproporcji i zależności, jaką ona rodzi, człowiek powinien w naturalny sposób odczuwać wobec Boga bojaźń, a jego Majestatowi okazywać cześć³⁰. Jeżeli jednak wznosząc się na drodze duchowego doskonalenia jej nie okazuje, to nie z powodu ignorancji lub pychy. Tak jak miłość oblubieńcza łącząca ziemskich kochanków usprawiedliwia ich i pozwala im na przekraczanie swych pozycji społecznych, tak miłość oblubieńcza łącząca człowieka i Boga, usprawiedliwia i umożliwia przekraczanie przepaści ontycznej dzielącej stworzenie do Absolutu: „Więź ta bowiem pokonuje nawet to, co z taką siłą spaja natura, czyli owe więzy, które łączą rodziców z ich

²⁸ *Cant.* 3, t. 5, t. 1, s. 17.

²⁹ „[H]omo purus, nihil de natura divinitatis habens”. *Sermo in festivitate Sancti Martini episcopi*, w: *Sancti Bernardi Opera*, t. 5, s. 399–412.

³⁰ Tamże 83, 4, t. 2, s. 300.

dziećmi. Dlatego właśnie, jak mówi Pismo, opuści człowiek ojca swego i matkę swoją i złączy się z oblubienicą (Mt 19, 5). Chyba widzicie już, jak silne jest uczucie, które wiąże oblubieńców – silniejsze nie tylko od innych uczuć, ale i od samego siebie³¹. Na tyle silne, że mimo iż dusza jest słabym stworzeniem, „jeńcem na wygnaniu, uwięzionym w ciele, grzęznącym w błocie”³², wprowadza ją do komnaty Oblubieńca, „gdzie może oglądać Boga w niezmaćonym spokoju, gdzie nie jest On ani Sędzią, ani Nauczycielem, lecz Oblubieńcem”³³, i gdzie w końcu, wbrew czyniącym jej wyrzuty normom metafizycznym dane jest jej doświadczyć „małżeńskiego zjednoczenia z boskim małżonkiem”³⁴.

5. Transgresja i przebóstwienie

Na oznaczenie zjednoczenia duszy i Boga Bernard najczęściej używa sformułowania zaczerpniętego od św. Pawła: jedność duchowa (*unitas spiritus*)³⁵. Wedle Apostoła jest ona na poziomie duchowym tym, czym jedność cielesna jest dla osób związanych węzłem małżeńskim. Do tego sformułowania i stojącej za nim analogi odwołuje się Bernard np. w cytowanym wyżej kazaniu, w którym ukazywał oblubieńcze pragnienie pocałunku ust Boga, czyli bezpośredniego, intymnego zbliżenia z Bogiem:

Szczęśliwa dusza, której dane jest doświadczyć tak rozkosznego zjednoczenia! Jest to bowiem nic innego, jak miłość święta i czysta, pełna słodczy i radości, miłość całkowicie niezmacona i wierna, wzajemna i głęboka, która łączy dwie istoty nie w jednym ciele a w jednym duchu, sprawiając, że nie są już dwoje, lecz jedno (Mt 19, 5). Tak jak powiada Paweł: *Kto łączy się z Bogiem, jest z Nim jednym duchem* (1 Kor 6, 17)³⁶.

Samo użycie sformułowania *unitas spiritus* na oznaczenie zjednoczenia człowieka i Boga nie stanowiło ze strony Bernarda aktu teologicznie ryzykownego.

³¹ Tamże, 83, 3, t. 2, s. 300.

³² Tamże, 83, 1, t. 2, s. 298.

³³ Tamże, 23, 15, t. 1, s. 148.

³⁴ *Cant.* 1, 11, t. 1, s. 8.

³⁵ Por. M. Standaert, *La doctrine de l'image chez Saint Bernard*, „Ephemerides Theologicae Lovaniensis” 1947, nr 23, s. 70–129

³⁶ *Cant.* 83, 6, t. 2, s. 302.

Sformułowanie to było znane i uznane na terenie zachodniej duchowości³⁷. Odwoływano się do niego chcąc ukazać wykraczającą poza „ogład” i „dar” wyjątkowość mistycznej biskości człowieka i Boga. Z perspektywy monoteistycznej ostrożności wydawało się ono w takim wypadku dość bezpieczne, gdyż było potwierdzone autorytetem Pawła, jak też dlatego, że określenie tej jedności jako „duchowej” pozwalało interpretować ją jako dokonującą się w sferze działań i pragnień duchowych, a nie na poziomie ontycznym.

Podobnie Bernard, mówiąc o „unii duchowej” łączącej duszę i Boga, wielokrotnie podkreśla, że nazywa ją „duchową”, gdyż różni się ona od „jedności substancjalnej”, charakteryzującej doskonale zjednoczenie Osób w Bogu. W przypadku duszy i Boga zjednoczenie to dokonuje się bowiem na mocy zgodności woli, które pragną tego samego, a nie na mocy tożsamości substancjalnej, jak w przypadku osób Boskich. Temu rozróżnieniu Bernard poświęca prawie całe kazanie siedemdziesiąte pierwsze³⁸. W ten sposób zdecydowanie odżegnuje się od obecnej w platonizmie i gnozie koncepcji tożsamości ontycznej człowieka i Boga, zgodnie z którą dusza jednoczyła się z Absolutem i roztopiała w Nim, gdyż w swej boskiej istocie stanowiła jego cześć. Można jednak odnieść wrażenie, że jest to z jego strony rodzaj asekuracji wobec tego, co sam na temat jednoczącego charakteru mistycznej miłości pisze w innych miejscach. Bernard nie miał bowiem zamiaru negować dogłębnego wpływu tej jedności na bytową strukturę człowieka. Widać to np., gdy pisze o unii duchowej w traktacie *O rozważaniu*: „Bóg jest w nas w ten sposób, że dokonuje w nas dobra, wlewa je w nas, albo raczej trzeba powiedzieć, że sam się nam udziela i daje, do tego stopnia, iż bez obawy można mówić, że jest z nami jednym duchem, jakkolwiek nie stanowi z nami jednej osoby i jednej substancji”³⁹.

Jednak nade wszystko świadczą o tym najbardziej znane i żarliwe Bernardowe opisy mistycznej unii, w których podkreśla, że siła miłosnego przyłgnięcia jest tak wielka i bezgraniczna, iż dochodzi w niej nie tylko do jedności woli człowieka i Boga, ale też do pewnego – będącego raczej procesem niż stanem – zjednoczenia ich natur, które nie unicestwiając ich odrębności, pozwala im się przenikać, co przynajmniej w przypadku natury ludzkiej prowadzi do głębokiego, sięgającego

³⁷ Zob. R. Javelet, *Image et ressemblance...*, dz. cyt., t. 1, s. 439.

³⁸ Zob. *Cant.* 71, t. 2, s. 214–224.

³⁹ Bernard z Clairvaux, *O rozważaniu*, 5, 12, w: Święty Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 232–233.

samej jej istoty przeistoczenia⁴⁰. To przeistoczenie polega na przejściu pewnych cech natury Boskiej, określanym w terminologii wschodniej jako przebóstwienie. Bernard niejednokrotnie używał tego właśnie terminu, choć na Zachodzie z ukazanych wyżej względów zdecydowanie się jej wystrzegano⁴¹.

Tak jest np. w znanym fragmencie z traktu *O miłowaniu Boga*, opisującym czwarty, najwyższy stopień miłości, w którym Bernard wyraźnie odwołuje się do kategorii przebóstwienia, a zarazem, chcąc oddać jak najplastyczniej to, co się w tym stanie dokonuje, używa – zapośredniczonych najprawdopodobniej również od Ojców wschodnich – neoplatońskich metafor dotyczących mistycznej jedność z Absolutem:

O, miłości czysta i święta! Słodkie uczucie rozkoszy! Tęsknota porywająca i wspaniała! Tym bardziej wzniosła i wspaniała, że daleka od przywiązań ziemskich, tym słodsza i bardziej niebiańska, że napełniona boskością (*totum divinum*). Przeżywać to, znaczy – doznawać przebóstwienia (*Sic affici, deificari est*). Jak małeńka kropelka wody, wlana do wielkiego naczynia z winem, rozplywa się w nim bez śladu, przyjmując jego smak i kolor; jak kawałek żelaza, wrzucony do ognia, traci swą postać i staje się ogniem; jak powietrze pod działaniem promieni słońca nie tylko jest przezroczyste, ale samo staje się światłem – podobnie ziemskie uczucia świętych w nieprzenikniony sposób rozplyną się i złączą niepodzielnie z wolą Bożą: w przeciwnym razie, jakżeby Bóg był wszystkim we wszystkim (1 Kor 15, 28), gdyby w człowieku zostało cokolwiek z człowieka? Pozostanie wprawdzie istota (*substantia*), ale w innym kształcie (*in alia forma*), w innej chwale, w innej mocy⁴².

Według Bernarda zatem jedność, której doświadcza człowiek w mistycznej unii z Bogiem – zapowiadającej i antycypującej jego stan ostateczny – nie wyczerpuje się tylko w jedności poznawczej czy uczuciowej, lecz przechodząc przez nie sięga do samych korzeni bytu – tam, gdzie formuje się jego ludzka tożsamość. W konsekwencji tej jedności człowiek doświadcza przemiany gdyż jednoczy się z doskonałościami bytu Boskiego, które go dosłownie przenikają i przemieniają. Nie ulega wprawdzie unicestwieniu, jego substancja pozostaje, ale nabiera nowego kształtu, nowej formy bycia.

⁴⁰ Zob. R. Javelet, *Image et ressemblance...*, dz. cyt., t. 1, s. 440–443

⁴¹ Por. M.A. Fracheboud, *Divinisation. Auteurs monastique...*, dz. cyt., kol. 1405–1407; E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, dz. cyt., s. 41.

⁴² *O miłow.* 28, s. 49 (ed. Leclercq, t. 3, s. 143).

Innym miejscem, w którym Bernard mówi wyraźnie o przebóstwieniu, jest Kazanie „Na oktawę Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny”. Czyni to, gdy opisuje stan natury ludzkiej w Chrystusie, a więc zjednoczonej z jego naturą Boską. Co ciekawe, stosuje tu rozróżnienie takie jak w przypadku *unitas spiritus*. Zastrzega, że *deificatio* nie zamienia substancji człowieka, lecz jego uczucia, czy szerzej – usposobienie: „Człowieczeństwo wydaje się być pochłonięte przez Bóstwo nie dlatego, iżby zmieniła się substancja, ale ponieważ ubóstwione zostało jego całe Jego usposobienie (*non quod sit mutata substantia, sed affectio deificata*)”⁴³. Wydaje się, że tym razem bardziej zależało mu na byciu dobrze zrozumianym na gruncie teologii zachodniej niż na transgresyjnym poszerzeniu jej kategorii. Nie oznacza to jednak, że Bernard, stosując tego typu rozróżnienie w przypadku *deificatio*, wycofał się z ukazanej wyżej, zdecydowanie wschodniej w swym wyrazie, wizji przebóstwienia. Kontekst, w jakim to mówi, czyli kwestia przebóstwienia natury ludzkiej w Chrystusie, wskazuje, że w rozróżnieniu na *substantia* i *affectio* chodzi mu przede wszystkim o podkreślenie, iż w Chrystusie nie dochodzi do unicestwienia ludzkiej natury, a nie o to, że stan ten dotyka tylko tego, co w człowieku przypadłościowe i drugorzędne, nie sięgając i nie przemieniając jego ontycznych korzeni, co klóciłoby się z obrazem przebóstwienia człowieczeństwa Chrystusa, jaki zostawiły Ewangelie. Potwierdzenie tego zyskujemy, analizując sposób, w jaki Bernard charakteryzuje stan natury ludzkiej w zjednoczeniu mistycznym, gdy komentuje Pieśń nad Pieśniami.

W *Kazaniach do Pieśni nad pieśniami* nie znajdujemy terminu *deificare*, być może uznanego w tym czasie Bernarda za zbyt kłopotliwe, jednak właśnie o stanie przebóstwienia jest tam wciąż mowa. Opat mówi o nim językiem oblubieńczym, gdy opisuje mistyczne zaślubiny duszy z Bogiem. Podczas zaślubin tych, jak pamiętamy, dochodzi między duszą – oblubienicą a boskim Oblubieńcem do analogicznego intymnego zbliżenia jak między ludzkimi kochankami. Tak jak w sypialni ludzcy oblubienicy stają się jednym ciałem, tak w „sypialni Boga” Stwórca i dusza stają się jednym duchem⁴⁴. To, że w *unitas spiritus* dochodzi nie tylko do przypadłościowego uzgodnienia woli człowieka z wolą Boga, lecz że jedność ta sięga samej istoty, samej struktury ontycznej człowieka, że dochodzi właś-

⁴³ Bernard z Clairvaux, *Kazania na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*, 1, w: Św. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, tłum. I. Bobicz, Warszawa 2000, s. 156.

⁴⁴ *Cant.* 23, 14–16, t. 1, s. 148–149.

nie do jego przeobóstwienia, możemy zobaczyć na przykładzie trzech sposobów, w jakie Bernard je opisuje, za każdym razem zmieniając trochę perspektywę.

Przed wszystkim często podkreśla on bezpośredniość i niezwykłą intymność tego zjednoczenia⁴⁵. Nawet jeśli dokonuje się ono dzięki miłosnemu zjednoczeniu woli, to wyraźnie prowadzi do „przyłgnięcia” bytu ludzkiego i Boskiego, co nie byłoby możliwe bez przekroczenia dzielącego je ontycznego dystansu:

Podczas tych świętych zaślubin zawierany jest prawdziwie duchowy związek. Za mało nawet powiedzieć „związek” (*contractus*), raczej należałoby mówić o „przyłgnięciu” (*complexus*). Przyłgnięcie całkowite, takie, w którym ta sama wola czegoś i ten sam brak woli względem czegoś, czyni dwoje jednym duchem (1 Kor 6, 17)⁴⁶.

Warto dodać, że w jednym ze swych kazań napisanych na inną okazję, Bernard określa to przyłgnięcie wręcz jako prowadzące do wzajemnego zespolenia człowieka i Boga (*copulatio*), a następnie podkreśla, że jedność ta jest „współprzenikającą” (*interpenetrante*)⁴⁷.

Mistyczne zjednoczenie pozwala też człowiekowi poznawać Boga bez żadnych pośredników, substytutów czy pojęć, czyli poznawać go doświadczalnie, twarzą w twarz. Ale to nie wszystko. Według Bernarda człowiek w tym stanie nie tylko poznaje bezpośrednio Boga, lecz poznaje Go, a w Nim i siebie, tym typem poznania, jaki przysługuje tylko Bogu. Innymi słowy, przyjmuje doskonałość Jego bytu, ma w nim udział. Dotyczy to zresztą nie tylko poznania, lecz też innych aktów duszy, a zwłaszcza miłości:

Kiedy więc przyjdzie to, co doskonałe, wówczas ustąpi to, co częściowe (1 Kor 13, 10), a ich połączy czysta i spełniona miłość, pełne poznanie, jasne widzenie (1 Krl 3, 1), silny związek, niepodzielna wspólnota, doskonałe podobieństwo. Wtedy dusza będzie poznawać tak, jak sama jest poznawana (1 Kor, 13, 12), wtedy też będzie kochać tak, jak sama jest kochana, i rozraduje się Oblubieniec swą oblubienicą, poznający i poznawany, kochający i kochany (Iz 62, 5), Jezus Chrystus, nasz Pan, który ponad wszystko jest Bogiem błogosławionym na wieki⁴⁸.

⁴⁵ Por. R. Javelet, *Image et ressemblance...*, dz. cyt., t. 1, s. 456–457.

⁴⁶ *Cant.* 83, 3, t. 2, s. 299.

⁴⁷ Zob. Bernardus Claraevallensis, *Sermones in dedicatione ecclesiae*, 2, 7, w: SBO, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, Romae 1968, t. 5, s. 380. Por. R. Javelet, *Image et ressemblance...*, dz. cyt., t. 2, s. 315.

⁴⁸ *Cant.* 82, 8, t. 2, s. 297–298.

W końcu według Bernarda w miłosnym zjednoczeniu, kiedy to człowiek poznaje i kocha tak jak Bóg, dochodzi do jego przemiany, dosłownie do transformacji (*transformatio*)⁴⁹. Jak bowiem podkreśla w kazaniu 71, tym samym, w który rozróżnia jedność substancjalną i jedność usposobienia, gdy człowiek zostaje zjednoczony ze Słowem – *unior*, zostaje też w swym jestestwie do Niego dostosowany – *conformor* i w konsekwencji tego dostosowania zostaje przez Słowo przekształcony – *transformor*⁵⁰. Podobnie unię z Bogiem opisuje w kazaniu 62: „Zostajemy [przez Boga] przemienieni, skoro zostajemy [z Nim] uzgodnieni (*transformamur cum conformamur*)”⁵¹. O przekształceniu formy mówił Bernard, jak widzieliśmy, już wtedy, gdy opisywał przebóstwienie w traktacie o miłości: *deificatio* nie zmienia naszej substancji, nie unicestwia nas jako odrębnych bytów, ale nadaje nowy kształt naszej formie (*alia forma*). W Kazaniach *deificatio* jeszcze wyraźniej ukazane jest jako dokonujące się na płaszczyźnie naszej formy substancjalnej. Dla Bernarda bowiem *conformatio* i *transformatio* to sformułowania, które mają swoje odpowiedniki odnoszące się do innych ontycznych stanów człowieka. Bóg, stwarzając człowieka, uformował go – *formatio*, gdy zaś człowiek w wyniku grzechu upadł, doszło do zepsucia jego natury – *deformatio*, zbawcza łaska zaś, umożliwiając mu odnowienie, prowadzi do jej naprawy – *reformatio*. Dopiero po przejściu tego etapu człowiek może wejść na drogę doskonalenia prowadzącą go do ostatecznego spełnienia jego powołania, jakim jest miłosne przyłgnięcie do Boga, a w konsekwencji właśnie jego *conformatio* i *transformatio*⁵². We wszystkich tych stanach, które są wynikiem duchowej i egzystencjalnej

⁴⁹ Bernard, mówiąc o *transformatio* człowieka, wyraźnie odwołuje się do stwierdzenia św. Pawła z listu do Koryntian, w tłumaczeniu Wulgaty, wedle którego wpatrując się w chwałę Boga, „zostaniemy przemienieni na Jego obraz” [*in eamdem imaginem transformatur*] (2 Kor 3, 18). W tym kontekście jako ogólnie pojętej przemiany kondycji ludzkiej w stanie eschatologicznym używano tego pojęcia na Zachodzie, jednak raczej aby zastąpić niebezpieczne pojęcie *deificatio* niż je z nim wiązać (G. Bardy, *Divinisation. Chez les Peres Latin*, dz. cyt., kol. 1389–1398). Bernard natomiast wyraźnie wiąże to pojęcie z ideą przebóstwienia, a w samym *transformatio* często akcentuje właśnie wymiar dogłębnej przemiany ludzkiej natury.

⁵⁰ *Cant.* 71, 5, t. 2, s. 217. Zob. też tamże, 71, 10, t. 2, s. 221.

⁵¹ „Transformamur cum conformamur. Absit autem ut in gloria maiestatis, et non magis in voluntatis modestia, Dei ab homine conformitas praesumatur”. *Cant.* 62, 5, t. 2, s. 158.

⁵² Bernard z Clairvaux, *Sermones de diversis*, 42, w: SBO, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, Romae 1970, t. 6, 1, s. 255–261; tamże 28, 6, t. 6, 1, s. 206; *Liber de gratia et libero arbitrio* 28–35, w: SBO, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae 1963, t. 3, s. 185–191; *Cant.* 23, 15, t. 1, s. 149; *Cant.* 62, 5, t. 2, s. 158; Zob. też R. Javelet, *Image et ressemblance...*, dz. cyt., t. 1, s. 116, 188, 191, 222. Więcej na temat piszę w: *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011, s. 95–103, 226–229, oraz w: *Idea transformacji...*, dz. cyt. s. 120–122.

sytuacji człowieka, dochodzi więc do przekształcenia tej formy, którą człowiek otrzymał w momencie stworzenia, kiedy to został uformowany przez Boga, formy określającej jego ludzką kondycję. To ona, choć nie ulega unicestwieniu ani nie przestaje udzielać człowiekowi jego tożsamości, podlega przekształceniu. W przypadku deformacji czy odnowienia przekształcenie to nie sięga jednak tak głęboko w strukturę bytu jak w przypadku transformacji, kiedy to człowiek staje się nowym stworzeniem, podobnym Bogu. Trudno o bardziej ewidentne naruszenie zasady „niezmienności istoty” w odniesieniu do bytu stworzonego.

6. Teologia miłości

Wywołane i usprawiedliwione przez oblubieńczą miłość zuchwałe pragnienie przekroczenia przez człowieka bariery ontycznej dzielącej go od Boga znajduje więc według Bernarda swe spełnienie w doświadczeniu zjednoczenia z Bogiem, w którym to dusza przyjmuje na siebie sposób bycia Boga.

To stawia przed nami, tak jak stawiało przed Bernardem, kolejne, jeszcze bardziej fundamentalne pytania. Kim jest Bóg, który zaprasza człowieka do takiej transgresyjnej miłości? I kim jest człowiek, który jest zdolny na taką miłość odpowiedzieć, a dzięki temu, pozostając stworzeniem, stać się Bogiem? Aby na nie odpowiedzieć, musimy wejść wraz z Bernardem na teren jego teologii i antropologii, które rozwijał on w kontekście swego mistycznego nauczania, i na gruncie których starał się wyjaśnić zagadnienie zaślubin duszy i Słowa.

Starając się określić, kim jest Bóg, Bernard często za św. Janem podkreśla, że nade wszystko „Bóg jest miłością”⁵³. „Miłość” to imię, które najlepiej go oznacza, gdyż jest ona właśnie tym boskim atrybutem, który najlepiej oddaje Jego naturę. Aby więc móc Go zrozumieć – na tyle, na ile w ogóle jest to w doczesności możliwe – trzeba przede wszystkim zrozumieć naturę miłości, którą On jest.

Swoje fundamentalne intuicje i przemyślenia na temat natury miłości, rozwinięte później w traktacie *O miłowaniu Boga*, Bernard zawarł w *Liście o miłości*. Mówi w nim jasno, że Bóg jest miłością substancjalną czy też substancjalnie, a więc z samej swej istoty, niezmiennie i doskonale, w przeciwieństwie do stwo-

⁵³ *Sententiae* 3, 113, t. 6, 2, s. 199. Por. *List o miłości* 2, s. 57; *O rozważ.* 5, 28, s. 252; *Serm de div.* 121, t. 6, 1, s. 398; *Sermones in septuagesima* 2, 1, t. 4, s. 349; *Cant.* 18, 6, t. 1, s. 107; tamże, 83, 4, t. 2, s. 300.

rzeń, które są nią akcydentalnie: „miłość stwarza miłość. Miłość substancjalna stwarza miłość przypadłościową. Kiedy oznacza ona Dawcę miłości, jest nazwą substancji, kiedy zaś oznacza dar, jest nazwą przypadłości”⁵⁴. Akcydentalność tą należy jednak rozumieć tak jak rozumiał ją Orygenes, od którego Bernard czerpie to rozróżnienie, czyli bardziej w duchu neoplatońskim niż arystotelesowskim: stworzenia są miłością akcydentalnie, gdyż są do niej zdolne na mocy partycypacji w jej substancjalnym Źródle. Mogą się w niej doskonalić coraz mocniej uczestnicząc w jej substancji⁵⁵.

Określenie Boga jako miłości substancjalnej Bernard uzupełnia w swym *Listie* stwierdzeniem, że miłość jest też „prawem Pańskim”, i to jedynym Jego prawem⁵⁶. To ważne i celowe uzupełnienie. Określenie miłości jako substancji, którą Bóg „jest”, a nie np. „staje się”, mogłoby sugerować, że miłość ta ma charakter statyczny, zamknięty w sobie, niewykraczający w swej doskonałości ku innym osobom, a nawet wręcz po prostu nieosobowy. Taka sugestia bierze się stąd, że pojęcie substancji należy do kategorii metafizyki greckiej i jest obciążone blaskami i cieniami jej zasad, w tym zwłaszcza zasady „niezmienności istot”. Skoro bowiem doskonałość bytu polega na urzeczywistnieniu jego formy, wypełnieniu jej granic, to tym samym, gdy owo urzeczywistnienie się całkowicie dokona, byt z perspektywy tej doskonałości jawi się jako rzeczywistość skończona i całkowicie niezmienna, niejako zastygła ontycznie. Tym bardziej zaś jest wtedy skończona i niezmienna, im bardziej jest absolutna, niemająca w sobie żadnego braku i niepodlegająca zepsuciu. Co prawda, Arystoteles, inaczej niż Platon, twierdził, że taki doskonały Byt żyje i myśli, jednak wszystko to odbywało się w granicach Jego doskonałej Formy, nie było skierowane do nikogo ani niczego poza Nim samy w jego czystej „samotności” rozumianej jako „samowystarczalność”. Wszelka bowiem zmiana wewnętrzna czy aktywność zewnętrzna byłaby wykowaniem poza wypełnioną już doskonale formę i oznaczała z perspektywy takiej metafizyki niedoskonałość. Dlatego Absolut filozofów starożytnych, choć był przedmiotem kontemplacji i miłości ze strony ludzi szukających doskonałości, to sam, właśnie z racji swej pełnej doskonałości, pozostawał bierny, zasklepiony w granicach bytu absolutnie spełnionego. Tym samym nie zwracał się poznaw-

⁵⁴ *List o miłości* 2, s. 57.

⁵⁵ Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 245. Por. *O rozważ.* 5, 12, s. 233.

⁵⁶ *List o miłości* 2, s. 56

czo czy miłośnie ku niczemu poza sobą, tak jak platońskie Dobro czy samo myśląca się Myśl arystotelików⁵⁷.

Bernard zdawał sobie z tego sprawę, polemizując z formalizmem filozofów i teologów pre-scholastycznych, i bardzo dbał o to, by język teologii i filozofii był przeniknięty duchem biblijnym, widzącym doskonałość jako rzeczywistość dynamiczną, żywą, otwartą na innych, nieskończenie się udzielającą. Z tego właśnie powodu, stwierdzając, że Bóg jest miłością substancjalnie, a więc w pełni i doskonale, podkreśla też, że miłość jest Jego prawem. W ten sposób narusza granice, które to pojęcie wyznacza boskiej doskonałości, a więc i Jego miłości. A to z kolei dlatego, że przez prawo rozumie nie tyle jakiś zbiór zakazów i nakazów narzucanych Bogu i go ograniczających, ile, zgodnie z tym jak tym terminem posługiwał się w ślad za myślą biblijną monastycyzm, pewien sposób życia, regułę życia. „Prawo miłości” to w pewnym sensie Jego „zakon”, reguła, wedle której Bóg żyje, którą kieruje się w swych decyzjach, w ten sposób w nieskończoność spełniając Siebie, a zarazem potwierdzając i realizując swoją doskonałość. Z tym, że nie w samotności, lecz we wspólnotcie. Reguła życia, którą kieruje się Bóg, jest wedle Bernarda – choć nie mówi tego otwarcie, lecz zdecydowanie daje się to wyczuć w jego sposobie opisu tego zagadnienia – podobnie jak reguły zakonne, regułą życia wspólnotowego.

„Prawo miłości”, wedle którego żyje Bóg, przejawia się bowiem przede wszystkim w tym, że choć w swej substancji jest Jeden, to zarazem jest Trójcą osób⁵⁸. Miłość przecież wymaga wspólnoty osób. Realizuje się zawsze w relacji do drugiej osoby, w pragnieniu jej, obdarowywaniu, współ-życiu z nią. Miłosne życie spełnia się więc w Bogu w postaci emanacji wewnętrznej, w której Ojciec rodzi Syna, obdarowując Go całym bogactwem swego boskiego Bytu, wszystkim, czym w swej doskonałości jest, a następnie w równie całkowitym oddaniu się Syna w swej boskości Ojcu i powiązaniu ich wzajemnych darów w Duchu Świętym. Bernard opisuje w *Pieśni nad Pieśniami* to wieczne, niekończące się przekazywanie sobie przez Osoby Trójcy daru Boskości, odwołując się ponownie do języka oblubieńczego – jako Boski pocałunek ust. Tylko kierując się bezwarunkową i bezgraniczną miłością, a więc miłością podobną oblubieńczej, można bowiem całkowicie oddać siebie i całkowicie stworzyć się na drugą osobę. Ten właśnie rodzaj jednoczącej miłości w doskonały sposób dokonuje się w Bogu:

⁵⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, A, 9, 1074 b. Por. G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., t. 2, s. 436–437.

⁵⁸ *List o miłości* 2, s. 56.

Posłuchajcie, jeśli chcecie poznać, czym jest Pocałunek ust: *Ojciec i Ja jedno jesteście*. I znowu: *Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie*. – oto Pocałunek ust do ust, przekraczający roszczenia jakiegokolwiek stworzenia. Oto pocałunek miłości i pokoju, miłości jednak, która przewyższa wszelką wiedzę i pokój, który jest o tyle większy niż możemy to zrozumieć. Prawdą jest, że *rzeczy, których ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, rzeczy przewyższające ludzki umysł*, zostały objawione Pawłowi przez Boga, przez Jego Ducha, to znaczy przez Tego, który jest Pocałunkiem Ust. To, że Syn jest w Ojcu, a Ojciec w Synu oznacza Pocałunek Ust, ale pocałunek Pocałunku odkrywamy kiedy czytamy. Zamiast ducha tego świata otrzymaliśmy Ducha, który pochodzi od Boga, aby pouczył nas i abyśmy zrozumieli dary, które nam dał⁵⁹.

Prawo miłości to zatem prawo, którym żyje i dzięki któremu jednoczy się Trójca Boska. Ale jest ono też prawem, wedle którego Bóg stworzył świat, a więc dokonał emanacji zewnętrznej⁶⁰. Stworzenie, które jak już widzieliśmy, partycypuje w miłości, którą jest Bóg, w różny sposób poprzez różne formy oddawana się sobie, rodzenia i jednoczenia naśladuje to Boskie prawo. Dzięki temu emanujący z Boga miłosny sposób życia „powraca do swego początku, [...] zwraca się do miejsca swego pochodzenia, [...] kieruje się ku swemu źródłu, by zawsze czerpać stąd, skąd nieustannie wypływa”⁶¹. Bernard kontynuuje tu zreinterpretowaną przez Ojców tradycję boskiego procesu wypływu i powrotu sięgającą Plotyna – jedyne filozofa starożytnego, który widział w Absolutcie takie Dobro, które nie tyle w swej doskonałości niewzruszenie trwa, ile udziela się emanacyjnie innym bytom⁶². Opat nie skupia się jednak w swych rozważaniach na całym hierarchicznym łańcuchu stwórczej i miłosnej emanacji Boga. Interesuje go przede wszystkim człowiek, czyli jedyne ze stworzeń widzialnych, które może w pełni świadomie odpowiedzieć na miłość Boga i dzięki temu zjednoczyć się z Nim. Może zaś to uczynić, gdyż jest stworzone na Jego obraz.

⁵⁹ *Cant.* 8, 7, t. 1, s. 40.

⁶⁰ *List o miłości* 2, s. 57.

⁶¹ *Cant.* 83, 4, t. 2, s. 300. Por. tamże 83, 6, t. 2, s. 302; tamże 7, 2, t. 1, s. 31. Por. też E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 396–398.

⁶² Dla Plotyna Jednia jest nieskończona i udziela się w swej emanacji niższych hipostaz. Jednak Ona również, mimo swego emanacyjnego charakteru, nie uczestniczy aktywnie, poznawczo czy miłośnie w życiu hipostaz, a tym bardziej życia bytów materialnych.

7. Antropologia miłości

Bernard – ostatni z Ojców – uczynił zwornikiem i centralnym tematem swojej antropologii temat biblijny, wokół którego koncentrowała się też antropologia Ojców Kościoła: stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże.

Wedle opata z Clairvaux to właśnie relacja odwzorowania i podobieństwa do Boga decyduje o najgłębszej tożsamości i godności człowieka. Zasadza się ona przede wszystkim, jak oryginalnie określa to Bernard, na byciu *capax Dei*, czyli zdolnym Jego obecność podjąć i zawrzeć w sobie, a nawet w pewnym sensie zdolnym do bycia jak Bóg⁶³. Dzięki temu, że jest obrazem Boga, człowiek ma bowiem zdolność otwarcia się na Niego i coraz głębszego udziału w Jego doskonałościach i Jego życiu. W tym sensie człowiek jest *capax aeternitatum* – zdolnym do wieczności, czy, jak moglibyśmy dziś powiedzieć, do nadprzyrodzoności⁶⁴. Zdolności tej nie należy jednak rozumieć w sensie platońskim czy gnostycznym jako jakiejś „częstki boskości” w nas, dzięki której bylibyśmy zdolni o własnych siłach żyć jak Bóg. Na tym polegałaby raczej pokusa rajska. Dzięki darowi „obrazu i podobieństwa” człowiek, choć nie jest Bogiem, jest jednak zdolny wejść z Nim w relację duchową, a następnie w oparciu o nią poddać się procesowi wewnętrznej, sięgającej samej istoty swego bytu, przemiany na podobieństwo Jego ontycznej doskonałości, co w końcu pozwala mu zjednoczyć się z Nim i znaleźć w Nim spełnienie: „Zasługuje bowiem na dopuszczenie do wspólnoty z Duchem (*societatis Spiritus*) ten, kto w swej naturze jest do Niego podobny (*similis in natura*)”⁶⁵. Można więc powiedzieć, że wykroczenie poza granice własnej natury jest wedle Bernarda zapisane w samej strukturze bytu ludzkiego, który jako *imago Dei* spełnić się może o tyle, o ile upodobnia się do swojego boskiego Archetypu.

Bernard wymienia wiele własności bytu ludzkiego, które składają się na doskonałość *imago Dei* i pozwalają mu upodabniać się do Boga. Człowiek jest podobny do Niego w swej bytowej prostocie, duchowej nieśmiertelności, w możliwości moralnego doskonalenia i osiągnięcia prawości, w wolności swej woli, w umysłowych zdolnościach poznawczych. Pierwsze miejsce zajmuje jednak zdolność do miłości. Skoro bowiem miłość jest pierwszym imieniem Boga i jego najistotniejszym atrybutem, to znaczy, że człowiek jako Jego obraz został stwo-

⁶³ *Cant.* 27, 10, t. 1, s. 188–189. Por. *Sermones in dedication ecclesiae* 2, 2, t. 5, s. 376.

⁶⁴ Tamże 80, 2, t. 2, s. 278. Zob. tamże 80, 3, t. 2, s. 279.

⁶⁵ Tamże 82, 7, t. 2, s. 297.

rzony przede wszystkim ku realizacji tej właśnie zdolności. Kiedy zaś upodabnia się do Niego w miłości, może żyć tym rodzajem życia, którym w swej głębi cieszy się i kieruje Bóg. Może żyć prawem Jego natury i świadomie kierować się ku Niemu jako Źródłu.

Właściwa więc droga powrotu duszy, nie polega zaiste na niczym innym jak na jej zwróceniu się [właśc. nawróceniu] do Słowa (Pnp 7, 10), odnowieniu przez Nie i upodobnieniu do Niego. Upodobnieniu w czym? W miłości. Jest bowiem powiedziane: *Bądźcie naśladowcami Boga, jako najdroższe dzieci, i postępujcie w miłości, tak jako i Chrystus was umiłował* (Ef 5, 1)⁶⁶.

Dlatego według Bernarda różne rodzaje miłości, które człowiek przeżywa, nawet te, które kieruje egoistycznie ku sobie, czy, już nieco mniej interesownie – ku innym ludziom, są jedynie bardziej czy mniej wykrzywionym, niedoskonałym cieniem i odbłaskiem miłości, którą człowiek czerpie od Boga i dzięki której ku Niemu powraca. We wszystkich tych miłościach człowiek w istocie szuka swego miłosnego Źródła i Archetypu. Z tego też powodu nie może się w nich spełnić. Nie może bowiem znaleźć w nich tego „absolutnego” przedmiotu miłości, którego pragnie⁶⁷. Wejście na drogę nawrócenia i doskonalenia duchowego – do czego skłania człowieka nie tylko płynące z wnętrza nienasycenie, ale też aktywne, miłosne wkroczenie Boga w jego życie poprzez różne teofanie – oznacza skierowanie dynamizmu miłości, którym człowiek żył dotąd i który go niepokoił, na jej właściwy przedmiot – Boga⁶⁸. Zobaczenie zaś w Nim już nie tylko godnego miłości Pana czy Ojca, ale wręcz Oblubieńca pozwala na wejście na najwyższy, oblubieńczy stopień miłosnego zaangażowania. Miłość ludzka staje się wtedy w swej bezinteresowności, czystości i żarliwości podobna do absolutnej miłości, którą żyje Bóg i która jako jedyna może Go objąć. Co oznacza to upodobnienie?

Bernard chcąc to w swym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami jak najlepiej zilustrować, znów zwraca uwagę na kwestię „pocałunku ust”, którego pragnie od Boga oblubienica, ale który też, jak widzieliśmy, wyraża prawo miłości, wedle którego żyje Trójca Osób, przekazując sobie nawzajem wszystko, czym są, i jednocząc się całkowicie w boskiej wspólnotcie. Według Bernarda miłość oblubieńcza dzięki swej bezkompromisowości i transgresyjności otwiera człowieka na ten

⁶⁶ Tamże, 83, 2, t. 2, s. 299.

⁶⁷ *O miłow.* 18–20, s. 39–41.

⁶⁸ Tamże, 13–15, s. 33–35.

rodzaj boskiego życia. Nie chce bowiem poprzestać na mniej intymnej i mniej bliskiej relacji miłosnej właściwej dla stworzenia, a wyrażającej się w pocałunku nóg czy rąk Boga, lecz pragnie całkowicie do Niego przylgnąć. Dlaczego właśnie dusza-oblubienica z Pieśni nad Pieśniami wypowiada to pragnienie w tak dziwnej i nienaturalnej frazie: „całuj mnie pocałunkami swoich ust”, a nie po prostu „całuj mnie swoimi ustami”⁶⁹. W ten sposób została według Bernarda wyrażona alegorycznie owa niezwykła tajemnica udziału stworzenia w Boskim życiu miłosnym, czyli we wzajemnym „pocałunku ust”, jaki składają sobie Boskie osoby. Człowiek, upodabniając się do Boga w swej bezwarunkowej miłości i jednocząc się z Nim, zostaje przez Niego obdarowany wszystkim, co Bóg ma. A nie ma przecież niczego lepszego od siebie, od swej boskiej natury, która w swej istocie jest wspólnotowym życiem miłosnym⁷⁰. Zjednoczyć się z Bogiem to zatem nic innego jak właśnie mieć udział w Jego wewnętrznym doskonałym życiu, które wyraża się w niekończącym się „pocałunku ust” składanym sobie przez Osoby boskie dzielące się całym bogactwem swego bytu. I choć człowiek jako stworzenie nie może żyć tym życiem ze swojej natury – nie może więc otrzymać „pocałunku ust”, wyrażającego substancjalność i całkowitą jedność miłosnej relacji z Bogiem, i będącego przywilejem wcielonego Słowa⁷¹ – to jako *capax Dei* może mieć w nim swój udział, może zostać ku temu życiu w doświadczeniu mistycznym, tak jak św. Paweł, podniesiony, a w stanie eschatologicznym – włączony w nie. Dlatego właśnie otrzymuje nie tyle „pocałunek ust”, ile „pocałunek pocałunku”:

Musimy jednak uczynić jasne rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma pocałunkami. Ten, który otrzymał Pełnię, otrzymuje Pocałunek Ust. Ten, który jednak otrzymał z Pełni, dostał pocałunek Pocałunku. Paweł, z pewnością był wielkim człowiekiem, bez względu jednak na to, jak wysoko by mierzył, składając ofiarę swoich warg, nawet gdyby miał się unieść do trzeciego nieba, nadal, z konieczności, znajdowałby się daleko od warg Najwyższego. Musiał się zadowolić tym, co pozostaje w granicach jego możliwości. A ponieważ nie może on sam z siebie dosięgnąć tego chwalebnego Oblicza, niech w pokorze prosi, by Ono skłoniło się ku niemu i by pocałunek został mu przekazany z wysoka. Dla Chrystusa zatem – pocałunek oznaczał całkowitość, dla Pawła – uczestniczenie. Chrystus radował się Pocałunkiem Ust, Paweł jedynie tym,

⁶⁹ Zob. *Cant.* 4, 1–2, t. 1, s. 18–19. Por. *Cant.* 8, 1–2, t. 1, s. 36–37.

⁷⁰ *O miłow.* 22, s. 42.

⁷¹ *Cant.* 2, 2–3, t. 1, s. 9–10.

że był obdarowany Pocałunkiem. Szczęśliwy jest jednak pocałunek uczestniczenia, który pozwala nam nie tylko poznać Boga, ale także kochać Ojca, który nigdy w pełni nie jest poznany dopóki nie jest doskonale kochany⁷².

Kochać zaś doskonale to kochać tak, jak tylko On ze swej natury potrafi. Człowiek włączony w życie miłosne, które stanowi naturę Boga, ostatecznie dostosowuje formę swojego bytu do Jego Bytu, czyli do Jego miłości:

Tego rodzaju uzgodnienie (*conformitas*) zaślubia [jego] duszę ze Słowem. O ile bowiem jest podobna do Niego z natury, o tyle ukazuje się nam jeszcze bardziej podobną do Niego w działaniu swej woli, kochając tak, jak jest kochana⁷³.

A jak jest kochana? Czym ta miłość się charakteryzuje? Ma wszystkie cechy doskonałej miłości oblubieńczej, ale oprócz nich jeszcze jedną, być może najważniejszą, będącą fundamentem wszystkich innych: jest bezmierna. Jaką bowiem miarę można postawić naturze i życiu Tego, który nie ma w sensie ścisłym żadnej formy ani żadnej miary, która by Go ograniczała. To, że taki Jest i że tak kocha, ukazywał stopniowo w historii zbawienia, by ostatecznie dowieść tego na Krzyżu. „Rozważ więc nasamprzód – zwraca się Bernard do czytelnika jego traktatu o miłości – w jaki sposób, w jakiej mierze, albo raczej bez miary, Bóg zasługuje na miłość naszych serc. Ten Bóg, który – by przypomnieć jeszcze – umiłował nas pierwszy. Umiłował bezgranicznie, On, Nieskończony – nas, nędznych i niegodnych”⁷⁴. Człowiek uwiedziony taką miłością, dostosowując do niej (*conformatio*) i przemieniając na Jej podobieństwo (*transformatio*) otwiera się zatem na życie bez żadnej miary. I tylko w takim, podobnym mu sposobie absolutnego miłosnego życia, może w pełni cieszyć się owym absolutnym Dobrem, które Bóg mu ofiarowuje:

Dlatego też powiedziałem: miarą miłości Boga jest miłość bez miary. Bowiem miłość ta obejmuje niezmierność i nieskończoność, tak jak Bóg jest niezmierny i nieskończony⁷⁵.

⁷² Tamże, 8, 8–9, t. 1, s. 41–42.

⁷³ Tamże, 83, 3, t. 2, s. 299.

⁷⁴ *O miłow.* 1, s. 22. Por tamże, 22, s. 43; *Cant.* 83, 4, t. 2, s. 301.

⁷⁵ Tamże, 1, s. 22.

8. Transgresja i kenoza

Zuchwałość oblubienicy może więc jawić się jako niewłaściwa i nieodpowiedzialna jej towarzyszkom nieznającym jej prawdziwej natury, ale już nie samemu Oblubieńcowi. Skoro bowiem Bóg stwarzając człowieka na swój obraz, powołał go i wezwał do równie „bezmiernej” miłości, jak ta, wedle której sam żyje, to można powiedzieć, że On sam jest „winny” owej oblubieńczo mistycznej zuchwałości popychającej człowieka do przekraczania miary stworzenia, czyli do wykraczania poza granice własnej natury.

Co więcej, sam jest dla człowieka w tym „występku” wzorem i przykładem. Bernard, patrząc na historię zbawienia jako teofanię miłości, widział, że Bóg nie tylko jako pierwszy okazał człowiekowi bezmierną miłość, ale też jako pierwszy w jej imię dokonał analogicznej, zuchwałej miłosnej transgresji. Aby bowiem przekazać człowiekowi, który przecież „nie może sam z siebie dosięgnąć jego chwalebnego Oblicza”, pocałunek ust, aby włączyć go w to boskie życie, do której go powołał jako *capax Dei*, musiał „skłonić się ku niemu z wysoka” we Wcieleniu⁷⁶. To zaś oznaczało dla Niego kenozę, czyli ten rodzaj znizienia się do rangi stworzeń, który jawił się „głupotą dla Greków i zgorszeniem dla Żydów” (por. 1 Kor 1, 22–23). Dla Greków było to absurdałne metafizycznie, gdyż jak widzieliśmy, Absolut był wedle nich w swej doskonałości nieporuszony, stąd mógł być jedynie przedmiotem kontemplacji czy miejscem unicestwiającego roztopienia się, ale na pewno nie kimś, kto interesuje się człowiekiem, kocha go, a tym bardziej zstępuje ku jego niedoskonałości. Z kolei dla Żydów, którzy inaczej niż Grecy poznali Boga jako miłującego i interesującego się człowiekiem, było to nie do przyjęcia z perspektywy religijnej, istniała bowiem wedle nich wyraźna granica tego Boskiego zwrócenia się ku swemu stworzeniu: nie mógł On zrezygnować ze swojego boskiego Majestatu, gdyż byłaby to oznaka jego słabości, a nie mocy. Bernard, odwołując się do takiego grecko-judaistycznego wyobrażenia doskonałości Boga, przyjmując je niejako za swoje, ukazuje kenotyczną prawdę Wcielenia w przejmującym fragmencie ze swego komentarza do Pieśni nad Pieśniami:

W jaki sposób ja, proch i popiół, mogę sądzić, że Bóg interesuje się mną? Zajmuje się całkowicie kochaniem swojego Ojca, nie potrzebuje mnie ani tego, co posiadam. W jaki sposób zatem, znajduję zapewnienie, że jeśli On jest moim

⁷⁶ Cant. 8, 8, t. 1, s. 41.

pośrednikiem, nigdy mnie nie zawiedzie? Jeśli to rzeczywiście jest prawda, jak mówili prorocy, że Bóg postanowił okazać miłosierdzie, ukazać się w łaskawszym świetle, niech zawrze przymierze pokoju, nieskończone przymierze ze mną, przez pocałunek swoich ust. Jeśli nie odwoła danego słowa, niech się ogołoci i niech się upokorzy. Niech pochyli się nade mną i pocałuje mnie pocałunkiem swoich ust. Jeśli pośrednik ma zostać przyjęty przez obie strony, tak samo godny zaufania w oczach obydwu stron, niech zatem ten, który jest Synem Bożym, stanie się człowiekiem, niech się stanie synem człowieczym i napełni mnie pewnością, przez pocałunek swoich ust. Kiedy rozpoznam, że On jest prawdziwie mój, wtedy będę czuł się pewien, przyjmując Syna Bożego, jako pośrednika. Nawet cień nieufności nie może wówczas istnieć, bo przecież jest On moim bratem i moim własnym ciałem. Niemożliwe jest, abym został odrzucony przez Niego – kość z moich kości, ciało z mego ciała. Zrozumieliśmy teraz, w jaki sposób niezadowolenie naszych przodków ukazywało potrzebę tego najświętszego pocałunku, to znaczy – tajemnicy Wcielenego Słowa⁷⁷.

Powyższe słowa Bernarda są dość niezwykle, gdyż znów łatwo mogą być odczytane jako „nie na miejscu”. Bernard bowiem nie tylko świadczy w nich o fakcie ogłoszenia się Boga, który jest tu określony „pocałunkiem Boga”, czyli aktem jego niezmierzonej miłości wobec stworzenia, ale wręcz niejako się tego od Boga domaga, tak jakby chciał powiedzieć: „trudno byłoby mi uwierzyć, podobnie jak Grekom i Żydom, że nieskończony w swym majestacie Absolut kocha mnie, takie nędzne stworzenie, gdyby nie dokonał rzeczy tak filozoficznie niemożliwej i religijnie skandalicznej jak zniżenie się do mojej kondycji, czyli w jakimś sensie nie zrezygnował dla mnie ze swojej niewzruszonej absolutności”. Bernard jednak mówiąc w ten sposób o Wcieleniu nie tyle odchodzi od przesłania chrześcijańskiego, ile przeciwnie – dotyka samej jego istoty, która nie tylko wymyka się rozumowi jako tajemnica, ale też niejednokrotnie przekracza granicę tego, co wydaje się nam rozsądne i właściwe. Przecież od samego początku przesłania chrześcijańskiego czyni, których Bóg dokonuje w imię miłości do człowieka, zwłaszcza Wcielenie i Ukrzyżowanie, są ukazywane jako „skandaliczne”, „szalone”, nie do przyjęcia z perspektywy mentalności człowieka i obrazów Boga, jakie stworzył. A dzieje się tak przede wszystkim właśnie z powodu ich transgresyjności. Dla Boga bowiem zniżyć się do kondycji ludzkiej i dokonać ogłoszenia, to

⁷⁷ Tamże, 2, 6, t. 1, s. 11.

w istocie wykroczyć poza niewzruszoność własnej natury, a tym samym dokonać transgresji zuchwałej wobec ludzkiego rozumienia doskonałości i boskości. Jak to pogodzić z monoteistyczną transcendencją Jedyneego wobec swego stworzenia? Jak pogodzić z odziedziczonym po Grekach rozumieniem Absolutu, dla którego każda zmiana, każde оголоcenia z jakiś „atrybutów” oznacza unicestwienie, a tym samym jest niedorzeczne? Teologia chrześcijańska operując w wielu kwestiach z powodzeniem tym „teistycznym” system pojęciowym, zarazem od wieków aż do dziś zmagą się z pogodzeniem tych pojęć z prawdą Wcielenia i Krzyża. Nie wiedząc zaś niejednokrotnie możliwości osiągnięcia w tym względzie zadowalającej ścisłości, ulega pokusie oswojenia i rozbrojenia „skandalu” kenozy poprzez sprowadzenie go do „tajemnicy” i skrycie za systemem bezpiecznych pojęć rozgraniczających to, co „ludzkie”, i to, co „boskie”⁷⁸.

Bernard mimo całej swojej dbałości o nienaruszanie w niczym ortodoksji nie unikał ukazywania „skandalicznego” metafizycznie i religijnie wymiaru prawdy chrześcijańskiej⁷⁹. Nie unikał tego, jak widzieliśmy, gdy pisał o miłosnym, oblubieńczym powołaniu człowieka. Ale nie unikał też, gdy pisał o miłosnym, kenotycznym zaangażowaniu w ludzką historię Boga. Można zaś odnieść wrażenie, że to właśnie świadomość „bezmierności” miłości Boga pozwalała mu na „zuchwałę” przekraczania miary na gruncie swej mistyki. Należy bowiem przyznać, że w opacie z Clairvaux nie było tej dozy śmiałości i prowokacyjności, graniczącej z nieostrożnością, która będzie charakteryzować Eckharta i innych mistyków nadreńskich. Zazwyczaj, gdy przedstawiał swą mistyczną doktrynę, dbał, by w niczym nie naruszyć ortodoksji i by nie zgorszyć mogących go źle zrozumieć mnichów. Wiedział, że łatwo mogą pomylić śmiałość z perwersją, a bez-

⁷⁸ Np. widząc stan eschatologiczny w owej bezpiecznej „odrębności” tego, co ludzkie, i tego, co boskie, jako wizję, która choć odbywa się twarzą w twarz, pozwala zachować dystans ontyczny. W scholastyce znajdzie to wyraz w koncepcji *potentia oboedientialis*, w której nadprzyrodzoność rozumiana jest jako specjalna „nadbudowa” dodana do w pełni integralnej i nienaruszalnej „bazy”, jaką pozostaje nasza natura. Zob. E.L. Mascall, *Otwartość bytu*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 174–192, 277–290.

⁷⁹ Opat z Clairvaux jest jednak jak najdalszy od kwietyzmu, jeżeli chodzi o relację bliskości z Bogiem. Akt miłości nie może zaistnieć ani się doskonalić bez aktu poznawczego: nie można bowiem „miłować tego, czego się nie zna” (*Cant.* 37, 1, t. 2, s. 9), a „kogo się mniej poznaje, mniej się miłuje” (*O miłow.* 14, s. 34). Rozum i wola, poznanie i miłość to wedle niego dwa skrzydła niezbędne do wznoszenia się ku Bogu. I choć żar miłości ma w tym wznoszeniu ostatnie słowo, pozwala bowiem podążać dalej, gdy rozum już oślepnie, to jednak, na ile to tylko możliwe, rozum towarzyszy miłości.

kompromisowość z powodowanym pychą uporem⁸⁰. Sam też wciąż czuł „bojaźń i drżenie” przed takim pseudo mistycznym wzlotem⁸¹. Dlatego wielokrotnie w opisach mistycznego zjednoczenia czynił krok do tyłu, zaznaczał odrębność bytową Boga i człowieka, podkreślał różnicę między duszą a Słowem, zginał się w pokorze przez Wielkością Boga. Widzieliśmy to wyraźnie w cytowanym fragmencie o „pocałunku ust”, w którym opat podkreślał, że Paweł otrzymuje nie „Pełnię” boskości, a jedynie „z Pełni” boskości, gdyż takie są „granice jego możliwości”. Mówi jednak to wszystko, by zaraz potem w dialektycznym ruchu uczynić krok albo nawet dwa kroki do przodu i podkreślić, że ów pocałunek pozwala jednak duszy na „uczestnictwo” w boskim życiu, w doskonałym poznaniu i kochaniu, i że nie powinniśmy się zatrzymywać w pragnieniu coraz głębszego w nim uczestnictwa, w proszeniu o „więcej”, gdyż miłość usuwa wszelki lęk przed „wielkościami”.

Popychała go zaś do tego nie tylko głębia doświadczenia duchowego, odkrycie natury miłości oblubieńczej i jej zuchwałości, lecz także świadomość, że w ten sposób człowiek stworzony na obraz Boga naśladuje Jego czyny. Tak jak Oblubienicę do prośby o większą bliskość Oblubieńca ośmielał oprócz wewnętrznego żaru fakt, że boski Oblubieniec ją do takiego zachowania prowokuje, uwodząc ją i sam dając dowody miłosnego „upojenia”, tak Bernarda jako teologa do głoszenia prawdy o transgresywnym wymiarze miłości oblubieńczej ośmielała świadomość ewangelicznej prawdy, że Bóg jako pierwszy takiej miłosnej transgresji dokonał ogołociwszy się dla człowieka ze swego Majestatu – najpierw we Wcieleniu, a następnie, w jeszcze większym stopniu, w doświadczeniu poniżenia i śmierci na Krzyżu. Prawda ta była dla niego w pewnym sensie ostatecznym objawieniem i potwierdzeniem powołania człowieka do udziału w bezmiernej, zuchwałej miłości, która wykracza poza granice tego, co niemożliwe. Przynajmniej z perspektywy naszych norm doskonałości.

Wydobywając i akcentując w swym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami zuchwały i bezkompromisowy charakter miłości oblubieńczej, Bernard odślania

⁸⁰ Zob. *Cant.* 34, 1, t. 1, s. 246.

⁸¹ Zob. tamże, 3, 5, t. 1, s. 17.

też przed nami jej wymiar transgresywny. To w jej imię bowiem oblubienica z Pieśni nad Pieśniami przekracza normy społeczne odgradzające ją od Oblubieńca, dusza w swym dążeniu do jedności z Bogiem przekracza granice swej stworzonej natury, a mistyk podważa zasady klasycznej metafizyki. Samo pojęcie transgresji wymaga jednak na koniec jeszcze pewnego dopowiedzenia. Współcześnie jest ono bowiem używane głównie na oznaczenie przekraczania norm społecznych i moralnych, jakie dominowały dotąd w świecie Zachodnim, a ustanowione zostały przez kulturę chrześcijańską. Z tego też powodu „transgresja” ma na gruncie współczesnej teologii i filozofii chrześcijańskiej wydźwięk negatywny, utożsamiana jest zazwyczaj z deprawacją czy grzechem, oraz przeciwstawiana „transcendencji”. Wydaje się jednak, że takie zawężanie tego pojęcia ani nie jest konieczne, ani nie służy samej myśli chrześcijańskiej. W istocie bowiem w opartej na kategorii obrazu i podobieństwa antropologii chrześcijańskiej zawsze podkreślano, że człowiek jest powołany do przekraczania swej stworzonej kondycji. To przekraczanie można określić jako transcendowanie siebie, ale można też – jako transgresję, zwłaszcza gdy jest związane z wykraczaniem poza pewne normy, czy to społeczne, czy duchowe, czy teologiczne, a z tym właśnie mamy do czynienia tak w przypadku opisu miłości oblubieńczej przez Bernarda, jak też we wschodniej teologii przebóstwienia (oraz wielu rozwijanych w następnych wiekach zachodnich doktrynach mistycznych). Nie znaczy to oczywiście, że antropologia Ojców czy mistyka Bernarda sankcjonują wszelki rodzaj transgresji norm obyczajowych czy dogmatycznych. „Oblubienica Pana – jak zaznacza Bernard – nie powinna być głupia”⁸². Dynamizm transformacji i transgresji wpisany w kategorię *imago et similitudo Dei* może być realizowany tak, że człowiek podejmując jego ukierunkowanie, przekracza swoją naturę, by przywdziać Boską doskonałość, lub też tak, że wypaczając go, przekracza to, co ludzkie i Boskie, by upodobnić się do zwierząt i przywdziać maskę „bestii”⁸³.

Innymi słowy, metafizyczna otwartość bytu ludzkiego stworzonego jako *capax Dei* niesie w sobie zarazem wielkie powołanie jak i wielkie ryzyko. Podobnie jak ściśle z nim związana wolność. W tym kluczu należy też patrzeć na kwestie transgresji norm. Antropologia Bernarda nie tyle jej zabrania, ile ukazuje jej właściwe w swym przekonaniu ukierunkowanie i prawdziwy sens.

⁸² Tamże, 69, 2, t. 2, s. 203.

⁸³ Tamże, 82, 2, t. 2, s. 293. Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* 17–18, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 97–103.

Bibliografia

- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t. 2.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t. 3.
- Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.
- Bardy G., *Divinisation. Chez les Pères Latin*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, kol. 1389–1398.
- Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, tłum. I. Bobicz, Warszawa 2000.
- Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000.
- Bernard z Clairvaux, *Sancti Bernardi Opera*, 8 t., ed. J. Leclercq, H.M. Rochais i C.H. Talbot, Editiones Cistercienses, Romae 1957–1977.
- Coune M., *Grace de la Transfiguration d'après les Peres d'Occident*, Bellefontaine 1990.
- Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- Déchanet J.M., *Amor ipse intellectus est*, „Revue du moyen âge latin” 1945, nr 1, s. 349–374.
- Delfgaauw P.P., *La nature et les degrés de l'amour selon saint Bernardi*, w: *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon. 15–19 septembre 1953*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 1953, nr 9, s. 234–252.
- Fracheboud M.A., *Divinisation. Auteurs monastique du 12e siècle*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, kol. 1399–1431.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Gilson E., *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Hadot P., *Teologia, egzegeza, objawienie i Pismo w filozofii greckiej*, w: *Platon, Eutyfron*, Warszawa 2015, s. 284–315.
- Halflants A.C., *La doctrine spirituelle de S. Bernard*, „Collectanea Cisterciensia” 1975, nr 37, cz. I, s. 227–249; 1976, nr 38, cz. II, s. 40–59; cz. III, s. 134–146.

- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Javelet R., *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, Paris 1967.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999.
- Leclercq J., *La spiritualité du moyen âge. De saint Grégoire à saint Bernard*, w: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris 1961, s. 11–272.
- Leclercq J., *S. Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle*, w: *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon. 15–19 septembre 1953*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis” 1953, nr 9, s. 7–23.
- Louth A. *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997.
- Mascall E.L., *Otwartość bytu*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988.
- Matter E. Ann., *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania 1992.
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, Prol. 4, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Places E. des, *Divinisation. Pensée religieuse des Grecs*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, kol. 1370–1375 ;
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Robertson D., *Lectio Divina. The Medieval Experience of Reading*, Cistercian Publications 2011.
- Standaert M., *La doctrine de l’image chez Saint Bernard*, „Ephemerides Theologicae Lovaniensis” 1947, nr 23, s. 70–129.
- Ślaski S., *Zachowania transgresyjne – próba psychologicznego pomiaru*, „Przegląd Psychologiczny” 2010, t. 53, nr 4, s. 401–416.
- Taubes J., *Hegel*, „Kronos” 2014, nr 4, s. 133–137.
- Tichy R., *Idea transformacji natury ludzkiej w myśli patrystycznej i średniowiecznej*: w: *Fenomen tego, co nadchodzi*, Poznań 2020, s. 103–125.
- Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011.

Streszczenie

Artykuł przedstawia cechy charakterystyczne mistyki oblubieńczej Bernarda z Clairvaux. Zwraca zaś szczególną uwagę na mało dotąd eksponowaną przez badaczy jej cechę, jaką jest jej zuchwałość i w konsekwencji transgresyjność. To w jej imię oblubienica z Pieśni nad Pieśniami przekracza normy społeczne odgradzające ją od Oblubieńca, dusza w swym dążeniu do jedności z Bogiem przekracza granice swej stworzonej natury, a mistik podważa zasady klasycznej metafizyki.

Słowa kluczowe: mistyka oblubieńcza, przebóstwienie, transgresja

Summary

Transgression in the Spousal Love of Bernard of Clairvaux

The essay presents a characteristic of Bernard of Clairvaux's nuptial mysticism. It addresses especially its audacity and resulting transgressiveness, a feature rarely exposed by scholars. It is for the sake of her Bridegroom that he bride in the Song of Songs transgresses social norms that separate her from the Bridegroom, the soul in its pursuit of unity with God transcends the boundaries of her created nature, and the mystic defies the principles of classical metaphysics.

Key words: nuptial mysticism, deification, transgression

Doktrynalny wymiar *Hexaëmeronu* Roberta Grosseteste

Marcin Trepczyński
(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

1. Wprowadzenie

Hexaëmeron Roberta Grosseteste, czyli jego komentarz do biblijnego opisu sześciu dni stworzenia (Rdz 1–2,16), to w dorobku angielskiego myśliciela dzieło szczególne¹. Przyszły biskup Lincolnu napisał je, będąc już dojrzałym teologiem².

¹ Jest również – jak sądzę – ważną pozycją dla Profesora Mieczysława Boczara (zarówno jako tłumacza jego fragmentów, jak i jako organizatora i prowadzącego seminarium poświęconego komentarzom do biblijnego opisu stworzenia świata), któremu z wdzięcznością za wiele lat naukowego i duchowego przewodnictwa dedykuję ten skromny artykuł. Pragnę też bardzo podziękować Redaktor tego tomu dr Bognie Kosmulskiej (z którą dane mi było brać udział w organizowanych przez Profesora ucztach intelektualnych), za wiele cennych sugestii oraz pomoc w rozwinięciu niektórych wątków zawartych w tym tekście. Za cenne sugestie dziękuję również anonimowemu Recenzentowi.

² Urodzony prawdopodobnie w 1168 r. (nie później niż w 1170 r.) Robert, zwany później Grosseteste, przez ponad 30 lat był magistrem sztuk, od 1225 r. wykładał dla franciszkanów teologię, zaś ok. 1229 r. został magistrem teologii na uniwersytecie w Oksfordzie, gdzie uczył do czasu, gdy w 1235 r. został biskupem Lincolnu; badacze zgodnie uważają, że napisał on *Hexaëmeron* w pierwszej połowie lat 30. XIII w. (por. A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700*, Oxford University Press, Oxford 1953, s. 44–49; R.W. Southern, *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Clarendon Press, Oxford 1992 s. 69–75; M. Boczar, *Grosseteste*, Wydawnictwo Akapit-DTP, Warszawa 1994, s. 20–24; J. McEvoy, *Robert Grosseteste*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 106; J.R. Ginther, *Master of the Sacred Page: A Study of the Theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30–1235*, Routledge, London–New York 2021 (pierwsze wydanie w 2004 r.), s. 3–5; G.E.M. Gasper, *The Fulfillment of Science: Nature, Creation and Man in the Hexaëmeron of Robert Grosseteste*, w: red. J.P. Cun-

Jest to jeden z niewielu jego komentarzy biblijnych i zarazem z niewielu odwołujących się do Biblii tekstów ściśle teologicznych, do których poza tym dziełem należą jeszcze komentarze: do Psalmów, do Listu do Galatów oraz do dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity, a także *O dziesięciorgu przykazań* (*De decem mandatis*), *O ustaniu starych praw* (*De cessatione legalium*) oraz krótkie teksty lub ich fragmenty, w tym tzw. *dicta*³. Jest ono też niezwykle erudycyjne. Prezentuje wszak interpretacje wielu teologów, uwzględnia sformułowania oparte na Septuagincie, a także przedstawia poglądy różnych filozofów⁴. Jest to wreszcie dzieło wielowymiarowe. Poza wyjaśnieniami do kolejnych fragmentów pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju zawiera ono rozważania i analizy filozoficzne, a nawet polemiki, jak choćby słynny fragment dotyczący współczesnych mu myślicieli, którzy pragnęli „ochrzcić” Arystotelesa, dowodząc, że twierdzenia Stagiryty na temat początku świata były zgodne z nauką katolicką⁵. Badacze zwracają też uwagę, że wyróżnia się ono pod względem łączenia wiedzy przyrodniczej z teologiczną⁶.

ningham, M. Hocknull, *Robert Grosseteste and the pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, Springer 2016, s. 222–223; N. Lewis, *Robert Grosseteste*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), red. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/grosseteste/>.

³ Por. J. McEvoy, *Robert Grosseteste*, dz. cyt., s. 97. W zakresie wymienionych tu dzieł ukazały się następujące wydania krytyczne: *Hexaëmeron*, wyd. R.C. Dales, S. Gieben, *Auctores Britannici Medii Aevi*, VI, Oxford University Press, London–New York 1982 (dalej jako *Hex.*); *De Cessatione Legalium* oraz *De decem mandatis*, wyd. R.C. Dales, E.B. King, odpowiednio tom VII i X tej samej serii i tegoż wydawcy, odpowiednio w latach: 1986 i 1987; *Expositio in epistolam sancti Pauli ad Galatas*, wyd. J. McEvoy, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 130, Brepols, Turnhout 1995. Komentarze do Psalmów i dzieł Pseudo-Dionizego wciąż nie doczekały się wydań krytycznych (prace nad wydaniem krytycznym tych dzieł prowadzą odpowiednio: James Ginther i Gioacchino Curiello; dostępne są jedynie edycje i transkrypcje wybranych fragmentów, m.in. transkrypcja Ps. 100 w: J.R. Ginther, *Master of the Sacred Page...*, dz. cyt., s. 193–211). Robocza transkrypcja krótkich tekstów teologicznych (*dicta*), z których dwa (nr 19 i nr 60) opublikowano w postaci edycji krytycznych załączonych do artykułów, została udostępniona na stronie internetowej projektu Ordered Universe: <https://ordered-universe.com/dicta/>. Należy zaznaczyć, że w przypadku części przypisywanych wcześniej Robertowi komentarzy biblijnych jego autorstwo zostało zakwestionowane (zob. J.R. Ginther, *The Super Psalterium of Robert Grosseteste, Ca. 1170–1253: a Scholastic Psalms Commentary as a Source for Medieval Ecclesiology*, Toronto 1995, s. 37–38).

⁴ Podobną opinię, uzupełnioną o wyliczenie źródeł i autorów, do których odwołuje się w tym dziele Robert, prezentuje James McEvoy w: tenże, *Robert Grosseteste*, dz. cyt., s. 106–107.

⁵ Zob. *Hex.*, I, c. VIII, 4, s. 61; por. w: M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 177.

⁶ Zob. np. trafną moim zdaniem opinię Gilesa E.M. Gaspera: „While Grosseteste’s theological and scientific works were chronologically closely related, the point of real significance is the overflowing of ideas and themes from one field of study to the other. In this, the *Hexaëmeron* holds

Ponadto jednak można w *Hexaëmeronie* dostrzec jeszcze inny istotny wymiar, który nazywam tu doktrynalnym. Sformułowania tego nie stosuję w szerokim sensie, zgodnie z którym chodziłoby po prostu o zawartość merytoryczną tego dzieła w kontekście tradycji, w jakiej funkcjonował autor. Nie chodzi więc jedynie o podjętą przezeń problematykę i stawiane tezy. Używając tego sformułowania, mam na myśli odwołanie się przez Roberta do teologii rozumianej jako doktryna chrześcijańska. Uważam bowiem, że pisząc ten komentarz, Grosseteste częściowo realizował zarazem projekt wykładu teologii rozumianej jako doktryna czy nauka⁷, a ściśle rzecz biorąc – jako mądrość. Użyte tu pojęcia, a zwłaszcza pojęcie „nauka”, nie są precyzyjne. Mogą one odnosić się do systemu informacji czy też twierdzeń, lecz także m.in. do samego procesu nauczania. Mówiąc jednak o wymiarze doktrynalnym, mam na myśli oba te aspekty w ich wzajemnym powiązaniu. Miałby on więc odnosić się do usystematyzowanej wiedzy, która ma być nauczana, jednocześnie: usystematyzowanej z myślą o nauczaniu i nauczanej w odpowiednim porządku. Aby wyrazić intencje przyświecające temu artykułowi i wyostrzyć kryterium, dzięki któremu będzie można lepiej rozstrzygnąć postawione tu zagadnienie, warto jeszcze określić, jakiego rodzaju wykład Pisma św. nie miałby takiego wymiaru czy charakteru: byłaby to egzegeza polegająca

the most important place in Grosseteste's corpus. It occupies a central place in Grosseteste's theological vision in its formation and development. (...) The subject matter allows, and indeed compels him to use his scientific learning...” (tenże, *The Fulfillment...*, dz. cyt., s. 223.

⁷ Należy tu poczynić pewne zastrzeżenie. Zastosowanie tych kategorii może przywołać na myśl użycie terminów *sacra scriptura* oraz *sacra doctrina* przez św. Tomasza z Akwinu, a także dotyczące ich rozważania Jean-Pierre'a Torrella oraz cytowanych przez niego słynnych badaczy (w tym Marie-Dominique Chenu, z którego koncepcją utożsamienia *sacra doctrina* z teologią zdecydowanie się nie zgadza). Autor ten wskazuje na konieczność rozróżnienia tych terminów „bez oddzielania”. Analizując różne interpretacje na temat relacji między „nauką świętą” a wykładem Pisma św. i teologią objawioną w rozważaniach Akwinaty, proponuje ujęcie zgodnie z którym *sacra doctrina* obejmuje *sacra scriptura* i teologię (zob. J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, przeł. A. Kuryś, w: red. M. Paluch, Święty Tomasz teolog. Wybór studiów, Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 74 i 82; cytowany tu tekst jest przekładem łączącym dwa artykuły, w tym kluczowy tu: tegoż, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, „Revue Thomiste” 1996, nr 96(3), s. 355-396). Należy jednak podkreślić, że dokonane przez Torrella uporządkowanie terminologiczne dotyczy wyłącznie Akwinaty, który prezentował w tym zakresie oryginalną koncepcję, co zresztą autor ten wielokrotnie podkreśla. Nie jest więc ono założeniem terminologicznym czy metodologicznym niniejszej analizy. Mimo to samo prezentowane tu pojęcie „doktrynalności” jest bliskie Tomaszowemu rozumieniu pojęcia *doctrina*. Co więcej, przedstawione tu analizy pokażą silny związek teologii rozumianej zarówno jako nauka, jak i jako wykład Pisma św., na który u św. Tomasza tak bardzo zwraca uwagę J.-P. Torrell (por. tamże, s. 81).

na objaśnianiu sensu wypowiedzi biblijnych, jednak bez próby wydobywania ogólnych prawd, których można by nauczać, nieprowadząca rozumowań, dzięki którym można by na podstawie rozpoznanych prawd wydobyć kolejne lub obalić błędne, nienastawiona na systematyzację wiedzy, niepodająca prób ustalenia swojego statusu na kształt wiedzy mającej charakter naukowy.

Idea, zgodnie z którą Grosseteste realizuje w *Hexaëmeronie* wspomniany projekt, to główna hipoteza, którą stawiam w tym artykule. Zgodnie z moją wiedzą tego typu hipoteza nie była jak dotąd analizowana w literaturze. Pokrewne zagadnienia rozważali dotychczas tylko James Ginther oraz Giles Gasper. Pierwszy z nich, omawiając zaprezentowaną przez Roberta w *Hexaëmeronie* koncepcję teologii, wskazał m.in. jej dwie bardzo istotne cechy: 1) jedność przedmiotu teologii, a także 2) konieczność zarówno tego przedmiotu, jak i samej teologii. Jak zauważa Ginther, cechy te świadczą o tym, że Robertowi zależało na ukazaniu teologii jako dyscypliny spełniającej wymogi stawiane przez Arystotelesa dla nauk; jednocześnie wskazał on, że w ujęciu Roberta teologia wykracza poza ramy pojęcia nauki i dlatego średniowieczny myśliciel określa ją mianem mądrości, co jednak nie pozbawia jej znamion naukowości⁸. Gasper zwięźle podsumował tę problematykę oraz dotychczasowe badania dotyczące *Hexaëmeronu* Roberta w jednym z rozdziałów cytowanej już monografii zbiorowej z 2016 roku, zarazem jednak zdecydowanie podkreślając odmiennność teologii w ujęciu angielskiego myśliciela od nauk w rozumieniu Arystotelesa⁹. Autorzy tych prac nie koncentrowali się jednak na omawianym tu zagadnieniu. Ponadto, Robertową koncepcję teologii przedstawił wcześniej Christian Trottmann, zestawiając ją z ujęciami innych autorów epoki, jednak – jak słusznie zauważył Mikołaj Olszewski – autor ten skupił się na odniesieniu teologii do pełnego poznania w Bogu w postaci *visio beatifica*¹⁰. Poza wymienionymi tu opracowaniami nie znalazłem publikacji poświęconych metodologii teologii w rozważaniach Roberta czy jego koncepcji teologii, choć – jak wiadomo – jego twórczość jest od lat słusznie doceniana w aspekcie metodologii, tyle że nauk przyrodniczych¹¹. Mam więc nadzieję, że niniejszy ar-

⁸ J.R. Ginther, *Master of the Sacred Page...*, dz. cyt., s. 38 i 40.

⁹ G.E.M. Gasper, *The Fulfillment...*, dz. cyt., s. 232.

¹⁰ Ch. Trottmann, *Théologie et noétique au XIII^e siècle: A la recherche d'un statut*, Vrin, Paris 1999; M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Universitas, Kraków 2002, s. 26.

¹¹ Por. A.C. Crombie, *Robert Grosseteste...*, dz. cyt.; M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 89–105.

tykuł rzuci nieco światła na to zagadnienie. Wspomnianą tu hipotezę postaram się poniżej uzasadnić, formułując kilka argumentów.

2. Koncepcja teologii

Pierwszy argument dotyczy kontekstu metodologicznego, w jakim Robert umieszcza swój wykład. Jego *Hexaëmeron* obejmuje wprowadzenie (*prooemium*) oraz jedenaście części (a dosłownie „częstek” – *particulae*¹²). *Prooemium* jest komentarzem do dwóch listów Hieronima, stanowiących tradycyjne wprowadzenie do Pisma Świętego. Robert drobiazgowo wyjaśnia tam sens użytych przez Hieronima sformułowań, jednak trudno uznać je za właściwy wstęp *Hexaëmeronu*. Wstęp taki znajduje się raczej na początku pierwszej części tego dzieła.

Grosseteste otwiera ją rozważaniami metodologicznymi, w których przede wszystkim określa status i przedmiot teologii. W pierwszych zdaniach wskazuje kolejno: że każda nauka (czy też wiedza) i każda mądrość posiada swoją „materię i przedmiot, ku którym kieruje swoją uwagę”, i że teologia jest właśnie mądrością, a zatem i ona ma swój przedmiot¹³. Używa on dosłownie sformułowania: „najświętsza mądrość (*sapientia sacratissima*), którą zwie się teologią”. Warto zwrócić na to uwagę, gdyż wskazuje ono na dwie bardzo ważne kwestie.

Po pierwsze, określając teologię jako mądrość, Robert nie tylko podkreśla jej głębię, walory i szczególną wagę. Jako wytrawny znawca metodologii Arystotelesa i pierwszy łaciński myśliciel, który skomentował kluczowe dzieło Stagiryty poświęcone metodologii nauk, jakim są *Analityki wtóre*¹⁴, w swoich dziełach, zarówno przyrodniczych oraz filozoficznych, jak i teologicznych, korzystał on z wypracowanej przez tego filozofa siatki pojęć. Z kolei, jak wiadomo, termin „mądrość” ma u Arystotelesa bardzo precyzyjne znaczenie. Jest ona wiedzą o przyczynach i pierwszych zasadach, górującą nad innymi naukami, pożąda-

¹² Jak wskazują autorzy wydania krytycznego, określenie *particula* na oznaczenie kolejnych części dzieła pochodzi od Roberta (zob. R.C. Dales, S. Gieben, *Introduction*, w: *Hex.*, s. xvii).

¹³ „Omnis scientia et sapientia materiam habet et subiectum aliquod, circa quod eiusdem versatur intentio. Unde hec sapientia sacratissima, que theologia nominator, subiectum habet circa quod versatur” (*Hex.*, c. I, n. 1, s. 49). Uwaga techniczna: w cytatach zachowuję wiernie pisownię wydania krytycznego, która czasami nie jest spójna (np. w przypadku *sapientia/sapiencia*).

¹⁴ Jak wskazuje Neil Lewis, jak dotąd wydaje się, że komentarze Roberta do wybranych pism Arystotelesa, to najwcześniejsze znane dotychczas komentarze do tych tekstów na łacińskim Zachodzie (tenże, *Robert Grosseteste*, dz. cyt.).

ną ze względu na siebie samą, najogólniejszą i dotyczącą wszystkiego, a także najściślejszą i najbardziej pouczającą¹⁵. Wydaje się mocno prawdopodobne, że Grosseteste odwołał się tu właśnie do Arystotelesowego rozumienia mądrości. Wskazuje na to wspomniane pierwsze zdanie, w którym zestawia ze sobą pojęcia *scientia* i *sapientia*, tak jak Arystoteles, z jednej strony wyróżniając mądrość jako wiedzę specyficzną, a z drugiej strony podkreślając ich jedność, gdyż – jak pisze Robert – tak każda *scientia*, jak i każda *sapientia* jest wiedzą mającą swój przedmiot¹⁶. Można by, co prawda, argumentować, że Grosseteste – który zarazem obficie czerpie z myśli św. Augustyna – odwołuje się w tym przypadku do ujęcia zaproponowanego przez Doktora Łaski. Św. Augustyn w księdze XIV traktatu *O Trójcy* dokonał bowiem silnego rozróżnienia między wiedzą i mądrością, pierwszą odnosząc do praktycznych spraw doczesnych sprowadzających się do unikania zła, zaś drugą – do spraw wiecznych, utożsamiając ją z kontemplacją Boga¹⁷. Z pewnością rozróżnienie to było Robertowi dobrze znane. Wszak w samym *Hexaëmeronie* cytuje on całe fragmenty z ksiąg VII i XV wspomnianego dzieła Augustyna (choć dotyczące zupełnie innego zagadnienia)¹⁸. Uważam jednak, że Grosseteste – choć przez niektórych uznawany jest za myśliciela konserwatywnego i promującego przede wszystkim myśl Augustyńską¹⁹ – w przypadku metodologii nauk konsekwentnie podążał za Arystotelesem. Moim zdaniem posługiwanie się przezeń terminami *scientia* i *sapientia* w duchu *Metafizyki* Arystotelesa zdaje się potwierdzać dalszy fragment *Hexaëmeronu*, w którym Grosse-

¹⁵ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2, 982a, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2003, s. 619.

¹⁶ Warto odnotować, że Jack Cunningham podkreśla różnicę między tymi kategoriami u Roberta, zaznaczając dodatkowo, że według myśliciela z Oksfordu *sapientia* pochodzi z Bożej iluminacji. Nie jest jednak jasne, czy rozumie to pojęcie szeroko, uwzględniając w nim objawienie poprzez Pismo św., czy też ma na myśli np. akt wiania wiedzy w ludzki umysł; niestety na poparcie tej tezy nie podał żadnych źródeł (zob. tenże, *Robert Grosseteste and the Pursuit of Learning in the Thirteenth Century*, w: red. J.P. Cunningham, M. Hocknull, *Robert Grosseteste and the Pursuit...*, dz. cyt., s. 55).

¹⁷ Św. Augustyn, *De Trinitate*, XII, xiv, 22–23, zob. w: tenże, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Pisma Ojców Kościoła XXV, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 343–344 (*Corpus Christianorum Series Latina* 50, 375–377; *Patrologia Latina* 42, 1009–1011).

¹⁸ Zob. *Hex.*, II, c. III, 2, s. 87. Grosseteste cytuje *De Trinitate*, VII, i, 1 (CCL 50, 244; PL 42, 933) i XV, xiv, 23 (CCL 50A, 496; PL 42, 1076).

¹⁹ Tak np. W.R. Jones, *Franciscan Education and Monastic Libraries: Some Documents*, „Traditio” 1974, Vol. 30, p. 440–441. Warto tu jednak wspomnieć, że Ginther przeciwstawia opinii o konserwatyzmie Roberta argumenty świadczące o jego niezależności intelektualnej oraz otwartości na „nową teologię” i nowe metody pracy – zob. tenże, *Master of the Sacred Page...*, dz. cyt., s. 26–28.

teste rozróżnia wiedzę opartą na mądrości i wiedzę biorącą się z doświadczenia, posiłkując się przykładem lekarza, znającego różne postacie chorób, oraz chorego, który doświadcza tych chorób²⁰. Wypowiedź ta pokazuje, że Robert (przynajmniej w omawianym tu dziele) odwołuje się do siatki pojęć Arystotelesa, a na pewno nie ogranicza terminu *sapientia* do rozumienia zaproponowanego przez św. Augustyna.

Po drugie, zacytowane sformułowanie wyraźnie utożsamia teologię z chrześcijańską nauką, określoną tu mianem „najświętszej mądrości”. Określenie to sugeruje, że z zakresu owej teologii nie wolno wykluczyć tego, co w tej nauce najgłębsze i najcenniejsze. W tym duchu, teologia obejmuje wszystko, co należy do przekazanej przez Boga mądrości, a przede wszystkim to, co zostało objawione w Piśmie św. Oznacza to, że Grosseteste na płaszczyźnie zakresów pojęciowych nie jest skłonny rozgraniczać czy rozróżniać teologii i przekazu biblijnego²¹. Przeciwnie, wygląda na to, że w jego optyce stanowić one mają jedność. Tym samym to, co zostanie wydobyte z Pisma św., jest jednocześnie teologią, nauką o Bogu, będącą zarazem „najświętszą mądrością”, czyli wiedzą o tym, co najgłębsze, najważniejsze.

Wreszcie, ujęcie takie wydaje się być potwierdzone przez samą konstrukcję dzieła. Wszak rozważania na temat teologii Robert umieszcza jako wprowadzenie do wykładu Pisma św. Już na tej podstawie można więc uznać, że wykład ten będzie właśnie teologią, czyli ową „najświętszą mądrością”.

Uważam, że z samych tych wstępnych spostrzeżeń wyłania się doktrynalny (w proponowanym przeze mnie rozumieniu) charakter wykładu Pisma św. Warto jednak zwrócić uwagę na dodatkowe analogie między „najświętszą mądrością” a zwykłą (opartą na poznaniu rozumowym) wiedzą czy nauką, które to analogie zdają się wzmacniać ów specyficzny charakter.

²⁰ Por. *Hex.*, XI, c. IV, 4, s. 309: “Est autem scientia duplex: una quidem est per sapientiam, et altera est per experientiam. Medicus enim per sapientiam novit morbos quos forte non novit per experientiam (...). Eger vero novit morbos per experientiam et forte non novit eos per scientiam, utpote si non sit peritus in arte medicine”; por. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 1, 981a–b, wyd. cyt., s. 617–618.

²¹ Nie jest celem tego artykułu porównywanie koncepcji teologii Roberta Grosseteste z koncepcją Tomasza z Akwinu lub jej interpretacjami. Warto jednak zauważyć, że podejście to jest istotnie różne od wspomnianego ujęcia zaproponowanego przez J.-P. Torrella, który u Tomasza widzi rozróżnienie teologii i *sacra scriptura*, które należy rozróżniać bez oddzielania i które razem obejmują *sacra doctrina* (por. J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy...*, dz. cyt., s. 74 i 82).

Jak już zaznaczono, Gasper podkreśla odmiennność teologii w rozumieniu Roberta od pojmowanej w duchu *Analitik wtórych* nauki (*scientia*). Podkreśla, że *scientia* w rozumieniu Arystotelesa jest niezmienna i niezniszczalna oraz opiera się na tym, jak się rzeczy mają: „generalnie” (w przypadku nauk przyrodniczych) lub „zawsze” (w matematyce), podczas gdy teologia wykracza poza takie ujęcie²². Z kolei Ginther podkreśla, że według Roberta teologia, inaczej niż pozostałe dyscypliny teoretyczne, nie posiada samooczywistego przedmiotu oraz nie jest oparta na pewności zmysłów i „ustrukturyzowanej wiedzy”, lecz na wierze²³.

Warto tu jeszcze przypomnieć, co Grosseteste ukazuje jako właściwy przedmiot teologii. Wychodzi on od funkcjonującego już w jego czasach pomysłu²⁴, zgodnie z którym jej przedmiotem jest Chrystus w całości (*Christus integer*), mianowicie Chrystus jako „Słowo wcielone wraz ze swoim ciałem, którym jest Kościół”; następnie jednak proponuje podobne, lecz nieco bardziej zniuansowane określenie, mianowicie „owo jedno”, o które modlił się Chrystus, mówiąc „aby stanowili jedno” (J 17, 11) i porównując tę jedność do jedności Ojca i Syna²⁵. W pojęciu tym Robert widzi trzy jedności, wszystkie gwarantowane przez Chrystusa. Po pierwsze, Chrystus jako Bóg i człowiek zjednoczył w sobie dwie natury, a przyjąwszy jako Słowo wcielone naturę ludzką, sprawił, że Kościół może zjednoczyć się w jego ciele poprzez Eucharystię. Po drugie, pozostaje On w jedności z Ojcem jako mający z Nim wspólną substancję, podobnie jak i z Duchem Świętym. Po trzecie wreszcie, zachodzi jeszcze jedność polegająca na upodabnianiu się (*conformitas*) „w najwyższym obliczu naszego rozumu” do Trójcy Świętej, za sprawą pośrednika, jakim jest Chrystus, z którym to też – jak to ujmuje angielski myśliciel – „jesteśmy razem Chrystusem”²⁶.

²² G.E.M. Gasper, *The Fulfillment...*, dz. cyt., s. 232.

²³ J.R. Ginther, *Master of the Sacred Page...*, dz. cyt., s. 33–34. Por. *Hex.*, I, c. 2, 1, s. 50: “istius sapientie subiectum neque per se notum est, neque per scienciam acceptum, sed sola fide assumptum et creditum”.

²⁴ Ginther uważa, że pojęcie *Christus integer* pojawiło się po raz pierwszy u Gilberta z Poitiers (1076–1154); z kolei Torrell wymienia kilku teologów, którzy użyli pojęcia *Christus totus* na określenie przedmiotu teologii, wśród których najwcześniejszym jest Robert z Melun (c. 1100–1167), którego pisma Ginther wskazuje jednak jako kolejny etap rozwoju tej koncepcji (zob. J.R. Ginther, *Master of the Sacred Page...*, dz. cyt., s. 36; J.-P. Torrell, dz. cyt., s. 79).

²⁵ *Hex.*, I, c. 1, 1, s. 49: „Istum subiectum a quibusdam putatur Christus integer, Verbum videlicet incarnatum cum corpore suo quod est ecclesia. Vel forte non inconvenienter diceretur subiectum huius sapientie illud unum de quo de quo ipse Salvator in ewangelio Iohannis ait: *Non pro his autem rogo tantum (...) ut omnes unum sint...*”.

²⁶ Tamże, s. 49–50.

Jak słusznie podkreśla Ginther, Grosseteste zauważa, że tak określony przedmiot teologii nie jest samooczywisty (*per se notum*). Dodaje też, że nie mieści się on w podziale bytów według „ludzkiej filozofii”. Nie dotyczy ani samego Stwórcy, ani samego stworzenia, lecz łączy je ze sobą jako owo „jedno”. Nie jest to więc jedna natura, lecz jest to „miejsce mądrości” (*locus sapientie*), którego mędrcy tego świata nie mogli wymyślić i którego się nie pojmie, jeśli się wcześniej nie uwierzy (*nec posset esse intellectum, nisi prius esset creditum*), co nawiasem mówiąc, stanowi być może zamierzoną trawestację formuły obrazującej genezę wiedzy według Arystotelesa, zgodnie z którą niczego się nie pojmie (nic nie będzie w intelekcie), jeśli wcześniej nie będzie tego w zmyśle. Robert rozróżnia więc to, co można poznać i co może być podstawą wiedzy (*scibilia*), oraz treści, które przyjmuje się przez wiarę (*credibilia*), wskazując, że te ostatnie są bardziej właściwe owej mądrości²⁷.

Nieco wcześniej Grosseteste bardzo zwięźle przemycą jeszcze jedną myśl, zapisaną na dwa sposoby, choć podobnie, w dwóch redakcjach – wcześniejszej i późniejszej. Wspomniane już różne odmiany jedności pozostają wobec siebie w pewnym porządku, czy też hierarchii, u podstaw której znajduje się porządek wszystkich stworzeń. Podporządkowaniu, jakie zachodzi między niższymi i wyższymi poziomami takiej hierarchii, odpowiada też podporządkowanie zachodzące między naukami czy mądrościami, które ich dotyczą. Ostatecznie zaś wszystkie one są podporządkowane najwyższej mądrości i do niej wszystkie należą. Mimo to – zauważa uczony z Oksfordu – w innych aspektach pozostają poza tą mądrością i stanowią części innych nauk²⁸. Z jednej strony więc nauki należą do najświętszej mądrości, jeśli rozpatrywane są w kontekście wspomnianej jedności w Chrystusie, z drugiej zaś – poza tym kontekstem – są od niej niezależne. Robert tym samym pogodził wykorzystanie wiedzy naukowej (w tym przyrodniczej) w teologii i zarazem jej autonomię. Należy zarazem odnotować, że „najświętszą mądrość” lub składające się na nią mądrości, wraz z innymi rodzajami wiedzy, można wzajemnie hierarchicznie uporządkować, tak jak to ma miejsce w przypadku nauk budowanych na podstawie poznania czysto rozumowego, z których jedno są podporządkowane drugim, od których czerpią swoje zasady.

Przytoczenie powyższych informacji miało na celu ukazanie, że pomimo zaznaczanych przez badaczy różnic pomiędzy teologią i naukami rozumianymi

²⁷ Hex., I, c. II, 1, s. 50–51.

²⁸ Hex., I, c. I, 2–3, s. 50.

w duchu arystotelesowskim, Grosseteste zdaje się podkreślać ich bliskość. Przez cały swój wywód zestawia je bowiem i buduje między nimi paralele. Choć widoczne są różnice, istnieją też między nimi podobieństwa strukturalne – zachodzi między nimi izomorfizm: mają swoje przedmioty, a tym samym: są wiedzą o czymś; mają swoje źródła wiedzy o tych przedmiotach (w jednym przypadku *scibilia*, w drugim *credibilia*); w obu przypadkach zachodzi podporządkowywanie (*subalternatio*) i wynikająca z niego hierarchiczność. Wszystko to sprawia, że wykład Pisma św., jako należący do teologii, ma wiele podobieństw z nauką w rozumieniu Arystotelesowskim, co wzmacnia hipotezę o jego doktrynalnym charakterze.

3. Ramy metodologiczne

Kolejny argument za tą hipotezą zasadza się na fakcie, że Grosseteste pieczołowicie określa ramy metodologiczne dla wykładu Pisma św., stanowiącego teologię lub – przy nieco słabszej interpretacji – należącego do niej²⁹.

Przed wszystkim, doprecyzowuje on, jaki status mają wspomniane *credibilia*. Zauważa, że mogą ich być dwa rodzaje: 1) takie, które są prawdopodobne, i z tego powodu się w nie wierzy, zamiast wiedzieć, mają więc one charakter akcydentalny; 2) takie, które opierają się na czymś autorytecie. Mądrość, o której pisze Robert, zasadza się oczywiście na tych drugich. Warto jednak zauważyć, że jest on tu bardzo precyzyjny i dosłownie stwierdza, że *credibilia* są „bardziej właściwe dla owej mądrości” niż *scibilia*, co oznacza, że nie wyklucza on możliwości uczestniczenia również innych źródeł wiedzy w procesie poznania teologicznego³⁰. Następnie zaznacza, że w przypadku, gdy *credibilia* zaczerpnięte są z Pisma św., nie jest istotne, jaki dokładnie autorytet je wypowiada; przez

²⁹ Według Ginthera angielski myśliciel nie dostarczył jasnych uwag na temat metodologii teologii, a jedynie pewne wskazówki, które uzupełnić można dopiero dzięki rekonstrukcji opartej na stosowanych przez niego narzędziach i zasobach (zob. J.R. Ginther, *Master of the Sacred Page...*, dz. cyt., s. 53). Uważam jednak, że podane poniżej przykłady Robertowych rozważań (do których zresztą Ginther też się odnosi) mimo to można określić właśnie jako ramy metodologiczne.

³⁰ *Hex.*, I, c. II, 1, s. 51. Por. podobne spostrzeżenie Agnieszki Kijewskiej oparte na wypowiedzi Roberta w *Ecclesia Sancta Celebrat*, zgodnie z którym poznanie przez wiarę jest powiązane z innymi typami poznania – A. Kijewska, *Robert Grosseteste and His De Libero Arbitrio*, w: red. A.P. Stefańczyk, R. Majeran, *If God Exists... Human Freedom and Theistic Hypothesis: Studies and Essays*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019, s. 135.

wszystkich bowiem autorów poszczególnych wypowiedzi przemawia sam Bóg. Są one równoważne i nie jest tak, że jedne są lepiej znane, a inne gorzej, nie ma też znaczenia, czy jedne są wywnioskowane z drugih, lub czy jedne są od drugih wcześniejsze. Nieco w zawieszeniu pozostaje tylko zasygnalizowana przez Roberta wątpliwość: „chyba że ktoś powiedziałby, że bardziej godne wiary jest, gdy Bóg Ojciec mówi w Synu – poprzez wcielone Słowo, niż gdy mówi się coś nam przez proroka”³¹. Wydaje się, że w tym przypadku Grosseteste dopuszcza gradację.

Bardzo ważnym pod względem metodologii wykładu Pisma św. jest przedstawiona przez Roberta koncepcja tego, co może być wyobrażane (*ymaginabilia*). Choć bowiem *credibilia* są zasadniczo na równi wiarygodne, to jednak jedne są łatwiej, a inne trudniej wyobrażalne. Najłatwiej zaś wyobrazić sobie to, co przyjmuje postać i formę przedmiotów świata zmysłowego³². To tłumaczy, dlaczego Pismo św. posługuje się obrazami.

Koncepcja ta pozwala z kolei Robertowi łatwo wyjaśnić teorię czterech sensów Pisma św.: dosłownego i trzech duchowych. Świat stworzony wyobraża zarazem świat archetypiczny, czyli wieczne, niezienne *rationes* istniejące w umyśle Bożym oraz stworzenie aniołów i poznanie stworzenia świata w ich umysłach, co nieco później określa jako sens anagogiczny, obok którego wyróżnia też: alegoryczny (w tym przypadku ustanowienie Kościoła) i tropologiczny/moralny (tu: ukształtowanie duszy przez wiarę i obyczaje)³³.

Wreszcie, niezwykle ważnym elementem organizującym całość wykładu jest porządek, który Grosseteste widzi w Piśmie Świętym i który przekłada się na rozumienie sensu całości egzegezy. Zarysowuje go zwięźle, pokazując sensowność zróżnicowania Pisma. Wskazuje na postęp (*progressio*): od *principium*, czyli początku – stworzenia świata, przez „linię pokoleń rodu ludzkiego”, aż do misji Zbawiciela. Z postępem tym – zauważa – zbiegają się historie i akty prorockie, które „przed-oznacza” Chrystusa, i do których należało dodać nauki moralne, zbieżne z łaską i nowością Ewangelii, znajdujące dopełnienie w czterech Ewangeliach, Listach i *Dziejach Apostolskich*. Listy zawierają zaś wykład Ewangelii i nowego życia przez duchowe kształtowanie nauką moralną, a *Dzieje* – przykłady postępowania; wreszcie wszystko to dopełnia *Apokalipsa*, ukazując przyszły

³¹ *Hex.*, I, c. II, 2, s. 51.

³² Tamże.

³³ *Hex.*, I, c. III, 1–2, s. 52; por. c. XII, 1–4, s. 68.

Kościół i wieczną chwałę³⁴. To ogólne spojrzenie na całość i uchwycenie owego porządku wydaje mi się niezwykle ważne. Sądzę, że już sam ten porządek niesie ze sobą istotny przekaz: wykład Pisma św. jest zdecydowanie chrystocentryczny, dodatkowo jednak poza pierwszym przyjściem Chrystusa posiada on drugi cel czy punkt dojścia, mianowicie przyszlą wieczną chwałę. Zarazem, co podkreśla sam Grosseteste, porządek ten jest linearny, a do tego Robert określa go mianem postępu. Uważam, że jest to ważny komunikat, zwłaszcza w kontekście licznych interpretacji dotyczących Robertowej teologii i filozofii, w których – moim zdaniem nieco przesadnie – podkreśla się jej rys neoplatonicki. Tymczasem – jak widać na tym przykładzie – odczytanie porządku zawartego w Biblii, a tym samym kluczowy przekaz wykładu teologii podąża u angielskiego myśliciela za intuicją nie kolistą (*principium* – stworzenie – powrót do *principium*), jak u myślicieli chrześcijańskich, którzy pozostawali pod silnym wpływem neoplatonickim (Pseudo-Dionizy Areopagita czy Jan Eriugena), lecz linearną, jak u św. Augustyna, ale i innych myślicieli, którzy nawet pomimo pewnej skłonności do neoplatonizmu, podkreślali faktyczność i dziejowość historii zbawienia³⁵.

Wreszcie Grosseteste posługuje się pojęciem „sztuka wykładu” (*ars expositionis*). Zaznacza, że ponieważ wszystko powinno się kierować na ostateczny cel, właśnie owa sztuka wykładu Pisma św. zakłada, że wszystko, co w nim przedstawiono, powinno wskazywać coś ze stanu chwały albo coś, co ku niemu bezpośrednio prowadzi, jak wiara, nadzieja i miłość³⁶.

Zebrane powyżej przykłady wskazują, że mądrość, o której pisze Grosseteste, jest uporządkowana pod względem metodologicznym. Wykład Pisma św. jest systematycznym badaniem, organizowanym przez pewne reguły i sztukę, w ramach którego jasne jest, czego należy poszukiwać i jakie znaczenie w kontekście całości ma badany tekst, oraz dla którego określono teoretyczne podstawy, dzięki czemu możliwe jest uporządkowane komunikowanie rezultatów badania. W moim przekonaniu jest to kolejny element składający się na doktrynalny charakter prowadzonego przez Roberta wykładu.

³⁴ *Hex.*, I, c. IV, 1, s. 53–54.

³⁵ Dyskusję na temat linearności lub cykliczności historii w teorii św. Augustyna, uwzględniającą wypowiedzi do połowy lat 90. ubiegłego stulecia podsumowuje dobrze V. Dias, *St. Augustine on the Structure and Meaning of History* (praca magisterska), Concordia University, Montreal 1996, s. 39–81; z kolei linearność historii i jednocześnie jej wymiar partycypacyjny w myśli Hipponczyka analizuje M. Levering, *Linear and Participatory History: Augustine's „City of God”*, „Journal of Theological Interpretation” 2011, Vol. 5, No. 2, s. 175–196.

³⁶ *Hex.*, I, c. V, 1, s. 54–55.

4. Kontekst dydaktyczny

Istotnym argumentem wzmacniającym zaproponowaną hipotezę może też być aspekt nauczania, na który Grosseteste niejednokrotnie zwraca uwagę przy okazji prezentowania teorii egzegezy.

Wyjaśniając, dlaczego Pismo św. zaczyna się od opisu stworzenia, opisu dokonanego za pomocą obrazów, Robert zauważa, że w każdej nauce (*doctrina*) w pierwszej kolejności należy podawać to, co jest łatwiejsze do uchwycenia³⁷. Pismo św. stanowi zatem naukę w sensie *doctrina*, mającą pewien założony porządek, uwzględniający potrzeby odbiorcy. W swoim wykładzie Pisma św. Robert postanawia zachować ten porządek, by zgodnie z nim przekazać zawartą w komentowanym tekście naukę; rozpoczyna bowiem od opisu stworzenia. Można więc uznać, że tym samym podtrzymuje ów doktrynalny charakter objaśnianego tekstu.

Teologia w kontekście jej nauczania jest też wspomniana w *Prooemium*. Grosseteste przywołuje tam argument, zgodnie z którym do poznania Pisma św. nie potrzeba nauki (*doctrina*) czy nauczyciela, skoro wielu poznało je bez takiej pomocy, jak choćby Apostołowie. Robert odpowiada jednak, że w Apostołach, w ich wnętrzu – działał Duch Święty; dał On im intuicję i instynkt, które inni uzyskują na drodze udzielonej z zewnątrz nauki oraz podjętego wysiłku. Dodaje też, że tym, co sądzą, że teologii można się nauczyć bez nauczyciela, jak jakiejś łatwej do przyswojenia wiedzy, należy pokazać, jak w Piśmie Świętym funkcjonuje sens ukryty. Grosseteste podkreśla, że skoro do poznania sztuk, tak wyzwolonych, jak i mechanicznych, potrzebny jest nauczyciel, jakże bardziej niezbędny jest on w przypadku tej, która łączy w sobie wszystkie sztuki i wymaga największej głębi rozumienia³⁸.

Wykład Pisma św. będący teologią wymaga więc kierowania studenta przez doświadczonego nauczyciela: Pismo powinno być zatem podane w ramach pro-

³⁷ Hex., I, c. II, 2, s. 51: „Omnis namque doctrine primordia hiis quibus proponitur eadem doctrina, debent esse magis capabilia”. Wydaje się niemal pewne, że w zakresie idei dostosowania materiału do możliwości ucznia inspiracją dla Roberta był tu słynny fragment *Etyki nikomachejskiej*, w którym mówi się o gotowości do przyjęcia określonego rodzaju wiedzy (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 3, 1095a, przeł. D. Gromska, Warszawa 2008, s. 79–80). Po pierwsze, Robert przetłumaczył to dzieło. Po drugie, niewiele dalej cytuje z niego *in extenso* dokładnie ten fragment (zob. Hex., I, c. V, 2, s. 55).

³⁸ Hex., prooem., 3–4, s. 18.

cesu dydaktycznego. Oto – jak sądzę – kolejny rys doktrynalnego charakteru egzegezy w ujęciu Roberta.

5. Nauczanie teologii w ramach egzegezy

Kluczowym wreszcie argumentem za rozpatrywaną tu hipotezą jest wykorzystanie przez Roberta wykładu Pisma św. do przekazania i dokładnego omówienia prawd wiary chrześcijańskiej.

W ramach kolejnych analiz prezentuje on m.in. następujące tezy: 1) Bóg stworzył świat z niczego na początku czasu³⁹; 2) Bóg jest wszechmocny i posiadał pełnię bycia⁴⁰; 3) zasadą czy też początkiem, w którym Bóg Ojciec stworzył boską i ludzką naturę (niebo i ziemię), jest Słowo wcielone⁴¹; 4) cała natura uległa zepsuciu poprzez upadek człowieka, lecz „w Synu wszystko się naprawi w ogólnym zmartwychwstaniu poprzez przyszłe uwielbienie”⁴²; 5) wszystko istnieje ze względu na człowieka⁴³; 6) chrzest obmywa tak z grzechu pierwotnego, jak i z grzechów aktualnych⁴⁴; 7) przy końcu świata, gdy nastaną nowe niebo i ziemia nowa, stworzenia cielesne będą wolne od jakiegokolwiek niszczenia⁴⁵; 8) Kościół nie świeci własnym blaskiem, lecz odbitym światłem, które jest jak jego ubranie i którym jest oświetlone przez Chrystusa⁴⁶; 9) Bóg jest Trójcą, a człowiek, będąc stworzony na Jego podobieństwo, posiada szczególną godność⁴⁷; 10) Bóg jest światłością, i to nie niecielesną, lecz taką, która przewyższa światło cielesne i niecielesne, a jest nią, ponieważ jest Trójjedyny (właściwością bowiem światła jest, że wyłania z siebie blask, z którym razem się spowijają, tchnąc ku sobie nawzajem żar, analogicznie jak w przypadku wzajemnych relacji Osób Trójcy Świętej)⁴⁸; 11) Osoby Trójcy łączą się czy też oddają się sobie nawzajem (*communicant*) w sposób najdoskonalszy – nie: dając coś z siebie, częściowo, lecz: sub-

³⁹ *Hex.*, I, c. IX, 2, s. 63; c. XI, 1, s. 67; c. XV, 1, s. 72; XI, c. I, 4, s. 287.

⁴⁰ *Hex.*, I, c. XI, 1, s. 67; VIII, c. III, 4, s. 221.

⁴¹ *Hex.*, I, c. XIII, 1, s. 69.

⁴² *Hex.*, I, c. XIII, 1, s. 69–70.

⁴³ *Hex.*, I, c. XVII, 1, s. 75.

⁴⁴ *Hex.*, IV, c. XI, 5, s. 134.

⁴⁵ *Hex.*, IV, c. XII, 3, s. 136.

⁴⁶ *Hex.*, V, c. XIX, 1, s. 177.

⁴⁷ *Hex.*, VIII, c. 1, 1–2, s. 217.

⁴⁸ *Hex.*, VIII, c. III, 1, s. 220; zob. w: M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 187.

stancjalnie, w sposób „niepodzielony”⁴⁹, itd.; 12) człowiek jako całość składa się z człowieka wewnętrznego i zewnętrznego, a ponadto posiada wolną wolę, i dlatego powiedziano, że stworzony został na obraz Boży⁵⁰; 13) przez grzech człowiek utracił obraz Boży, który może odzyskać poprzez łaskę, choć w pewnym sensie pomimo grzechu nadal zachowuje ten obraz (a ponadto można wskazać wiele innych interpretacji obrazu Bożego w człowieku)⁵¹; 14) Bóg trwa nieruchomy w wieczności, nie potrzebując niczego z zewnątrz, pozostając w akcie i nie mając w sobie nic z możliwości⁵²; 15) Bóg błogosławi całemu stworzeniu, wzywając je do uczestnictwa w Nim i uświęcając tych, którzy na to wezwanie odpowiadają⁵³; 16) Bóg pod względem boskości nie ma z jakimkolwiek stworzeniem wspólnej natury w tym samym sensie (*univoca*), lecz stając się człowiekiem, połączył się z rozumnym stworzeniem w naturze, jednocząc się jednością osoby⁵⁴; 17) ostatecznie dążeniem grzeszącego jest nie pozostawać pod panowaniem Boga⁵⁵; 18) jeśli nie czynimy zła, nie odczuwamy go, gdyż jest ono niczym, doświadczamy go jednak, gdy je czynimy⁵⁶; 19) Bóg usprawiedliwia tych, którzy pełnią Jego wolę, dzięki posłuszeństwu Chrystusa⁵⁷.

Okazuje się więc, że wykład opisu stworzenia świata i upadku pierwszych ludzi posłużył Robertowi do przekazania kluczowych twierdzeń teologii chrześcijańskiej. Można, co prawda, podważać ten argument, wskazując, że większość części omawianego tu dzieła wcale nie zawiera takich tez. Rzeczywiście, części II, III, VI, VII, X zdają się ograniczać do wyjaśnienia tekstu Pisma Świętego. Grosseteste krok po kroku tłumaczy, co znaczą poszczególne wyrażenia, objaśniając je wedle poszczególnych sensów, czasem korzystając z wiedzy przyrodniczej, a przede wszystkim obficie cytując innych komentatorów. Co więcej, tak właśnie wygląda większość pozostałych części, w których występują przedstawione wyżej tezy. Mimo to, faktem jest, że ta klasyczna drobiazgowa egzegeza co jakiś czas uwzględnia również fragmenty ściśle teologiczne oraz przywołane wyżej twierdzenia. W kilku zaś przypadkach mamy do czynienia wręcz z małymi traktatami

⁴⁹ *Hex.*, VIII, c. III, 5, s. 221.

⁵⁰ *Hex.*, VIII, c. VI, 1, s. 227.

⁵¹ *Hex.*, VIII, c. VI.2 – VII.1, s. 228–229.

⁵² *Hex.*, IX, c. III, 4, s. 271.

⁵³ *Hex.*, IX, c. III, 5, s. 273.

⁵⁴ *Hex.*, IX, c. VIII, 2–4, s. 276, por. w: M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 189–190.

⁵⁵ *Hex.*, XI, c. XXX, 2, s. 338.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ *Hex.*, XI, c. XXX, 3, s. 339.

teologicznymi. Najwyrazistszym tego przykładem wydaje się – jeśli można je tak nazwać – traktat o Trójcy Świętej i traktat o obrazie i podobieństwie Bożym, od których zaczyna się część VIII. Wśród powyższych twierdzeń przywołano cztery tezy (oznaczone powyżej numerami 9–13) pochodzące z tych traktatów. Są one jednak znacznie bogatsze zarówno w inne ciekawe twierdzenia teologiczne, jak i w inne niż teologiczne rozważania oraz analizy. Poglębione rozważania teologiczne można też zaobserwować w środku części IX (c. III–VI); poświęcone są one Bożemu spoczynkowi oraz błogosławieństwu. Zdecydowanie zaś kluczowym zagadnieniem, rozwijanym w kilku miejscach, w tym w rozdziale VIII (par. 2–3) tej samej części, jest problematyka wcielnego Słowa, co nie wydaje się dziwne z uwagi na wspomniane już chrystocentryczne podejście autora do egzegezy biblijnej. Wreszcie odrębny mini traktat o naturze zła i grzechu można zauważyć na ostatnich kartach *Hexaëmeronu*. Warto zarazem dodać, że choć zdarza się to jeszcze rzadziej, w dziele tym można również natknąć się na złożone rozumowania, konstruowane zazwyczaj w kontekście polemicznym, takim jak odpieranie błędu manichejczyków⁵⁸, gdzie Grosseteste zastosował *reductio ad absurdum*. Jest to więc zarazem przykład zastosowania logiki w rozważaniach teologicznych.

Choć więc pod względem ilościowym w omawianym dziele przeważa klasyczna egzegeza, wyposażone jest ono jednak w ładunek typowo teologiczny o charakterze doktrynalnym, który sprawia, że poza wyjaśnieniem sensu komentowanego tekstu celem dzieła jest przekazanie nauki chrześcijańskiej.

6. Podsumowanie

W ramach powyższych rozważań przedstawiłem cztery argumenty za hipotezą, zgodnie z którą wykład Pisma św. dokonany przez Roberta Grosseteste w jednym z jego najważniejszych dzieł pt. *Hexaëmeron* posiada wymiar czy też charakter doktrynalny, zgodnie z rozumieniem tego pojęcia przedstawionym we wprowadzeniu do tego artykułu. Starałem się ją uzasadnić, wskazując, że świadczą o tym:

- 1) zarysowana przez Roberta koncepcja teologii, w ramach której utożsamia on teologię z „najświętszą mądrością”, do której – jak się wydaje – należy (lub z którą jest tożsamy) wykład Pisma św. i którą zdaje się prezentować jako pokrewną naukom w rozumieniu Arystotelesowskim;

⁵⁸ Zob. *Hex.*, I, c. XXIV, 2, s. 83–84.

- 2) określone przez niego ramy metodologiczne egzegezy biblijnej;
- 3) wyraźnie zarysowany kontekst dydaktyczny prowadzonej egzegezy;
- 4) obecność poważnego ładunku teologicznego o charakterze doktrynalnym pośród klasycznej egzegezy kolejnych fragmentów komentowanego tekstu.

Uważam, że argumenty te wystarczają, aby uznać przedstawioną hipotezę za potwierdzoną. Oznacza to, że Grosseteste, objaśniając opis stworzenia świata i upadku pierwszych ludzi, jednocześnie uprawia teologię, rozumianą jako naukę lub też jako nauczanie chrześcijańskie. Nie dokonuje więc jasnego podziału swojej twórczości na dzieła egzegetyczne i systematyczne tudzież doktrynalne, lecz łączy w jednym dziele oba te nurty.

Umieszczanie treści teologicznych o charakterze doktrynalnym w wykładzie Pisma św. w przypadku Roberta wydaje się jednak naturalne. Ważnego klucza do zrozumienia takiego podejścia dostarcza Mieczysław Boczar, komentując zalety świeżo upieczonych biskupa Lincolnu do wykładowców teologii, m.in. by wykłady opierały się głównie na Biblii:

Zalecenie komentowania ksiąg biblijnych jako podstawy nauczania na Wydziale Teologii i pomijania innych tekstów, w tym i *Sentencji* Piotra Lombarda, było być może wyrazem pewnego konserwatyzmu biskupa jako teologa. Ale zapewne wynikało też z jego przeświadczenia, że odpowiednia interpretacja stosownych fragmentów *Pisma Św.* przemówi najdobitniej do słuchaczy i skłoni ich do wyciągania ogólnych prawd z poszczególnych sformułowań biblijnych⁵⁹.

Idąc tym tropem, można domniemywać, że Grosseteste nie chciał, by jego studenci układali sobie w głowach system zagadnień i rozstrzygnięć na modłę wspomnianych tu *Sentencji*. Nie podjął się pisania podobnych dzieł, jak to uczynił mniej więcej w tym samym czasie choćby Wilhelm z Auxerre, komponując słynną *Summa aurea*⁶⁰, w dużej mierze bazującą merytorycznie na kwestiach teologicznych Stefana Langtona⁶¹. Nie podążał tym samym drogą polegającą na

⁵⁹ M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 25–26.

⁶⁰ Zob. *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, ed. J. Ribaillier et al., Grottaferrata (Roma) – Paris 1980.

⁶¹ Zob. wydane dotąd tomy: Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae*, Liber I, wyd. R. Quinto, M. Bieniak, *Auctores Britannici Medii Aevi*, 22, Oxford University Press, Oxford 2014; tenże, *Quaestiones Theologiae*, Liber III.1, wyd. M. Bieniak, W. Wciórka, *ABMA*, 36, Oxford University Press, Oxford 2021; tenże, *Quaestiones Theologiae*, Liber III.2, wyd. M. Bieniak, M. Trepczyński, W. Wciórka, *ABMA*, 40, Oxford University Press, Oxford 2022.

odzwierciedleniu w produkcji literackiej tego, co działo się w „szkole”, gdzie już wiele lat wcześniej z *lectio* wyłoniła się, ostatecznie niezależna od niej, *disputatio*⁶². Wygląda więc na to, że zależało mu, by przyszli duszpasterze byli silnie zakorzenieni w samym źródle, którym jest Pismo św., oraz aby prawdy nauczanej wiary postrzegali właśnie w kontekście Biblii.

Bibliografia

- Andrée A., *Sacra Pagina: Theology and the Bible from the School of Laon to the School of Paris*, w: red. C. Giraud, *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Brill, Leiden – Boston 2020, s. 272–314, DOI: https://doi.org/10.1163/9789004410138_014
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2003.
- Augustyn św., *De Trinitate*, wyd. W.J. Mountain, *Corpus Christianorum Series Latina* 50/50A, Brepols, Turnhout 1968 (*Patrologia Latina* 42); wydanie polskie: Aureliusz Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Pisma Ojców Kościoła XXV, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1962.
- Crombie A.C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700*, Oxford University Press, Oxford 1953.
- Cunningham J.P., *Robert Grosseteste and the Pursuit of Learning in the Thirteenth Century*, w: red. J.P. Cunningham, M. Hocknull, *Robert Grosseteste and the pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, Springer 2016, s. 41–57.
- Boczar M., *Grosseteste*, Wydawnictwo Akapit-DTP, Warszawa 1994.
- Dales R.C., Gieben S., *Introduction*, w: Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, wyd. R.C. Dales, S. Gieben, *Auctores Britannici Medii Aevi*, VI, Oxford University Press, London–New York 1982.

⁶² Na temat ewolucji w technice wykładania Pisma św. zob. A. Andrée, *Sacra Pagina: Theology and the Bible from the School of Laon to the School of Paris*, w: red. C. Giraud, *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Brill, Leiden–Boston 2020, s. 272–273, i cytowana tam literatura. McEvoy wskazuje, że w praktyce nauczycielskiej Robert realizował program *lectio-disputatio-praedicatio*, doszukując się pewnych śladów *disputatio* w jego dziełach – zob. tenże, *Robert Grosseteste*, dz. cyt., s. 98.

- Dias V., *St. Augustine on the Structure and Meaning of History* (praca magisterska), Concordia University, Montreal 1996.
- Ginther J.R., *Master of the Sacred Page: A Study of the Theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30-1235*, Routledge, Oxford–New York 2016.
- Ginther J.R., *The Super Psalterium of Robert Grosseteste, Ca. 1170–1253: a Scholastic Psalms Commentary as a Source for Medieval Ecclesiology*, Toronto 1995.
- Gasper G.E.M., *The Fulfillment of Science: Nature, Creation and Man in the Hexaëmeron of Robert Grosseteste*, w: red. J.P. Cunningham, M. Hocknull, *Robert Grosseteste and the pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages*, Springer 2016, s. 221–242.
- Jones W.R., *Franciscan Education and Monastic Libraries: Some Documents*, „Traditio” 1974, Vol. 30, pp. 435–445.
- Kijewska A., *Robert Grosseteste and His De Libero Arbitrio*, w: red. A.P. Stefańczyk, R. Majeran, *If God Exists... Human Freedom and Theistic Hypothesis: Studies and Essays*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019, s. 133–149.
- Levering M., *Linear and Participatory History: Augustine’s “City of God”*, „Journal of Theological Interpretation” 2011, Vol. 5, No. 2, s. 175–196.
- Lewis N., *Robert Grosseteste*, w: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), red. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/grosseteste>
- Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, ed. J. Ribaillier et al., Grottaferrata (Roma) – Paris 1980.
- McEvoy J., *Robert Grosseteste*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Olszewski M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Universitas, Kraków 2002
- Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, wyd. R.C. Dales, S. Gieben, *Auctores Britannici Medii Aevi*, VI, Oxford University Press, London–New York 1982.
- Robert Grosseteste, *De Cessatione Legalium*, wyd. R.C. Dales, E.B. King, *Auctores Britannici Medii Aevi*, VII, Oxford University Press, London–New York 1986.
- Robert Grosseteste, *De decem mandatis*, wyd. R.C. Dales, E.B. King, *Auctores Britannici Medii Aevi*, X Oxford University Press, London–New York 1987.
- Robert Grosseteste, *Expositio in epistolam sancti Pauli ad Galatas*, wyd. J. McEvoy, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 130, Brepols, Turnhout 1995.
- Southern R.W., *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Clarendon Press, Oxford 1992.

- Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae*, Liber I, wyd. R. Quinto, M. Bieniak, *Auctores Britannici Medii Aevi*, 22, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae*, Liber III.1, wyd. M. Bieniak, W. Wciórka, *Auctores Britannici Medii Aevi*, 36, Oxford University Press, Oxford 2021.
- Stephen Langton, *Quaestiones Theologiae*, Liber III.2, wyd. M. Bieniak, M. Trepczyński, W. Wciórka, *Auctores Britannici Medii Aevi*, 40, Oxford University Press, Oxford 2022.
- Torrell J.-P., *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, przeł. A. Kuryś, w: red. M. Paluch, Święty Tomasz teolog. Wybór studiów, Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 57–135.
- Trottmann Ch., *Théologie et noétique au XIII^e siècle: A la recherche d'un statut*, Vrin, Paris 1999.

Artykuł powstał w ramach projektu nr 2020/39/D/HS1/03200, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Streszczenie

W artykule tym uzasadniam, że egzegeza Roberta Grosseteste dokonana w jego dziele *Hexaëmeron* (będącym komentarzem do opisu sześciu dni stworzenia) została przez niego zaprezentowana jako rodzaj wiedzy, czy bardziej precyzyjnie: jako mądrość, która ma wiele wspólnego z pojęciami *scientia* i *sapientia* w ujęciu Arystotelesowym i która przeznaczona jest do nauczania. Egzegeza ta ma więc odgrywać rolę doktryny. Aby uchwycić ten aspekt egzegezy, zaproponowałem, by określać go jako jej „wymiar doktrynalny” lub „doktrynalny charakter”. Grosseteste jasno stwierdza, że będzie w tym dziele traktował o *sacratissima sapientia* (najświętsza mądrość) i utożsamia ją z teologią. Pokazuję, że porównując ją z naukami, ujawnia on między nimi pewien rodzaj izomorfizmu. Zarysowuje on także ramy metodologiczne dla wykładu Pisma św., uwzględniając wewnętrzny porządek całego projektu egzegezy, z jego punktem centralnym (ze względu na co określam go jako chrystocentryczny) i jego celem. Co więcej, Robert bierze pod uwagę aspekt dydaktyczny tego rodzaju egzegezy rozumianej jako teologia (lub na odwrót), pokazując, że wymaga ona doświadczonych instruktorów. Wreszcie, jego wykład przetykany jest najważniejszymi tezami teologicznymi, a tak-

że częściami tekstu, które można postrzegać jako małe traktaty (np. o Trójcy, o wcieleniu, o bezruchu Boga), co oznacza, że dostarcza on poważnego ładunku doktrynalnego. W zakończeniu przywołuję spostrzeżenie Mieczysława Boczara ujawniające, że Grosseteste bardzo pragnął, by teologia była nauczana w kontekście lektury biblijnej.

Słowa kluczowe: Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, egzegeza biblijna, teologia jako nauka, mądrość

Summary

Doctrinal Dimension of Robert Grosseteste's *Hexaëmeron*

In this article, I argue that in his *Hexaëmeron* (a commentary to the six days of creation), Robert Grosseteste presented his exegesis as a kind of knowledge, or more precisely: wisdom, which has much in common with the Aristotelian concepts of *scientia* and *sapientia*, and which is intended to be taught. Thus, his exegesis plays the role of a doctrine. In order to grasp this aspect of exegesis, I propose to call it its “doctrinal dimension” or “doctrinal character”. Grosseteste clearly states that he will deal with *sacratissima sapientia* (the most sacred wisdom) and identifies it with theology. I show that by comparing it with sciences, he reveals a sort of isomorphism between them. He also outlines a methodological framework for the exposition of the sacred scripture, including the internal order of the whole project of the exegesis with its focal point (for which I call it Christocentric) and its goal/end-point. Furthermore, Robert takes into account the didactic aspect of such an exegesis understood as theology (or vice versa), showing that it requires experienced instructors. Finally, his exposition is threaded with the most important theological theses, as well as portions of text which can be perceived as little treatises (e.g., on the Trinity, on the incarnation, on God’s quietude), and thus he provides a serious doctrinal load. In conclusion, I recall Mieczysław Boczar’s account revealing that Grosseteste really wanted theology to be taught in the context of biblical reading.

Key words: Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, biblical exegesis, theology as science, wisdom

Praktycystyczna etyka a filozoficzna pedagogika

Adam Górniak

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

*Kto pragnie uprawiać filozofię
niech się wdroży w lekturę, w naukę i medytację.*

Jan z Salisburi, *Metalogicon* I, 24

Niewiedza jest matką występku.

Jan z Salisburi, *Polikratyk*, III, 1

Mam nadzieję, że nie będzie mi to poczytane za nadużycie, gdy w tym miejscu skorzystam ze słów z *Listu dedykacyjnego Komentarza do Leonarda Aretina „Wprowadzenia w filozofię moralną”* autorstwa Jana ze Stobnicy: „Tak tedy ten oto mój utwór, jakikolwiek by był, skoro wypadło mu ukazać się drukiem w tym czasie (...), Tobie postanowiłem dedykować (...), aby za pomocą tak jawnego znaku okazać swoją wdzięczność człowiekowi, który mi większe, niż wypowiedzieć można, wyświadczył przysługi. Spodziewam się też i przeczuwam w głębi duszy, że tak jak niegdyś mnie zechciałeś przyjąć z pomocą (...) i ze wszystkich sił starałeś się, wyrwawszy mnie z toni nieszczęścia (...)”¹, tak i teraz z roztropnością, bezstronnością i umiarkowaniem przyjmiesz i ocenisz, Dostojny Jubilacie, dedykowany Tobie tekst.

¹ Jan ze Stobnicy, *Komentarz do Leonarda Bruniego Aretina „Wprowadzenia w filozofię moralną”*, tłum. J. Domański, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia XII–XV wieku*, red. J. Domański, PWN, Warszawa 1978, s. 479.

Poczynię w nim kilka uwag o pewnym zagadnieniu metateoretycznym, a mianowicie o relacji pomiędzy etyką i pedagogiką. Ten problem chcę nakreślić posiłkując się tekstem *Komentarza Jana ze Stobnicy do Leonarda Aretina „Wprowadzenia w naukę moralną”*².

Zwrócenie się do tekstu mistrza Wydziału Sztuk Wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego jest nawiązaniem do uwag, które poczynił Mieczysław Boczar w zakończeniu swojego studium o filozofii moralnej, społecznej i politycznej Jana z Salisbury. W *Zakończeniu* Autor zanotował: „Przeprowadzona analiza Janowej koncepcji antropologicznej ukazała – mam nadzieję – iż jego pisma zawierają treści nie tylko wspólne dwunastowiecznym myślicielom, ale też bliskie nowym, nadchodzącym już wówczas tendencjom myślenia, oraz że uprawiana przezeń filozofia, z uwagi na swój nader praktycystyczny charakter, oprócz niewątpliwych cech teistycznych nabrała również cech antropocentrycznych. A to nadało jej znamię humanizmu bliższego czasom dzisiejszym”³. A owe humanistyczne i praktycystyczne wątki są zaś znamienne dla koncepcji etycznych głoszonych w krakowskim środowisku uniwersyteckim⁴. Jednym z wybitnych jego przedstawicieli jest właśnie Jan ze Stobnicy.

² *Leonardi Aretini in morelem disciplinam introductio familiari Ioannis de Stobnica commentario explanata*. J. Haller, Kraków 1511/ J. Singriener Wiedeń 1515.

³ M. Boczar, *Człowiek i wspólnota. Filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1987, s. 184. I w innym miejscu (tamże, s. 187): „W poglądach filozofa z Salisbury należy odnajdywać raczej – bodaj pierwszą w średniowieczu – zapowiedź humanizmu czasów nowożytnych. Nie będzie chyba wiele przesady w stwierdzeniu, że bez średniowiecznego, w tym i Janowego, humanizmu nie byłoby też prawdopodobnie o wiele bardziej pełnego i bogatego humanizmu Odrodzenia. Każdy bowiem myśliciel epoki Odrodzenia w <swjej filozofii człowieka (...) nie tylko nawiązywał do Platona, Arystotelesa czy Epikura ale miał również swoich umysłowych przodków w średniowieczu, do których nie chciał w swoim uprzedzeniu się przyznawać, mimo że często i wprost korzystał z ich intelektualnego i ideowego dziedzictwa>”. Przytoczone tu słowa pochodzą od J. Legowicza, *Spór o człowieka w dziejach filozofii*, w: *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, Nr 554. *Prace z Nauk Społecznych*, t. 13, Katowice 1983, s. 13. W przypisie 5 na stronie 187 znalazła się jeszcze wypowiedź: „Niekiedy człowiek żyjący w wiekach średnich „uważał się dumnie w przeciwieństwie do człowieka <antiquitatis> za <homo modernus> i czasy, które napiętnowane średniowieczem, tzn. zacofaniem i wstecznictwem, sam nazywał wyniośle <tempore moderna>, ukazując w ten sposób głębokie poczucie świadomości historycznej swojej epoki, i tego, co ją pozytywnie wyróżniało od wieków odżegnywująco nazywanych przezeń starożytnymi”. J. Legowicz, *Problem sensu i metodologicznego autentyzmu badań nad filozofią średniowieczną*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 66.

⁴ O praktycyzmie szkoły krakowskiej pisano wiele. Twórczością tamtejszych mistrzów zajmowała się cała plejada polskich (i nie tylko) uczonych jeszcze w wieku XIX. Za prekursora systematycznych badań tego środowiska uchodzi K. Michalski. Szczególnie zaś znaczący jest wkład P. Czar-

W dedykacji skierowanej do ówczesnego Rektora Uniwersytetu Krakowskiego, doktora sztuk wyzwolonych i nauk medycznych Adama z Bochynia mistrz Jan anonuje swoje dzieło jako elementarz etyki. Ma ono zatem być wprowadzeniem, ale zarazem przewodnikiem po obszernej problematyce filozofii moralnej. A chociaż utrzymuje on, iż najlepszym znanym mu pod tym względem dziełem jest dialog *Isagogicon moralis disciplinae ad Galeottum Ricasolanum* autorstwa Leonarda Bruniego z Arrezo i to zarówno jeśli idzie o merytoryczną precyzję wywodów, jak i o kunszt stylu i języka, to jednak ulegając postulatом zgłaszanym przez studentów ostatecznie zdecydował się na uzupełnienie oryginalnego tekstu własnym komentarzem⁵. Pozostając zaś w zgodzie ze scholastycznym *modus philosophandi*, przed przystąpieniem do właściwego objaśniania treści dziełka włoskiego humanisty, Jan nie tylko podjął kwestie dotyczące jego formalnej strony, lecz także rozpatrzył kilka istotnych zagadnień dotyczących filozofii moralnej, a to: czym jest filozofia jako nauka praktyczna? jakie obejmuje dyscypliny? jakie jest jej pole badawcze? oraz co jest jej przedmiotem właściwym?

W rozważaniach wstępnych Jan wyraża przekonanie, powołując się przy tym na długotrwałą tradycję, iż filozofia dzieli się na naturalną, racjonalną i moralną, a każda z nich podlega dalszym trójdzielny podziałom⁶. Pierwsza z nich stara się zgłębić natury bytów realnych; druga – analizując rozumowania i wypowiedzi zmierza do wskazania kryteriów ich prawdziwości i pewności oraz do ustalenia dyrektyw i reguł ich poprawnego stosowania; trzecia zaś nie tylko rozważa rozmaite czyny zewnętrzne człowieka i jego różnorodne działania wsobne, nie tylko rozpoznaje rozliczne cnoty i wady, lecz nadto – a to dla niego nie ulega wątpliwości⁷ – wpływa na funkcjonalną integrację ludzkich władz, ułożenie

toryskiego, J. Domańskiego, S. Świeżawskiego, R. Palacza, J.B. Korolca, M. Markowskiego, J. Rebetety, Z. Włodek, A. Słomczyńskiej, M. Rechowicza, L. Ehrlicha i M. Zwiercana.

⁵ Jak wiadomo, scholastyczne komentarze przybierały różne formy stosownie do potrzeb dydaktycznych. Por. np. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 54–69; M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa (przekład przejrzał W. Seńko), Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 149–192. Komentarz Jana oscyluje pomiędzy parafrazą a ekspozycją dosłowną.

⁶ O tym Jan pisze w: *Parvulus philosophiae naturalis Parvulus philosophiae naturalis cum expositione textuali ad intentionem Scoti congesta a Ioanne Stobnicensi*, Cracoviae (Ioannes Haller) 1507.

⁷ Jak wiadomo, refleksja moralna w środowisku Uniwersytetu Krakowskiego [„naszej akademickiej rzeczpospolitej”] wykazywała silną orientację praktycystyczną oraz że taką tendencję wyznaczył Paweł z Worczyna.

ich dyspozycji, a tym samym przydaje chwalebnej zacności tak posiadającemu je człowiekowi, jak i jego poczynaniom.

Jak widać, takie ujęcie filozofii moralnej lokuje ją w obrębie nauk praktycznych. Jan zwraca jednak uwagę, że sama praktyka jest pojmowana wieloznacznie. I tak, przez „praktykę” można rozumieć wszystkie działania wywołane przez naturę jakiegokolwiek podmiotu-sprawcy. Można też przez nią rozumieć akty władzy poznawczej lub władzy, której działanie jest ufundowane na aktach poznawczych. „Praktyka” może też oznaczać jedynie tego typu działania, nad których inicjacją i przebiegiem sprawujemy bezpośrednią władzę. Wreszcie, przez „praktykę” rozumie się takie uczynki, które podlegają kwalifikacji moralnej. Chociaż to ostatnie określenie uznaje Jan za najbardziej poprawne z wymienionych, to jednak jako zupełnie trafną uważa definicję zaproponowaną przez Jana Duns Szkota. Za swoim duchowym mistrzem Jan zatem powiada, że praktyką są akty władzy różnej od intelektu, a zarazem następce wobec poznawania, ale zależne od niego o tyle, że godziwość tych aktów jest zgodna z prawym osądem intelektu⁸.

Komentując tę definicję Jan stwierdza, że chociaż przez praktykę rozumie się postępowanie, na które rozciąga się (*extendit*) aktywność intelektu praktycznego, czyli „działanie z natury późniejsze od czynności intelektu, która działaniem z natury swej kieruje”, to jednak – ściśle rzecz ujmując – praktyka polega na samym wyborze. Czyn praktyczny jako praktyczny właśnie jest bowiem sprawiany (*producitur*) czy wywołany (*elicitus*) wyłącznie przez samą wolę (*actus elicitus voluntati, qui producitur ab ipsa voluntate*); tego rodzaju czyny to np.: chcenie czy niechcenie, nienawiść czy miłość⁹.

Rzecz jasna, krakowski szkotyta jest świadomy tego, że rzeczywistość moralna nie spełnia się jedynie w tego typu macierzystych aktach wsobnych. Należą

⁸ Por. *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 3; *Komentarz...*, dz. cyt., s. 480. Por. też Jan Duns Szkot, *Lectura in librum primum Sententiarum*, prol., pars 4, corp., *De theologia quatenus scientia practica*, Civitas Vaticana 1960, studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera omnia*, t. XVI, s. 46–48. Por. M. Płotka, *Filozofia jako praktyka. Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku*, Warszawa 2016, s. 91–96.

⁹ Tamże, s. 4; Podobnie *Komentarz...*, dz. cyt., s. 480: „(...) praktyka winna być takim działaniem, które mogłoby być regulowane przez intelekt albo przez znajomość praktyczną, która pochodzi od intelektu. Atoli intelekt nie może regulować działania, które z natury wyprzedza jego czynności (...). Wynika stąd (...), że żaden akt władz wegetatywnych nie nazywa się praktyką, ani nie nazywają się nią działania władz zmysłowych, o ile poprzedzają akt intelektu”; *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 3.

do niej bowiem także swobodnie i samowładnie nakazane przez wolę działania innych władz, tj. zmysłów, uczuciowości lub intelektu, np.: skupienie uwagi na oglądzie tej a nie innej rzeczy; wzbudzenie gniewu, okazanie oburzenia czy upodobania; udzielenie jałmużny, słowne lub czynne okazanie sprzeciwu moralnego, udzielenie nagany czy pochwały¹⁰. Jednak podkreśla on, że takiego typu działania przynależą do praktyki jedynie przypadłościowo¹¹, co – jeśli uwzględnić znane przecież Janowi wypowiedzi Duns Szkota¹² – zdaje się mieć taki oto sens.

Było już wspomniane, że praktyka to postępowanie, na które rozciąga się (*extendit*) aktywność intelektu praktycznego. Jan nie odrzuca takiego ujęcia, lecz aby mógł je zaakceptować musi poczynić istotne zastrzeżenie. Według niego, gdyby rzecz ujmować dosłownie, „o żadnym działaniu intelektu praktycznego nie mówi się w sposób właściwy, że się rozciąga na inne (...). Bo <rozciągać się> to mniej więcej tyle, co <ciągnąć się poza siebie>, a zatem, jeśli poprzestać ściśle na aktach intelektu, to w sensie właściwym nie ma tu żadnego rozciągania się”¹³. Mielibyśmy wówczas bowiem do czynienia z sytuacją, w której akt mentalny, a jako taki musi on być sprawiany przez umysłową władzę poznawczą, ale zarazem byłby sprawiany przez jakąś inną władzę, która przecież jest zdeterminowana do właściwych dla niej aktów. Przykładowo, byłyby to zdarzenia czy sytuacje, w których dotyk tworzyłby pojęcia, wyobrażenia dokonywałaby aktu kontemplacji, a wola przeprowadzałaby wnioskowanie dedukcyjne. Owo rozciąganie intelektu, a także wiedzy praktycznej (*notitia practica*) należy zatem rozumieć inaczej. Jan wskazuje, że składają się na nie dwie relacje i określa je jako *respectus aptitudinales*¹⁴. Jedna z nich to naturalne pierwszeństwo (*prioritatis naturalis*), druga to aktywna zgodność ze względu na formę (*conformitas activa*), czyli uzdolnienie kierownicze (*directivitas*), przy czym owa zgodność wyraża profilowanie praktyki według prawideł zalecanych przez intelekt, a nie odwrotnie, a zatem nie jest to dostosowanie

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Można by powiedzieć, że takie akty praktyczność jedynie dziedziczą ze względu na swoją genezę czy że jedynie partycypują w źródłowej praktyczności woli.

¹² Por. Jan Duns Szkot, *Lectura...*, dz. cyt., s. 58–59; Jan Duns Szkot, *Ordinatio. Prologus, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana 1950, Opera omnia*, t. I, prol., pars 5. *De theologia quatenus scientia practica*, s. 155–160.

¹³ *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 3; *Komentarz...*, dz. cyt., s. 480.

¹⁴ J. Domański wyrażenie *respetus aptitudinalis* oddaje jako „relacja stosowalności”, a M. Olszewski (*O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200 – 1350*, Universitas, Kraków 2002, s. 213–214; 220–221) proponuje „relacja skłonnościowa”. Moja zaś propozycja to „odniesienie zdolnościowe”.

wywanie ujęć poznawczych do praktyki. Intelpekt pozostaje przewodnikiem woli. Określenie tych relacji jako „zdolnościowych” ma właśnie – jak wyjaśnia Jan – zaakcentować to, że z perspektywy praktycznej owe relacje nie muszą być zaktualizowane, czyli że ich urzeczywistnienie nie jest konieczne do spełnienia czynu moralnego, a to oznacza, że sam wybór jest niezależny od ich aktualizacji¹⁵.

Jan wskazuje na jeszcze jeden warunek praktyki. Jest nim mianowicie to, że wywołany przez wolę czyn musi być kwalifikowany bądź jako prawy, bądź jako nieprawy (*possit elici recte et non recte moraliter*). „Następstwem zaś tego warunku jest, że nie są praktykami akty, które z samego swego rodzaju są tak opaczne, iż żadną miarą nie mogą być wywołane w zgodzie z prawym myśleniem, na przykład cudzołóstwo, nienawiść, bluźnierstwo przeciw Bogu”¹⁶. Jak widać, Jan stoi na stanowisku, że nie tylko działań obojętnych pod względem moralnym, jak np. czynności ludyczne, prace rolne czy rzemieślnicze, ale także postępów zaliczanych do którejś z klas czynów jednoznacznie negatywnych moralnie (*genera mala*, jak je określał Augustyn) nie można podciągnąć pod ściśle rozumianą sferę praktyki. Nie zawiesza tej dyskwalifikacji nawet posłużenie się nimi jako środkami wiodącymi do godziwego celu, jak mogłoby to mieć miejsce przy malwersacji czy defraudacji dokonanych w celu uzyskania funduszu na potrzeby społeczne czy charytatywne. Rzecz jasna, jest to konsekwencja jego podstawowej opcji, w myśl której – jak zostało powiedziane wyżej – czyn praktyczny jest aktem wzbudzonym wyłącznie przez samą wolę¹⁷.

¹⁵ Por. Leonardi Aretini..., dz. cyt., s. 4: *Dixi aptitudinali, quia neuter respectus requirit actualis; quod enim praxis actualiter sequant intellectionem a qua dirigit, hoc est omnino accidentale scientiae practicae*.

¹⁶ Tamże, s. 2; Komentarz..., dz. cyt., s. 481.

¹⁷ *Notabene*, nie wydaje się, aby stanowisko Jana i w ogóle szkotyzmu było – chociaż może się nasuwać taka interpretacja – zbieżne z poglądem Piotra Abelarda. Chociaż Jan upatrywał istoty moralności w sferze podmiotowej, a urzeczywistnianie postanowień woli uznawał za moralnie akcydentalne, to jednak nie sprowadzał dziedziny moralności do intencji ludzkich czynów, jak to czynił Piotr z Pallet. Autor dzieła *Etyka, czyli Poznaj samego siebie* (w: Piotr Abelard, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1969) „odróżniał *implicite* dwa konstytutywne elementy intencji, mianowicie: zamierzony przez podmiot cel i zamierzone działanie jako środek prowadzący do tego celu. Urzeczywistnienie zamierzonego działania następuje oczywiście poza intencją, wyraża się bowiem w postaci zewnętrznego, zmysłowo uchwytanego czynu”. M. Boczar, *Zagadnienie podstawy moralności działań ludzkich w myśli etycznej Abelarda*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, nr 1(29), s. 82.

Po ustaleniu istoty moralności Jan krótko przedstawia nawiązujący do Arystotelesa podział nauki praktycznej¹⁸. Otóż, w jej obrębie wyróżniamy taką, „która kieruje dziedziną związaną z działaniem oraz czynnościami wewnętrznymi, jak na przykład wiedza moralna, i wytwórczą, która kieruje dziedziną wytwórczości i czynnościami wychodzącymi na zewnątrz działającego; taki charakter mają sztuki mechaniczne”. Z kolei w ramach nauki moralnej, którą Jan określa też mianem aktywnej, należy wyróżnić teologię objawioną, która nakierowuje ludzką miłość na Boga i bliźniego, oraz utworzoną przez ludzi filozofię moralną, która obejmuje etykę, politykę i ekonomikę. Ta pierwsza sprawuje nadzór nad aktami cnót i poprzez to należyście kształci człowieka jako istotę żywą żyjącą rozumnie, a właściwie prawidłowo formuje człowieczą duszę. Z kolei polityka zajmuje się układaniem człowieka jako obywatela, a tym samym nadaje optymalny stan społeczności obywatelskiej, czyli rzeczpospolitej. I wreszcie ekonomika: urabia ona człowieka jako część wspólnoty rodzinnej, a zarazem modeluje pożądaną postać gospodarstwa rodzinnego¹⁹.

Jan jest przekonany, iż zawarta w komentowanym przez niego tekście nauka etyczna jest zgodna z treścią nauczania Arystotelesa. A ponieważ wykłada ona to wszystko, co jest niezbędne do prawnego ułożenia życia, należy jej się prymat przed polityką bądź ekonomiką, gdyż jako punkty wyjścia swoich rozważań i zaleceń zakładają one człowieka już moralnie ukształtowanego i jedna z nich poucza, co i jak czynić we wspólnocie państwowej, druga – jak godziwie i sprawnie zarządzać gospodarstwem rodzinnym²⁰.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 6, 1, 1025b 21–25: δῆλον ὅτι οὐτε πρακτικὴ ἐστὶν οοτε ποιητικὴ (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ὥρχη, ἡ νοῦς ἡ τέχνη ἡ δυνάμις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετὸν). ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ (...).

¹⁹ *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 4; Jan ze Stobnicy, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 482. Jan wskazuje też na twórców poszczególnych działów filozofii moralnej oraz podaje ich kanoniczne dzieła: „Etykę pierwszy z Greków Sokrates przywołał z nieba niby jakiś dar bogów i umieścił w miastach. Potem ujął ją obszernie Arystoteles w dziesięciu księgach, a zwięźle w dwóch księgach *Etyki wielkiej*, najzwięźleż zaś w księdze *Etyki do Eudomosa*, której odpowiednikiem jest niniejsza księga. Politykę, czyli wiedzę obywatelską, opracował Platon w sławnych dziesięciu księgach *Rzeczypośpolitej*, Arystoteles zaś w ośmiu, a z pisarzy łacińskich Marek Cynceron zawarł jej całość w sześciu księgach. *Polityka* obejmuje wiedzę o prawodawstwie cywilnym i o całości praw, ponieważ wszystko to znajduje zastosowanie w zarządzaniu rzecząpośpolitą. *Ekonomikę*, której nazwa oznacza wiedzę o gospodarstwie rodzinnym, wyłożył najpierw Ksenofont, a po nim Arystoteles i Teofrast”; tamże, s. 4–5; s. 482–483.

²⁰ Tamże, s. 483.

W kolejnym kroku Jan ze Stobnicy przystąpił do rozważenia przedmiotu filozofii moralnej²¹. Nie ulega dla niego wątpliwości, iż jej przedmiot właściwym jest *homo liber*, czyli człowiek, o ile on w sobie zawiera zasadę wolnego działania (*principium libere operationis*), a mianowicie zdolność wolnego wyboru (*liberum arbitrium*), który współwyznaczają intelekt i rozumne pożądanie (*intellectus cum appetitus intellectivus*)²².

Objasniając swoje stanowisko, Jan najpierw stwierdza, że za pierwszoplanowy przedmiot (*subiectum priumum*) tej nauki należy przyjąć taki, który zasadniczo i bezpośrednio, aczkolwiek w sposób wirtualny, zawiera w sobie wszystkie należące do niej prawdy, czyli twierdzenia konieczne. Otóż, właśnie człowiek jako byt obdarzony wolnością zawiera w sobie wirtualnie i rację szczęśliwości i racje środków, za pomocą których do niej się dochodzi. Tą drogą kroczył już przecież Arystoteles, gdy z uchwycenia istoty duszy wnosił o istocie i zasadach ludzkiej szczęśliwości. I Jan dodaje, że prawdy te będą ukazane w dalszych partiach komentarza²³.

Natomiast przyjmowanie, że filozofia moralna zajmuje się ludzkim dobrem, szczęśliwością, obyczajami czy ogólnie: działalnością człowieka, jest o tyle nie-trafne, że wiedza o wymienionych dziedzinach nie traktuje ściśle o jej właściwym przedmiocie, lecz bada to, co w ogóle należy do zakresu jej zainteresowań. A tym jest nie tylko ów pierwszy przedmiot, ale także cechy, części, cel lub skutki, jakie on wywołuje. Toteż, jeśli powszechnie nazywa się ją wiedzą o obyczajach (*scientia de moribus*), to jest jasne, że określa się ją w ten sposób ze względu na własności pierwszego przedmiotu, a nie ze względu na niego samego. „Obyczajami bowiem nazywają się ustanowione reguły życia, utwierdzone dzięki nawykowi, to znaczy takie, które powstają dzięki nabytej sprawności, niezależnie od tego, czy są dobre, czy złe (...)”²⁴.

Na zakończenie wstępu mistrz Jan odnosi się jeszcze do kwestii poprawności tytułu komentowanej książki. Jest on przekonany, iż jest ona integralną częścią przekładu na łacinę Arystotelowej *Etyki Nikomachejskiej*, którego dokonał Aretino. Jego zdaniem, „odegrał tu Leonardo rolę nie tylko tłumacza, ale i autora.

²¹ Należy podkreślić odmienne od współczesnego rozumienie przedmiotu przez scholastyków, w tym mistrzów krakowskich. Por. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003, s. 22–27.

²² *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 5; Jan ze Stobnicy, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 483–484.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 5; s. 484.

Albowiem powziąwszy zamiar napisania pewnego rodzaju wprowadzenia do filozofii moralnej na prośbę niejakiego Galeotta, swego przyjaciela, treść diatryby Arystotelesa do filozofa Eudernosa na temat obyczajów wyłożył w formie dialogu po łacinie równie obszernie jak elegancko, przedstawiając tutaj siebie jako nauczającego zasad filozofii moralnej, a Marcelina jako przerywającego niekiedy jego wykład pytaniami²⁵.

Skoro zaś dziełko Aretina dotyczy zasad moralnych, klasyfikacji cnót praktycznych oraz moralnego osądu obyczajów, a wręcz jest zdaniem Jana *Epitoma*-tem dziesięciu ksiąg *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, w takim razie deklaruje on, iż w swoim komentarzu zajmie się tymi zagadnieniami²⁶.

Jan ze Stobnicy wieńczy swój elementarz moralności takimi oto słowami:

Dostatecznie obszernie przekazano tu prawidła i nauki dobrego życia. Teraz pozostaje tylko pilnie ich przestrzegać i życiem pokierować według tego, jak zostały przekazane. To właśnie z największą usilnością czynić winni ci, którzy z nauki niniejszej chcą osiągnąć pożytek, jaki im ona zapewnia. Albowiem troską niniejszej umiejętności jest doprowadzić człowieka do właściwego mu celu i uczynić go w możliwie największej mierze doskonałym. To zaś zapewnia ona nie tym, którzy właściwości cnót i różnice między powinnościami roztrząsają w słowach, lecz tym, którzy je wypełniają i urzeczywistniają czynem. Ponadto, ponieważ czyny i bez słów stają się chwalebne i mają moc poruszyć dusze – albowiem w sprawach dotyczących życia bardziej się wierzy czynom niż słowom – przeto czyny bez słów są pomocne, słowa zaś bez czynów nie tylko pomocne nie są, ale i wielką stanowią zawadę i życie czynią jeszcze bardziej żalosnym, pilnie tedy starać się trzeba nie o to, aby o cnotach mówić wielkie słowa, lecz aby je czynić²⁷.

²⁵ Leonardi Aretini..., dz. cyt., s. 6; Jan ze Stobnicy, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 483–485.

²⁶ Za J. Domańskim (Jan ze Stobnicy, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 478, przyp. 1) należy zaznaczyć: „Zawarta tu informacja, sugerująca, jakoby napisane w r. 1424 *Isagogicon moralis disciplinae ad Galeottum Ricasolanum* Leonarda Bruniego Aretina było wstępem czy komentarzem do przetłumaczonej również przez niego *Etyki Eudemejskiej* Arystotelesa, jest podwójnie nieścisła. Po pierwsze, Brunni przełożył (po r. 1417) nie *Etykę Eudemejską*, lecz *Nikomachejską*. Po wtóre, *Isagogicon* jest pismem samoistnym i nie związanym z żadną z *Etyk* Arystotelesa, choć wskutek tego, że zawiera wykład arystotelesowskiej doktryny etycznej (obok wykładu innych systemów), rychło zaczęło być traktowane właśnie jako wstęp do jej studium i w takim też charakterze zamieszczono je później w tzw. *Iuntinie*, czyli w wydaniu pism Arystotelesa z komentarzem Awerroesa, które wyszło w Wenecji <apud Iuntas> w r. 1574”.

²⁷ Leonardi Aretini..., dz. cyt., s. 82; *Komentarz...*, dz. cyt., s. 499–500. Warto nadmienić, iż w *Epilogu* do dzieła *O sztuce [lekarskiej]* Hippokrates (w: *Wybór pism*, tłum. M. Wesoły, Prószyński

Koncept filozofii moralnej, którym tak chętnie posługuje się Jan ze Stobnicy, łączy etykę i pedagogikę²⁸. Widzę w tym nawiązywanie i zarazem kontynuację greckiego modelu *paidei*, który – wspierany nauką biblijną oraz kolejnymi renesansami – na stulecia zakorzenił się w naszym europejskim kręgu kulturowym²⁹. Postacią wręcz emblematyczną jeśli chodzi o etykę stosowaną jest pod tym względem Erazm z Rotterdamu³⁰. W ten sam nurt wpisuje się właśnie krakowskie środowisko uniwersyteckie, a specjalnie twórczość mistrzów *Facultas Artes Liberales*.

Teraz chciałbym zaprezentować odmienną koncepcję związku pomiędzy etyką a pedagogiką. Przy określaniu charakteru tejże więzi uwzględnię także antropologię, ponieważ jest ona punktem odniesienia dla obydwu dyscyplin³¹.

i S-ka, Warszawa 2008, t. 1, s. 104–116) zanotował: „Że zatem sztuka medyczna zawiera w sobie dość skutecznych metod, by nieść pomoc, i słusznie nie zajmuje się chorobami nieuleczalnymi, a tymi, którymi się zajmuje, zajmuje się w sposób niezawodny, świadczą zarówno dopiero co przedstawione wywody, jak i świadectwa specjalistów tej sztuki, które ukazują to swoimi czynami [*érge*], a nie słowami [*lógoi*], nie dlatego, że nie dbają o słowa, ale dlatego, że uważają, iż wiara większości ludzi zasadza się raczej na tym, co widzą, niż na tym, co usłyszeli”.

²⁸ Wiodącą rolę wychowania w tak rozumianej filozofii moralnej podkreśla J.B. Korolec, *Filozofia moralna (Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, pod red. Z. Kuksewicz, t. VII)*, Wrocław 1980, s. 217: „Jeśli idzie o ten aspekt ogólny, to zarówno Burydan, jak i jego krakowscy naśladowcy, a także ci, których dzieł używano w Krakowie (...) podkreślali, mimo konieczności bliższego wyjaśnienia kategorii życia moralnego człowieka, wagę funkcji wychowawczych filozofii moralnej. Uważali oni, że celem filozofów zajmujących się moralnością nie jest systematyzowanie pojęć z tej dziedziny, ile bezpośrednia służba człowiekowi doskonalącemu się moralnie”. Chociaż tendencja ta dominowała w pierwszej połowie piętnastego wieku, to pod koniec stulecia „praktycyzm ten odżył pod wpływem, z jednej strony szkotyzmu, z drugiej zaś dzięki humanistycznemu wprowadzeniu do *Etyki* Arystotelesa Leonarda Bruniego Aretina” (tamże, s. 233).

²⁹ Obecnie dominują etyki, które przybierają postaci etyk dążenia bądź etyk obowiązku. Zdają się one być w sposób zamierzony wolne od komponentu praktycznego (praktycystycznego), chociaż – rzecz jasna – jako etyki odnoszą się do ludzkiego działania. Jeśli gdzieś można spotkać filozofię moralną w znaczeniu tu omawianym, to będzie to – jak się zdaje – dominujący rys teologii moralnych czy katechetyki. Na tle współczesnych teorii etycznych osobliwie oryginalną i zasługującą na wnikliwą analizę, uzupełnienia lub uwyraźnienia, jawi się propozycja Hansa Krämera, określana przezeń jako „etyka integralna”. Jej istotnym elementem jest etyka szczegółowa, w której znajduje miejsce m.in. problematyka doradztwa, a zatem zagadnienia pedagogiczne. Por. H. Krämer, *Etyka integralna*, tłum. M. Poręba, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś k/Torunia 2004.

³⁰ Por. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.

³¹ Zaznaczam, że za punkt odniesienia w tym względzie obrałem koncepcję Mieczysława Gogacza, który ukazywał ją w wielu tekstach, por. Mieczysław Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985; *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warsza-

Porządek rzeczy nakazuje, aby przed przystąpieniem do badania zależności pomiędzy wymienionymi wyżej dyscyplinami filozoficznymi, najpierw określić je same.

I tak, antropologia filozoficzna stara się dokonać identyfikacji bytu ludzkiego poprzez podanie odpowiedzi na podstawowe pytania wiedzytwórce, a te są takie: czy człowiek istnieje? jaka jest jego natura? jaką posiada istotę?, a po udzieleniu pozytywnych odpowiedzi na te pytania³² podjęcie pytań: dlaczego człowiek istnieje? dlaczego jest taki jaki jest? oraz dlaczego jest tym, kim jest?

Uzyskując stosowne odpowiedzi na takiego typu pytania, filozofia czy metafizyka człowieka stara się ustalić typ i sposób istnienia człowieka; odkryć strukturę ontyczną ludzkiej istoty i jej koniecznych komponentów; rozpoznać konstytucję człowieczej natury i konfigurację jej różnorodnego uposażenia właściwościowego (rzecz jasna, ma także wskazać na przejawy i własności dwóch pierwszych subontycznych elementów); ujawnić osobowy charakter bytu ludzkiego i jego godność osobową; odtworzyć ontyczną genezę człowieka (człowieka jako bytu) lub składników jego źródłowego uposażenia.

Etyka zabiega o identyfikację zasad wyboru działań, które prowadzą do osiągnięcia przez człowieka eudajmonii, czyli właściwej dla niego doskonałości, lub – określając ten docelowy stan ostrożniej i chyba bardziej realistycznie – które prowadzą do osiągnięcia optymalnego dla człowieka stopnia doskonałości z uwzględnieniem czynników wsobnych i zewnętrznych³³. A ponieważ prymarnymi warunkami moralnych czynów człowieka są: posiadanie stosownej dla danego typu działań wiedzy praktyczno-teoretycznej oraz dysponowanie w tym

wa 1974; *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985; *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, NAVO, Warszawa 1988; *Ku etyce chronienia osób (wokół podstaw etyki)*, ed. internetowa wyd. I, Warszawa 1991; *Podstawy wychowania*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993; *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, NAVO, Warszawa 1997.

³² Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, II, 1 89b 23–35. Rzecz jasna, te odpowiedzi mogą rodzić i rzeczywiście rodzą one kolejne pytania, na które także trzeba poszukiwać odpowiedzi twierdzących itd. Odpowiedzi nie muszą być przy tym wyczerpujące, lecz powinny być trafne, a przynajmniej – prawdziwe. Przejawia się w tym aproksymatywny charakter ludzkiego poznania. Na temat logicznej teorii pytań por. np. A. Brożek, *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2007.

³³ Dodam, że zgodnie ze swoją teorią filozoficzną M. Gogacz określa etykę jako naukę filozoficzną, która „ukazuje pryncypia wyboru działań chroniących osoby i relacje osobowe” (tenże, *Osoba zadaniem...*, dz. cyt., s. 16).

obszarze możliwością wyboru i od-podmiotową sprawczością³⁴, to można by rzec, iż etyka jest nauką o sposobach działania wolnego wyboru (*liberum arbitrium*), czyli o sprawnych i odpowiednich (ze względu na wskazany wyżej cel – eudajmonię) środkach, taktykach czy nawet strategiach funkcjonowania świadomości moralnej.

Toteż, rozumowania przeprowadzane w etyce zmierzają do uzyskania odpowiedzi na pytania o typy i ilość reguł, prawideł czy norm, w oparciu o które człowiek może dokonywać najlepszych, tzn. doskonalących go uczynków. Dalej: o ich wewnętrzną postać czy treść; o ich zakres czy specjalizację; o stopień zdolności konkretnych zasad do spójnego współdziałania z innymi zasadami; o możliwość i warunki osiągnięcia ich doskonałości lub tylko wysokiego stopnia doskonałości; a także o uzyskanie ich wszechstronnego, tj. nie wybiórczo wyspecjalizowanego, optymalnego stanu³⁵.

³⁴ Rzecz jasna, warunków tych nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby koniecznie chodziło o wiedzę wyłącznie rzetelną, czyli prawdziwą (zgodną z tym, jak się rzeczy mają), ani tym bardziej o wiedzę pewną, tj. prawdziwą a nadto rozpoznaną w swojej prawdziwości (zgodną z tym, jak się rzeczy mają, i poszerzoną o znajomość kryterium własnej prawdziwości), przy czym owa wiedza i owo kryterium miałyby być racjonalne, intersubiektywnie dostępne oraz sprawdzalne czy uzasadnialne. Mowa tylko o jakimkolwiek uświadomieniu sobie tego, co robię, jak robię, po co to robię itp., a zatem nie wyklucza się tutaj z jednej strony jedynie częściowego i chwiejnego znawstwa, ani intelektualnych zabobonów różnego stopnia, tj. błędnej czy fałszywej wiedzy; a z drugiej strony, wiedzy nawet rzetelnej, ale nabytej na innej drodze niż racjonalne rozumowanie, np. przekazanej przez osobę, która pozostaje autorytetem epistemicznym dla danego podmiotu sprawczego, albo jakiejś formy wiedzy uzyskanej spontanicznie (quasi-intuicyjnie). Mowa też tylko o przeżywanej jako faktyczna zdolności wyboru, a zatem o świadomości pierwszoosobowego sprawstwa, niezależnie od tego, czy jest ono faktyczne, czy też iluzoryczne.

³⁵ Zwykle wymienia się tutaj różnorakie i różnorodne sprawności (zalety) intelektualne i wolicjonalne. M. Gogacz jako zasady etyki podaje mądrość, kontemplację i sumienie (przy czym z podawanego określenia wynika, że chodzi tutaj o synderezę, czyli sprawność pierwszych zasad postępowania), a sprawności doskonalące działanie woli takie, jak męstwo czy sprawiedliwość, a nawet roztropność traktuje – jeśli dobrze rozumiem wywody Autora – nie jako zasady, a w każdym razie nie jako zasady główne porządku etycznego, lecz jako podległe tym pierwszym (por. np. *Wychowanie intelektu jako warunek wewnętrznej kultury osoby*, w: tenże, *Szkice o kulturze*, Wydawnictwo Michalineum, Kraków–Warszawa/Struga 1985, s. 74–99). Przez analogię do scholastycznej terminologii dotyczącej przyczynowości można by to wysłowić następująco: tak jak przyczyna sprawcza główna (*causa principalis*) wytwarza skutek swą własną mocą, a przyczyna sprawcza narzędna (*causa instrumentalis*) nie działa własną mocą, lecz jedynie mocą pochodzącą od czynnika głównego, tak sprawności wolicjonalne w ich zaistnieniu i funkcjonowaniu są uzależnione od czynnika kognitywnego. Jednak może być i tak, że w ocenianej propozycji została silnie wyakcentowana (a przez to nieco przeakcentowana) rola intelektu, co byłoby zrozumiałe o tyle, że jej formułowanie odbywało się w merytorycznym kontekście koncepcji wo-

Z kolei pedagogika rozumiana jako teoretyczna refleksja dotycząca praktyki edukacyjnej, ma za swój przedmiot zasady: usprawniania ludzkiego intelektu w wiedzy, mądrości i roztropności; usprawniania woli w prawości; osiągania przez sferę uczuciowo-emocjonalną stosownej dla niej harmonii; utrzymywania zdrowia cielesnego i psychicznego; umiejętnego używania tworów natury i korzystania z wytworów kultury. Ma także za przedmiot zasady rozpoznawania tego, co cenne i tego, co szkodliwe w aktualnej kulturze (i tym razem także ze względu na wskazany wyżej cel, którym – przypomnę – jest możliwie pełny rozwój człowieka, zgodny z jego stanem ontycznym oraz sposobem egzystencji) oraz zasady wyboru takich sposobów działania, które uczą i skłaniają do korzystania z tych pierwszych, a zmniejszają wpływ tego, co nie pozwala czy tylko utrudnia człowiekowi optymalną samorealizację. Można zatem powiedzieć, iż pedagogika jest teorią zasad doboru czynności, dzięki którym możemy ukształtować w sobie zasady wyboru działań, które umożliwiają nam osiąganie, a niekiedy i mniej bądź bardziej trwałe osiągnięcie kształtu optymalnego dla naszego życia³⁶.

Jak z tego widać, na terenie pedagogiki stawiamy pytania w rodzaju: które z czynności mają walor wydajnego kształcenia lub wychowywania naszych władz poznawczych lub decyzyjnych? jakie zabiegi skutecznie kształcą nasze uczucia? jakie typy aktywności lub ich szczegółowe formy są efektywne, gdy chodzi o zachowywanie zdrowia lub kondycji cielesnej? jak wyrobić w sobie właściwy stosunek do dobrostanu materialnego?

Zanim wreszcie przystąpię do przedstawienia własnego poglądu na temat relacji między omawianymi trzema dyscyplinami, chcę jeszcze wstępnie uporządkować to zagadnienie. Otóż, w takich przypadkach może występować: zależność genetyczna, która zachodzi wówczas, gdy jedna nauka jest powodem dla ukonstytuowania się drugiej nauki, np. historia matematyki w stosunku do matematyki; zależność heurystyczna, gdy jakaś nauka dostarcza drugiej danych do zba-

luntarystycznych (egzystencjalizmu, filozofii spotkania czy dialogu, a nawet niektórych postaci personalizmu), w których z kolei podkreślano hegemonię woli w dziedzinie moralnej. Rzecz jasna, sprawa wymaga gruntowniejszego zbadania.

³⁶ Należy tu dodać, że współcześnie odróżnia się pedagogikę scharakteryzowaną w sposób podobny do podanego, od pedagogii, przez którą rozumie się „zespół środków i metod wychowania stosowanych przez nauczycieli”, czyli praktyczną sztukę wychowywania, albo wzorzec edukacyjny, „który może przybierać postać doktryny pedagogicznej, ideologii edukacyjnej bądź ukrytego programu wychowawczego (np. szkoły)” (*Pedagogika. Leksykon*, red. B. Milerski, B. Śliwerski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000, s. 144). Por. też, *Nowy słownik pedagogiczny*, red. W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2001, s. 285–286.

dania lub pomysłów do rozważań, z czym mamy do czynienia np. w przypadku historycznego wyodrębnienia się botaniki z biologii; zależność przedmiotowo-strukturalna, gdy dana nauka jest przedmiotem badań innej nauki, jak występuje w przypadku każdej metateorii w stosunku do odnośnej teorii; zależność metodologiczna, która pojawia się, gdy jedna nauka dostarcza innej fragmentów modelu teoretycznego używanych przez tą drugą jako jej własne założenia lub przesłanki, czy stosuje w swojej domenie narzędzia zapożyczone od pierwszej w postaci reguł metodologicznych, aparatury pojęciowej lub definicji, czy też nawet w postaci tych samych instrumentów badawczych, np. mikrobiologia zależy od optyki o tyle, że korzysta ona także z urządzeń optycznych; wreszcie zależność epistemologiczna, z którą mamy do czynienia wówczas, gdy dana nauka dostarcza drugiej ocen lub kryteriów ocen jej wiarygodności, jak to ma miejsce w przypadku teorii poznania w stosunku do dowolnej innej nauki, bowiem gdy teoria poznania ocenia spostrzeżenie zmysłowe, które są głównym źródłem poznania w naukach przyrodniczych, to jej ustalenia niczego nie zmieniają w samym tym zmysłowym poznawaniu³⁷.

Jak widać z poczynionego wyżej opisu, wszystkie trzy dyscypliny zajmują się człowiekiem. Antropologia ustala to, kim jest człowiek; etyka poszukuje zasad wyboru działań, które celnie zmierzają do coraz pełniejszego doskonalenia się człowieka zgodnie z prawdą o nim i właściwym dla niego dobrem użytecznym, przyjemnym lub godziwym; pedagogika podsuwa zestaw czy zestawy takich czynności, które skutecznie będą skłaniały człowieka do tego, aby kierował się ukazywanymi dzięki namysłowi etycznemu prawidłami podejmowania decyzji. Inaczej mówiąc, pedagogika zależy od etyki, a ta – od antropologii. Jednak powstaje pytanie o charakter tej zależności.

Okazuje się, że pomiędzy etyką a antropologią oraz między pedagogiką a etyką można mówić o zależności, którą określa się mianem metodologicznej. Etyka zajmuje się bowiem sposobami osiągnięcia docelowego stanu człowieka, czyli eudajmonii. Wiedza o tym jest zatem kluczowa dla wyznaczenia takich zasad, które będą czyniły postępowanie dosiężnym dla wskazanego celu. Jednak wiedzy o tym, czym jest lub na czym polega ów stan, w ramach samej etyki nie sposób

³⁷ Por. A.B. Stępień, *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 80–81.

uzyskać, gdyż refleksja moralna ma inny niż antropologia przedmiot³⁸, a mianowicie jest nim ludzkie postępowanie, podczas gdy w filozofii człowieka jest nim jego bycie czy istnienie. I analogicznie jest z pedagogiką i etyką, gdyż pedagogika naucza o czynnościach, które są nakierowane na uzyskiwanie lub zachowywanie określonych przez etykę sprawności intelektualnych i wolicjonalnych, kształtu uczuć, kondycji cielesnej oraz właściwego stosunku do bytów naturalnych lub artefaktów. Jednakże samych zasad etycznych pedagogika nie ustala. Nie wydaje się natomiast, aby pomiędzy nimi występowała któraś z pozostałych zależności³⁹.

W pracy przedstawiono dwa ujęcia związku pomiędzy etyką a pedagogiką. Pierwsze ściśle łączy wiedzę moralną z jej praktykowaniem, a w konsekwencji utożsamia obydwie dyscypliny. Uzasadnieniem dla takiego rozstrzygnięcia jest woluntaryzm, który ujmuje wolę jako władzę doskonalszą od intelektu, a przy tym przyznaje jej status samodzielnego źródła działania. Natomiast drugie stanowisko akcentuje odrębność porządku poznawania i porządku działania, co prowadzi do uznania swoistości każdej ze wspomnianych nauk. Nie wymaga to wyraźnego opowiedzenia się za antropologicznym woluntaryzmem bądź intelektualizmem, gdyż dziedziną, w obrębie której to się rozstrzyga, jest teoria wiedzy i metodologia.

Bibliografia

- Boczar M., *Człowiek i wspólnota. Filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1987.
Boczar M., *Grosseteste*, Wydawnictwo AKAPIT-DTP, Warszawa 1994.

³⁸ Rzecz jasna chodzi o tzw. materialny, ponieważ skoro obie są naukami filozoficznym, to taki sam jest ich przedmiot formalny, czyli aspekt badawczy, a są nim zasady i istotne przyczyny jakiegokolwiek postaci bytowości.

³⁹ Można zwrócić uwagę na to, że to ustalenie zależności o charakterze metodologicznym w jakiejś mierze odpowiada scholastycznemu konceptowi *scientia media* lub *subalternata*, który został zainicjowany wypowiedzią Arystotelesa z *Analitik wtórych*, I, 13. Por. np. J.A. Weisheipl, *Aristotelian methodology. A Commentary on the Posterior analytics of Aristotle*, Pontifical Institute of Philosophy Dominican House of Studies – River Forest, Illinois 1958, s. 23–26; W.R. Liard, *The „Scientiae mediae” in medieval commentaries on Aristotle’s „Posterior analytics”*, Centre for Medieval Studies, Toronto 1983; M. Boczar, *Grosseteste*, Wydawnictwo AKAPIT-DTP, Warszawa 1994, s. 106–117.

- Boczar M., *Zagadnienie podstawy moralności działań ludzkich w myśli etycznej Abelarda*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, nr 1 (29), s. 79-92.
- Brożek A., *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2007.
- Chenu, M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Domański J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób (wokół podstaw etyki)*, ed. internetowa wyd. I, Warszawa 1991.
- Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, oprac. A. Andrzejuk, K. Kalka, A.M. Tchorzewski, NAVO, Warszawa 1997.
- Gogacz M., *Podstawy wychowania*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1974.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, NAVO, Warszawa 1988.
- Gogacz M., *Wychowanie intelektu jako warunek wewnętrznej kultury osoby*, w: tenże, *Szkice o kulturze*, Wydawnictwo Michalineum, Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 74-99.
- Jan Duns Szkot, *Opera omnia*, t. I i XVI, Civitas Vaticana 1950 i 1960.
- Jan ze Stobnicy, *Komentarz do Leonarda Bruniego Aretina „Wprowadzenia w filozofię moralną”*, tłum. pol. J. Domański, w: 700 lat myśli polskiej. Filozofia XII-XV wieku, red. J. Domański, PWN, Warszawa 1978.
- Korołec J.B., *Filozofia moralna (Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Z. Kuksewicza, t. VII), Wrocław 1980.
- Legowicz J., *Problem sensu i metodologicznego autentyzmu badań nad filozofią średniowieczną*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 63-71.
- Legowicz J., *Spór o człowieka w dziejach filozofii*, w: *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, Nr 554. *Prace z Nauk Społecznych*, t. 13, Katowice 1983.
- Leonardi Aretini in moralem disciplinam introductio familiari Ioannis de Stobnica commentario explanata*, J. Haller, Kraków 1511/ J. Singriener Wiedeń 1515.

- Liard W.R., *The „Scientiae mediae” in medieval commentaries on Aristotle’s „Posterior analytics”*, (microform), Centre for Medieval Studies, Toronto 1983.
- Nowy słownik pedagogiczny, red. W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2001.
- Olszewski M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200 – 1350*, Universitas, Kraków 2002.
- Pedagogika. Leksykon*, red. B. Milerski, B. Śliwerski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000.
- Piotr Abelard, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Joachimowicz, Warszawa 1969.
- Płotka M., *Filozofia jako praktyka. Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku*, Warszawa 2016.
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Stępień A.B., *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003.
- Weisheipl J.A., *Aristotelian methodology. A Commentary on the Posterior analytics of Aristotle*, Pontifical Institute of Philosophy Dominican House of Studies-River Forest, Illinois 1958.

Streszczenie

W artykule podjęto kwestię relacji pomiędzy antropologią filozoficzną, etyką i pedagogiką. Zaproponowane rozwiązanie zostało skonfrontowane z koncepcją Jana ze Stobnicy jako wybitnego przedstawiciela krakowskiego praktycyzmu.

Słowa kluczowe: praktycyzm, pedagogika, etyka, antropologia filozoficzna, Jan ze Stobnicy

Summary

Practicist Ethics and Philosophical Pedagogy

The goal of this article is to offer an initial account of the problem of the relationship between philosophical anthropology, ethics and pedagogy. The referential point for these considerations is John of Stobnica's *Commentary on the „Leonardo Aretino, Introduction in moral science”*. This text is a typical example of medieval Cracovian practicism. Such conception is confronted with philosophical pedagogy.

Key words: practicism, ethics, pedagogy, philosophical anthropology, John of Stobnica

Roberta Grosseteste traktat *O sztukach wyzwolonych* (wprowadzenie do przekładu)

Robert Podkoński
(Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny)

Przypisywany Robertowi Grosseteste krótki traktat *O sztukach wyzwolonych* (*De artibus liberalibus*)¹ uważa się za pierwsze dzieło filozoficzne późniejszego biskupa Lincolnu². Napisał je najprawdopodobniej przed 1209 rokiem, jeszcze podczas swojego pobytu w Herefordzie³. Na pierwszy rzut oka nie jest to może tekst szczególnie oryginalny i nowatorski, ale na pewno – jako dzieło młodego adepta

¹ Dziękuję Pani dr Monice Mansfeld (Uniwersytet Łódzki/University of Oxford) oraz Panu dr. Danielowi A. Di Liscia (MCMP, Ludwig-Maximilians-Universität, Monachium) za pomoc w uzyskaniu dostępu do najnowszych publikacji niezbędnych dla dokonania niniejszego przekładu. Dziękuję również Panu Dariuszowi Gwisowi (Uniwersytet Łódzki) za cenne i celne uwagi do mojego przekładu, dzięki którym mogłem mu nadać ostateczną, zaprezentowaną tutaj postać.

² Szczegółowe informacje na temat biografii, pism i poglądów filozoficznych Roberta Grosseteste (1168–1253) czytelnik znajdzie w: M. Boczar, *Grosseteste*, Wydawnictwo AKAPIT-DTP, Warszawa 1994, s. 20–120; N. Lewis, *Robert Grosseteste*, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Summer 2019 Edition), E.N. Zalta (red.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/grosseteste/> (dostęp 04.02.2021). Tytuł „*De artibus liberalibus*” znajdujemy w czterech z pięciu zachowanych kopii rękopiśmiennych tego traktatu, zaś w jednej, mianowicie w kodeksie: Praga, Narodni Knihovna X.H.12, tekst ten opisany jest jako „*De erroribus humanibus*”, zob. *Roberti Grosseteste De artibus liberalibus*, S.O. Sonnesyn (red.), w: G.E.M. Gasper, C. Panti, T.C.B. McLeish, H.E. Smithson (red.), *The Scientific Works of Robert Grosseteste*, Vol. 1: *Knowing and Speaking*, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 74. Szczegółowe informacje na temat zachowanych kopii rękopiśmiennych *De artibus liberalibus* oraz wydań drukiem czytelnik znajdzie w: S.O. Sonnesyn, *On the Liberal Arts: Manuscripts and Transmission*, w: G.E.M. Gasper, C. Panti, T.C.B. McLeish, H.E. Smithson (red.), *The Scientific Works...*, dz. cyt., s. 51–54, 63.

³ M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 21–22.

filozofii – bardzo erudycyjny i chociażby z tego względu wart zainteresowania. Traktat *O sztukach wyzwolonych* daje nam tym samym doskonały wgląd w źródła i podstawy formacji intelektualnej zarówno samego Roberta Grosseteste, jak i filozofii angielskiej przełomu wieków XII i XIII, kiedy to na nowo odkryty system filozoficzny Arystotelesa jeszcze nie został zaadoptowany i zaakceptowany na tyle, by stać się *de facto* obowiązującym opisem rzeczywistości przyrodniczej⁴.

W przedstawionym tutaj traktacie Grosseteste odnajdziemy już elementy koncepcji filozoficznych Stagiryty, jednak – jak łatwo zauważyć – zostały one wplecione w eklektyczną strukturę rozważań bez szczególnego ich wyróżniania⁵. Brak odniesień *explicite* do źródeł czy autorytetów jest zresztą jedną z cech charakterystycznych tego tekstu, szczególnie zaskakującą w kontekście całej tradycji łacińskiej filozofii średniowiecznej, w której to wszakże autorytet, czy to Pisma Świętego, czy to Ojców Kościoła, czy też, przynajmniej od początku wieku XIII, Arystotelesa, stanowiły konieczny fundament i częste uzasadnienie prezentowanych stanowisk i poglądów. Co godne uwagi, w prezentowanym tutaj traktacie Robert Grosseteste nie przywołuje z imienia żadnego z autorów chrześcijańskich, z których dorobku *de facto* korzysta, to jest św. Augustyna ani Boecjusza, nie odnosi się też do Biblii. Jedynym nawiązaniem do tekstu Pisma Świętego jest marginalny obraz celu retoryki, której to Grosseteste nadał tutaj swoistą funkcję ireniczną wobec wrodzonych ludziom skłonności.

Ciekawym aspektem rozważań Roberta jest wskazanie swoiście terapeutycznego działania wiedzy z zakresu sztuk wyzwolonych na człowieka, zarówno wobec jego komponenty intelektualnej, emocjonalnej, jak i fizycznej. Przy czym, mówiąc o moralności, Grosseteste w ogóle nie porusza wątków teologicznych, nie pojawiają się tutaj – fundamentalne dla systemu św. Augustyna, z którego pism

⁴ Ogólną charakterystykę filozofii XII wieku przedstawia: M. Frankowska-Terlecka, *Wstęp. Filozofia XII wieku*, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. xi–xxvii. Z charakterystyką filozofii XIII wieku czytelnik może się zapoznać w: K. Krauze-Błachowicz, *Wstęp. Filozofia XIII wieku*, w: K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. xiii–lviii. Na temat przekładów na łacinę pism przyrodniczych Arystotelesa i ich obecności w chrześcijańskiej myśli filozoficznej XII i XIII zob. np. B.G. Dod, *Aristoteles latinus*, w: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (red.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York *et al.* 1988, s. 45–79, oraz: C.H. Lohr, *The Medieval Interpretations of Aristotle*, w: *The Cambridge History...*, dz. cyt., s. 80–96.

⁵ Zob. poniżej.

wszakże korzysta – kategorie grzechu, wolnej woli, ani też łaski bożej. Mówiąc o filozofii moralnej, autor *O sztukach wyzwolonych* odnosi się jedynie do idei łagodzenia obyczajów i harmonizowania popędów tudzież pożądań⁶. Wydaje się wręcz, że przynajmniej w aspekcie doczesnym, według Roberta Grosseteste człowiek może osiągnąć równowagę wewnętrzną i doskonałość własnymi siłami, korzystając jedynie ze wsparcia sztuk wyzwolonych⁷. Szczególną rolę na drodze do tego celu pełnić ma muzyka, zarówno w swoim aspekcie teoretycznym, czyli jako nauka o proporcjach i harmonii, jak i w praktycznym, wpływając poprzez odpowiednio dobrane rytmy z jednej strony na stan emocjonalny potencjalnego słuchacza, z drugiej zaś – co wydaje się stanowczo mniej oczywiste – na konstytucję zdrowotną jego organizmu. Grosseteste twierdzi wręcz, przytaczając informacje odnalezione w źródłach, z których korzystał, że za pomocą muzyki można przyspieszyć leczenie chorób i gojenie się ran, a nawet przywrócić słuch.

W toku rozważań traktatu *O sztukach wyzwolonych* szczególną uwagę czytelnika zwraca mechanicystyczny opis powstawania dźwięków, jako drgań wywołanych w uderzonym ciele sprężystym, w którym to opisie Grosseteste dokonuje powiązania dźwięków z liczbami, wyraźnie korzystając z arystotelesowskiego rozróżnienia na ruch ciągły i nieciągły. Co godne podkreślenia, Robert Grosseteste przyjmuje już tutaj, jak się wydaje, charakterystyczną dla jego późniejszych rozważań, atomistyczną strukturę ciał materialnych, stojącą wszakże w wyrażonej sprzeczności z fizyką Stagiryty.⁸

Warto zauważyć, że w przedstawionym tutaj tekście spośród sztuk zaliczanych w poczet *quadrivium*, tj. nauk matematycznych, Grosseteste najwięcej uwagi, obok muzyki, poświęca astronomii, niejako od niechcienia tylko wspominając o arytmetyce i geometrii. Jest to o tyle zaskakujące, że w swoich późniejszych,

⁶ Dlatego też w poniższym przekładzie łaciński termin *philosophia moralis* zdecydowałem się oddać jako ‘filozofia moralna’, a nie ‘etyka’, wracając do źródłosłowu: ‘mos, moris’.

⁷ Warto tutaj zauważyć, że zbliżone poglądy – po części kojarzone z tzw. awerroizmem łacińskim – zostały zawarte pośród też potępionych w 1277 przez ówczesnego biskupa Paryża, Stefana Tempier. Zob. *Artykuły paryskie potępione przez Stefana Tempier 7 marca 1277 roku*, tłum. Wł. Seńko, w: K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia...*, dz. cyt.: art. 40. (1) „Nie istnieje doskonalszy sposób życia, jak poświęcenie się filozofii” (s. 303); art. 144. (170) „Wszelkie dobro, jakie jest dostępne człowiekowi, polega na cnotach intelektualnych” (s. 312); art. 176 (172) „Szczęście jest nam dane w tym, a nie w innym życiu” (s. 315); art. 206 (106) „Zdrowie, chorobę, życie, śmierć przypisuje się położeniu gwiazd i przypadkom losu (...)” (s. 317).

⁸ Zob. poniżej. Por. R. Grosseteste, *Komentarz do Fizyki*, w: M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 224–225; por. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, I, 2, 316a–b, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 360; tenże, *Fizyka*, VI, 1, 231a, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 131.

dojrzałych tekstach filozoficznych właśnie geometrii nada on fundamentalną rolę w opisie powstania i funkcjonowania rzeczywistości przyrodniczej⁹. Pisząc *O sztukach wyzwolonych*, Grosseteste był natomiast wyraźnie zafascynowany spekulacjami astrologicznymi i alchemicznymi, szczególnie tymi dotyczącymi wpływu planet na świat podksiężycowy¹⁰. Jeden z obszernych fragmentów swego traktatu poświęcił kwestii naturalnego powstawania różnorodnych metali z siarki i rtęci pod wpływem Słońca i poszczególnych planet. W tym samym ustępie zasugerował też jednoznacznie, że wiedza z zakresu astronomii pozwolić może na przeprowadzenie transmutacji dowolnego metalu w złoto. Co więcej, astronomię postrzegał on jako konieczny element wykształcenia medycznego. Ten dwojako praktyczny charakter spekulacji astronomicznych odziedziczył po Grosseteście na pewno Roger Bacon, którego „nauka eksperymentalna” również miała na celu przedłużenie życia ludzkiego, podczas gdy eksperymenty alchemiczne przysparzały mu głównie kłopotów¹¹. Natomiast przekonanie o wpływie planet na kondycję i charakter człowieka przetrwało w nauce europejskiej przynajmniej do czasów Jana Keplera, czyli aż do świtu nauki nowożytnej¹².

Godny uwagi jest też fakt, że w traktacie *O sztukach wyzwolonych* Robert Grosseteste wskazuje „moc niebios” (*virtus caelestis*), zapośredniczoną przez wpływ Księżyca, jako jedyne źródło ruchu i zmian w świecie podksiężycowym. Tym samym wydaje się nawiązywać do „naturalistycznego” opisu powstania i funkcjonowania przyrody, jaki odnajdziemy chociażby w *Traktacie o dziełach sześciu dni* Teodoryka z Chartres¹³. Na inspiracje tradycją filozoficzną szkoły z Chartres w koncepcjach Roberta Grosseteste wskazują zresztą badacze jego myśli¹⁴.

Historykowi filozofii zaznajomionemu bliżej z dziełami powstałymi w wieku dwunastym w kontekście dzieła noszącego tytuł *O sztukach wyzwolonych* na pewno przyjdzie na myśl słynny *Didascalion* Hugona ze św. Wiktora, w którym

⁹ Zob. M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 97–98.

¹⁰ Z tego względu w poniższym przekładzie łaciński termin *philosophia naturalis* oddaję jako ‘filozofia naturalna’, by odróżnić ją od, z założenia *strictie* teoretycznej, filozofii przyrody w jej trzynastowiecznej, arystotelesowskiej postaci. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, E (VI), 1, 1025b–1026a, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 712–714.

¹¹ Zob. T. Włodarczyk, *Roger Bacon (1214/1219–ok. 1292) – wprowadzenie*, w: K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia...*, dz. cyt., s. 59–64.

¹² Zob. J. Kierul, *Kepler*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 130–132, 185–189.

¹³ Por. Teodoryk z Chartres, *Traktat o dziełach sześciu dni*, przekł. S. Bańa, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), *Wszystko to ze zdziwienia...*, dz. cyt., s. 109–129.

¹⁴ Zob. M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., 22; N. Lewis, dz. cyt.

to autor ten także przedstawił klasyfikację i hierarchię nauk. Warto tu jednak zauważyć, że dla Hugona sztuki wyzwolone stanowiły tylko pierwszy stopień na drodze do teologii naturalnej, która to z kolei pełniła rolę wstępu do tej właściwej, tj. boskiej¹⁵. Jak już wspomniałem, w przedstawionym tutaj dziełku Roberta Grosseteste nie odnajdziemy żadnych nawiązań do teologii – ani filozoficznej, ani objawionej. Czytając *O sztukach wyzwolonych*, zyskujemy raczej wgląd w umysłowość i fascynacje młodego, inteligentnego człowieka, który uzyskał wykształcenie w drugiej połowie dwunastego wieku, kiedy to filozofia łacińskiego Zachodu nie zachłysnęła się jeszcze systemem Stagiryty na tyle, by *de facto* z własnego wyboru wtłoczyć się w jego ramy. Widzimy też w tym tekście pewną swobodę intelektualną nieograniczoną dogmatem ani teologią, w efekcie nacechowaną szczególnym optymizmem, przynajmniej w odniesieniu do możliwości intelektu ludzkiego i wykorzystywanych „praktycznie” nauk czy też sztuk wyzwolonych. Rozwinięte później przez Roberta oryginalne koncepcje: „metafizyki światła”, powstania świata i wpisanych weń, matematycznych w swej istocie, praw przyrodniczych były niewątpliwie efektem tej samej samodzielności i swobody w myśleniu¹⁶. Niestety, jak pokazała historia, sztywny dogmat i gotowe schematy jak zawsze wzięły górę i odsunęły w cień filozoficzne dokonania pierwszego Kanclerza uniwersytetu w Oksfordzie, których to echa z czasem stawały się coraz słabsze w zdominowanej przez myśl Arystotelesa dojrzalej filozofii średniowiecznej łacińskiego Zachodu¹⁷.

¹⁵ Zob. R. Tichy, *Hugon ze Św. Wiktora (ok. 1098–1141) – wprowadzenie*, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), *Wszystko to ze zdziwienia...*, dz. cyt., s. 271–275.

¹⁶ Por. M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 34, 50–56, 69–74.

¹⁷ Por. np. R. Podkoński, *Druga „metafizyka światła”*. Czternastowieczni oksfordzcy filozofowie przyrody, Jan Dumbleton i Ryszard Swineshead o naturze i działaniu światła, „Przegląd Tomistyczny” 2014, t. XX, s. 89–116; tenże, *Spór o istnienie atomów na Uniwersytecie Oksfordzkim w początkach XIV wieku*, „Przegląd Tomistyczny” 2013, t. XIX, s. 193–247.

Robert Grosseteste – *O sztukach wyzwolonych*¹

przeł. Robert Podkoński

(Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny)

1. Trzy przyczyny sprawiają, że błąd i niedoskonałość wkrada się w nasze ludzkie działania: ignorancja zaciemnia rozum (*mens*), z braku umiaru skłonność (*affectus*) już to nie dosięga, już to przekracza to, co należyte, słabość zaś ciała sprawia, że moce i członki odpowiedzialne za ruch niepewne są i niewystarczająco silne. W przypadku zatem każdego działania fałszywego lub niewłaściwego konieczne jest takie pokierowanie i wsparcie, dzięki któremu dokona się oczyszczenie z błędu i uzupełnienie braku.

2. Oczyszczenie z błędów i doprowadzenie do doskonałości w odniesieniu do naszych działań dokonuje się zaiste za sprawą siedmiu sztuk [wyzwolonych], które to pośród działów filozofii z tego powodu wyróżnia się mianem sztuk, że tylko one, korygując, powodują, iż działania ludzkie stają się doskonałe. Wszystkie bowiem czynności pozostające w naszej władzy (*nostrae potestatis*) sprowadzają się albo do postrzeżenia umysłu, albo do jego skłonności, albo do poruszeń cielesnych, czy też tychże poruszeń usposobienia. Postrzeganie (*aspectus*) wszak najpierw dostrzega (*aspicit*), następnie ocenia to, co zostało postrzeżone lub rozpoznane, a skoro umysł, czy też postrzeganie, uzna to za przydatne albo szkodliwe, skłonność pokieruje nas, by pochwycić, co przydatne, albo też sama nas powstrzyma, by uniknąć tego, co szkodliwe.

¹ Podstawą niniejszego przekładu jest najnowsza krytyczna edycja łacińskiego tekstu traktatu: *Roberti Grosseteste De artibus liberalibus*, S.O. Sønnesyn (ed.), w: G.E.M. Gasper, C. Panti, T.C.B. McLeish, H.E. Smithson (red.), *The Scientific Works of Robert Grosseteste*, Vol. 1: *Knowing and Speaking*, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 74–94.

3. Postrzeżeniu właściwą formę nadaje gramatyka. Dzięki logice czym jest to, co zostało odpowiednio sformułowane, jest oceniane bez błędu, by retoryka rozważnie wskazała skłonności, że to coś właściwie ocenione winno być unikane albo pożądane. Zadaniem gramatyki jest bowiem właściwie pojmować (*recte intelligere*) i to, co właściwie pojęte, w odpowiedni sposób wypowiadając, poprawnie ukształtować (*recte formare*) u innego. Zadaniem logiki zaiste jest ocenić i rozważyć, czym jest to, co zostało właściwie sformułowane w intelekcie odpowiednio do jego (*sui*) trojakiej natury. A choć zadaniem retoryki jest wybierać argumenty w dowodzeniu spośród figur dialektycznych i toposów, jej głównym celem jest poruszanie naszej skłonności (*affectum movere*)². W jej właśnie mocy bowiem jest rozbudzanie dusz zgnuśniałych, kielznanie nieokiełznanych, zachęcanie lękliwych, mitygowanie gwałtowników, jest ona jak laska Merkurego³, z której to od jednej głowy przychodzi sen na rozbudzonych, od drugiej rozbudzenie sennych; jest jak cytra Orfeusza, słodycz której dźwięków porusza skały i drzewa⁴, a pokój wprowadza między wilkiem i jagnięciem, psem i zajęcem, lwem i cielęciem⁵. Te trzy moce zatem naprostowują i do doskonałości doprowadzają postrzeżanie i skłonność naszego umysłu.

4. Ponieważ zaś nie skupiamy się tutaj na skutkach ruchu ciała, lecz na tego ruchu pomiarkowaniu, właściwą dlań miarę pośród sztuk wyznacza muzyka, jako że ona wskazuje, jakie proporcje ruchów cechuje zgodność. Proporcje zaś w odniesieniu do ruchów rozważa się w dwóch aspektach⁶. Ruch jest bowiem podzielny albo ze względu na podzielność czasu, i tak to rozumiejąc jeden ruch określa się jako dwukrotny w stosunku do drugiego, kiedy odmierzany jest przez dwa razy dłuższy czas, tak jak długa sylaba jest dwukrotnością krótkiej⁷. Albo

² Por. Hugon ze Św. Wiktora, *Didascalion, czyli co i jak czytać*, ks. II, r. XXX, tłum. M. Frankowska-Terlecka, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 316: „Gramatyka jest wiedzą o poprawnym mówieniu; dialektyka to jasna dysputa rozdzielająca prawdę od fałszu; retoryka jest nauką o skutecznym przekonywaniu”.

³ Tj. kaduceusz, tradycyjnie przedstawiany w formie laski oplecionej przez dwa węże (przyp. tłum.)

⁴ Por. Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. XL, tłum. S. Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Biblioteki Narodowej, Wrocław 1995.

⁵ Iz 11, 6.

⁶ Arystoteles, *Fizyka*, 6, 4, 234b21–23, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 138: „Ruch jest podzielny w dwóch znaczeniach: po pierwsze dzieli się ze względu na czas, po drugie dzieli się zależnie od ruchów części ciała poruszającego się”.

⁷ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, 11, 26, tłum. i wstęp Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 276–277.

też ruch jest podzielny i określany przez stosunek [liczbowy] odpowiednio do podzielności i ustalania stosunków w odniesieniu do odległości (*spatii*). I tak dwukrotnym w stosunku do [jakiegoś] ruchu nazywa się ruch, dzięki któremu to w tym samym czasie zostanie przebyta dwukrotnie większa odległość. Istnieje więc pięć proporcji, spośród których trzy są najmniejszymi z wielokrotnych (*minime multiplicium*), a dwie największymi ze [stosunków] większej nierówności (*maxime superparticularium*), ponieważ właśnie takie [proporcje] istnieją wśród największych i najmniejszych podziałów ze względu na czas lub szybkość, lub obydwa te czynniki jednocześnie⁸. Te właśnie proporcje, jak rzekłem, pozwalają ruchom na zachowanie perfekcyjnej miary.

5. Stąd jako ruch pojmuję [również] mowę (*locutio*), co do której nie powinno się sądzić, że jest odmiennej natury niż sam ruch, chociaż ściśle rzecz ujmując powstaje ona wskutek ruchu. Kiedy bowiem [jakieś] ciało zostanie silnie uderzone, jego części poddane bezpośrednio uderzeniu i ściśnięte, [w efekcie] oddalają się od przypisanych sobie miejsc (*a situ naturali*). Wpisana w naturę moc (*virtus naturalis*), popychając je gwałtownie w kierunku przypisanych im miejsc, sprawia, że przekraczają one właściwe granice i z tej przyczyny ponownie oddalają się od swoich stałych miejsc, a potem w ruchu powrotnym, za sprawą naturalnej skłonności znów je przekraczają. W ten sposób tak długo wywoływane jest drżenie najmniejszych części uderzonego ciała, aż ta naturalna skłonność nie zaprzestanie ich wytrącać z przypisanych im miejsc. Przy takim więc drżeniu i przemieszczaniu się poruszonych części konieczne jest, by kiedy którakolwiek [częstka] przechodzi przez sobie właściwe miejsce, jej podłużna średnica skróciła się aż do ostatecznej swojej granicy, zaś średnice poprzeczne maksymalnie się wydłużyły. Kiedy zaś przekroczą sobie właściwe miejsce, średnica podłużna się wydłuża zaś poprzeczne się kurczą, aż dotrą do kresu swoich przemieszczeń. Wtedy średnice poprzeczne będą maksymalnie skrócone, zaś podłużna najbardziej wydłużona. I znów, w ruchu powrotnym te średnice na odwrót będą się odpowiednio wydłużać i kurczyć. Wytwarzanie dźwięku rozumiem właśnie jako

⁸ Czyli odpowiednio: proporcja podwójna (*dupla*), potrójna (*tripla*), poczwórna (*quadrupla*), trzy drugie (*sesquialtera*) i cztery trzecie (*sesquitercia*). Zob. A.M.S. Boethius, *De institutione musica*, 1, 7, w: Anicii Manlii Torquati Severini Boetii *De institutione arithmetica, libri duo, De institutione musica, libri quinque. Accedit geometria quae fertur Boetii*, ed. Godofredus Friedlein, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, MDCCCLXVII (1867), s. 194: „Omnis musicae consonantiae aut in duplici aut in triplici aut in quadrupla aut in sesquialtera aut in sesquitercia proportionem consistant”.

takie rozszerzanie się i kurczenie w całej objętości [rzeczy] materialnej, szczególnie w tym, co jest w [tymże] ciele subtelnej i powietrznej natury. A ponieważ między przeciwnymi ruchami zawsze środkiem jest spoczynek, konieczne jest, by dźwięk – choćby i ledwie słyszalny – nie był [ruchem] ciągłym (*continuum*), lecz przerywanym i mnogim (*interruptum et numerosum*), nawet jeśli nie da się tego [zmysłowo] uchwycić (*non percipiatur*)⁹.

6. Skoro więc zarówno harmonia głosu, jak i gestów ciała człowieka jest uregulowana wedle tych samych proporcji, którym podporządkowane są dźwięki i poruszenia [wszystkich] pozostałych ciał, muzyka zajmuje się nie tylko harmonią głosu ludzkiego tudzież gestykulacji, lecz także instrumentów i tych, którzy znajdują upodobanie w dźwiękach lub poruszeniach, a poza tym wszystkim harmonią sfer. A ponieważ od ruchu niebios pochodzi zgodność czasów i ich układ oraz porządek świata niższego i wszystkich rzeczy złożonych z czterech elementów, i konieczne należy doszukiwać się harmonii przyczyn sprawczych w ich skutkach, rozważania z zakresu muzyki obejmują również proporcje między interwałami oraz elementami konstytuującymi świat niższy, a nadto strukturę samych tychże elementów.

7. Ponieważ zaś dźwiękowi [określanemu przez] liczbę (*sono numeroso*), czy też liczbie [zawartej w] dźwięku (*numero sonanti*) odpowiada liczba docierająca do zmysłu słuchu, kiedy dźwięk wpada w ucho, dusza doświadcza [jego] liczby w tej samej natury powietrzu zamkniętym w uszach¹⁰. Doświadczwszy tejże liczby, dusza napotyka i odczuwa liczbę [zawartą w] dźwięku. Następnie [liczba] ta, obecna jednocześnie w zmyśle i poza nim dociera do pamięci i w niej zostaje cała zachowana. Dusza wydobywa całą tę pewną liczbę, dostosowawszy ją do

⁹ Por. Arystoteles, *Fizyka*, 5, 4, 228b2–11, wyd. cyt., s. 125–126: „Jedność jest wymagana ze względu na czas, ażeby nie było żadnych przerw w ruchu; bo gdzie jest przerwa ruchu, tam też musi być spoczynek; a ruch zawierający przerwy spoczynku nie będzie już jednym ruchem, lecz rozpada się na wiele ruchów; a zatem ruch przerywany przystankami nie jest ani jeden, ani ciągły, a jest tak przerywany, jeżeli są przerwy czasowe. I gdyby nawet czas, w jakim się odbywa ruch gatunkowo niejednolity, nie był przerywany i był jednolity, ruch będzie jednak gatunkowo różny; bo ruch jednolity musi być gatunkowo jednolity, chociaż ruch gatunkowo jednolity nie musi być jednolity w sensie absolutnym”.

¹⁰ Arystoteles, *O duszy*, 2, 8, 420a2–12, tłum. i wstęp P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 96–97: „Ponieważ słuch jest otoczony powietrzem, dlatego, ile razy wibruje zewnętrzne powietrze, wibruje także powietrze wewnętrzne. (...) Powietrze jest wmurowane w uszy, by trwało nieruchome i w ten sposób dokładnie zauważało wszystkie różnice ruchu [powietrza zewnętrznego]. Jeśli i w wodzie słyszymy, to dlatego, że nie dosięga ona samego «powietrza wrodzonego». Owszem, nie wchodzi nawet do ucha z powodu jego zagieć”.

liczby, która na zewnątrz przebrzmiała. Za sprawą całej tej liczby obecnej w pamięci dusza bez osądu rozumu odczuwa przyjemność dzięki liczbie [zawartej w] dźwięku, o ile jest on harmonijny (*consonus*), już to przykreść, jeśli jest dysonansem (*discordans*). Która to liczba, jako że dostarcza przyjemności albo czegoś przeciwnego, właściwie jest nazywana zmysłową (*sensualis*). Na koniec rozum (*ratio*) odwołuje się do liczb wzorczych (*iudiciales*), za pomocą których rozróżnia pozostałe. Skoro tak jest, jak rzekłem, rozważania z zakresu muzyki rozciągają się na odkrywanie harmonii nie tylko w liczbach [zawartych w] dźwiękach czyli cielesnych, lecz także w wygłaszanych i usłyszanych (*progressoribus et occursoribus*), zapamiętanych, zmysłowych i wzorczych¹¹.

8. Jeśli zaś za pośrednictwem naszych własnych poruszeń chcemy uzyskać coś poza samym ruchem, wówczas albo rozdzielamy to, co połączone, albo łączymy to, co rozdzielone, albo porządkujemy, tudzież umiejscawiamy, już to wyznaczamy kształty. Jak wiadomo, w odniesieniu do tych wszystkich działań właściwy porządek nadają arytmetyka i geometria. Względem porządku i umiejscowienia niektórych z tych rzeczy nie da się jednak uniknąć błędu, o ile nie pozna się zawczasu układu niebios (*mundi situs*). Pewne nasze dokonania, co więcej, nie mają się tak, jak należy, o ile nie byłyby odmierzane wedle właściwych odcinków czasu (*certis temporum spatiis*). Dlatego też do trzech wyżej wymienionych [sztuk] dołączają się astronomia, która to naucza, jak określać układ nieba i odcinki czasu na podstawie ruchów gwiazd.

9. Ponieważ zaś niektóre z działań sprawia sama natura, niektóre są naszymi własnymi dokonaniem, inne natomiast są po części nasze a po części naturalne, a wspomniane tutaj działy filozofii korygują i doskonalą tylko nasze własne działania lub też te, które są po części naturalne, a po części nasze, [i te ostatnie tylko] w tym względzie, w którym my je sprawiamy, wzięwszy pod uwagę to, że definicją sztuki tudzież jej dyspozycją jest być zasadą naszych działań, właściwie – sądzę – nazywa się te [działy filozofii] mianem sztuk. Te siedem [sztuk] oddaje przysługi zarówno filozofii naturalnej, jak i moralnej. Gramatyka i logika bowiem, jako że mają [na celu] poprawność wypowiedzi, jedna w sposób oczywisty dba o składność wyводу, druga zaś o jego spójność. Filozofia moralna (*moralis scientia*) uczy, czego należy pożądać i czego unikać. Retoryka zaiste popycha po-

¹¹ Por. <św. Augustyn>, *Aureliusza Augustyna biskupa Hippony O muzyce ksiąg sześć*, przeł. L. Witkowski, ks. 6, cz. 1, r. 6, 16, w: *Św. Augustyna traktat „O muzyce”*, wstęp i przekł. L. Witkowski, red. R. Popowski SDB, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 243.

żądliwą [część duszy] by pożądała, a gniewliwą by unikała, z której to przyczyny filozofia moralna, retoryka zdobna, chce by jej nauczano i ją znano dla kształtowania obyczajów. Pozostałe zaś [działy filozofii] odrzucają ozdobniki, bowiem dociekają one i odnoszą się jedynie do prawdy.

10. Zadanie muzyki w filozofii naturalnej nie polega jedynie na [wskazywaniu właściwych] podziałów. Ponieważ każda dolegliwość bierze początek z nieuporządkowania i braku równowagi tchnień życiowych (*spirituum*), na wszystkie [te dolegliwości], które leczy się poprzez wyrównanie i zharmonizowanie żywotnych tchnień w człowieku, lekarstwem są [właśnie] rytmy muzyczne, co skądinąd uznają sami lekarze. Twierdzą oni wręcz, że rytмами muzycznymi można wyleczyć rany, a nawet i głuchotę¹². Skoro zaś dusza swoje odczucia odnajduje w ciele, a ciało podąża za duszą w działaniu, kiedy to ciało choruje, dusza odtwarza w sobie liczby zharmonizowane odpowiednio do proporcji tychże liczb [zawartych w] dźwiękach i to podobieństwo wywołuje [w niej] poruszenie względem takich samych proporcji liczbowych. Mędrce jest więc ten, kto zna właściwą proporcję dla określonego ciała ludzkiego i [wie,] które proporcje wyznaczają zgodność elementów w człowieku, jego zasadniczych części, tchnień życiowych i duszy z ciałem; a nadto [umie wskazać,] jak te same proporcje są wytwarzane w liczbach [zawartych w] dźwiękach tak, że kolejne i liczne wchodzi w duszę i ze stanu nierównowagi (*ex incommensuratione*) wszystko przywraca do właściwego porządku (*ad propriam commensurationem*). [Mędrce jest ten,] kto nadto wie, jak radość wypełnia tchnienia życiowe, a jak smutek je może zdusić, jakie zawirowanie wywołuje w nich złość, a jak śmiałość sprawia, że wpływając na siebie same, wprawiają się w ruch i popędzają, jak w lekliwych od siebie uciekają, a jak w łagodnych szczególnie spokojem są powściągane. Ten, który potrafi z instrumentów muzycznych wydobyć odpowiednie dźwięki, ten łatwo mógłby odmieniać nastrój ducha u kogo by tylko chciał.

11. Dziedzina astronomii najbardziej pośród pozostałych [sztuk] jest potrzebna filozofii naturalnej. Żadnego bowiem działania natury tudzież naszego – szczególnie hodowli roślin, transmutacji metali, czy też leczenia schorzeń – nie da się wyłączyć z zakresu astronomii. Natura [świata] niższego nie jest w ruchu,

¹² Por. <Martianus Capella, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, IX, 926,> w: *Martiani Minei Felicis Capellae Afri Carthaginensis De Nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem, ad codicum manuscriptorum fidem (...) edidit Ulricus Fridericus Kopp*, Francofurti ad Moenum MDCCCXXXVI (1836), s. 720.

ani też nie jest wyprowadzana z możliwości do aktu inaczej, jak tylko dzięki mocy niebios (*virtus caelestis*), zaś Księżyc tę moc światu przekazuje. Dlatego też, kiedy w porze siewu Księżyc przybywa i jest we wschodniej ćwiartce lub w połowie nieba w aspekcie ze sprzyjającymi [planetami], których to moc przekazuje niżej, wówczas spotęgowanym swym działaniem silniej w rośliny wprowadzi ożywiające ciepło (*calor vitalis*), już to przyspieszając, już to wzmacniając ich wzrost i owocowanie. Jeśli zaiste byłby w tej porze w aspekcie względem Saturna, wprowadzi w rośliny chłód zahamowujący [ich wzrost] lub niszczący je. Gdyby zaś był w aspekcie względem Marsa, przekazałby gorąco palące, które by ze szkodą zwarzyło rośliny tak, że rosłyby wolno lub słabo owocowały, albo wręcz całkiem zmarniały.

12. Nie mniej konieczne jest określenie godzin [właściwych] dla przygotowania kamienia, dzięki któremu zachodzi transmutacja metali. Wszystkie wszakże metale za sprawą samej natury powinny być złotem, i różnią się od złota tylko tak, jak niedoskonałe od doskonałego. Kiedy bowiem moc Słońca porusza czysty opar siarki, łącząc go z czystym żywym srebrem¹³, i warzy je z umiarem (*decoctione temperata*), powstaje złoto. Kiedy zaś do ciepła Słońca dołączy się zimno Księżyc, tak że wspomniane [substancje] warzyć się będą słabo, zrodzone zostanie srebro. A jeśli do ciepła Słońca domiesza się zimno Saturna, jako że jest on ziemisty, opar siarki poruszać się będzie zanieczyszczony ziemią, łącząc się z czystym żywym srebrem, zwarzy się słabo i powstanie ołów. Jeśli zaiste do ciepła Słońca dołączy się ciepło i wilgoć Jowisza, poruszą opary siarki w całej objętości i zmieszają je z czystym żywym srebrem, lecz ze względu na wilgoć Jowisza warzyć się będą słabo i wytworzy się cyna. Kiedy natomiast do ciepła Słońca przymiesza się wielkie ciepło i suchość Marsa, wielka objętość siarki z wielką ilością żywego srebra nadmiernie się zwarzą i wydzieli się żelazo. Ciepło zaś Wenus wraz z bliską mu ciepłotą Słońca warzy wspomniane [substancje] nieco bardziej niż umiarkowanie, słabiej jednak niż to sprawia Mars, wytwarzając mosiądz. Moc zaiste Merkurego, mieszając opary siarki z wodnistym szlamem, tworzy samo żywe srebro. Pozostałe natomiast [metale] od złota się nie różnią niczym innym, jak tylko ze względu na zanieczyszczenie materii lub nieodpowiedni skład. Dlatego transmutacja polega na usunięciu nieczystości i dodaniu do tak spreparowanych [metali] substancji podobnej do Słońca w mocy i działaniu, która to wprowadzi równość

¹³ Tj. rtęcią.

[do ich składu]¹⁴. Substancji tej jednak nie należy przygotowywać w dowolnym czasie, lecz [jedynie] wówczas, gdy Słońce będzie najwyższym położeniu, wolne od szkodliwych wpływów. Wtedy bowiem ma pełnię mocy i wydobędzie z materii tejsze substancji moc podobną do siebie właściwej, którą to może wyprowadzić z możliwości do aktu tylko o ściśle określonych godzinach.

13. Wybór [właściwej] godziny ważny jest nadto w odniesieniu do chorób, ponieważ jeśli się tego nie uwzględni, wyleczenie jest raczej efektem przypadku (*fortunae*), a nie sztuki. Medycyna jest bowiem narzędziem tudzież pomocnicą natury w wypędzaniu choroby; nie leczy wszak sama sztuka medyczna, lecz natura przez tę [sztukę] wspomagana. Dlatego też, by medyk nie popadł w błąd, należy rozpatrzyć, w których godzinach z mocy niebios natura gnuśniej się porusza, a w których z tej samej mocy działa właściwie, i w których słabiej, a w których silniej. Względem tych właśnie różnic w działaniu natury [wynikających] z mocy niebios, która nią zarządza, określać należy natężenie, czas trwania i ilość zabiegów medycznych.

¹⁴ Por. <Artephius, *Clavis maioris sapientiae*,> w: Jo. Jacobi Mangeti, *medicinae doctoris et Serenissimi ac Potentissimi Regis Prussiae Archiatri Bibliotheca Chemica Curiosa, seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus* (...), t. 1, Genevae, Sumpt. Chouet, G. De Tournes, Cramer, Perachon, Ritter & S. De Tournes, M.DCC.II (1702), s. 504. Warto tutaj zauważyć, że na tego samego autora powoływał się również Roger Bacon, zob. Roger Bacon, *List brata Rogera Bacona o tajemnych dziełach sztuki i natury oraz o znikomości magii*, r. VII, tłum. T. Włodarczyk, w: K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 95.

Noty o autorach

- Artur Andrzejuk – prof. dr hab., Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Kazimierza Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, artur-andrzejuk@wp.pl, ORCID: 0000-0002-7926-4070.
- Janusz Dobieszewski – prof. dr hab., Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, jdobiesz@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9174-6814.
- Adam Górniak – dr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, agorniak@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-2761-5318.
- Bogna Kosmulska – dr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, bkosmulska@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-1933-1892.
- Tomasz Pawlikowski – dr hab., Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy – Biblioteka Główna Województwa Mazowieckiego, ul. Koszykowa 26/28, 00-950 Warszawa, tomasz.pawlikowski@koszykowa.pl, ORCID: 0000-0003-0618-611X.
- Robert Podkoński – dr hab. prof., Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Harcmistrza Aleksandra Kamińskiego 27, 90-219, Łódź, robert.podkonski@uni.lodz.pl, ORCID: 0000-0002-4524-2893.
- Wojciech Skorupka – mgr, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych i Społecznych, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 63, 80-308 Gdańsk, wojciech.skorupka@phdstud.ug.edu.pl, ORCID: 0000-0002-8873-285X.
- Rafał Tichy – dr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, rafal.tichy@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-0342-4533.
- Tomasz Tiuryn – dr hab., Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, t.tiuryn@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0001-6970-1196.
- Marcin Trepczyński – dr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, m.trepczynski@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-0612-2597.
- Michał Zembrzusi – prof. dr hab., Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, mizem@tlen.pl, ORCID: 0000-0003-4647-479X.