

KONCEPCJA DUSZY WEDŁUG ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

ks. Mariusz Wenta

Na przestrzeni wieków zagadnienie duszy ludzkiej stanowiło żywy problem dla licznych teologów i filozofów. Wielu spośród nich zadawało sobie naukowo trudne, a światopoglądowo doniosłe pytania: Czy dusza ludzka jest czymś odrębnym od aktów psychicznych i procesów cieleśnych? Czy jest bytem materialnym? Czy jej pochodzenie jest poddane prawom organicznym? Czy jej istnienie jest nieśmiertelne, czy też kończy się rozkładem i unicestwieniem? Odpowiedzi na tego rodzaju pytania udziela psychologia metafizyczna. Ma ona na celu, oprócz wykazania istnienia duszy, ustalenie także jej natury, pochodzenia, przeznaczenia, jak i stosunku do ciała¹. Z podobnymi problemami zetknął się także św. Augustyn. W swojej myśli filozoficznej skupiał uwagę na zagadnieniu człowieka i Boga. W sercu ludzkiej osoby odkrywał obecność Absolutu². W jednym ze swoich pierwszych dzieł, *Soliloquia* napisał: „Chcę poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgoła”³

Widać tutaj wyraźny wpływ filozofii platońskiej i neoplatońskiej. Nie zachwiała ona jednak tezy o osobowej jedności elementów ludzkiej natury. Całokształt poglądów Biskupa z Hippony na temat duszy ludzkiej można sprowadzić do kilku bloków tematycznych. W pierwszym zawierają się refleksje na temat duszy samej w sobie. W drugim zaś myśli o niedoskonałościach, słabościach duszy. W trzecim natomiast uwagę skupia dusza w odniesieniu do Boga jako ostatecznego celu⁴. W ostatnim z kolei zagadnienie relacji duszy do ciała, do świata. Przyjmy się więc tym poszczególnym aspektom.

¹ J. PASTUSZKA, *Dusza ludzka – jej istnienie i natura*, Lublin 1947, 7 - 8.

² S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, 19.

³ Św. Augustyn, *Soliloquia*, I. 6, w: *Dialogi Filozoficzne*, Warszawa 1953, 13.

⁴ M. KRAPIEC, Z. Zdybicka, Św. Augustyn, w: EK I, 1095.

1. POJĘCIE, POCHODZENIE I GŁÓWNE PRZYMIOTY DUSZY

Przechodząc do treści zasadniczych dla naszego tematu, należy na początku zastanowić się, co św. Augustyn rozumiał pod samym pojęciem *anima*. Dusza bowiem jest nie tylko wewnętrzną siłą ożywiającą ciało, ale także posiada zdolność reagowania na różne przejawy życiowe⁵. U autora *De civitate Dei* dusza jest pojęciem szerszym, ponieważ i zwierzęta mogą posiadać duszę. Tylko ludzka dusza stanowi najwyższy rodzaj duszy, który zwie się duchem⁶. Jest ona bowiem duszą rozumną, spełniającą jednocześnie funkcje psychiczne i biologiczne. Terminem bliskoznacznym do *anima* jest *spiritus*. Może on oznaczać wiatr jako zjawisko ruchu⁷, a także może stanowić wyobraźnię odtwórczą, czy też pamięć zmysłową⁸. Te właściwości życia zmysłowego posiada w sobie również i dusza ludzka.

Święty Augustyn badając różne istniejące byty porządkował je według stopnia ich doskonałości. Wykazywał, że najdoskonalszym życiem jest duchowe życie duszy ludzkiej. Ma ona bowiem rozum, który stawia ją na równi z aniołami, a odróżnia od świata martwego, roślinnego i zwierzęcego. Z nimi zaś łączy ją wspólne istnienie, życie i czucie⁹. Można więc powiedzieć, iż dusza nie jest ciałem, ale ma charakter duchowy. Nie posiada rozciągłości, a także przestrzennych wymiarów, gdyż postrzega rzeczy będące zgoła niecielesne, a więc pozbawione matematycznych punktów, linii i płaszczyzn¹⁰.

Innym ważnym i istotnym zagadnieniem obok samego pojęcia duszy ludzkiej jest jej pochodzenie. Święty Augustyn uważał, że Bóg stworzył duszę z niczego, podobnie jak wszystkie inne substancje. Nie jest ona zatem jakąś częstką oderwaną od boskiej substancji. Wszak, gdyby tak było, musiałaby być absolutnie niezmienna i nie podlegać zepsuciu. Argument niestałości jej natury jest dość przekonujący, aby uznać, iż dusza nie jest częścią Boga. Skoro dusza nie jest Bogiem, może być tylko stworzeniem. Zatem należy postawić wniosek, że jej pochodzenie jest takie samo jak wszystkich stworzeń: „Wszechmocna wola Boża wywiodła ją z nicości”¹¹. Święty Augustyn mówi o tym dość wyraźnie w słowach: „Gdy ukształtował z prochu ziemskiego mężczyznę, tchnieniem

⁵ L. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948, 25.

⁶ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw Poganom Ksiąg XXII.*, tłum. i oprac. Wiktor KORNATOWSKI, Warszawa 1977., *De civitate Dei*, VII. 23, 356.

⁷ Tamże, V. 9, 272.

⁸ Tamże, X. 9, 453.

⁹ Tamże, V. 11, 276 - 277. Por. L. Krupa, *Obraz Boży*, 29.

¹⁰ Ph. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, 200.

¹¹ GILSON E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, 64.

swoim udzielił mu tej duszy, o jakiej wspomniałem: duszy stworzonej czy to wcześniej, czy raczej przez owo tchnienie (...) pragnąc, aby stała się duszą ludzką”¹²

Gdy rozważamy zagadnienie stworzenia duszy przez Boga, rodzi się inne pytanie: kiedy Bóg ją stworzył, czy też stwarza? Nie jest ono łatwe, zważywszy na fakt, iż Orygenes zainicjował w tej kwestii błędy, które św. Augustyn próbował skutecznie eliminować. Dla Biskupa Hippony wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre. Zatem ciało zostało stworzone dla swej wewnętrznej dobroci, a nie w następstwie, czy jako kara za grzech. Dusza zaś nie może zostać w ciało wtrącona jak do więzienia, lecz łączy się z nim przez miłość jako siła rozkazująca, porządkująca i zachowawcza, która je ożywia i porusza od wewnątrz¹³

W jaki sposób jednak Bóg stwarza duszę każdego człowieka? Święty Augustyn nie wyrobił sobie klarownego poglądu na ten temat. Pomimo tego możemy sądzić, iż przechylał się bardziej w stronę kreacjonizmu. Przyjmował bowiem, że dusza nie pochodzi z substancji Boga, gdyż sama jest stworzeniem. Poza tym nie jest owocem ewolucji materii, jak i nie istniała przed ciałem, do którego nie została wtrącona za karę. Zakładał również, iż dusza nie została ukształtowana z nieznannej substancji niematerialnej, rzekomo stworzonej na początku stwarzania¹⁴ Można też powiedzieć, że kusił go pogląd traducjanizmu, czyli pochodzenia dusz przyszłych ludzi z pierwszej duszy ludzkiej Adama. Tu jednak pojawia się problem z uratowaniem osobowości człowieka. Wszelako przyjmował trzy inne warianty. Pierwszy z nich zakładał, iż to Bóg stwarza duszę człowieka wyłącznie dla niego samego. Drugi z kolei przyjmował, że dusze istniały w Bogu, aby potem zostać przez Niego wysłane do ciał, które mają ożywić. Ostatnia, trzecia, możliwość suponowała, że dusze istniały w Bogu, następnie dobrowolnie zstępują do ciała, aby w końcu je ożywić¹⁵ Ostatecznie, jak sam wyjaśnił w *Sprostowaniach*, nie mógł podjąć decyzji wyboru między traducjanizmem a kreacjonizmem¹⁶

Dziwnym i do końca niezrozumiałym dla św. Augustyna wydawał się być sposób połączenia się duszy i ciała jako dwóch pierwiastków różnej natury tworzących jedną istotę żyjącą. Dusza sama nie podlega ciału, pomimo że jest w ciele i udziela ciału życia. Pisze o tym w słowach: „Albowiem i ten drugi sposób, zgodnie z którym duchy, łącząc się z ciałami, stają się żywymi istotami, jest również ze wszech miar dziwny

¹² Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XII. 24, 81.

¹³ Tamże, XI. 23, 31 - 33.

¹⁴ Ph. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 201.

¹⁵ M. KRAPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, 41.

¹⁶ Ph. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 201

i nie może być przez człowieka zrozumiany, choć człowiek sam jest tego rodzaju istotą”¹⁷ Nie podlega wątpliwości, że zasługą św. Augustyna jest także utrwalenie samego pojęcia substancjalności. Wiąże się ono bardzo ściśle z zagadnieniem natury duszy ludzkiej¹⁸ Pojęcie substancjalności wyprowadza etymologicznie od *subsistere* – co oznacza istnienie rzeczy w sobie, a nie w innym, jako podmiocie. Substancjalność duszy ludzkiej wskazuje na fakt, iż jest ona bytem posiadającym odrębne istnienie i swoistą naturę. To właśnie odróżnia ją od ciała, narządów zmysłowych, a także od jej aktów psychicznych. O odrębności duszy od narządów cieleśnych świadczy fakt, że dusza może swobodnie nimi kierować¹⁹

Mając już ogólne pojęcie duszy, znając nieco jej pochodzenie, przyjrzyjmy się teraz jej przymiotom. Pozwolą nam one lepiej zrozumieć i poznać zarówno duszę, jak i całą naturę ludzką. Niektórzy ludzie mniemają, że ich dusza jest powietrzem, ogniem czy też jeszcze bardziej subtelnym zjawiskiem. Wydawać by się mogło, że nie wiedzą, czym ostatecznie ona jest. Gdy jednak rozróżnia się między tym, czego dusza jest pewna, a tym czego nie zna, wówczas można dostrzec, że jedyną rzeczą, jakiej jest pewna, gdy myśli, że jest ciałem, jest to, że myśli. Nie może jednak wiedzieć, czy jest ciałem, ale może jedynie w to wierzyć. Zatem „dusza wyłączając z poglądu, jaki ma o sobie to, za co siebie uważa, a zostawi tylko to, czego jest pewna, wówczas zostanie jej to, że jest, że żyje i myśli”²⁰ To stwierdzenie wskazuje na jeden z podstawowych przymiotów ludzkiej duszy, jakim jest niematerialność. Święty Augustyn bardzo wyraźnie potwierdził to, odchodząc od materializmu manichejczyków i stoików. W *De quantitate anime* z 388 r. wykazał niematerialność duszy ludzkiej, wskazując na fakt poznawania przez nią bytów niecielesnych. Poza tym także na to, że nie posiada ona sama w sobie rozciągłości oraz przestrzennych wymiarów²¹ Jednym z dowodów na nieśmiertelność duszy może być myśl zawarta w *De Trinitate*: „Zatem dusza wie, że jest i że żyje; wie, że żyje w taki sposób, jak intelekt jest i żyje”²²

Niematerialność duszy bardzo ściśle łączy się z jej nieśmiertelnością, której jest podstawą²³ Święty Augustyn nawiązując do platońskiego *Fedona*, używał w swoich *Soliloquiach* argumentu o trwaniu prawdy. Prawda z natury swej jest niezniszczalna, nieśmiertelna. Dlatego też

¹⁷ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XXI. 10, 520.

¹⁸ J. PASTUSZKA, Św. Augustyn jako psycholog – metafizyk, PP 47 /1930, 23 - 36.

¹⁹ Tenże, *Nieśmiertelność duszy ludzkiej u św. Augustyna*, Lublin 1930, 41.

²⁰ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, 60.

²¹ S. KOWALCZYK, *Koncepcja człowieka u św. Augustyna*, Studia Sandomierskie, nr 1 /1980, 292.

²² Św. Augustyn, *De Trinitate*, Kraków 1996, X. 10, 322.

²³ S. KOWALCZYK, *Koncepcja człowieka*, 293.

i dusza, która jest przedmiotem i nosicielem prawdy, nie może ulec zniszczeniu²⁴ Autor *De civitate Dei* wysuwał także inny argument dowodzący, iż pojęcie duszy jest synonimem życia trwającego wiecznie. Wszystko, co posiada życie, posiada duszę. Stąd też i dusza nie może umrzeć i nie umiera w sensie ontycznym, a jedynie etycznym, pozbywając się przez to Boga. Zatem nieśmiertelność duszy wypływa z jej relacji do Boga jako bytowej podstawy, jak i z jej metafizycznej istoty²⁵

Pomimo wielu argumentów zagadnienie nieśmiertelności duszy było i nadal jest kwestionowane. Niemniej warto w tym miejscu postawić pytanie: czy możliwe byłoby, aby człowiek z pokolenia na pokolenie przekazywał swe nadzieje nieśmiertelności po to tylko, by wszystko kończyło się na nicości?²⁶ Święty Augustyn wyjaśnia wątpliwość: „Jakkolwiek bowiem duszę ludzką zgodnie z prawdą ma się za nieśmiertelną, niemniej i ona ma jakąś śmierć. Albowiem nazywa się nieśmiertelną dlatego że w jakiejś, choćby bardzo nikłej mierze, nie przestaje ani żyć, ani czuć”²⁷ W innym zaś miejscu tak przekonuje o nieśmiertelności duszy: „Podobnie dusza stworzona jako nieśmiertelna: choć głosimy, że grzech czyni ją martwą i pozbawia ją pewnego rodzaju życia, to jest Ducha Bożego, dzięki któremu mogła w dostatku żyć mądrze i szczęśliwie, jednakowoż nie przestaje ona żyć jakimś własnym, lub nędznym życiem, gdyż stworzona jest nieśmiertelną”²⁸ Jak wiadomo, tylko Bóg jest Panem życia i jego pełnią. Dlatego też, gdy nad człowiekiem wznosi się groźba śmierci wskutek grzechu, potrzebna jest ingerencja samego Boga. Bez owego „wtargnięcia” Bożego człowiek nie jest w stanie uchronić się od niej. Można więc powiedzieć, iż śmierć Syna Bożego przyniosła nam zbawienie, a tym samym również nieśmiertelność: „A za wszystkich tych umarłych umarł jeden Żywy, to jest nie mający żadnego grzechu; umarł po to, by ci, którzy żyją przez odpuszczenie grzechów, żyli już nie dla siebie, lecz dla Tego, który umarł za wszystkich z powodu grzechów naszych i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego”²⁹ Powiedzieliśmy już sobie o niematerialności i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Potrzeba dowiedzieć się jeszcze, czym jest dusza w swej istocie? Jaka jest jej zasadnicza struktura i pozostałe przymioty?

Wiadomo, że dusza ludzka została stworzona na obraz Boży, a wszystkie rzeczy uczynione przez Boga posiadają tylko ślady podo-

²⁴ Ph. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 201.

²⁵ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, 65.

²⁶ S. ADAMSKI, *Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu*, Poznań 1917, 41.

²⁷ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII. 2, 86.

²⁸ Tamże, XIII. 24, 118.

²⁹ Tamże, XX. 6, 447.

bieństwa do Niego. Człowiekowi jednak przysługuje tylko we właściwym znaczeniu charakter obrazu Bożego, który jest obrazem Trójcy Świętej³⁰ Obraz ten jest niestety pozbawiony takiej istności, jaką posiada Bóg. Jest on bowiem nierównorzędny, bardzo oddalony, a także niewspółwieczny³¹ Pragnąc lepiej zgłębić to zagadnienie, przyjrzyjmy się poszczególnym aktom duszy. W naszej pracy stanowią one zarazem jej przymioty. Pierwszym spośród nich jest samowiedza. Człowiek posiadając ją, poznaje przedmioty zewnętrzne zarówno zmysłowo, jak i intelektualnie. To poznanie przejawia się początkowo w formie wrażeń zmysłowych. Dusza tworzy je, uświadamiając sobie zmiany odczuwane przez ciało. Poznanie to jednak jest zmienne, dlatego potrzeba poznania intelektualnego, rozumowego, które jest kolejnym jej aktem i zawiera nie tylko treść rzeczy, ale i prawdę³² Dzięki tej zdolności dusza może poznawać rzeczy sobie nieznane i naturą od siebie wyższe, a oparta na prawdach przyjętych i znanych dochodzi pośrednio do rzeczy nieznanych³³ Ta właściwość duszy wskazuje na fakt, iż najbardziej posunięte udoskonalenie duszy zwierzęcej nie dorówna najniższemu poziomowi intelektu człowieka. Poprzez tę władzę duszy człowiek może się wznieść ponad jakiegokolwiek żywe istoty i panować nad nimi. Święty Augustyn dowodził, że życie rozumne człowieka jest właściwe tylko duszy ludzkiej, a nadto i niezależne od zmysłów. Człowiek, będąc istotą rozumną, wkracza w swoje „ja”, przez co może stwierdzić własne istnienie, poznać Boga i przybliżyć się do Niego, a także spostrzec niematerialność swojej duszy³⁴, o czym mieliśmy okazję mówić nieco wcześniej³⁵ Dzięki rozumowi, będącemu „zmysłem człowieka wewnętrznego”, dusza może oddać się niejako duchowym przeżyciom, odrywając się od zmysłów cielesnych. Zmysł ten daje człowiekowi pewność, że jest oraz świadomość jego własnego istnienia. Poza tym sprawia, że człowiek miłuje swe istnienie, a także wiedzę o nim³⁶ Biskup Hippony wiele razy mówił o rozumowości duszy człowieka. Widział tę władzę duszy jako siłę, która przekracza możliwość zmysłów i przez którą dochodzi do odkrycia nowych prawd. Dlatego też człowiek jest zdolny do panowania nad sobą, do nabywania sztuki mowy, do czynienia wynalazków, do tworzenia kultury: „On to zatem dał duszy ludzkiej umysł (...). Dzięki tej zdolności człowiek napełniać się ma mądrością i nabywać cnoty, by z ich pomocą roztropnie,

³⁰ M. KRAPIEC, Z. ZDYBICKA, *Św. Augustyn*, w: EK I, 1101.

³¹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XI. 26, 35.

³² M. KRAPIEC, Z. ZDYBICKA, *Św. Augustyn*, w: EK I, 1096.

³³ L. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku*, s. 28.

³⁴ S. KOWALCZYK, *Koncepcja człowieka*, 286.

³⁵ Por. przyp. 125.

³⁶ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XI. 27, 39.

mężnie, z opanowaniem i sprawiedliwie walczyć z błędami i innymi wrodzonymi wadami, by pokonywać je nie pragnąc niczego innego, jak tylko owego najwyższego i niezmiennego Dobra”³⁷

Dusza ludzka, jako że została stworzona na obraz Boży, posiada w swej naturze nieustanną dążność do dialogu ze swoim Stwórcą. Właściwa godność obrazu Boga w duszy człowieka znajduje się w umyśle. To właśnie dzięki umysłowi dusza ludzka jest bezpośrednio otwarta na Boga³⁸. Fakt ten podkreśla wielką wartość i użyteczność tego przymiotu duszy ludzkiej w odkrywaniu wartości otaczającego świata. Dzięki niemu można świat ten czynić sobie poddanym i wciąż na nowo podejmować trud doskonalenia go. Przez tę właściwość duszy człowiek może się wznieść ponad wszelkie inne żywe stworzenia, które Bóg uczynił na tym świecie: „Uczył tedy Bóg człowieka na swój obraz. Stworzył dlań, mianowicie, taką duszę, by przez jej rozum i pojętność wznosił się ponad wszystkie inne przebywające na ziemi, w wodzie i powietrzu żywe istoty, które nie mają takiego umysłu”³⁹. Poprzez umysł, będący siedliskiem rozumowania i zdolności pojmowania⁴⁰, człowiek nabywa umiejętności postrzegania rzeczywistości i życia w niej. Poszukuje nowych rozwiązań, przyczyniając się w ten sposób do podniesienia poziomu wiedzy, nauki, kultury: „A czyż taka potęga myśli i rozumu ludzkiego nie poświadcza (...), jak wielkie ma człowiek w naturze swojej dobro, skoro pozwoliło mu ono już to wynaleźć owe sztuki, już to ich się nauczyć, już to je uprawiać?”⁴¹

Życie duszy wyraża się nie tylko w samowiedzy opartej na wrażeniach zmysłowych i poznaniu intelektualnym, ale przede wszystkim w działaniu, którego źródło stanowi wola. Każdy człowiek na mocy aktu stwórczego posiada w sobie wolę. Jest ona zakorzeniona w samej istocie bytu, jakim jest człowiek do tego stopnia, że można utożsamiać człowieka z jego wolą⁴². Wszystko więc, cokolwiek człowiek czyni, wypływa z woli: „Jako że wola jest w nich wszystkich, a raczej wszystkie one nie są niczym innym jak przejawami woli”⁴³. Święty Augustyn mówi tu, iż wszelkie uczucia i poruszenia duszy są również przejawami woli. Pożądanie, jako jedna ze słabości duszy, oznaczać może zgadzanie się z wolą zmierzającą ku jakiemuś przedmiotowi. Radość zaś może być znalezieniem upodobania w posiadaniu przedmiotu pożądanego. Strach z kolei to

³⁷ Tamże, XXII. 24, s. 599 - 600.

³⁸ Ph. BOHNER, E.GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 204.

³⁹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XII. 24, 80 - 81.

⁴⁰ Tamże, XI. 2, 6.

⁴¹ Tamże, XXII. 24, 600.

⁴² Ph. BOHNER, E.GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 208.

⁴³ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV. 6, 127.

wola cofająca się przed konkretnym przedmiotem i odwracająca się od niego. O smutku zaś można powiedzieć, iż jest niechęcią doznanego zła⁴⁴ Płynie stąd wniosek, iż jakiegokolwiek poruszenia duszy powodują w konsekwencji odrzucenie bądź też przyjęcie przez wolę dobra lub zła.

Zapytajmy się więc, co porusza wolę? Co jest tym korzeniem postępowania? Otóż podobnie jak ciała posiadają swoje wyznaczone miejsce, ku któremu zmierzają ze względu na swój ciężar, tak i wola również zawiera określony ciężar, który prowadzi ją ku określonemu celowi. Jest nim miłość⁴⁵ Czym jest jednak miłość? Sama w sobie jest aktem woli rozkoszującej się z posiadania pożądanego rzeczy, czy też dążącej do jej posiadania. Pomimo iż dusza nie zna siebie, to jednak wola jest w duszy. Miłość w niej jest tym wewnętrznym czynnikiem, który pobudza ją do zespolenia się z jej własnym przedmiotem poznania, a będącym jednocześnie przedmiotem jej miłości⁴⁶ Idąc więc śladem myśli woluntarystycznej św. Augustyna, możemy za nim stwierdzić, że nie jesteśmy w głębi swej istoty niczym innym jak tylko wolą. Nie jest to wola ślepa, lecz wola rozumna. Jej zasadniczym popędem jest miłość, w której objawia się najgłębsza tęsknota, najszlachetniejsza moc i prawdziwa istota duszy⁴⁷

Można zatem powiedzieć, że istotą człowieka jest miłość. On to, jako istota kochająca, powinien miłować i dążyć bądź to do dobra, bądź do zła. Niemniej o właściwym ukochaniu możemy mówić tylko w odniesieniu do dobra. Gdy za przedmiot swej miłości człowiek obiera sobie nieprawość i świat ziemski, wtenczas nie szanuje duszy swojej i nie ma w nim miłości ku swemu Stwórcy⁴⁸. Zasadniczym problemem miłości staje się więc słuszny wybór miłości. Chodzi jedynie o to, aby chcieć tego, co naprawdę może zaprowadzić nas do Boga. I tym, co rzeczywiście może tego dokonać, jest miłość do Boga, czyli charitas. Charitas to jakieś wewnętrzne ciężenie, które pociąga duszę ku Bogu. Różni się ona od wszelkiej innej miłości tym, że jest skierowana tylko ku osobie, a tę kocha się nie jak rzeczy, lecz ze względu na nie same i to miłością czystą, ofiarną i rzetelną. Kochać drugiego człowieka, oznacza więc kochać go jak siebie samego⁴⁹ Święty Augustyn tak rozważa o tym zagadnieniu: „Bo ażeby człowiek umiał siebie miłować, ustanowiono dla niego cel, do którego, iżby mógł osiągnąć szczęście, ma odnosić wszystko, co czyni.

⁴⁴ Tamże 127-128. Por. Tamże, XIV 7, 129.

⁴⁵ Ph. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 208.

⁴⁶ L. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku*, 60 - 61.

⁴⁷ F. SAWICKI, Święty Augustyn pierwszym człowiekiem nowożytnym, w: *Święty Augustyn*, pod red. S. BROSS, 234.

⁴⁸ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV 7, 129.

⁴⁹ Ph. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 209.

Przecież ten, co siebie miłuje, nie pragnie niczego innego, jak zdobyć szczęście. Cel ten zaś polega na zespoleniu się z Bogiem. A kiedy człowiekowi umięjącemu już miłować siebie poleca się, by kochał bliźniego tak jak siebie samego, to czyż poleca mu się coś innego niżli zachęcanie bliźniego w miarę możliwości, by kochał Boga?”⁵⁰

Przytoczone powyżej słowa dowodzą, że jeżeli człowiek będzie naprawdę kochał, zmierzając do wyznaczonego celu, to wyrażać to będzie w konkretnych aktach, czyniąc dobro. Jeżeli zaś jego miłość skieruje się ku rzeczom doczesnym, ku światu, wówczas będzie rodził zło. Od czego więc to zależy? Gdzie leży przyczyna? Otóż źródłem takiego stanu jest wolność woli. Dla św. Augustyna samo jej istnienie było jedną z pierwszych i najbardziej oczywistych prawd. Powszechnie przecież wiadomo, że człowiek sam o sobie decyduje i jest za siebie odpowiedzialny. Zasadniczy problem jednak leży po stronie używania woli, jej wartości i dobroci. Sama w sobie bowiem wola jest wartością neutralną, gdyż możemy z niej zrobić użytek dobry lub zły. Dopiero opowiedzenie się po stronie dobra najwyższego prowadzi do szczęścia, do wyzwolenia od zła. Stąd więc wolność woli ku dobremu sięga swymi korzeniami w możliwości szczęśliwości. Pomimo że wola jest wolna, to jednak nie zawsze jest zdolna czynić dobro. Jest bowiem obciążona skutkami grzechu pierworodnego, a także grzechów osobistych. Dlatego dopiero pozostawanie wolnym od takich przeszkód jest prawdziwą wolnością, a tej udziela Bóg⁵¹ Święty Augustyn ujął to w *De civitate Dei* w takich słowach: „Osąd więc woli bywa naprawdę wolny wtedy, gdy nie służy występkom i grzechom. Taka wola dana była przez Boga. Człowiek stracił ją przez własny błąd; i nie może mu jej zwrócić nikt inny, jak tylko Ten, kto mu ją kiedyś dał”⁵² Widać tutaj wielką niesamowystarczalność człowieka. Wszystko bowiem, co jest dobre, od Boga pochodzi. Ujawnia się to zarówno w jego istnieniu, jak i poznaniu i całym jego życiu. Dobre użycie naszej woli również pochodzi od Boga, ale w formie jakiegoś oświecenia lub moralnego umocnienia⁵³ Najzwyczajniej to wsparcie możemy nazwać łaską.

Na podstawie wyżej wymienionych aktów duszy należy przypuszczać, że jest ona podzielona na kilka osobnych substancji. Święty Augustyn przyjmował jednak, że istota duszy stanowi wraz z jej władzami, czyli pamięcią, rozumem i wolą jedną i nierozzerwalną substancję. Boga samego zaś uważa za absolutnie pojedynczego. Z natury swej wszelkie byty stworzone, które nie mają w sobie racji swego istnienia, czyli są zmienne, nie mogą być

⁵⁰ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, X. 3, 445.

⁵¹ Ph. BOHNER, E.GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 211 - 212.

⁵² Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV 11, 140 - 141.

⁵³ Ph. BOHNER, E.GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 212 - 213.

pojedyncze, lecz zróżnicowane. Owo zróżnicowanie nie niesie złożoności bytu, lecz oznacza, że jego właściwości nie wyrażają jego istoty, czyli nie pokrywają się zupełnie z jego naturą, ponieważ czymś innym jest dla niego widzieć i być, a czymś innym być i odczuwać. Choć te wszystkie przejawy należą do jednej i niepodzielnej substancji, to jednak nie każda czynność danej natury jest pełnym i całkowitym wyrazem jej istoty. Taka istota jest jedna, pojedyncza, ale i zróżnicowana. Patrząc na naturę duszy ludzkiej, św. Augustyn twierdzi, iż istnieje zasadnicza różnica między istotą duszy a jej władzami. Stąd w jednej i tej samej duszy może istnieć, przy niższej inteligencji i słabszej woli, większa pamięć i odwrotnie. Stąd pojedynczość duszy nie jest taka oczywista aż do końca⁵⁴ Bardziej oczywisty jest jednak fakt istnienia w duszy ludzkiej różnych poziomów. To w nich przejawiają się na przemian poszczególne władze i przymioty duszy. W częściach niższych dusza odczuwa zamieszanie i niepokój, który ma swe źródło w gniewie i żądzy. Części wyższe zajmuje umysł będący niejako ośrodkiem scalającym i porządkującym. Autor *De civitate Dei* tak określa owo zróżnicowanie: „Gniew i żądza należą do zepsutych części duszy, ponieważ w sposób gwałtowny i bezładny posuwają się do tego, czego mądrość zabrania; toteż potrzebne im jest kierownictwo myśli i rozumu. Tę trzecią część duszy przedstawiają oni jako niby umieszczoną w zamku dla sprawowania rządów nad pozostałymi”⁵⁵ W innym miejscu św. Augustyn tak dowodzi: „Człowiek jest stworzony na obraz Boży, tak z całą pewnością stojącemu wyżej odeń Bogu bliższy jest tą swoją częścią, która góruje nad jego częściami niższymi, wspólnymi człowiekowi i zwierzętom”⁵⁶ Tak jak ciało, podobnie i dusza, może zmierzać ku nicości. Dzieje się tak wówczas, gdy się umniejsza poprzez odwrócenie od prawdy i rozumu, aby wiązać się z błędami świata zmysłowego. Niemniej jednak nawet najbardziej umniejszona dusza zawsze pozostaje duszą, a jej istota nie może zostać zniszczona. I to prawdopodobnie jest największą zaletą i przymiotem duszy człowieka⁵⁷

2. DUSZA I JEJ SŁABOŚCI

Święty Augustyn w działalności filozoficznej i teologicznej skupiał swoje myśli głównie na człowieku i Bogu. Analizując ludzką naturę, dostrzegał w niej otwarcie na Absolut – Odwieczną Prawdę oraz możli-

⁵⁴ L. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku*, 55 - 57.

⁵⁵ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV. 19, 151.

⁵⁶ Tamże, XI. 2, 6.

⁵⁷ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, 66.

wości poznania Go. Zajmując się zaś doskonalszą stroną człowieka, czyli duszą, nie idealizował jej. Uważał, że dusza – jako element integrujący naturę ludzką – spełnia w człowieku jednocześnie funkcje biologiczno-wegetatywne, zmysłowe, ale także psychiczno-umysłowe⁵⁸ Mogą one jednak zostać osłabione wskutek grzechu, który sięga raju i pierwszych ludzi. Ponieważ znamy człowieka w stanie osłabienia po upadku, nasuwa się pytanie: czym charakteryzował się człowiek przed odstępstwem Adama? Święty Augustyn dość mocno zaakcentował w swoim opisie prawość pierwotnej natury i płynącą z niej dobrą wolę, będącą darem Boga, nie zaś dziełem człowieka⁵⁹. Prawość natury przed grzechem można więc uznać jako cnotę, poprzez którą człowiek oddaje Bogu to, co Mu się należy. Pierwszy człowiek jednak otrzymał od Boga tylko możliwość niegrzeszenia, a nie dar niemożliwości grzeszenia. Dlatego też doszło do grzechu pierwszych rodziców, przez który utracili pierwiastek Boży⁶⁰ Odtąd także pojawia się zamęt w naturze duszy, która traci bezwzględną władzę nad ciałem. Święty Augustyn mówi: „Bo dusza, przewrotnie ciesząca się ze swej wolności i lekceważąca służbę Bożą, pozbawiona została posługi ze strony ciała i (...) nie mogła też własną wolą utrzymać niższego od siebie sługi. Toteż ciało nie było jej odtąd poddane, choć zawsze mogłoby być podległe, gdyby sama została uległa Bogu”⁶¹ W innym zaś miejscu czytamy: „Niewątpliwie, podległe skażeniu ciało obciąża duszę”⁶²

Gdzie jednak tkwi źródło owej dysharmonii, która zmieniła całą strukturę natury ludzkiej po grzechu pierworodnym? Co doprowadziło człowieka do takiego stanu niepokoju i słabości? Święty Augustyn napisał o stanie pierwotnym i o upadku Adama następująco: „Trzeba więc uznać, że pierwsi ludzie zostali wprowadzili stworzeni tak, że gdyby nie zgrzeszyli, nie zaznaliby żadnego rodzaju śmierci; lecz ciż sami pierwsi grzesznicy byli ukarani śmiercią w ten sposób, że wszystko, co by pochodziło z ich rodu, również miało podlegać tej karze. Bo nie mogło narodzić się z nich nic takiego, co byłoby czymś różnym od nich samych”⁶³ Przyczyną degradacji dla Adama był grzech, ale dla następnych pokoleń nie grzech i kara, lecz dziedziczenie słabości natury, która bez boskiej pomocy brnie w dalsze grzechy. Dalej autor pisze wyraźnie:

⁵⁸ S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg*, 62.

⁵⁹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV 11, 140.

⁶⁰ W. EBOROWICZ, Augustyn, w: SWP, pod red. J. SZYMUSIAK, M. STAROWIEYSKI, Poznań 1971, 75. Por. Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII. 12, 97 - 98.

⁶¹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII. 13, 98.

⁶² Tamże, XIV 3, 128.

⁶³ Tamże, XIII. 3, 88.

„Grzech i kara nie doprowadziły go do tej niemowlęcej nieudolności i słabości ducha, i ciała, jaką widzimy u małych dzieci. Pierwszy człowiek nie został więc wskutek niedopuszczalnego zuchwalstwa i sprawiedliwego potępienia zepchnięty lub strącony do tych niemowlęcych pierwocin, lecz ludzka natura uległa w nim zepsuciu i przemianie do tego stopnia, iż musiał on w swoich członkach znosić nieposłuszeństwo buntującej się pożądlivosti i ulegać nieuniknionej konieczności śmierci”⁶⁴

Wiemy więc, że na skutek grzechu pierwotnego dusza ludzka została osłabiona do tego stopnia, iż może popadać w grzech. Przyczyną tych upadków są między innymi pożądlivosti ciała, które to sprowadzają na człowieka śmierć: „I oto ciało zaczęło pożądać przeciw duchowi, a myśmy się zrodzili wraz z tą walką, ściągając na siebie początek śmierci”⁶⁵ Świętemu Augustynowi nie chodziło tylko o znaczenie zmysłowe czy psychologiczne pożądlivosti, lecz także o morale, w powiązaniu z przeżywaniem przez człowieka doznań zmysłowych. Pożądlivość sprawia bowiem nieumiarkowanie w zaspokajaniu różnych potrzeb zmysłowych czy też nieumiarkowanie w tym, co ogólnie jest dozwolone. Czym jest zatem dla św. Augustyna pożądlivość w znaczeniu ujemnym? Nasz wielki myśliciel chrześcijański uważał ją za synonim wrodzonej złej skłonności do zażywania przyjemnych doznań, przy jednoczesnym lekceważeniu praw Bożych⁶⁶ Dusza zatem może upaść w momencie, gdy ulegnie pokusom ciała. Ale ta sama dusza dzięki łasce i silnej woli może pozostać niedotknięta słabością, przewyciężając pożądlivość ciała. Dusza poprzez władzę rozumu powinna znać siebie, a zwłaszcza elementy zagrażające jej naturze. Jest bowiem duchem czystym i prostym i jako taka musi znać siebie i swoje miejsce⁶⁷ Stąd też człowiek powinien tak zawiadywać swoją naturą, aby nie utracić sprzed oczu właściwego mu miejsca. Trzeba zatem, aby był poddany Bogu, od którego zależy, a ciało jego poddane duszy. Wiadomo jednak, że duch często zapomina sam siebie. Pomaga mu w tym dość skutecznie pycha: „Dobrze jest bowiem mieć serce wzniesione ku górze: nie ku sobie, co jest przejawem pychy, jeno ku Bogu, co jest przejawem posłuszeństwa, które może być tylko udziałem tylko pokornych”⁶⁸

Dusza przebywa w ciele ludzkim dopóty, dopóki ono żyje. Jeżeli ciało nie odczuwa doznań, to oznacza, że relacje między ciałem a otoczeniem są właściwe. Gdy jednak taki stan zostaje zakłócony, dusza zaczyna

⁶⁴ Tamże, XIII. 3, 88.

⁶⁵ Tamże, XIII. 13, 98.

⁶⁶ W. EBOROWICZ, *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, Pelplin 1982, 13.

⁶⁷ Ph. BOHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, 185.

⁶⁸ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV 13, 144.

działać. Doznawanie jest badaniem ciała przez duszę. W chwilach doznawania dusza powinna kierować się natchnieniem pochodzącym od Pierwszego Poruszyciela – Stwórcy. Oprócz tych doznań w duszy istnieją też popędy zmysłowe, które można również sklasyfikować. Z jednej strony dusza może wytwarzać popędy, cieszyć się, obawiać, czyli może czuć się podniecona ze względu na ciało, ze względu na jego potrzebę. Może mieć też duchowe potrzeby, które również mogą stać się przyczyną nieporządku i namiętności⁶⁹ Jeżeli dusza będzie odpowiadała własnej próżności i pysze, a nie będzie się kierowała natchnieniami i radą swego Stwórcy, może łatwo zbłądzić i odwrócić się od Boga. Święty Augustyn tak ilustruje to zagadnienie: „Przecież pycha jest początkiem wszelkiego grzechu. Czym zaś jest pycha, jeśli nie żądzą występnej wielkości? Wielokroć jest występna, jeśli ktoś porzuca ten Pierwiastek, do którego powinien Ignąć jako duch, jeżeli w pewien sposób sam się staje i jest właściwym pierwiastkiem”⁷⁰. Według naszego chrześcijańskiego myśliciela pycha jest największym złem człowieka i przybliża go ku nicości. Boga bowiem ściąga na niższe szczeble, a sama stawia siebie na Jego miejscu: „Lecz człowiek opuścił Go nie tak, iż stał się zupełnie niczym, ale tak, iż zwrócony ku sobie samemu, stał się istotą niższą niż poprzednio, gdy Ignął do Tego, który jest bytem najwyższym. Opuszczenie więc Boga i istnienie w sobie samym (...) nie oznacza jeszcze, że się jest niczym, lecz oznacza, że się do nicości zbliża”⁷¹

Dusza ludzka zamiast trwać w Bogu i rozkoszować się Jego darami, odwraca się od Niego, a zwraca się ku sobie samej, wskutek czego spada coraz niżej. Zamiast zyskiwać wielkość, spotyka ją zubożenie jestestwa⁷² Życie duszy powinno się nieustannie doskonalić i rozwijać, a nie przybliżać do niższych form życia. Gdy jednak zdarzy się, że dusza odwróci się od Boga, powinna zawsze starać się do Niego powrócić: „Nie bądź próżna, duszo moja, i nie zagłuszaj ucha twego serca przez zgiełk twojej próżności. Posłuchaj: Sam Bóg woła do ciebie, abyś wróciła!”⁷³ Dusza bowiem odwracając się od Boga, bardziej zbliża się ku nicości pozbywając się Pierwiastka właściwego sobie. Pomimo iż jest nieśmiertelna, ma podobnie jak i ciało, swoją śmierć. Następuje ona wówczas, gdy Bóg opuszcza duszę, podobnie jak i śmierć ciała, która następuje po opuszczeniu duszy. Święty Augustyn tak to przedstawia: „A więc śmierć duszy następuje wtedy, gdy ją opuszcza Bóg, podobnie

⁶⁹ M. STRASZEWSKI, *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*, Lwów 1922, 152 - 153.

⁷⁰ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV 13, 143.

⁷¹ Tamże, XIV 13, 143 - 144.

⁷² L. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku*, 140.

⁷³ H. WÓJTOWICZ, *Antologia modlitwy patrystycznej*, Sandomierz 1971, 57.

jak śmierć ciała wtedy, kiedy je opuszcza dusza”⁷⁴ Można zatem powiedzieć, że dusza bez wsparcia i natchnienia Bożego ulega własnej zagładzie i upadkowi. Przyczyną jej zatracenia jest pycha, która ma swój początek w grzechu. Dopiero odpuszczenie grzechów usuwa przyczynę słabości. Jest to jakby zmartwychwstanie do nowego życia⁷⁵

Konkludując te rozważania, należy zauważyć, że dusza jest silna dopóty, dopóki pozostaje wierna Bogu. Słabość ujawnia się, gdy wchodzi w kompromis z popędem zmysłowym i z żądzą. Jej losy Stwórcy złożył w ręce człowieka. Od niego samego zależy, czy w jego duszy będzie mieszkał Bóg!? W *Wyznaniach* św. Augustyn tak pisze o swojej duszy: „Ciasna to chatka – dusza moja. Przychodząc, zechciej ją rozszerzyć. Wali się w gruzy – chciej ją podźwignąć. I wiem też, Panie, że jest w niej niejedno, co będzie razić Twoje oczy. Lecz któż je oczyści? Do kogóż oprócz Ciebie wołać mam?”⁷⁶

3. DUSZA W RELACJI DO BOGA

Wspominaliśmy już częściowo, że według koncepcji platońskiej, której ulegał św. Augustyn, wszystkie rzeczy stworzone, które są realizacjami Boskich idei, noszą w sobie ślady podobieństwa do Boga. Piękno fizyczne, czyli zewnętrzne, jest odbiciem, odzwierciedleniem piękna Bożego. Natomiast porządek panujący w świecie jest odbiciem jednostki trójjedynego Boga. W trakcie analizy przymiotów duszy powiedzieliśmy też, że charakter obrazu Bożego we właściwym sensie przysługuje tylko człowiekowi. Wyplłynął stąd wniosek, że przez swoją duszę człowiek jest obrazem Trójcy Świętej⁷⁷ Chcemy bliżej przyjrzeć się temu problemowi.

Dusza jest w rzędzie jestestw stworzonych bytem najbardziej zbliżonym do Boga. Ona jest zdolna do tego, że może bezpośrednio odzwierciedlać w sobie Boga, być po prostu Jego obrazem⁷⁸ Święty Augustyn tak pisze: „Uczył tedy Bóg człowieka na swój obraz”⁷⁹ Niemniej w wyniku nieposłuszeństwa, jakiego człowiek dopuścił się w ogrodzie rajskim, został zrównany ze zwierzętami. Grzech ten jednak nie spowodował zniszczenia obrazu w duszy człowieka, bowiem

⁷⁴ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII. 2, 86.

⁷⁵ A. SŁOMKOWSKI, *Pierwotny stan człowieka według nauki Św. Augustyna*, Lwów 1933, 106 - 108.

⁷⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt KUBIAK, Warszawa 1992, I. 5, 31.

⁷⁷ Por. przyp. 139. Zob. A. KRĄPIEC, Z. ZDYBICKA, *Św. Augustyn*, w: EK I, 1097.

⁷⁸ L. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku*, 38.

⁷⁹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XII. 24, 80.

wciąż tliła się w nim „iskierka rozumu”⁸⁰ Fakt ten po raz kolejny potwierdza niezwykłą i doniosłą rolę rozumu w duszy człowieka. Dzięki niemu może ona odróżniać dobro od zła. Bóg zaś będący dobrem najwyższym i przyczyną wszelkiego dobra daje duszy moc do istnienia. W jej naturze leży więc dążenie ku Niemu i zespolenie z Nim⁸¹

Skoro dusza jest obrazem Boga, należy wnioskować, że jej stwórcą jest sam Bóg. Kiedy dusza zwraca się do Boga, który ją stworzył, żyje dobrze i zdobywa świadomość, że jest Jego obrazem: „Otóż dusza żyje z Boga wtedy, gdy żyje dobrze; gdyż nie może żyć dobrze, jeśli Bóg nie czyni w niej tego, co jest dobre”⁸². Dusza jednak, jak widać, nie jest martwym zwierciadłem. Trwa bowiem w żywej relacji do Boga. Poszukując Boga, odnajduje siebie. Proces ten udoskonala się i staje coraz żywszy pod wpływem działania łaski i wiary. To dzięki nim głównie dusza staje się coraz bardziej podobna do Boga. Zwieńczeniem tych poszukiwań jest mimo wszystko odkrycie nieuchwytności Boga. Ona nie przekreśla dalszych dociekań, lecz je jeszcze bardziej podsyca. Wiadomo przecież, że życie wiary zakłada stosunek poznania do miłości. Według św. Augustyna miłość zmierza do poznania, poznanie zaś umacnia miłość⁸³ Warto zwrócić uwagę na fakt, że oprócz człowieka atrybuty Osób Boskich dość mocno uwypuklają się w świecie zewnętrznym. Widać je niemal we wszystkich stworzeniach. Jako że są dziełem i znakami Boga, wskazują nie na siebie, lecz na Niego: „Ponieważ więc jesteśmy ludźmi, stworzonymi na podobieństwo swego Stwórcy, który odznacza się prawdziwą wiecznością, wieczną prawdą tudzież wieczną i prawdziwą miłością, będąc jednocześnie bez jakiegoś przemieszania lub rozdzielenia wieczną, prawdziwą i umiłowaną Trójcą – przyglądamy się więc bytom stojącym niżej od nas: ani nie istniałyby one w żaden sposób, (...), jeśli nie byłyby stworzone przez Tego, który jest najwyższym bytem, najwyższą mądrością i najwyższą dobrocią”⁸⁴ Obok tego fragmentu uwagę skupia również tekst, na którego podstawie można się doszukiwać echa dwóch augustyńskich ujęć Trójcy Świętej. Jedno z nich wyrażone jest przez słowa: *mens, notitia, amor*, czyli duch, poznanie i miłość. Drugie zaś zawiera się w słowach: *memoria, intelligentia, voluntas*, które tłumaczyć należy jako pamięć, inteligencję i wolę. Zagadnienia te św. Augustyn omawia obszerniej w *De Trinitate*. Przyjrzyjmy się jednak tekstowi z *De civitate Dei*: „Albo-

⁸⁰ Tamże, XXII. 24, 598 - 599.

⁸¹ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1985, 197.

⁸² Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII. 2, 87.

⁸³ J. SZYMUSIAK, Posłowie, w: *De Trinitate*, Kraków 1996, 564.

⁸⁴ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XI. 28, 40.

wiem i my istniejemy, i my wiemy o tym, że istniejemy, i my kochamy to istnienie i tę wiedzę. A w tych rzeczach, które wymieniłem, nie zwo-
dzi nas żadne fałszywe podobieństwo (...). Mamy również obrazy tych
odczuwalnych zmysłowo rzeczy, obrazy bardzo do nich podobne, choć
już niecielesne; przypatrujemy się im w naszej myśli, zatrzymujemy je
w pamięci, tudzież jesteśmy przez nie podnieceni do pożądania samych
owych rzeczy”⁸⁵. Można więc wnioskować, że analogia między duszą a
Bogiem wyraża się w relacjach pomiędzy poszczególnymi jej aktami.
Gdy więc dusza kieruje się ku Bogu, jej Stworzycielowi, osiąga świa-
domość, że jest obrazem Boga. Jej zaś akty – samowiedza, poznanie
i miłość stają się jednocześnie uprzytomnieniem sobie Boga, który
przypomina jego trynitarnie życie. Dzięki temu też rodzi się w człowie-
ku mądrość będąca niejako uczestnictwem w mądrości Bożej⁸⁶

Szczegółowe przyglądanie się śladom obecności Trójcy Świętej
w duszy człowieka nie wydaje się być najważniejsze. Warto jednak
zwrócić uwagę na pewnego rodzaju odkrycie, jakiego dokonał
św. Augustyn, wskazując na ślady „troistości” w duszy człowieka. Otóż
znalazł on w nich zasadę porządkującą pozorny chaos wewnętrznego
życia ludzkiego. Sięgnął po nią do sfer znajdujących się ponad czło-
wiekiem. Bycie człowieka sobą pochodzi z napięć między poznaniem
siebie i miłością siebie, czyli chceniem. Aby mógł on siebie zrozumieć,
powinien patrzeć na siebie jako jedność napięć przenikających jego
miłość do siebie. Stąd też pamiętać należy, że ilekroć porządkować
będziemy nasze życie wewnętrzne, poddając się regule „troistości”,
tylko raz przywołamy Augustyńską Trójcę Świętą⁸⁷. Nie wolno nam
również zapominać, że życie duszy pochodzi od Boga. To Jego miłość
jest życiem duszy. Człowiek powinien więc jako swe zadanie urzeczy-
wistnić porządek pewnych praw, realizując go przez miłość. Miłość zaś
implikuje inne cnoty, między innymi sprawiedliwość, o której św. Au-
gustyn mówi: „Dzięki sprawiedliwości powstaje w człowieku pewien
należyty porządek natury, dlatego że dusza poddana jest Bogu, duszy
zaś ciało, a przez to ciało dusza Bogu”⁸⁸

Miłość Boga w pełnym swym rozwoju jest jedyną doskonałością i
prawdziwym szczęściem człowieka. To ona sprawia, że dusza ludzka
rozkoszuje się pełnią prawdy, którą jest Bóg. Dusza powinna być właśnie
Jemu podporządkowana. Jest to jej obowiązek, który wynika z porządku
natury, a także jej świadome dążenie do osobistego szczęścia. Dusza bo-

⁸⁵ Tamże, XI. 26, 36.

⁸⁶ M. KRAPIEC, Z. ZDYBICKA, *Św. Augustyn*, w: EK I, 1097.

⁸⁷ J. TISCHNER, O Bogu, który jest blisko, w: *De Trinitate. Święty Augustyn*, Kraków 1996, 18.

⁸⁸ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIX. 4, 400.

wiem nie tylko przez to nic nie traci, ale doskonalili się. Czyni także przez to Boga najwyższym Dobrem i niezmienną Prawdą i własnym dobrem, i własną prawdą. W taki oto sposób miłość Boga staje się osobistą miłością człowieka⁸⁹

Wiadomo, że duszy ludzkiej nie można odrywać od Boga. Ona bowiem Jemu zawdzięcza swoje istnienie, życie i wszystkie walory, które posiada. To z jej natury płynie powszechna prawda, że Bóg istnieje i jest wszędzie obecny, a zwłaszcza w duszy ludzkiej. Utrzymuje On wszystko swoją mocą w istnieniu, dlatego też człowiek może Go zawsze i wszędzie poznać. Człowiek odwraca się od tego typu poznania przez umiłowanie bardziej świata i jego przyjemności niż Boga. Tutaj także leży przyczyna zaślepienia duszy i zepsucia serca oraz poddanie człowieka we władanie zmysłów⁹⁰

4. DUSZA W RELACJI DO CIAŁA

Ponieważ dusza i ciało stanowią elementy konstytucyjne ludzkiej natury, jest rzeczą konieczną spojrzenie na nie w tej ich jedności, jaką jest człowiek. Tym bardziej że św. Augustyn był platonikiem i w pierwszych swoich opracowaniach, omawiając ludzką naturę, podważał spistość duszy z ciałem⁹¹ Później zmienił swoje poglądy, akceptując ciało i jego naturalne związki z duszą.

Święty Augustyn twierdził, iż człowiek nie jest samym ciałem czy samą duszą, lecz oba elementy stanowią jedną osobę i jednego człowieka⁹² „Wiadomą jest rzeczą, że jesteśmy złożeni z duszy i ciała, i chociaż dwiema rzeczami są dusza i ciało, to żadne z nich, w braku drugiego nie może zwać się człowiekiem”⁹³ Dusza zatem nie występuje samodzielnie, ale łącznie z ciałem. Tworzy z nim wspólnotę życiową, nie może na jakiś czas go opuścić, czy też utracić z nim łączności. Nie może również przenosić się do innego ciała, gdyż w łączności z ciałem niejako żyje i tworzy człowieka. Święty Augustyn zadawał sobie też pytanie o sposób, w jaki dokonuje się owo połączenie duszy i ciała. Wydawał się on bowiem dla niego samego dość dziwny i niezrozumiały. Nie mógł zrozumieć, jak to jest możliwe, aby dusza i ciało, dwa pierwiastki różnej natury, mogły tworzyć

⁸⁹ L. KRUPA, *Obraz Boży*, 111.

⁹⁰ W. SUSZYŃSKI, Problem istnienia Boga u św. Augustyna, w: *Święty Augustyn*, pod red. S. BROSS, 247 - 248.

⁹¹ Por. przyp. 106.

⁹² Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIX. 3, 395.

⁹³ Tenże, *De Trinitate*, IX. 2, 290.

jedno życie: „Albowiem i ten drugi sposób, zgodnie z którym duchy, łącząc się z ciałami, stają się żywymi istotami, jest również ze wszech miar dziwny i nie może być przez człowieka zrozumiany, choć człowiek sam jest tego rodzaju istotą”⁹⁴. Pomimo zdziwienia nie podzielał poglądu nurtu platońsko-orygenesowskiego, według którego dusza wskutek grzechu została zesłana na ziemię i za karę przyjęła ludzkie ciało. Zdaniem św. Augustyna połączenie owych dwóch pierwiastków, duchowego i cielesnego jest raczej naturalne, co wyraźnie podkreśla w słowach: „Jeżeli na to jest dusza, by była zsyłana do ciała, to lepiej jest wierzyć, że dąży do tego z natury, to znaczy, że taka już jest jej natura, że chce połączyć się z ciałem, tak jak dla nas naturalną jest rzeczą, że chcemy żyć”⁹⁵. Związek ów jest zatem jak najbardziej naturalny. Do połączenia z ciałem zmierza sama dusza, dostosowując się do wielkości członków ciała i często oddając mu pewne usługi np: udziela ciału zdrowia, wzmacnia je⁹⁶

Niemniej jednak, z metafizycznego punktu widzenia, przyczyny połączenia duszy z ciałem należy szukać w roli pośrednika. Dusza człowieka ma bowiem ją wypełnić między ciałem, które ożywia, a Ideami Boga, które z kolei ją ożywiają. To zasadniczo dusza jest duchowa i nic jej nie dzieli od Boskich idei, które są również duchowe. Ciało zaś rozparte na miejscu jest niezdolne do bezpośredniego uczestnictwa w naturze idei, jako że jest substancją cielesną. Stąd też dusza pełni tutaj rolę pośrednika między ideami Boskimi a ciałem ludzkim. Ciało jest sobą dzięki swej formie, to znaczy dzięki porządkowi swych części i liczbowym stosunkom, którym jest posłuszne. Te własności otrzymuje od duszy. Dusza jednak może je dać ciału tylko dlatego, że otrzymuje je od Boskich idei. Stąd też ciało nie byłoby sobą, gdyby nie uczestniczyło w tych ideach za pośrednictwem duszy. Gdyby jednak ciało uczestniczyło w ideach boskich bezpośrednio, podobnie jak dusza, wówczas samo byłoby duszą⁹⁷. Ciało więc nie może oddziaływać na duszę, bo z niej przecież niejako żyje: „Ciało zaś żyje z duszy wtedy, gdy dusza znajduje się w ciele; żyje z duszy bez względu na to, czy sama ona żyje, czy nie żyje z Boga”⁹⁸. Ciało i dusza ciążą ku sobie, wzajemnie sobie odpowiadają i siebie potrzebują. Jest to związek przypadłościowy, a jednak bardzo ścisły. Tym bardziej wszystkie funkcje życiowe o charakterze świadomym wykonuje sama dusza, a ciało jest tylko ich pomocnikiem⁹⁹

⁹⁴ Tenże, *De civitate Dei*, XXI. 10, 520.

⁹⁵ Por. L. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku*, 17 - 18.

⁹⁶ J. PASTUSZKA, *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna*, Lublin 1930, 50.

⁹⁷ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, 62 - 63.

⁹⁸ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII. 2, 87.

⁹⁹ J. PASTUSZKA, *Koncepcja człowieka*, 288 - 289.

Wiemy już, że dusza jako substancja rozumna, może kierować ciałem, panować nad nim, a także pełnić rolę pośrednika. Zatem dusza daje ciału ludzkiemu życie. Kierownictwo duszy nad ciałem obejmuje wszystkie funkcje życiowe, jakie spełnia ona przy pomocy ciała. Nie chodzi tu tylko o funkcje cielesne, ale i czynności poznawcze dokonujące się przy współdziałaniu narządów zmysłowych¹⁰⁰ Sytuacja owa może jednak ulec zachwianiu. Dzieje się tak, jeśli dusza, jak już zostało powiedziane wyżej, sama nie pozostaje uległa Bogu, a podąża za podszeptami ciała, za pewnymi postawami jego pożądlivości. Osłabia wówczas swoją wrażliwość i siłę. W konsekwencji ciało zaczyna ciążyć duszy, a co gorsza nawet pożądać przeciw duchowi: „I ciało zaczęło pożądać przeciw duchowi, a myśmy się zrodzili wraz z tą walką, ściągając na siebie początek śmierci i w członkach swych, tudzież w zepsutej naturze, nosząc wywodzące się z pierwszego sprzeniewierzenia zmaganie się z ciałem albo nawet jego zwycięstwo”¹⁰¹ Ciało stanowi więc przeszkodę w poznawaniu wartości wyższych przez duszę. Różne wyobrażenia przedostające się do wnętrza duszy, osłabiają jej wrażliwość. Wynika stąd konieczność oderwania się od życia cielesnego i zwrócenia się ku własnej duszy i poznania zawartych w niej prawd. Dusza człowieka jest bowiem wyższa niż ciało i nie można dopuścić, aby ciało górowało nad duszą. Wszelkie rozkosze zmysłowe są godne potępienia z tej racji, że wzbudzają one pragnienia dóbr cielesnych, które zaczynają dominować nad dobrami duchowymi.

Człowiek składa się więc z duszy i ciała. Osobę ludzką stanowi dopiero trwałe połączenie tych obu części, a nie pojedyncze, osobne istnienie. Można powiedzieć, że na płaszczyźnie ontologicznej św. Augustyn uznawał osobową jedność człowieka. Pomimo tego w porządku etycznym postulował poddanie materialnego ciała pod władzę duszy, określając ciało sługą duszy¹⁰² Płyńie stąd wniosek, że ciało posiada mniejszą wartość niż dusza, ponieważ jest materialne i człowiek przez nie utrzymuje kontakt ze światem materialnym i zwierzęcym. Przez duszę zaś będącą częścią doskonalszą i wartościowszą natury ludzkiej człowiek przewyższa zwierzęta i upodabnia się do aniołów i Boga¹⁰³ Święty Augustyn tak określa miejsce człowieka w świecie: „Taką właśnie pozycję środkową ma człowiek, lecz zajmuje ją między zwierzętami i aniołami. Jeżeli bowiem zwierzę jest stworzeniem nierozumnym i śmiertelnym, a anioł istotą rozumną i nieśmiertelną, to człowiek znajduje się pośrodku, czyli poniżej aniołów, a powyżej zwierząt, dzielając ze zwierzętami

¹⁰⁰ Tenże, *Niematerialność duszy ludzkiej*, 43 - 44.

¹⁰¹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII. 13, 98.

¹⁰² S. KOWALCZYK, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, 76 - 77.

¹⁰³ J. PASTUSZKA, *Koncepcja człowieka*, 285.

a powyżej zwierząt, dzielając ze zwierzętami śmiertelność, a z aniołami rozum i występując jako istota rozumna, ale śmiertelna”¹⁰⁴

Kończąc rozważania o poglądach św. Augustyna na temat człowieka, należy stwierdzić, że wewnętrzną strukturę psychofizyczną ludzkiej natury autor widział w aspekcie tajemnicy nie dającej się do końca zgłębić. Uważał bowiem, że ciało i dusza stanowią naturalną i względnie trwałą całość, nie zaś „składankę” obu elementów. Ciało oceniał jako element słabszy w człowieku, jako stworzone przez Boga jest z natury dobre. Dusza zaś, pomimo iż jest substancją doskonalszą od ciała, to jednak łącząc się z ciałem, tworzy nowy, pełniejszy byt. Według św. Augustyna dusza, która nie zajmuje miejsca w przestrzeni, pełni rolę zawiasów wprawiających w ruch inne elementy. Jest cała obecna w całości ciała i w poszczególnych jego elementach¹⁰⁵ Nie ulega wątpliwości, że w stosunku do ciała stanowi jego lepszą część: „To prawda, że dusza nie jest całym człowiekiem, lecz stanowi jego lepszą część; również ciało nie jest całym człowiekiem, lecz gorszą jego częścią; dopiero gdy obie te części łączą się razem, noszą nazwę człowieka. Aczkolwiek każda z tych części, gdy mówimy o niej z osobna, też nie traci nazwy człowieka”¹⁰⁶ Ostateczne rozstrzygnięcie zagadnienia stosunku duszy do ciała nie leżało w zamiarach św. Augustyna. W swoich spekulacjach psychologicznych zwracał głównie uwagę na dobro człowieka, jakie może stąd wypłynąć, nie zaś na stronę naukową samego problemu. Nie dziwi więc, iż sprawa stosunku duszy do ciała schodziła u autora *De civitate Dei* na dalszy plan. Swoją uwagę skupiał głównie na duszy. Człowiek nie interesował go bowiem od strony samego ciała. Dusza zaś będąc znakomitszą częścią ludzkiej natury, jego zdaniem nadaje właściwy charakter całemu życiu ludzkiemu. To w niej zawierają się przecież najistotniejsze potrzeby człowieka, a także z nią związany jest ostateczny jego cel. To poprzez jej obecność w ciele ludzkie życie zmysłowe jest doskonalsze od życia zwierząt. Ostatecznie więc można powiedzieć, iż pojęcie duszy wyraża w sobie to, co natura ludzka posiada najistotniejszego¹⁰⁷

¹⁰⁴ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, IX. 13, 428.

¹⁰⁵ S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg*, 64 - 65.

¹⁰⁶ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII. 24, 115.

¹⁰⁷ L. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku*, 21 - 22.

SUMMARY

ST. AUGUSTIN'S CONCEPT OF SOUL

The studies of St. Augustin on the human soul have been presented. For many centuries that matter has been regarded as a serious problem for many thinkers.

St. Augustin encountered it, too. His ideas are strogly influenced by Platonic and neo – Platonic philosophy.

The attribute of immortality in his analysis is unquestionable, although he notices a basic difference between the essence of the soul and its powers. Though the soul is the better side of man it is not perfect. It integrates the human nature and fulfills several functions simultaneously which may be weakened due to the original sin. St. Augustin regards that eventas a loss of soul unconditional control of the bogy. The soul remains strong if it is faithful to the God. St. Augustin points at traces of the Holy Trinity in the human soul. The body is just an obstacle to recognize idealestic values; it weakenes sensitiveness of the soul and leads to separation of the soul from the body life.

Regarding ontology, St. Augustin believes in personal unity of man. Though the soul is one of elements of the human nature, a human being is created by its permanent connection with the body. However, regarding that problem from the ethical point of view, St. Augustin postulates submitting the material body to the control of the soul and calls the body a servant of the soul. In opinion of St. Augustin the ultimate objective of the human life is connected with the soul and that is why the soul includes the most essential elements of the human nature.