

Augustyn o umyśle, intelekcie i Bożym oświeceniu*

Michał Zembrzuski

(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 Orygenesusa)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 pierworodnego*, „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 dopatrzeć 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? Ewodium: O, tak. Jemu przypisuję wartość bezwzględna 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 najslawniejsi – 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. Powstaje 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 byłoby 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 zespalanie 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 umysł. 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 znany³³. 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 istotę³⁵. 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. Zembrzuski, *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, nadzmysłową, 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 conspicimus, id est intellectum atque rationem*), 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 ontologiczne 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 podzielali 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. Zembruski, *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. Ontologisticzną 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 krytykowane i dyskutowane, należy jedynie zastrzec to, że ontologizm może być Augustynowi przypisany tylko

⁵² Zdaniem Lidii Schumacher nie należy tego stanowiska utożsamiać ani z ontologisticzną interpretacją czy też innatyzmem. Podkreśla, że w stanowisku Bonawentury dostrzec można raczej współpracę, swoisty pomocny *concursum* w działaniu ludzkiego i Boskiego umysłu. Jeśli chodzi o wyróżniony innatyzm, to jest on stanowiskiem najbardziej rozpowszechnionym wśród współczesnych badaczy, a podkreśla, że iluminacja dotyczy idei, które są znane człowiekowi jako wieczne i niezmiennie poznawalne prawdy (dobroć, prawda, piękno, sprawiedliwość). Interpretacja ta wprost nawiązuje do myśli Platońskiej, 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 niezmienne. 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 wypowiedane 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, utożsamił prawdę wewnętrzną, która jest w umyśle, z Chrystusem, „Mistrzem Wewnętrznym” duszy. To Prawda oświeca 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 niezmiennej 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 treściami. 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, wyjaśnia 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. Trombała, „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., *Mysł 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.
- Zembrzuski M., *Filozofia intelektu. Tomasza 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