

Maciej Topolewski

ORCID: 0000-0003-4830-1390

maciej.topolewski@awf.edu.pl

Akademia Wychowania Fizycznego
im. Józefa Piłsudskiego w Warszawie
Wydział Wychowania Fizycznego

Neoplatońskie inspiracje Augustyńskich dowodów na istnienie Boga

Neoplatonic inspirations of Augustinian evidence
for the existence of God

DOI: 10.34739/doc.2022.19.15

Abstrakt: W artykule poruszony został wątek specyficznej relacji między filozofią i religią, a także greckich i wczesnochrześcijańskich inspiracji dla myśli św. Augustyna w kontekście problematyki dowodów na istnienie Boga. Analizie poddane zostały obecne w filozofii platońskiej i neoplatońskiej argumenty na istnienie Boga (lub Absolutu), które w sposób pośredni i bezpośredni wywarły wpływ na Augustyńskie formuły dowodów. Wykazano i opisano analogie wraz z interpretacją wpływu, jaki miały na kształt koncepcji przyjętych przez jednego z najważniejszych reprezentantów filozofii chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: dowody na istnienie Boga, św. Augustyn, metafizyka

Abstract: This article discusses a specific relationship between philosophy and religion, also Greek and early-Christian inspirations for the philosophy of St. Augustine, especially in the context of evidences for the existence of God. In the further part of the text were analyzed the arguments for the existence of God (or the Absolute) which are present in Platonic and Neoplatonic philosophy and which directly and indirectly influenced the Augustinian formulas of evidence. The summary is a demonstration and description of the analogy along with the interpretation of the impact it had on the shape of the concepts adopted by one of the most important representatives of Christian philosophy.

Keywords: evidence for the existence of God, St. Augustine, metaphysics

Wstęp

Kwestię dowodów na istnienie Boga należy wpisać w szerszy kontekst relacji między religią i filozofią. Ojcowie Kościoła, mimo iż w procesie poznania Prawd Wiary wydatnym priorytetem darzyli objawienie, to bardzo często wspierali się również rozumową metodą eksplikacji Boskiego Absolutu. Przykładem syntezy powyższych form dążenia do poznania Boga jest filozofia św. Augustyna. Jego dewiza, stanowiąca zarazem metodologiczny drogowskaz myślowy, streszcza się w krótkiej formule: *credo ut intelligam*. Oznacza ono nadanie prymatu wiary nad rozumem, jednak – co szczególnie ważne w perspektywie innych myślicieli chrześcijańskich – samego rozumu nie odrzuca i, jak można wnioskować z prac biskupa z Hippony, stanowi ważny czynnik poznawczy. Inspiracje św. Augustyna płynęły przede wszystkim z nurtu neoplatońskiego, ten zaś z kolei zbudowany zostały na gruncie platonizmu. Filozoficzny wpływ na augustynizm dotyczył zresztą nie tylko prac Platona i Plotyna, ale także czerpał Augustyn z dokonań całej myśli starogreckiej, w tym pism Arystotelesa, a nawet nurtów stoicyzmu, sceptycyzmu i cynizmu. Rozważania o Bogu bardzo często przybierały u Augustyna formę poszukiwań o charakterze racjonalnym i choć stanowiły tylko część całej struktury augustynizmu, to były jej bardzo ważnym elementem. Należy więc uznać, że teologia zrodziła się z syntezy myśli filozoficznej i wiary¹.

Po pierwsze zauważyć należy, że filozofia św. Augustyna nawiązywała do specyficznego antycznego nastroju duchowego, w którym myśliciele mierzyli się z próbami syntezy logosu i wiary². Tak, jak dla Greków filozofia stanowiła wyzwanie moralne i stanowiła postawę cnoty intelektualnej, tak dla św. Augustyna była zwierciadłem dążenia duchowego do zrozumienia Boskich Prawd. To sokratejskie nastawienie obowiązywało zresztą aż do czasów wczesnej scholastyki i przenikało prace innych ważnych myślicieli

¹ Cf. T. Obolevitch, *Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą*, [w:] S.L. Frank, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, Kraków 2007, s. 9.

² Szerzej o tej tematyce wypowiada się Teresa Obolvetich, która w swych pracach dowodzi tezy o tym, że już za czasów filozofii antycznej dochodziło do „konfrontacji religii z mitem”. Ponadto filozof uważa, że teologia narodziła się poprzez „pojednanie greckiej *ratio*, z chrześcijańskim *fides*” i jest odpowiedzią na próbę „spotkania myśli filozoficznej z Objawieniem”. Ibidem, s. 9.

wczesnochrześcijańskich (Filon z Aleksandrii, Porfiriusz, Orygenes). Warte uwagi jest także przejście innych motywów obecnych wcześniej w filozofii greckiej, w tym koncepcji Boga jako pierwszej przyczyny (Arystoteles), poglądów, że świat materialny jest natchniony duchem (stoicyzm) oraz że dobra cielesne nie są warte szczególnego uznania (cynizm)³. Warty uwagi wątkiem jest również to, że Augustyn zaczerpnął od sceptyków metodę negacji, dzięki której doszedł do wniosku o istnieniu osobowej samoświadomości⁴. Jednak główną przestrzeń inspiracji stanowiły dzieła Plotyna. W tym aspekcie ważnym dla filozofii Augustyna wątkiem (opartym zresztą na założeniach systemu idealizmu platońskiego) jest twierdzenie o samowiarogodnym charakterze bytu idealnego, którym dla Plotyna jest Jednia, zaś u Augustyna – jest nim Bóg. Innymi aspektami powielonymi przez Augustyna było wyrażane u Platona uzasadnienie do stosowania praw logiki, zgłębianie fizyki jako nauki przemijalności świata i etyki, której głównym założeniem było odwrócenie się od świata zmysłów. Szczególną interpretację platonizmu na gruncie filozofii Augustyna stanowił egzemplaryzm, czyli koncepcja, która uznaje, że w Bogu istnieje idealny wzór świata, zaś idee są myślami Bożymi i stanowiąc konstrukt tego świata, są odbiciem boskiego wzorca. Z kolei w kontekście ontologii Augustyna wyraźnym podobieństwem do Platona jest pewne szczególne wartościowanie, które zasadza się na dowartościowaniu tego, co niezmiennie i niewzruszone, zaś odrzuceniu tego, co zmienne i będące w ciągłym ruchu.

W kontekście zaś samej inspiracji filozofią Plotyna szczególnie należy nawiązać do stosowanej przez niego metody poznania. Jest nią próba zjednoczenia się z bóstwem poprzez ekstazę, co u Augustyna przybiera formę szczególnego nastawienia władz poznawczych. Zarówno Plotyn, jak i Augustyn przyjmowali idee intuicyjnego poznania Dobra Najwyższego, które to poznanie odbyć się

³ Cf. G. Reale, *Historia myśli starożytnej*, t. 3 (przeł. I. Zieliński), Lublin 1999.

⁴ Augustyn oparł swoje przekonanie o głoszonej przez Platona tezę o samooczywistości bytu idealnego oraz platońską koncepcję duszy. Dodał jednak swoiście chrześcijański motyw oczywistości istnienia wewnętrznego bytu osobowego, na którego gruncie opracował augustyńską wykładnię relacji Boga i człowieka. Wykorzystanie sceptycznego rozumowania, które Augustyn zawarł w *Wyznaniach* jest rozumowaniem, które w bardzo podobnej wersji wykorzysta Kartezjusz, Cf. S.L. Frank, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, Kraków 2007, s. 50-52.

musi na drodze porzucenia dóbr doczesnych. Jest to metoda sugerująca przyjęcie swego rodzaju postawy mistycznej. Należy jednak pamiętać, że podczas gdy u Plotyna świat był finalizacją koniecznego procesu emanacji, tak dla Augustyna świat był dziełem niegraniczonego działania wszechmocnego, żywego Boga. Inne warte uwagi podobieństwo pomiędzy neoplatonizmem i augustynizmem rysuje się w henologicznej koncepcji bytu, w myśl której zakłada się jedność i niezmienność bytu najwyższego, który zarazem konstytuuje wszelki byt⁵.

Augustyn, pozostając pod silnym wpływem myśli apologetycznej, zaś z drugiej strony czerpiąc z platonizmu i neoplatonizmu, nie dopuszczał redukcji filozofii na rzecz samej wiary i starał się nie porzucać możliwości władz rozumowych w drodze do poznania Boga. Zresztą myśl stanowiąca podstawę głównego obecnego u Augustyna dowodu na istnienie Boga o wyprowadzeniu pojęcia jedności Boga z samej definicji Boga była obecna już u Laktancjusza, czyli jednego z przedstawicieli wschodniej apologetyki chrześcijańskiej. Nieobce Augustynowi były także dzieła innego apologety, Grzeogrza z Nyssy, od którego Augustyn zaczerpnął podstawy do sformułowania dowodu kosmologicznego. Powyższe inspiracje stanowią kolejne, tym razem bardziej bezpośrednie ogniwa łączące Augustyna z dokonaniem greckiej myśli filozoficznej⁶.

Dowody na istnienie Boga

Jednym z głównych motywów umożliwiających Augustynowi sformułowanie dowodu na istnienie Boga było odrzucenie sceptycyzmu i wprowadzenie zupełnie nowej, oryginalnej myśli o istnieniu samoświadomej osobowości. Przełamanie argumentu sceptycznego polegało na – powtórzonym później przez Kartezjusza – stwierdzeniu, że pewność istnienia myślącego podmiotu ugruntowana jest na pewności istnienia samej myśli. Wyrazem tego argumentu jest zilustrowany w *Soliloquiach* dialog: „– Ty, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że jesteś? – Wiem. – A skąd wiesz? – Nie wiem. – Czy czujesz, że jesteś prosty, czy wieloraki? – Nie wiem. –

⁵ P. Moska, *Byt*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016, s. 21.

⁶ A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005, s. 25.

Czy wiesz, że się poruszasz? – Nie wiem. – Czy wiesz, że myślisz? – Wiem. – A więc prawdą jest, że myślisz? – To prawda”⁷. W podobnej wersji argument ten zostanie powtórzony w dziele *O Państwie Bożym*, gdzie również zasadność istnienia podmiotu ugruntowana jest na istnieniu myśli. Jest to ważny ruch metafizyczny, gdyż myśl zyskuje tym samym ontologiczne pierwszeństwo nad podmiotem.

Samooczywistość istnienia zostanie przez Augustyna wykorzystana jako motyw przewodni ontologicznego argumentu na rzecz istnienia Boga. W jego ujęciu Bóg nie jest przedmiotem wiedzy i poznania, lecz jest wszechzasada, która sama odsłania się w duszy jako zasada jej istnienia. Tym samym wyrażony zostaje głęboki sens dowodu ontologicznego. Jak zauważa Siemion Frank, rosyjski filozof, analityk dowodów na istnienie Boga, wnioskiem rozważania Augustyna i jednocześnie skróconą formą dowodu jest stwierdzenie, że „Bóg nie może nie istnieć, ponieważ On sam jest pełnią i absolutną podstawą istnienia”⁸. Ta niebanalna myśl bezpośrednio koresponduje z platońskim i neoplatońskim odrzuceniem form poznania w relacji *podmiot – przedmiot* i dodatkowo sugeruje (znany później w idealizmie niemieckim) zabieg, w którym samoodkrywanie się Boga następuje w bycie ludzkim, który poznaje Boga, odkrywając zasadę swojego istnienia.

Źródło filozofii platońskiej i neoplatońskiej wyraźnie widać także w innym znanym argumencie, który ks. Stanisław Kowalczyk nazwał „argumentem z prawd wiekuistych” (niekiedy argument ten nazywany jest argumentem ideologicznym)⁹. W tym rozumowaniu Augustyn akcentuje transcendentność i pierwotność prawdy, określając ją mianem uniwersalnej, niezmiennej i wiecznej. Swoją tezę opiera głównie na istocie prawd matematycznych, ale podobną charakterystykę stosuje również do prawd etycznych i idei piękna. Założeniem argumentacji wyrażonej w młodzieńczym traktacie *De libero arbi-trio*, oraz *Wyznaniach* jest to, że warunkiem istnienia rzeczy przygodnych jest istnienie jej wiecznej i uniwersalnej racji dostatecznej. Fundamentem tego argumentu jest następująca formuła: „Oto, jak długo przechadzałem się po pamięci mojej, szukając Ciebie, Panie, a nie znalazłem Cię poza nią (...). Gdzie bowiem

⁷ Św. Augustyn, *Solilokwia*, przekł. A. Świderkówny, Warszawa 2010, s. 46.

⁸ S.L. Frank, *Dowód ontologiczny...*, s. 54.

⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, s. 238.

znalazłem prawdę, tam znalazłem Boga mego, samą prawdę, której nie zapomniałem, odkąd ją poznałem. (...) Nie jesteś umysłem, ponieważ jesteś Panem i Bogiem umysłu; to wszystko się zmienia. Ty zaś pozostajesz niezmienny nad wszystkim i raczyłeś zamieszkać w pamięci mojej, odtąd Cię poznałem (...). Bez wątpienia mieszkasz w niej, ponieważ pamiętam Cię, odtąd Cię poznałem, i znajduję w niej, gdy myślę o Tobie”¹⁰.

Platońskie idee, których wyraźny ślad pozostał w argumencie Augustyna, sugerują przyjęcie pewnej formy realizmu pojęciowego, a tym samym wklajają w zarzut o natywizm. Jednak silne przekonanie o mającym niewielką wartość poznawaniu rzeczy materialnych nie oznacza zupełnego odrzucenia tej formy poznania. Augustyn wyraża przekonanie, że obserwacja świata doczesnego bezpośrednio nie zbliża do Boga, ale jest za to pewnym sposobem nakierowania myśli na Najwyższą Prawdę. Sens takiego stwierdzenia zasadza się w mniemaniu, że obserwowana zmienność świata materialnego (np. ruch przyrody) kieruje w stronę tego co niezmiennie, będące zasadą wszelkiej zmienności¹¹. Przypomina to nie tylko przechodzenie po stopniach poznania, wykorzystane w zabiegu myślowym jaskini Platona¹², ale – jak uważa Hanna Iłowiecka – nawiązuje do dialektyki Plotyna, która zakłada, że byt doskonały uobecnia się w bytach mniej doskonałych. Stopniowanie emanacyjne Plotyna polega na stwierdzeniu, że „byty niższe” nie tylko są niedoskonałymi kopiami, ale że ich istnienie ugruntowane jest istnieniem „bytów wyższych”¹³. Myśl ta wyraźnie rezonuje w argumentacji Augustyna.

Najważniejszym elementem łączącym argument Augustyna z rozważaniem Platona jest jego konkluzja. Jednakże, mimo iż twierdzenie o istnieniu koniecznej Prawdy transcendentno-absolutnej (u Augustyna jest nią Bóg) jest zwieńczeniem systemu platońskiego idealizmu, to nie można jednak zapomnieć o subtel-

¹⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. S. Stabryły, Kraków 2020, s. 305.

¹¹ *Ibidem*, s. 190.

¹² Jaskinia Platona jest przedstawioną w dialogu *Państwo* alegorią schematu poznania, w którym zmysły nie dostrzegają idei (wzorów rzeczy), zaś jedynie ich niewyraźne odbicia. Poznanie zaś idei wiecznych odbyć się może, wykraczając poza dostrzegalne zmysłami rzeczy realne. J. Didier, *Słownik filozofii* (przeł. K. Jarosz), Katowice 1998, s. 173.

¹³ H. Iłowiecka, *Zasady Augustyńskiego dowodu na istnienie Boga*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 884-887.

nych różnicach występujących na gruncie wyrażanej przez obu myślicieli ontologii. Augustyn nie musi mierzyć się z zarzutami o realizm pojęciowy i zbyt daleko idący idealizm (które kierowane są często w stronę platoników), gdyż nie zakłada oddzielenia myśli od bytu, przyjmując w zamian tożsamość podmiotu myślącego z przedmiotem myślenia. Z kolei bardziej kłopotliwą uwagę stanowi fakt, że sama argumentacja niewiele różni się od rozumowania Platona i *de facto* oboje dochodzą do tych samych wniosków, czyli tezy o istnieniu jednego, wiecznego i niezmiennego *Umysłu*. Zarzut ten zbywany jest jednak ze względu na inne dzieła Augustyna, w których *Umysł* tożsamy jest z *Bogiem* i gdzie biskup z Hippony wielokrotnie uwydatnia identyczność *Najwyższej Prawdy* i *Najwyższego Bytu*, nadając tym samym ontologiczną jedność myślenia i bytu¹⁴. Pozwoli to Augustynowi uniknąć innego, bardzo poważnego zarzutu, który wymierzony jest również w stronę argumentacji Anzelmą z Canterbury – autora najgłośniejszego argumentu na istnienie Boga. Zarzut ten dotyczy pomieszania porządku logicznego z porządkiem realnym w tym sensie, że Augustyn (podobnie jak później Anzelm), formułując tezę o istnieniu Prawdy (jako kategorii idealnej), przeszedł do twierdzenia o istnieniu Boga (jako kategorii realnej)¹⁵. Jednak w świetle powyższej tożsamości istnienia i myśli zarzut ten nie spełnia swojej funkcji.

Argument z prawd wiekuistych jest u Augustyna naczelnym, lecz nie jedynym argumentem *a posteriori*. Zgodnie z klasyfikacją ks. Stanisława Kowalczyka w podobnym duchu biskup z Hippony sformułował argumenty: aksjologiczny (z hierarchii wartości), kosmologiczny (z przyczynowości), teleologiczny (z celowości), eudajmologiczny i etnologiczny. Wszystkie powyższe argumenty ugruntowane są na ontologii platońskiej i stanowią interpretację znanych już argumentacji idealistycznych, jednak tym razem odnowionych w duchu myśli chrześcijańskiej. Tak też argument aksjologiczny nawiązuje do umiłowania tylko tego, co jest dobre, i odrzucenia

¹⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, s. 249.

¹⁵ Jest to jedna z ważniejszych krytyk przeprowadzonych przez Immanuela Kanta. Jak relacjonuje Frank: „Filozof ten [Kant – przyp. aut.] wykazał, że sąd na temat istnienia, będący sądem syntetycznym, nie ma nic wspólnego z analizą cech pojęcia. Od tego momentu dowód ontologiczny należy do przeszłości i może być scharakteryzowany tylko jako ciekawy epizod w historii błędnych poszukiwań ludzkości”. S.L. Frank, *Dowód ontologiczny...*, s. 29.

wszystkiego, co idei dobra przeczy. Wnioskiem rozważania przedstawionego w traktacie *O Trójcy Świętej* jest nie tylko twierdzenie, że tylko Bóg jest dobry i zasługuje na bezgraniczne oddanie, ale że jest przede wszystkim zasadą istnienia wszelkich dóbr zmiennych: „(...) nie moglibyśmy uważać jednego za lepsze od innych i słusznie je oceniać, gdybyśmy nie mieli wyciśniętego w nas pojęcia samego dobra, według którego uznajemy pewne rzeczy za dobre i jedne rzeczy przedkładamy ponad drugie. To właśnie Boga mamy miłować: nie tylko jako tę albo tamtą rzecz dobrą, ale jako samo dobro. Nie byłoby więc żadnych dóbr zmiennych, gdyby nie było niezmiennego dobra (...)”¹⁶. Zauważyć należy, że Augustyn rozpoczyna swój argument od wyraźnego nawiązania do dialektyki platońskiej, które zawarte jest w tezie o wrodzonym pojęciu dobra. Augustyn dopiero na gruncie przekształconej metafizyki platońskiej i neoplatońskiej stworzył koncepcję egzemplaryzmu¹⁷, w ramach której uznał, że Bóg jest człowiekowi dany w immanentnym poznaniu.

Nie sposób nie wspomnieć o jeszcze dwóch innych inspiracjach Augustyna. Są nimi teoria partycypacji Platona i teoria odbicia Plotyna. W obu przypadkach rdzeniem teorii jest założenie o istnieniu idealnego wzorca, który jest przyczyną immanentnie objawianą w duszy ludzkiej. Tak też augustiańska koncepcja duszy silnie akcentuje istnienia Boga jako przyczyny sprawczej. Dusza poprzez swą prostotę jest bowiem odwzorowaniem boskiej doskonałości i stanowi obraz Najwyższego Dobra, czyli koniecznej zasady istnienia wszystkiego, co dobre¹⁸. Dziedzictwem myśli starożytnej jest to, że wszelkie dobra pochodne są zmienne i niedoskonałe, Dobro doskonałe (czyli Bóg) jest niezmienne. Dobra doczesne są zaś tylko odbiciem wzorca. Myśl ta wyraźnie koresponduje z teorią idei Platona i teorią emanacji Plotyna, w której dodatkowo wyraża się koncepcja odrzucenia dóbr cząstkowych, których to odrzucenie jest etapem w drodze do oczyszczenia i poznania ostatecznego, jedynego Dobra¹⁹.

¹⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg...*, s. 249.

¹⁷ „Koncepcja filozoficzna występująca m.in. u świętego Augustyna i świętego Bonawentury, wg której tylko Bóg, poprzez swe wzorcze idee, jest pierwszym rozumem w hierarchii bytów jako jedyna samoistna Prawda”. *Egzemplaryzm*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/egzemplaryzm;3896758.html> (data dostępu: 22.08.2022).

¹⁸ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg...*, s. 256-257.

¹⁹ Plotyn, *Enneady* I, 6, 7 (przeł. A. Krokiewicz), Warszawa 1959, s. 23-24.

Ostatnim ważnym dla augustynizmu argumentem jest dówód kosmologiczny. Mimo iż formuła tego rozumowania bliższa jest tomizmowi²⁰, filozofii będącej po silnym wpływie twórczości Arystotelesa, to jak zauważa ks. Stanisław Kowalczyk, tego rodzaju argumentacja nieobca była nawet samemu Plotynowi. Chociażby z samego faktu formułowanej przez Plotyna koncepcji gradualizmu aksjologicznego, w której obserwowane dobra cząstkowe są przygodnością zaświadczać o istnieniu wartości niezmiennej i doskonałej²¹. Co prawda, Plotyn nie zgodziłby się na postulowaną przez Augustyna teorię kreacjonizmu, to jednak analogię pomiędzy oboma filozofami można dostrzec w samym postrzeganiu hierarchii wartości na szczycie, której pozostaje niezmienna, doskonała i konieczna doskonałość. Jak uznaje Jacek Wojtysiak sam argument Augustyna streścić można w krótkiej formie: „1) Cokolwiek, co zaczyna istnieć, ma zewnętrzną (różną od siebie) przyczynę swego istnienia. 2) Wszechświat (świat fizyczny) zaczął istnieć. 3) Wszechświat ma zewnętrzną przyczynę swego istnienia”²².

Żeby jednak w pełni oddać Augustyńskie rozumienie przedstawionego w *Wyznaniach* argumentu, należy uzupełnić go o pewne wątki neoplatońskie. Są nimi nadanie aktowi stwórczemu znaczenia formacyjnego (uporządkowanie chaosu) i finalistyczna struktura świata. Nie można również zapomnieć o Augustyńskim immanentyzmie, na podstawie którego każdy byt zasadza się w Bycie Absolutu (istnienie jakiegokolwiek bytu w konieczny sposób wpisane jest w istnienie Bytu Absolutnego). Na podstawie tych założeń łatwo przejść do innego argumentu Augustyna, mianowicie *argumentu teleologicznego*. Punktem wyjścia tego rozumowania jest teza o harmonicznie ustanowionym, pięknym i sensownym porząd-

²⁰ Św. Tomasz był głównym twórcą argumentu kosmologicznego. Jego słynne „pięć dróg” dotyczy pięciu sposobów rozumowania, które zakładają, że wszelkie poznanie rozpoczyna się od zmysłów, czyli z doświadczenia. Odrzuca tym samym wszelkie rozumowania aprioryczne. Podstawą metodologiczną jest dla św. Tomasza uznanie zasady *regressus in infinitum* (cofania się w nieskończoność). P. Kunzmann, F-P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii* (przeł. B.A. Markiewicz), Warszawa 1999, s. 83.

²¹ Koncepcja emanacji Plotyna zakładała, że wszechświat ma swój początek w Jedni i pojawił się poprzez wypłynięcie z Boga „tak, jak światło emanuje ze Słońca”. Wszystko bowiem, co istnieje w świecie, nie jest doskonałe i znajduje się na niższych szczeblach bytu, będących jedynie hipostazą Bytu Jedni. U. Nicola, *Filozofia*, przekł. M. Salwa, Warszawa 2006, s. 164.

²² J. Wojtysiak, *Argument kosmologiczny – ujęcie analityczne*, [w:] *Przewodnik po filozofii*, s. 242.

ku świata, który jest owocem woli stwórczej Boga. Biorąc pod uwagę dalsze wyjaśnienia, w których Augustyn przekonuje, że doskonały porządek świata dostrzegalny jest w perspektywie Boskiego porządku, kolejny raz można zauważyć analogię do Plotyna. Jak zauważa Karol Klauza myśl chrześcijańska urzeczywistnia idee biblijnego Boga na gruncie greckiego pojęcia Absolutu, w związku z tym piękno i rozumność świata jest u będącego pod greckim wpływem Augustyna urzeczywistnione w pięknie Boga²³. Ważnym wątkiem neoplatońskim jest także akcentowane w całej argumentacji Augustyna pojęcie jedności i celowości. Jak twierdzi Augustyn, świat posiada naturę celową (na przykład przyrodą rządzi ciągła i konieczna przemiana), lecz celowość ta nie wynika z samej swej istoty i jest nadana z zewnątrz, poprzez przyczynę stwórczą. Znaczy to, że nic co w świecie istnieje, nie istnieje samo z siebie i musi mieć przyczynę swego istnienia w Bycie, który istnieje w sposób nieuwarunkowany niczym innym. Tą przyczyną jest Bóg²⁴.

O poczuciu harmonijności świata świadczy także formuła tzw. dowodu eudajmologicznego. Jego finalistyczny i psychologiczny charakter sugeruje, że życie człowieka ma swój cel w znalezieniu szczęścia. Augustyn nie zgadzał się jednak ze starożytnym obiektywizmem (w myśl którego świat ma swój początek i koniec), forsując zarazem przekonanie o realizacji szczęścia za sprawą ponadczasowej rzeczywistości²⁵. Szczęście w sposób konieczny jest dobre, czyli wpisane być musi w Boski porządek harmonijnego świata. Nie sposób nie dostrzec w tym kontekście wyraźnej analogii do filozofii stoickiej²⁶. Jednak samo poczucie szczęścia jest wrodzone i – podobnie jak u Platona – jest człowiekowi „dane z góry”. Co więcej, szczęście w swej istocie powinno być wieczne, stąd realizować się musi w Jedynym wiecznym i niezmiennym Bycie, czyli w Bogu. Po raz kolejny dostrzec można silny akcent na odrzucenie dóbr materialnych, do których dążenie jest niedorzeczne ze względu na ich przygodność.

²³ K. Klauze, *Piękno*, [w:] ibidem, s. 193.

²⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg...*, s. 268.

²⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1963, s. 195.

²⁶ Stoicy żywili pełne przekonanie o absolutnej i całkowitej racjonalności wszechświata. Na podstawie tego odrzucali na przykład losowość zdarzeń, uznając, że każde zdarzenie musi mieć swoją przyczynę, a zatem każde zdarzenie pojawia się w sposób konieczny. U. Nicola, *Filozofia...*, s. 146.

Podsumowanie

Analogie łączące św. Augustyna z platonizmem i neoplatonizmem są bardzo liczne i podkreślać je należy, omawiając już sam fundament filozofii biskupa z Hippony. Począwszy od dewizy *credo ut intelligam*, które zawierało przekonanie o istotnej roli rozumu w drodze do poszukiwania prawd objawionych, tym samym silnie nawiązywało do celów, jakie stawiała przed sobą myśl starożytna. Jak przyznawał Augustyn, poznanie rozumowe jest konieczne do osiągnięcia szczęścia (m.in. poprzez analizę doświadczeń zmysłowych) i stanowi konstytutywny element samego poznania. Prawdziwie grecki nastrój można zaobserwować, zwracając uwagę na samą charakterystykę Bytu Najwyższego. Nazywając Go absolutną zasadą wszechrzeczy, bytem prostym, niezmiennym i nieskończonym i praprzyczyną wszystkiego, co istnieje, niejako realizuje założenia obecne w *Dialogach* Platona i Ennedach Plotyna. Dotyczy to także ostrej krytyki zawsze podatnego na fałsz poznania zmysłowego. Nie krył także Augustyn zaufania do wrodzonych i transcendentnych prawd matematycznych. Widzimy więc, że wpływ filozofii hellenistycznej obecny był już u samych podstaw augustynizmu.

W kontekście samej zaś metafizyki szczególną dla Augustyna inspiracją pozostawać musiał Plotyn, którego teoria już bliska była nurtowi religijnemu. Obok uznania bytu absolutnego za niezmienny, nieskończony i bezwzględnie prosty Plotyn traktował go jako samowiarogodny i oczywisty. Tym samym Bóg i Jednia stanowią jedyną i zupełną zasadę istnienia wszechrzeczy. Sposób Jego poznania jest z kolei immanentnie dany każdemu człowiekowi. Nie ulega wątpliwości, że również filozofia Platona wywarła bardzo silny wpływ na myśl wczesnochrześcijańską. Zdaniem ks. Arkadiusza Barona można uznać Platona nawet jako ojca teologii, chociażby z tego powodu że był piewą ezoterycznej wiedzy o transcendentnym Bogu, który nie tylko jest niepoznawalny mocami ludzkich zmysłów, ale jest również trudno wyrażalny jakimkolwiek językiem²⁷.

Wszystkie powyższe analogie nie tylko oddziaływały na nastrój filozoficzny dzieł Augustyna, ale nawet bezpośrednio uwidacz-

²⁷ A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005, s. 71.

niały się w stawianych przez Ojca Kościoła koncepcjach, w tym w dowodach na istnienie Boga. Należy zauważyć, że gdyby nie wnikliwa znajomość dzieł Platona i Plotyna, argumenty na istnienie Boga mogłyby nie powstać lub mogłyby przybrać zupełnie inną formułę. Zresztą fakt ten jest ważnym wątkiem dla zrozumienia fundamentów całej filozofii wczesnochrześcijańskiej, która wyraźnie czerpała z dokonań filozofii antycznej, szczególnie z filozofii platońskiej i neoplatońskiej.

Bibliografia / References

- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005.
- Didier J., *Słownik filozofii*, przeł. K. Jarosz, Katowice 1998.
- Egzemplaryzm*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/egzemplaryzm;3896758.html> (data dostępu: 22.08.2022).
- Frank S.L., *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, przekł. T. Obolevitch, Kraków 2007.
- Iłowiecka H., *Zasady Augustyńskiego dowodu na istnienie Boga*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Klauze K., *Piękno*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007.
- Moska P., *Byt*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016.
- Nicola U., *Filozofia*, przekł. M. Salwa, Warszawa 2006.
- Obolevitch T., *Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą*, [w:] S.L. Frank, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, Kraków 2007.
- Plotyn, *Enneady*, I, 6, 7, przekł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Reale G., *Historia myśli starożytnej*, t. 3, przekł. I. Zieliński, Lublin 1999.
- Św. Augustyn, *Soliloquia*, przekł. A. Świderkówna, Warszawa 2010.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. S. Stabryła, Kraków 2020.
- Wojtysiak J., *Argument kosmologiczny – ujęcie analityczne*, [w:] *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. J. Salamon, Kraków 2016.