

Robert Młodysz

Epistemologiczne podstawy św. Augustyna filozofii dziejów

Niewielkie bowiem utrapienia nasze obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie¹

św. Paweł

1

Przedmiotem rozważań niniejszego tekstu jest filozofia dziejów² św. Augustyna, ukazana głównie w aspekcie teoriopoznawczym. Jakkolwiek związek między epistemologią i historiozofią nie podlega dyskusji³, to jednak w analizie filozoficznej monumentalnego dzieła o *Państwie Bożym* wciąż jeszcze nade wszystko podnosi się aspekt metafizyczny, czyniąc z rozważań nad Augustynowymi źródłami poznania kwestię drugorzędną. Niewykluczone, że usiłuje się w ten sposób odtworzyć obowiązujący w starożytności i średniowieczu model filozofii, w którym – w rozważaniach nad otaczającą człowieka rzeczywistością

¹ 2 Kor 4, 17–18. Wszystkie cytaty w pracy pochodzą z *Bibli Tysiąclecia*. Poznań–Warszawa 1990.

² Pojęcia: „filozofia dziejów” i „historiozofia”, przy całym ich skomplikowaniu i niejednoznaczności, często w literaturze przedmiotu traktuje się jako synonimy. Dla wygody, w niniejszym tekście pogląd taki będzie utrzymany, choć wypada pamiętać, iż nie jest on powszechnie akceptowany.

³ Zob.: Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1983, s. 18.

– obowiązywał prymat ontologii nad epistemologią. Że próbuje się w ten sposób uchwycić „ ducha czasów”, który przeniknął także myśl Augustyna. W niniejszym artykule kolejność przesłanek wyjściowych, na których wspiera się system filozoficzny biskupa z Hippony, jest odwrócona. Wszelkie twierdzenia odnoszące się do rzeczywistości (historycznej) zyskują tu podstawę i teoretyczne uzasadnienie w objawieniu, jako sposobie poznania, którego dostępuje człowiek dzięki judeochrześcijańskiemu Bogu-Jahwe. Jest to więc ujęcie problematyki dziejów na sposób *stricte* nowożytny.

Rozważania składać się będą z dwóch, wyraźnie wydzielonych, części. W pierwszej podana zostanie odpowiedź na pytanie: skąd wiemy o przebiegu procesu dziejowego?. Albo jeszcze inaczej: jaka droga, wedle Augustyna, wiedzie do poznania prawdziwego o dziejach. W drugiej podjęta zostanie próba ujęcia – w postaci sześciu podstawowych tez – relacji między objawieniem Bożym a schematem dziejów. Ta część będzie zawierać uzasadnienie twierdzenia o pozapodmiotowym aspekcie zjawisk dziejowych, które – w przekonaniu autora *Państwa Bożego* – przebiegają celowo (teleologia), wedle woli podmiotu absolutnego (Boga).

2

Zagadnienie epistemologicznych podstaw Augustiańskiej wizji dziejów należy rozpocząć od sformułowania zasadniczego pytania, które warunkuje możliwość wyznaczenia perspektywy interpretacyjnej, jaką przyjąć trzeba w odniesieniu do koncepcji zakreślonej w jego pismach filozoficznych. Pytanie to brzmi: jak osiągnąć szczęście?⁴. Nietrudno zauważyć, że odpowiedź na tak postawione pytanie winna zawierać uzasadnienie epistemologiczne, w którym odwołano by się do kryterium sądu prawdziwego. Kwestia szczęścia bowiem, stając się celem filozoficznych dociekań, ujawnia w rzeczy samej głównie motyw poznawczy. A to oznacza, że wpierw należy wskazać przedmiot poznania. Następnie podać metodę ujęcia poznawanego przedmiotu przez podmiot, by tym sposobem uzyskać teoretyczne podstawy rozważanego zagadnie-

⁴ Zob.: E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Przekł. Z. Jakimiak. Warszawa 1953, s. 1–8.

nia. Wreszcie – przystąpić do opisu doświadczeń prowadzących do jego praktycznej realizacji. I taki też porządek rzeczy przyjął św. Augustyn, wychodząc w swym namyśle wpraw od określenia przedmiotu poznania. „Pragnę zrozumieć – pisze autor *Wyznań* – czy pojęcie szczęścia jest w pamięci. Przecież nie tęsknilibyśmy za nim, gdybyśmy go nie znali. Słyszając to słowo, wszyscy poznajemy, że dążymy do rzeczy, którą to słowo oznacza. Bo nie brzmieniem słowa się zachwycamy. [...] Gdyby można było w jakimś wspólnym języku wszystkim ludziom naraz postawić pytanie, czy chcą być szczęśliwi, z całą pewnością odpowiedzieliby, że chcą. A nie byłoby to możliwe, gdyby sama rzecz, którą słowo »szczęście« oznacza, nie trwała w ich pamięci”⁵. Ta wypowiedź nie powinna pozostawiać żadnych wątpliwości co do tego, iż to właśnie zagadnieniu szczęścia wyznaczył św. Augustyn miejsce wyróżnione. Nie on zresztą pierwszy. Uczynili to już wcześniej filozofowie helleniści (stoicy, epikurejczycy, sceptycy), którzy również za cel pragnień i dążeń człowieka uznali szczęście, natomiast środkiem służącym do jego odszukania i poznania miała się stać filozofia. Zgodnie sądzili, że tylko ona zdolna jest sprostać zadaniu temu, wskazując drogę do prawdy, której poznanie zagwarantowałoby owo szczęście. Przy czym różnie ujęty status ontologiczny prawdy – przez św. Augustyna określony, a ściślej: określony możliwością wskazania desygnatu prawdy, tj. tego, co istnieje⁶, oraz współczesnych mu akademików nieokreślony, pozbawiający prawdę wszelkich odniesień (denotacji) – wydatnie przyczynił się do sformułowania odmiennych warunków szczęścia. I tak, dla Augustyna prawda jest warunkiem koniecznym osiągnięcia szczęścia, ale warunkiem niewystarczającym, gdyż szczęście można osiągnąć w pełni dzięki poznaniu jej gwaranta, tj. w akcie odsłonięcia się (objawienia) Prawdy (Boga), natomiast sceptycy średniej Akademii Platńskiej, przecząc możliwości dotarcia do obiektywnej prawdy, warunek taki zawieszają.

Zarysowany tu podział ze względu na warunki szczęścia bierze swój początek w przyjęciu różnych rozstrzygnięć epistemologicznych, które dotycząc ludzkich możliwości poznawczego ujęcia prawdy i jej dowiedzenia, dałoby się z grubsza streścić następująco. Otóż, o ile sceptycy dokładali wszelkich starań, by dowieść, iż niemożliwym jest trafne roz-

⁵ Św. Augustyn: *Wyznania*. Przekł. Z. Kubiak. Kraków 1994, 10, 20.

⁶ Klasyczne sformułowanie Augustiańskiego ontologicznego pojęcia prawdy brzmi: *verum mihi videtur esse id, quid est* („prawdziwe jest wszystko to, co istnieje”). Św. Augustyn: *Soliloquia*. W: Idem: *Dialogi filozoficzne*. Tłum. A. Świerkówna. Kraków 1999, II, 5, 8. Należy podkreślić, iż św. Augustyn po raz pierwszy wprowadza rozróżnienie między Prawdą, którą jest Bóg, i prawdziwością sądu, którą orzeka o rzeczywistości człowiek; przy czym prawdziwość zdania jest objawieniem się tejże Prawdy.

strzygnięcie jakiegokolwiek kwestii, a powstrzymywanie się od wypowiedziania sądów o rzeczywistości ma uwolnić człowieka od błędu, zapewniając mu spokój umysłu i życie szczęśliwe, o tyle postawa taka zdecydowanie nie satysfakcjonowała Augustyna. Do szczęścia, wedle niego, potrzebne jest poznanie, które byłoby warunkiem jego możliwości, wszakże „słyszac to słowo [szczęście – R.M.], wszyscy poznajemy, że dążymy [w akcie poznania – R.M.] do rzeczy, którą to słowo oznacza”. Nie wystarcza zatem samo dążenie do poznania, ale potrzebne i niezbędne okazuje się jego posiadanie, choćby po to, by móc wskazać przedmiot warunkujący szczęście. „Cała różnica między ich [tj. sceptyków – R.M.] a moim zdaniem – wyjaśnia Augustyn – polega na tym, że według nich prawdopodobne jest, że nie można znaleźć prawdy, a moim zdaniem prawdopodobne jest, że można znaleźć”⁷. Stwierdzenie to niezbyt fortune. Aparatura logiczna pozwala z łatwością wykazać, iż oba twierdzenia (akademików i Augustyna) są – co do zakresu wiedzy – równoważne. Żadne wszak zdanie, które ma status prawdopodobieństwa, nie może uchodzić za pewne. Inna rzecz, że zbiór zdań prawdopodobnych da się dobrze uporządkować wedle stopnia ich prawdopodobieństwa, a zarazem zróżnicować pod względem wartości poznawczej. Ale ten przypadek tutaj nie zachodzi. Augustyn kwestię ewentualnej różnicy stopnia prawdopodobieństwa osiągnięcia szczęścia przez niego samego oraz sceptyków pozostawia nietkniętą. Ale przecież mało prawdopodobne, aby tak oczywisty fakt mógł przeoczyć tej miary myśliciel. Nasuwa się więc pytanie: jak teoretycznie ugruntować wypowiedź Augustyna?. Wydaje się, że autor traktatu *Przeciw akademikom* przeprowadził inną, bardziej wyrafinowaną operację myślową. Otóż, najpierw utożsamiał szczęście z prawdą, a następnie dokonał obustronnej redukcji „prawdopodobieństwa” i tym sposobem otrzymał: „możliwość” osiągnięcia szczęścia, jako stanowisko przez siebie wypracowane i reprezentowane, oraz jego negację, w postaci twierdzenia o niemożliwości dotarcia do szczęścia i prawdy. Zbędne dowodzić, iż jest to także rozumowanie zawodne, jakkolwiek błąd w nim zawarty nie jest już tak łatwy do wykrycia jak w rozumowaniu poprzednim. Jeśli tak właśnie przebiegał proces myślowy Augustyna, to rychło pozwolił mu dostrzec sprzeczność w stanowisku akademików. Oto bowiem poglądy głoszone przez sceptyków w swej treści nie wykluczają możliwości osiągnięcia szczęścia, wbrew sygnalizowanemu wcześniej rozumowaniu, gdyż jak utrzymują, warunkuje je nieustanne poszukiwanie prawdy. Co więcej, to właśnie permanentne poszukiwanie prawdy, w swej metodologii za-

⁷ Św. Augustyn: *Przeciw akademikom*. W: Idem: *Dialogi filozoficzne...*, II, 9, 23. Przekł. K. Augustyniak.

kładające odmawianie prawdziwości wszelkim sądom, daje szczęście. Chcąc więc obalić dyskurs akademików, stanie Augustyn przed zadaniem wykazania w nim błędu. Nie ma z tym zresztą większych kłopotów. Przebieg argumentacji mającej odsłonić słabe strony rozumowania sceptyków zmierza, koniec końców, do utożsamienia mędrca (filozofa) z prawdą oraz wprowadza stosowną dystynkcję. Wedle Augustyna, taka „różnica zachodzi między mędrce i tym, kto dąży do mądrości, że ten tylko kocha mądrość, a tamten posiada wiedzę mądrości [...]. Ale nie może posiadać w umyśle wiedzy ten, kto się niczego nie nauczył, a niczego się nie nauczył ten, kto niczego nie zna; nikt zaś nie może znać fałszu; zatem prawdę zna mędrzec [który – R.M.] posiada w umyśle wiedzę mądrości, to jest znajduje się w stanie jej posiadania”⁸. Idąc dalej tym tokiem myślowym, Augustyn trafnie zauważa, że błąd pojawia się nie tylko w momencie uznania fałszu za prawdę⁹, przed czym przestrzegali i bronili się sceptycy, ale również wówczas, gdy przypisujemy wątpliwość sądowi prawdziwemu, „bo, jak mówią, popełnia błąd nie tylko ten, kto aprobejuje fałsz, lecz nawet ten, kto twierdzi, że coś jest wątpliwe, wtedy gdy to jest prawdziwe”¹⁰. Sprowadzając zatem istotę problemu do postaci najprostszej, stanowisko akademików dałoby się ująć następująco: szczęśliwy, kto nie rezygnuje z prawdy i nieustannie jej szuka, ponieważ już samo szukanie ma zapewnić szczęście. O ile bowiem szczęśliwość Boga polega na posiadaniu prawdy i wiedzy, o tyle człowieka – na jej poszukiwaniu¹¹. Mędrzec, filozof szczęście osiąga, wedle sceptyków, w tropieniu prawdy, która mu się ciągle wymyka, która jawi się niczym horyzont: niby jest, niby każdy go widzi, ale jakoś nigdy nie można do niego dojść. Albo jak niedościgniony Proteusz¹², którego bez pomocy bóstwa uchwycić nie sposób. I choć to rozumowanie natrafia na poważny zarzut, wedle którego szukanie zawsze dowodzi braku, a brak, będąc niedoskonałością, nigdy nie zbliża do mądrości i prawdziwego szczęścia, lecz jedynie oddala¹³, to jednak dyskurs ten sceptycy utrzymują jako ważny, a po odpowiednich zabiegach, zapewniających mu większy stopień myślowego wyrafinowania, przetrwa i będzie reprezentowany po czasy współczesne.

Należy jednak zaznaczyć, iż w przekonaniu Augustyna, nie wszelkie poznanie jest potrzebne, lecz jedynie poznanie Boga i duszy: „Chcę

⁸ Ibidem, III, 3, 5.

⁹ Ibidem, I, 4, 1.

¹⁰ Ibidem, III, 14, 32.

¹¹ Ibidem, I, 3, 9.

¹² Ibidem, III, 5, 11.

¹³ Zob.: M. Straszewski: *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*. Lwów 1922, s. 116–118.

poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgola”¹⁴. Ten dialog wewnętrzny, gdy mu się uważniej przyjrzeć, kryje pod swą powierzchnią fundamentalny problem, który da się ująć w pytaniu o drogę wiodącą do poznania i osiągnięcia szczęścia. Wszak status ontologiczny Boga i duszy nie pozwala się uchwycić człowiekowi we właściwym mu naturalnym nastawieniu. Odpowiedzią na tak sformułowany problem niech będzie próba zreferowania, w ogromnym uproszczeniu, stanowiska epistemologicznego św. Augustyna, w której poprzestaniemy na wypunktowaniu zaledwie zasadniczych jego tez. Wysiłek ten mimo wszystko się opłaci, gdyż zawarta w nim treść argumentacji uzasadni cały jego system, w tym również schemat toku dziejów. Żadne bowiem stanowisko filozoficzne nie może rościć sobie pretensji do uznania za prawomocne, dopóki się go nie usprawiedliwi na drodze teoretycznej, gdyż prawomocność przysługuje mu pod warunkiem, że można go dowieść w sposób bezsprzeczny.

3

Wbrew sceptykom św. Augustyn utrzymywał, że poznanie jest nie tylko możliwe, ale stanowi warunek szczęścia. I jakkolwiek zdawał sobie doskonale sprawę z tego, iż zmysły, ulegając złudzeniom, nie ulegają im zawsze, a myśl, nie we wszystkim będąc od zmysłów zależna, ma własne tryby rozumowania (prawa logiki, matematyki) umożliwiające jej ustalanie niektórych prawd, to jednak poszukiwał takiego sposobu poznania, który skutecznie oparłby się błędom i stanowił trudny do wzruszenia punkt oparcia dla wiedzy. Do tak określonego punktu Augustyn dochodzi drogą filozoficznej analizy, stawiając kolejne kroki. Jeśli chcieć drogę tę przebyć i zrekonstruować – w szalonym uproszczeniu, rzecz jasna – to przedstawiałaby się ona następująco.

Najpierw udało się Augustynowi ustalić, iż błędy pojawiają się w momencie, gdy wypowiadamy sądy o przedmiotach (złożonych), lecz nie powstają, gdy dotyczą własnych przeżyć. Co więcej, nawet przedstawienia zyskują pewność, gdy rozważa się ich treść, a nie przedmioty, które je wywołują. O ile bowiem trudno wykazać identyczność rzeczywistości subiektywnej i obiektywnej z uwagi na brak zniewalających argumentów, zapewniających prawomocność przejścia od podmiotu

¹⁴ Św. Augustyn: *Soliloquia...*, I, 2, 7.

poznającego do przedmiotu poznawanego, o tyle zmuszeni jesteśmy uznać, że wglądu w treści naszych myśli nie dzielimy z nikim. Zatem do wygłaszania zdań o zdarzeniach podmiotowych jesteśmy uprawnieni, natomiast wypowiedzi o rzeczywistości pozaumysłowej narażają nas na błąd. Nie dość na tym. W swych poszukiwaniach niezawodnej podstawy wiedzy Augustyn poszedł znacznie dalej. Zauważył mianowicie, że podmiot, któremu akademicy odmówili prawa do wydawania sądów pewnych o otaczającym go świecie, wygłasza również zdania, które nie stosują się do tegoż rygoru, gdyż dotyczą zupełnie innej rzeczywistości – rzeczywistości wewnętrznej podmiotu. Chcąc zatem znaleźć ów archimedesowy punkt oparcia dla wszelkiego poznania, wyszedł nie od analizy świata zewnętrznego, na który składają się przedmioty materialne, ale od analizy własnej świadomości¹⁵. „Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz?” – pyta Augustyn. „Wiem. Skąd wiesz? Nie wiem. Czy uważasz się za istotę prostą, czy złożoną? Nie wiem. Czy wiesz, że się poruszasz? Nie wiem. Czy wiesz, że myślisz? Wiem. Tak więc prawdą jest, że myślisz? Tak”¹⁶. Wszystko zdaje się zasługiwać na wątplenie prócz tego, że jestem i myślę: „Co się tyczy tych prawd, żadnego lęku nie budzą we mnie dowody akademików, którzy pytają: A cóż, jeśli się mylisz? – bo jeśli się myślę, to jestem. Przecież ten, kto nie istnieje, w żaden sposób nie może się mylić. Jeśli więc myślę się, oznacza to, że jestem. A ponieważ jestem, jeśli się myślę, to także mogę się mylić co to tego, że jestem, skoro istnienie me jest pewne, jeśli się myślę”¹⁷. Tą wypowiedzią wykazuje Augustyn, iż w samym błędzeniu zawarta jest już prawda, której zaprzeczyć niepodobna, prawda o istnieniu świadomej istoty myślącej. Być może popełniającą błądy, ulegającą złudzeniom, skorej do wątplenia, ale jednak istniejącej i swego istnienia świadomej. Bo choć wszystko można podważyć – istnienie świata materialnego, wartość poznawczą każdej teorii – nie sposób zaprzeczyć własnej jaźni, myślącemu „ja”. Tak więc, pewną podstawą wszelkiego poznania stanie się dla św. Augustyna samoświadomość myśli¹⁸.

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, iż Augustiańskie *cogito* miało na celu afirmację samodzielnych zdolności poznawczych rozumu ludzkiego, tudzież wykazania, jakoby mógł on dojść sam z siebie do prawd o Bogu i świecie¹⁹. Szło filozofowi raczej o pokazanie akademikom,

¹⁵ Zob.: A. Kasia: *Wiara i rozum. Szkice o Ojcach Kościoła*. Warszawa 1999, s. 77.

¹⁶ Św. Augustyn: *Soliloquia...*, II, 1, 1.

¹⁷ Idem: *O Trójcy św.* Przekł. M. Stokowska. Kraków 1990, X, 10, 14.

¹⁸ Zob.: P. Janet: *Historia filozofii*. Przekł. E. Rutkowska. Poznań 1932.

¹⁹ Zob.: A. Kasia: *Augustyn*. Warszawa 1983, s. 37.

swym największym oponentom, twierdzenia nie dotyczącego przedstawień, a mimo to bezwzględnie pewnego, którego oni skutecznie nie potrafiliby odeprzeć. Istnienie myślącego podmiotu potrzebne było Augustynowi jako uzasadnienie antysceptycznej teorii poznania, nie zaś jako dowód na istnienie *res cogitans*²⁰, a w dalszej kolejności – *res extensa*. Tego zadania podjąć się dopiero dwanaście wieków później R. Descartes²¹. Słowem, Augustyn dążył do uchylenia ważności tezy, która w swej treści udaremniałaby i skazywała na niepowodzenie wszelkie próby osiągnięcia pewności w poznaniu prawdy. Nasuwa się jednak pytanie: co daje rękojmię pewności poznania?. Jaki warunek ma spełnić poznanie, by mogło być traktowane jako wiedza wartościowa? Augustyn wyróżnia trzy stopnie poznania: poznanie przyrodzone, wiarę i poznanie nadprzyrodzone²². Poznanie przyrodzone ujmuje prawdę w drodze rejestracji danych zmysłowych (zewnętrznych, wewnętrznych) oraz spekulacji rozumowych. Jakkolwiek na tym poziomie poznania możliwe jest ustalenie prawdy o istnieniu samoświadomej myśli, to jednak nie wystarcza ono do ujęcia Prawdy, na której wspierają się wszelkie sądy prawdziwe, w tym sądy dotyczące przyszłych dziejów ludzkich. Jaką więc obrać drogę, by dojść do wiedzy pewnej? Otóż wiedzy pewnej, o którą, wedle Augustyna, na próżno człowiek zabiega przyrodzonymi władzami umysłu, tudzież zwodzącymi zmysłami, udziela Bóg w drodze nadprzyrodzonego oświecenia (*illuminatio*). Święty Augustyn, umieściwszy prawdy ogólne i niezmiennie w świecie idealnym, złączonym z Bogiem, równocześnie wyposażył umysł ludzki w zdolność ich osiągania bez pośrednictwa zmysłów i bez rozumowania. Człowiek bowiem, będąc odbiciem Boga²³, owe prawdy ogólne i niezmiennie ma wpisane w swoją strukturę bytową. Bóg jest zatem w duszy. Dusza, znajdując się na innym niż świat materialny poziomie, jest rzeczywistością w tym samym wymiarze, co prawda²⁴. A dokładniej, człowiek jest zdolny do rozumienia prawd wiecznych, niezmiennych, gdyż dusza nieśmiertelna (wieczna) w sobie te prawdy wieczne nosi. Zatem „gdy sami rozumiemy lub gdy szukamy odpowiedzi na czyjeś zapytanie z dziedz-

²⁰ Zob.: J. Widomski: *Si enim fallor*. W: *Miedzy prawdą i normą a błędem*. Red. E. Żarnecka-Biały. Kraków 1997, s. 110.

²¹ Zob.: R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przekł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska. Kęty 2001.

²² Zob.: S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa-Wrocław 2000, s. 341.

²³ „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” – uczy Pismo Święte. Rdz 1, 27.

²⁴ Zob.: J. Hersch: *Wielcy myśliciele Zachodu. Dzieje filozoficznego zdziwienia*. Przekł. K. Wakał. Warszawa 2001, s. 67.

ny jakiejś sztuki wyzwolonej, to znajdujemy ją nie gdzie indziej, ale w samej duszy”²⁵. Wszystkie prawdy rozumowe (prawa dialektyki, matematyki, normy moralne) będące udziałem człowieka, tkwiąc w jego „wnętrzu”, pochodzą od owej wewnętrznej prawdy, która pozwala duszy je pojmować. Krótko: Bóg, wyciskając w duszy odbitki prawd, składających się na ludzką wiedzę, czyni możliwym ich zrozumienie dzięki oświeceniu rozumu. Problem ten streszcza Augustyn, posługując się metaforą: „Umysł ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy, a niewątpliwie prawdy nauki są niby przedmioty, które musi oświecić słońce, aby stały się widzialnymi, jak na przykład ziemia i inne rzeczy ziemskie. Sam zaś Bóg jest tym, który oświeca. Ja – rozum – jestem tym w umyśle, czym w oczach jest wzrok. Nie dość bowiem mieć oczy, aby patrzeć, nie dość patrzeć, aby widzieć. Trzech zatem rzeczy potrzebuje dusza: musi mieć oczy, którymi by umiała dobrze się posługiwać, musi patrzeć, musi widzieć”²⁶. Ten pobudzający wyobraźnię i niezwykle inspirujący tekst przede wszystkim ustala fakt, że światło, w którym poznajemy umysłowo prawdy i które umożliwia myśli zrozumienie nauk, jest proveniencji Bożej. Człowiek, przez oświecenie Boże, uzyskuje wiedzę, której „ciało i krew”²⁷ dostarczyć nie mogą. Dlatego właśnie teoria iluminacji jest rdzeniem Augustiańskiej epistemologii. I jakkolwiek koncepcja ta pozbawia podmiot poznający możliwości budowania wiedzy, to jednak nie wyłącza go od dostępu do niej. Dzieje się tak za sprawą zdolności rozumu do absorbowania transmitowanego jak gdyby światła (Bożego) wiecznych i niezmiennych prawd. Mówiąc za L. Kołakowskim: „Rozum nasz widzi, że własną zdolność do rozpoznawania prawd wiecznych nie własną mocą stworzył, ale ma ją ze źródła, które samo jest prawdą i dobrem najwyższym”²⁸. Taki sposób funkcjonowania władz poznawczych – zależnych, niesamodzielnych – powoduje, że człowiek musi oprzeć swą wiedzę, w tym wiedzę dotyczącą dziejów ludzkich, na wierze. Wiarę w Boże objawienie, które zawiera w swej treści wiedzę o tym, co zdarzyć się musi. „Bóg chciał – pisze Augustyn – abyśmy mieli Jego Pismo [zawierające wiedzę obiektywną – R.M.]. Czasem powiadasz komuś, komu coś obiecujesz: daję ci to na piśmie. Pokolenia przychodzą i odchodzą, a Pismo Boże powinno trwać [niezmiennie – R.M.]. Jest ono pisemnym zobowiązaniem Bożym, aby wszyscy, którzy przechodzą przez to życie, przeczytali je i we-

²⁵ Św. Augustyn: *O nieśmiertelności duszy*. Przekł. ks. L. Kuc. W: Św. Augustyn. *Dialogi filozoficzne...*, IV, 6.

²⁶ Idem: *Soliloquia...*, I, 6, 12.

²⁷ Mt 16, 17.

²⁸ L. Kołakowski: *O co nas pytają wielcy filozofowie*. Kraków 2004, s. 79.

szli na drogę Jego obietnicy. A jak wiele już wypełnił Bóg z tego pisemnego zobowiązania. Mógłby Bóg powiedzieć: Masz w ręku moje zobowiązanie, w którym obiecałem Sąd, rozdzielenie dobrych od złych, wieczne królowanie wierzącym, a ty nie chcesz wierzyć? Przeczytaj wszystkie moje obietnice zawarte w tym zobowiązaniu i wejdź w spór ze Mną. Na podstawie tego, co wypełniłem, uwierz, że wypełnię to, co jeszcze pozostało²⁹. Czym jest wiara i jaka jest jej rola w poznaniu rzeczywistości? „Wiara jest fundamentem – pisze Augustyn – ale pomyśl o gmachu, jaki na nim zostanie zbudowany. Im niższy fundament, tym wspanialszy szczyt będzie. Wiara ma w sobie coś z pokory, ale oglądanie Boga i nieśmiertelność, i życie wieczne nie ma w sobie pokory, lecz wspaniałość, wzniosłość, żadnego braku, wieczną trwałość [...]. Wielka to rzecz, która zaczyna się wiarą, choć niektórzy nią gardzą. Dyletanci gardzą fundamentem. Jest to wielki dół, w który rzuca się kamienie; nikt ich nie wygląda, nikt nie troszczy się o ich piękno. Podobnie jest z korzeniami w drzewie: nie są one piękne, a jednak wszystko, co się w drzewie raduje, wyrasta z korzeni³⁰. Wiara zatem wyprzedza zmysły i rozum w czasowym porządku poznania. „Teoretycznie najpierw powinniśmy poznawać – zauważa S. Swieżawski – a potem wierzyć, w praktyce zaś jest odwrotnie. Augustyn mówi, że w całym naszym życiu konieczna jest wiara, warunkuje ona nawet najprostsze, praktyczne poznanie. Chodzi mu tutaj o wiarę pełną, nadprzyrodzoną, o wiarę w Boga, w Chrystusa, w Kościół³¹. Przy czym wiara w Objawienie Boże, będąc aktem woli, i zarazem w jakiejś mierze aktem posłuszeństwa, bynajmniej nie sprowadza na siebie zarzutu irracjonalności, gdyż jest następstwem zrozumienia wiarygodności Kościoła i Pisma Świętego. I nawet jeśli powody tej wiarygodności niekoniecznie muszą zniewalać do ich przyjęcia, to jednak istnieją dające się racjonalnie pojąć *indicia*³². Tak czy inaczej, rozstrzygając problem: „wiara czy rozum?” – Augustyn opowie się za wiarą: *crede ut intelligas* – „uwierz, abyś zrozumiał³³. „Przyznaję natomiast – powiada – że raczej wierzę, niż wiem, że wypadki opisane w tej historii miały w owym czasie taki przebieg, o jakim czytamy. [...] Mówi bowiem Prorok: »Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie« (Iz. 7, 8); na pewno nie powiedziałaby tego, gdyby uważał,

²⁹ Św. Augustyn: *Objaśnianie Psalmów*. Przekł. J. Sulowski. Warszawa 1986, *Psalm 144*, 17.

³⁰ Św. Augustyn: *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*. Przekł. W. Szołdrski. Warszawa 1977, 40, 8.

³¹ S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 341.

³² Zob.: R. Heinzmann: *Filozofia średniowieczna*. Przekł. P. Domański. Kęty 1999, s. 61.

³³ Św. Augustyn: *Mowy*, 43, 7, 9 i 118, 1. Cyt. za: R. Heinzmann: *Filozofia średniowieczna...*

że żadna między tymi pojęciami nie zachodzi różnica. Jeżeli coś rozumiem, to i wierzę w to, natomiast nie wszystko, w co wierzę – rozumiem. Wszystko zaś, co rozumiem, to także wiem, nie wiem jednak wszystkiego, w co wierzę. Ale nie jest to powodem, żebym nie wiedział, jak pożyteczne jest wierzyć w wiele rzeczy, których nie wiem³⁴.

Warto było przytoczyć ten fragment, ponieważ pokazuje on sposób przezwyciężenia jednego z najtrudniejszych dylematów, z jakim przyszło borykać się pierwszym filozofom chrześcijańskim: zaufać ograniczonemu, określönemu i skończonemu rozumowi ludzkiemu, czy też otworzyć się na nieograniczoność, nieokreśloność i nieskończoność Boga, który objawia się człowiekowi w prawdzie. Rozstrzygnięcie tego problemu przesądzi również o kształcie wizji dziejów ludzkości, jaką ukaże św. Augustyn. Nie będzie to wizja oparta na świadectwie zmysłów czy też rozumu, lecz na Słowie Bożym, które spisane zostało pod natchnieniem Ducha Świętego, a nieomylnie zinterpretowane przez Kościół³⁵, co stwierdza w swym liście św. Piotr: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili (od) Boga Święci ludzie”³⁶. Wiedza o dziejach musi się zatem opierać na wierze (fideizm), której sądy zyskują pewność w drodze potwierdzenia przez autorytet. Albo inaczej, treści wiary zawarte w Piśmie Świętym potrzebują autorytetu (Kościoła), by ten swą powagą poręczył ich prawomocność. Wartość poznawcza przesłania Bożego (Pismo Święte), skierowanego do rodzaju ludzkiego, jest, wedle apostoła Piotra, nazbyt wielka, by ryzykować powierzenie jego wykładni człowiekowi pozbawionemu sprawności bezbłędnego wyjaśniania. Przeświadczenie takie ma za sobą zresztą silną argumentację. Oto bowiem zdanie się na przypadkowość i przygodność w trafnym ujęciu rzeczywistości objawionej oznaczałoby brak zrozumienia dla kwestii zbawienia, gdyż implikowałoby uznanie równoważności wielości interpretacji Pisma Świętego. Innymi słowy, przypisując każdej jednostce zdolność do egzegezy świętych tekstów, tzn. nadając każdej jednostce status absolutności i wyłączności, musielibyśmy konsekwentnie

³⁴ Św. Augustyn: *O nauczycielu*. W: Idem: *Dialogi filozoficzne...*, XI, 37. Przekł. J. Modrzejewski.

³⁵ Św. Augustyn uznaje za powszechnie ważną tę interpretację Pisma Świętego, którą Kościół przyjął na soborze w Nicei w 325 roku, i dlatego powie: „Gdyby nie autorytet Kościoła, nie uwierzyłbym nawet Ewangelii”. Idem: *Contra epistolam fundamenti*. Cyt. za: A. Kasia: *Św. Augustyn, czyli o wolności od grzechu i diabła*. W: *Antynomie wolności*. Red. M. Drużkowski, K. Sokół. Warszawa 1960, s. 121.

³⁶ 2 P 1, 20–21.

wyrazić zgodę na uwarunkowanie i uzależnienie niezależnej i niezmiennej prawdy od wiedzy i doświadczeń podmiotu o niej orzekającego. Następnie musielibyśmy zrezygnować z możliwości uchwycenia obiektywnego i uniwersalnego wymiaru jednej prawdy objawionej, zadowalając się wglądem w skromniejszy wymiar, zacieśniony zaledwie do naszej własnej, fragmentarycznej pewności subiektywnej. Zatem wizja przyszłych dziejów ludzkości zakreślona w księgach Starego i Nowego Testamentu utraciłaby walor jednolitości i powszechności. A to przecież pozostawałoby w sprzeczności z Bożym „zobowiązaniem”. Przeto, idąc dokładnie za treścią Pisma Świętego, łatwo je odczytać; w tym również to dotyczące losów ludzkości. Wątki historiozoficzne przewijają się bowiem już w przepowiedniach proroków izraelskich, w pełni natomiast obecne są w Apokalipsie, księdze na wskroś przenikniętej kwestiami eschatologicznymi.

Na podstawie dotychczasowych rozważań teoriopoznawczych wolno stwierdzić, co następuje. Przede wszystkim Augustyn przedstawia trzy antytezy: sceptycyzmowi przeciwstawia pewność istnienia „ja”, racjonalizmowi – wiarę, materializmowi – spirytualizm³⁷. Tym, co zaznacza człowieka z rzeczywistością prawdziwą, co daje dostęp do wiedzy wartościowej, jest objawienie. Objawienie, pochodząc od Prawdy (Boga), gwarantuje jedność oraz tożsamość wiedzy o bycie i byt. Wedle Filozofa z Hippony niepodobna, by Bóg, będąc nieokreślonym, był dany z zewnątrz, tj. w poznaniu zmysłowym, docierającym do tego, co określone, ale znajdując się w duszy, mającej tę samą co On naturę; Bóg może być poznany wyłącznie bezpośrednio, właśnie za sprawą objawienia (oświecenia), które jest jednocześnie skutkiem Jego działania (łaski)³⁸. Wiedza wartościowa, która stanowi wynik poznania bytu, nie dotyczy już tylko tego, co określone (przeszłości), ale również tego, co nieokreślone (przyszłości). Wszelkie twierdzenie dotyczące przebiegu i sensu dziejów, chcąc uchodzić za wiarygodne, powinno być źródłowo osadzone w oświeceniu (Bożym). Boże oświecenie, prześwietlając zasłonną zakrywającą przyszłość, odsłania to, co niedostępne zarówno zmysłom, jak i rozumowi. Zbiorem takich twierdzeń, które zakładają objawienie, a zatem będących nieodpartymi i niepowątpiewalnymi, jest Pismo Święte. To jego treści człowiek bez wahania winien udzielić kredytu zaufania (wiary), by następnie zebrać ewangeliczny „stokrotny” plon (Mt 13, 8) w postaci zrozumienia sensu i celu dziejów ludzkich. Nic więc w tym dziwnego, że to właśnie Pismo Święte, nieomylnie zinterpretowane i podane do wierzenia przez Kościół, dostarczyło św. Augustyno-

³⁷ Zob.: S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 343.

³⁸ Zob.: G. Mitrowski: *Kosmos. Bóg. Czas*. Katowice 1993, s. 76.

wi argumentacji i podstawy teoretycznej przy konstruowaniu wizji dziejów. I jakkolwiek autor *Państwa Bożego* posiłkował się elementami filozofii greckiej, choćby wówczas gdy wyraźnie nawiązywał do myśli Platona, nic nie wskazuje na to, iżby czyniąc to, powođował się zamiarem potwierdzenia ich lub uzgodnienia z objawieniem³⁹.

4

Po tym teoriopoznawczym wprowadzeniu śmiało można przystąpić do wyjaśnienia ogólnego schematu toku dziejów ludzkości. Na początek należy odpowiedzieć na podstawowe pytanie: czy Augustiańskie *Państwo Boże* jest modelem każdej koncepcji historii?. Czy jest ono próbą uporządkowania w harmonijną jedność całej rzeczywistości historycznej? Otóż wiele wskazuje na to, że historii powszechnej Augustyn nie darzył większym zainteresowaniem ani też nie przypisywał jej jakiegoś szczególnego sensu⁴⁰. Wydarzenia historii powszechnej i ponadczasowy cel są w tej konstrukcji ostro rozgraniczone. Rzut oka wystarczy, aby dostrzec, iż tylko cztery księgi spośród dwudziestu dwóch ksiąg *Państwa Bożego* dotyczą tego, co zwykle określać się historiografią. Cała reszta to wnikliwa teologiczno-filozoficzna analiza zawartych w Piśmie Świętym dziejów zbawienia. Właściwy proces dziejowy, który ma charakter uniwersalny, nakierował Bóg na jeden cel – zbawienie. Historia ludzka jest ciągiem zdarzeń, niejako „drogą do celu”, który jednak nie zostaje osiągnięty w wymiarze doczesnym. Augustyn opisuje kres historii oraz przejście od historii do metahistorii. Refleksja nad dziejami Filozofa z Hippony nie zatrzymuje się na przeszłości (retrospekcja), ale wybiega w przyszłość (prospekcja). Tak ujęte dzieje ludz-

³⁹ Dla ilustracji tej kwestii taki oto cytat z wypowiedzi św. Augustyna: „Ja przyjąłem jako stałą zasadę nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa [tj. Prawdy – R.M.], bo nie widzę większego autorytetu. Tę zaś wiedzę, którą trzeba zdobywać przez subtelne rozumowania (bo takie już mam usposobienie, że palę się do poznania prawdy nie tylko przez wiarę, lecz także rozumem), spodziewam się znaleźć na razie w szkole Platona, a to nie sprzeciwia się naszej wierze”. Św. Augustyn: *Przeciw akademikom*..., III, 20, 43.

⁴⁰ Zob.: J.B. Bury: *The Idea of Progress*. New York 1932, s. 21; Th. Mommsen: *Augustin and Christian Idea of Progress*. „Journal of the History of Ideas”, June 1951.

kości mają sens, gdyż to, co się „dzieje”, ma swój cel. Każdorazowy fakt (historyczny) można za każdym razem odesłać do pytania: po co?, choć każdorazowe zdarzenia i następstwa tych zdarzeń nie są jako takie sensowne i celowe. Wraz ze św. Augustynem filozofia dziejów otrzymała zatem wyraźną orientację teologiczną i teleologiczną. Tak ujętą koncepcję dziejów cechuje: finityzm (wieczne i ostateczne zjednoczenie z Bogiem) oraz finalizm (zbawienie). Jeśli zastosować wobec wizji dziejów św. Augustyna oświeceniowe pojęcie „postęp”, to w chrześcijańskiej mentalności Filozofa z Hippony oznacza on pielgrzymkę człowieka ku ostatecznemu, ponadziemskiemu celowi⁴¹. Kres tej „wędrowki” podlega dodatniemu, optymistycznemu wartościowaniu (zło moralne ostatecznie przegrywa). Poza tym należy zauważyć, że św. Augustyna koncepcja dziejów nie tylko zaspokaja potrzebę poznania, ujawniając logiczne konsekwencje pewnych zdarzeń (zmartwychwstanie Chrystusa), ale również wskazuje zagrożenia, na które człowiek jest narażony, i pozwala wyprzedzić ciosy historii (świeckiej).

Podsumujmy tę część rozważań: św. Augustyna schemat dziejów jest aprioryczny i konieczny. Elementów potrzebnych do budowy teorii dziejów dostarcza autorowi *Państwa Bożego* jakaś niezależna od doświadczenia uniwersalna, nadprzyrodzona wiedza, która nie uwzględnia nauk szczegółowych i świadectwa empirycznego. Bezpośrednie źródła inspiracji tak zarysowanej koncepcji historii pochodzą wprost z tekstu Pisma Świętego. Jeśli więc podjąć próbę wskazania tych tez, które fundują konstrukcję dziejów ludzkich, wedle św. Augustyna, to wydaje się, że należałoby wskazać ich co najmniej sześć. Oto one.

Teza 1. Bóg stworzył świat.

Teza ta już na wstępie domaga się usunięcia pozornej sprzeczności ontologicznej, polegającej na trudności pogodzenia rozwoju dziejowego i jego zmienności stawania się w czasie, wobec podstawowego założenia, że stwórcą świata jest niezmienny i wieczny Bóg. Słowem: jak od Istoty Boskiej, której przysługuje niezmiennność i jedność, mogą pochodzić zmienne zjawiska oraz złożone stworzenia. W rozwiązaniu tej kwestii dostrzec można w rozumowaniu św. Augustyna wpływy neoplatonizmu mieszane z pojęciami chrześcijańskimi, ponieważ podobnie jak z idealnej prajedni Plotyna, wyłaniają się w procesie emanacji byty o różnym stopniu doskonałości, nie umniejszając wszakże doskonałości źródła, z którego pochodzą, tak w koncepcji Augustyna wszelkie stworzenie świata, będąc dziełem Boga, najdoskonalszego

⁴¹ Zob.: G.J. Seyrich: *Die Geschichtsphilosophie Augustins*. Chemnitz 1891, s. 22.

bytu (*summa essentia*), który zlewa na stworzenia część swej doskonałości i bezustannie je stwarza (*creatio continua*), nic nie traci przy tym na swej niezmienności. Kwestię tę św. Augustyn ujmie następująco: „Skoro bowiem Bóg jest najdoskonalszym bytem, czyli najdoskonalej jest i dlatego niezmienny jest: więc też i rzeczom z niczego przez siebie stworzonym dał byt, chociaż nie byt najdoskonalszy, jakim sam jest; i jednym stworzeniom dał go więcej, innym mniej, i w ten sposób przez pewne stopnie uporządkował natury różnych bytów (jak od tego czegoś, co jest rozumem, nazywa się rozumienie – mądrość, tak też od tego czegoś, co jest bytnością (*esse*), nazywa się byt (*essentia*). [...] dlatego też tej naturze, która najdoskonalej jest i która działała, iż wszystko, co jest, jest; tej naturze, powtarzam, przeciwstawna może być tylko taka, która nie jest”⁴². Warto zauważyć, że koncepcja stworzenia świata przez Boga, a dokładniej: stworzenia z niczego (*creatio ex nihilo*)⁴³, implikuje istnienie absolutnego początku zarówno rzeczywistości materialnej, jak i niematerialnej (z chwilą pojawienia się człowieka): „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię [...]”⁴⁴, oraz umieszczenie Boga niezmiennego, pozaczasowego, na pozycji transcendentnej wobec zmiennych zjawisk, w tym dziejów ludzkości, dokonujących się w określonym czasie i w określonym miejscu. Potwierdzają to zresztą słowa samego Jezusa Chrystusa, kiedy mówi: „Ojciec nasz, który jesteś w niebie [...]”⁴⁵, lub: „Królestwo moje nie jest z tego świata”⁴⁶ – oczywiście ze świata zmiennych zjawisk. Ponadto warto zauważyć, że świat, wedle św. Augustyna, nie jest konieczny, warunkiem jego istnienia jest miłość Boża. „Bóg stworzył wszystko nie dlatego, jakoby był zmuszony to uczynić, ale »stworzył wszystko, dlatego że chciał« (Ps 134, 6). Przyczyną wszystkiego, co uczynił, jest Jego wola”. „Ty budujesz – wyjaśnia Augustyn – dom, bo gdybyś nie chciał

⁴² Św. Augustyn: *Państwo Boże*. Przekł. ks. W. Kubicki. Kęty 1998, XII, 2.

⁴³ Badacze podkreślają wpływ myśli Platońskiej na koncepcję św. Augustyna, niemniej jednak należy pamiętać o tym, iż nie jest to wierne jej odtworzenie, czy też powtórzenie. Augustyn dokonuje istotnych modyfikacji, które muszą pozostać w zgodzie z dogmatami religii katolickiej. Przykładami mogą tu być: 1) koncepcja *creatio ex nihilo*, która odróżnia twórcę Platońskiego Demiurga od stwarzającego Boga-Jahwe; 2) wyraźne podkreślenie absolutnej wolności woli Augustiańskiego Boga-Jahwe, której – w przeciwieństwie do wiernie odwzorowującego idee Platońskiego Demiurga – nie może ograniczyć żaden odwiecznie istniejący materiał (materia); 3) zerwanie z Platońską koncepcją duszy, jako duszy odwiecznej i wiecznej, na rzecz koncepcji duszy wiekuistej, tj. mającej początek stworzenia, lecz nie mającej końca (nieśmiertelnej).

⁴⁴ Rdz 1, 1.

⁴⁵ Mt 6, 9.

⁴⁶ J 18, 36

go budować, nie miałbyś gdzie mieszkać: zmusza cię do tego konieczność, nie wolna wola. Szyjesz sobie ubranie, bo gdybyś tego nie uczynił, chodziłbyś nagi: zatem szyjesz sobie ubranie z konieczności, nie z wolnej woli. Zasadzasz wzgórze winoroślą, siejesz zboże, bo gdybyś tego nie uczynił, nie miałbyś co jeść: wszystko to czynisz z konieczności. Bóg zaś stworzył wszystko z dobroci; niczego, co stworzył, nie potrzebował”⁴⁷. Wyraźnie pobrzmiewa tu echo Platońskiej nauki o transcendentnym świetle idei, na którego szczycie stoi idea Dobra. Idea Dobra warunkuje bowiem wszystkie inne idee. Albo raczej: idea Dobra, „wystarczając sama sobie”, jest nieokreślona, ale określa inne idee.

Jakkolwiek teza o stworzeniu świata przez Boga nie wydaje się przechowywać w sobie głębszych treści, to jednak zyska na znaczeniu, gdy rozważać wypadnie tezy traktujące o Opatrzności Bożej kierującej dziejami, o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierworodnym i o linearnej wizji dziejów.

Teza 2. Bóg oddzielił światłość od ciemności.

Jest to teza, jak się zdaje, dla zrozumienia św. Augustyna filozofii dziejów zasadnicza. Z chwilą bowiem odróżnienia przez Boga „światła” od „ciemności” rozpoczyna swój początek (najpierw w zamyśle) historia dwóch, obok siebie istniejących państw: Państwa Boga (*Civitas Dei*) i państwa ziemskiego (*civitas terrena*), zwanego też państwem szatana (*civitas diaboli*). Chcąc więc właściwie zrozumieć sens procesu przemian dziejowych, nie od rzeczy będzie wpierw odszyfrować zakryte znaczenie słów objawionych: „Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności”⁴⁸; słów, które legły u podstaw tej tezy. W rozwiązaniu tego problemu o pomoc zwrócimy się bezpośrednio do samego Doktora Kościoła, by w ten sposób pozbawić się wszelkich wątpliwości i niepewności związanych z ich wieloraką możliwą interpretacją (wykładnią). „Nie będzie niedorzecznym i niezgodnym z dziełami Bożymi mniemanie takie – tłumaczy Augustyn – że przez światłość ową, co naprzód uczyniona była, rozumieć będziemy stworzenie aniołów, i że odróżniono aniołów dobrych od nieczystych [...]. Tego odróżnienia mógł dokonać ten tylko, który mógł z góry wiedzieć, że jedni aniołowie upadną i pozbawieni światła prawdy w mrocznej swej pysze pozostaną. Albowiem rozgraniczenie dnia zwykłego, powszechnie nam znanego, od nocy zwykłej,

⁴⁷ Św. Augustyn: *Objaśnienia „Psalmów”*. Przekł. J. Sułowski. Warszawa 1986, Psalm 134, 10.

⁴⁸ Rdz 1, 4.

czyli światła fizycznego od ciemności fizycznej, powierzył Bóg owym politym, dla umysłów naszych dostępnym, ciałom niebieskim⁴⁹.

Jednak tą wypowiedzią zadowolić się nie można, ponieważ nie wyjaśnia ona związku, jaki miałyby zachodzić między światem aniołów, których bunt przeciw Stwórcy przyczynił się do podziału na dwa wrogie sobie obozy, a rodem ludzkim, w którego praojcu Adamie tkwi ziemski początek dwu idealnych społeczności. Otóż „już w tym człowieku pierwszym, nasamprzód uczynionym – uściśla Augustyn – powstawały wśród rodzaju ludzkiego dwie społeczności, niby dwa państwa; jakkolwiek jeszcze nie według oczywistości, lecz według wiedzy Bożej. Z pierwszego bowiem człowieka [tj. Adama – R.M.] powstać mieli ludzie, jedni należący do społeczności złych aniołów wśród kary, inni – do społeczności dobrych wśród nagrody – a to na mocy chociaż ukrytego, ale sprawiedliwego Sądu Bożego”⁵⁰.

Jak więc widać, już u samego początku dziejów świata istnieją: prawda i dobro oraz fałsz i zło, przy czym o ile kategorie prawdy, związanej przez poznanie ze szczęściem, i dobra (czynionego) – z moralnością, odnoszą się do tego, co istnieje (tj. bytu), o tyle zwrócenie się ku fałszowi i złu prowadzi do niebytu. Jednak współwystępowanie wymienionych pierwiastków, czy też mówiąc językiem Hegla, przeciwnych tez (tj. tez: prawdy i dobra, oraz ich antytez: fałszu i zła), stanowi warunek procesu przemian dziejowych, których celem ostatecznym jest wypełnienie się odwiecznego planu Bożego. Plan ten pozostaje jednak poza wolą i rozporządzeniami człowieka. Dzieje są całkowicie podporządkowane Bogu. Bóg-Jahwe, nie jest więc Heglowskim Bogiem w historii, lecz Panem historii⁵¹. Jako Opatrzność, przewiduje ludzkie czyny i zamiary, nadając im ostateczny cel, przy czym podobnie jak początek dziejów tkwi w pozaziemskim świecie aniołów, tak też ich cel leży poza ziemskim czasem i przestrzenią: „W domu Ojca mego – zapewnia Jezus Chrystus – jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce [poza ziemskim czasem i ziemską przestrzenią – R.M.]. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie ja jestem”⁵². Tak więc, warunkiem możliwości trwałego przebywania z Prawdą (Światłem) jest zerwanie ze światem realnym, którego status ontologiczny bliski jest niebytu (ciemności). Niepodobna bowiem zrównać z sobą dwóch różnych sposobów istnienia, tj. Prawdy jako

⁴⁹ Św. Augustyn: *Państwo Boże...*, XI, 19.

⁵⁰ Ibidem, XII, 28.

⁵¹ Zob.: K. Lowith: *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Przekł. J. Marzęcki. Kęty 2002, s. 164.

⁵² J 14, 2.

bytu transcendentnego, znajdującego się poza zasięgiem czysto ludzkich możliwości poznawczych, oraz człowieka, rozpatrywanego dualnie, jako złożenie cielesności i duchowości, uwikłanego w świat zmiennych i przemijających przedmiotów. Dlatego też perspektywa wiecznej, nieczym nie zmałowanej szczęśliwości musi się opierać na połączeniu z Prawdą (Bogiem) i przejściu do innej jakościowo rzeczywistości, tj. tej rzeczywistości, w której plan zjednoczenia (zbawienia) poprzedzał pojawienie się człowieka.

Teza 3. Bóg kieruje dziejami ludzkości.

Alternatywą dla tak sformułowanej tezy byłaby antyteza głosząca, że Bóg nie kieruje dziejami ludzkości, ponieważ nie interesują go losy człowieka. Powód? Ingerowanie i angażowanie się w jego sprawy odjęłyby przypisywaną bogom doskonałość. Tak mniej więcej uzasadniali by to epikurejczycy. Niemniej jednak argumentowanie to należy porzucić, jeśli konsekwentnie trzymać się obranego kursu myśli Augustiańskiej. Oto bowiem powstałaby trudność niemożliwa do przezwyciężenia, polegająca na tym, że Bóg, który nieprzypadkowo, z własnej woli (patrz: Rdz 1, 26), w danym czasie (patrz: Rdz 1, 1) powołał do istnienia świat i bezustannie podtrzymuje go w istnieniu przez ciąg aktów stwórczych (*creatio continua*), nagle, bez przyczyny, miałby porzucić swą opiekę nad nim, a zarazem ogłosić jego koniec, gdy tymczasem i rozum, i objawienie takiemu stanowi rzeczy się sprzeciwiają. Zatem tezę o Opatrzności Bożej należy uznać za konieczną, aby proces dziejowy był możliwy. Intuicja ta znajduje odzwierciedlenie, gdy św. Augustyn pisze: „[...] ten Bóg, niepodobna, iżby miał królestwa ludzkie, ich panowanie lub ich upadek i niewolę wyłączać spod praw Opatrzności Swojej”⁵³. Nietrudno też dostrzec, iż rację procesu historycznego umieścił Augustyn w Bogu i jego Opatrzności. Opatrzności, rozumianej jako siła heteronomiczna, tj. zewnętrzna wobec ludzi, a nie zawarta w ich działaniu, czyli immanentna dziejom. Poza tym Opatrzności przypisze autor *Państwa Bożego* zdolność do sprawowania cudów oraz dowolnego kierowania tokiem przemian dziejowych, czyniąc ją nieprzewidywalną dla człowieka.

Trzeba jednak z całą mocą podkreślić, że przekonanie to św. Augustyn wywiódł wprost z tekstu Ewangelii, w której czytamy: „Nie troszczcie się więc zbytnio i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać?. Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebuje-

⁵³ Św. Augustyn: *Państwo Boże...*, V, 11.

cie. Starajcie się naprzód o królestwo (Boga) i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane”⁵⁴, czy też z Psalmu, w którym Dawid zawarł niezłomne przekonanie, iż „chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną”⁵⁵. Boże kierownictwo zatem obejmuje swym zasięgiem nie tylko ludzkość (całość), lecz także odnosi się do jednostki (części), wspomagając ją i roztaczając nad nią swą opiekę.

Teza 4. Ród ludzki stanowi jedność (całość).

Teza ta ma znaczenie przełomowe dla podjętej przez człowieka refleksji nad sensem dziejów ludzkości. Dopiero bowiem ujęcie rodu ludzkiego jako jednolitej wewnętrznie całości pozwoliło wyznaczyć nową perspektywę interpretacyjną rozwoju dziejów. Rozszerzenie horyzontu historycznego na całą ludzkość będącą wspólnotą jednego Stwórcy jest niewątpliwą zasługą św. Augustyna, a tym samym chrześcijaństwa⁵⁶. Od tego też momentu zaczynają powstawać pierwsze konstrukcje dziejów powszechnych.

Przekonanie o jedności rodzaju ludzkiego, jako podmiotu dziejów, zawdzięcza Augustyn Pismu Świętemu, które uczy: „A na dowód tego, że jesteście Synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!”⁵⁷. Jedność ta, złamana pierwotnie przez grzech Adama, uległa podziałowi (o czym szerzej w tezie 5.), toteż „obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy”⁵⁸. Nie mamy jednak podstaw, by wątpić, że właśnie szersze spojrzenie na ludzkość jako całość stało się dla biskupa Hippony punktem wyjścia rozważań nad sensem dziejów. Zupełnie zresztą, jak w koncepcji szczęścia, w myśl której człowiek, dążąc do poznania Prawdy, może się – wedle Augustyna – zagubić, zatracić, a dopiero rozumiany uniwersalnie, jako ludzkość, Kościół, społeczność (Boża), zyskuje szanse na jego osiągnięcie. Toteż autor traktatu o *Państwie Bożym* zabiega i troszczy się o szczęście całej ludzkości, a nie jednostki.

Teza 5. Państwo Boże i państwo ziemskie jako dwa stałe elementy konstrukcji dziejów ludzkości.

Treść dziejów ludzkich wypełnia, wedle św. Augustyna, konflikt między dwoma społecznościami (państwami) sobie przeciwstawnymi, tj.

⁵⁴ Mt 6, 31–33.

⁵⁵ Ps 23, 4.

⁵⁶ Zob.: M. Dragan: *O filozofii dziejów św. Augustyna*. Kraków 1910, s. 5.

⁵⁷ Gal 4, 6.

⁵⁸ 1 J 3, 2.

społecznością Bożą i ziemską. Podział ten, dokonany w momencie „rozdzielenia światła od ciemności” i buntu powstałego wśród aniołów, a byt swój rozpoczynający z urodzeniem Kaina i Abla, przetrwa aż do ponownego przyjścia Zbawiciela Jezusa Chrystusa, a zatem aktualny pozostanie po dzień dzisiejszy.

Warto więc dla jasności i przejrzystości wywodu pokrótce scharakteryzować oba państwa i znaleźć uzasadnienie takiej klasyfikacji w Objawieniu Bożym. „Dwojaka – powiada św. Augustyn – miłość dwojake państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta. Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu. Bo ziemskie szuka jej u ludzi; dla niebieskiego Bóg, sumienia świadek, jest chwałą najwyższą. [...] Nad ziemskim – władzę ma żądza panowania w jego książętach i w tych narodach, które sobie zhołdowało; w niebieskim służą sobie wszyscy wzajemnie: przełożeni pieczę mając, poddani, słuchając z uległością. [...] w ziemskim państwie mędrzy jego, wedle człowieka żyjący, ubiegali się o dobra albo ciała swego, albo ducha swego, albo obojga razem. [...] A w państwie niebieskim nie ma innej mądrości, jeno pobożność, przez którą godnie jest czczony Bóg prawdziwy i oczekiwana jest nagroda w towarzystwie świętych nie tylko ludzi, lecz też i aniołów”⁵⁹.

Zarysowany przez św. Augustyna dychotomiczny podział społeczeństwa znosi wszelkie naturalne różnice dzielące ludzi (przynależność etniczna, język, rasa), a w mocy utrzymuje jedynie różnice teologiczne i moralne: wiary i niewiary, dobra i zła. Czytelny jest również sposób zorganizowania życia obu państw oraz funkcjonujących w nich odmiennych preferencji wartości. Obywatele państwa Bożego, „szukając chwały Bożej”, dla których „Bóg [wartość niematerialna – R.M.], sumienia świadek, jest chwałą najwyższą”, i „służąc sobie wszyscy wzajemnie”, są zorganizowani wedle woli Bożej, tj. prawa przyrodzonego (naturalnego), w istocie swej odwiecznego i niewzruszonego (obiektywnego), natomiast obywatele państwa szatana, „w sobie chwały szukając” i „ubiegając się o dobra” tego świata (ziemskiego – materialnego), zorganizowani są wedle woli człowieka i podlegli jego żądom.

Społeczeństwo w tej koncepcji to porządek raz na zawsze ustalony w planach Bożych, obejmujący dzieje wkraczające na obszary dobra i zła. Konsekwentnie tedy następuje dualistyczny podział historii na historię świętą i świecką, odpowiednio przyporządkowany państwu Bożemu i ziemskiemu. Moment ten E. Gilson komentuje następująco: „Augustyn przyjmuje [...] podstawową jedność ludzkości i jej historii.

⁵⁹ Św. Augustyn: *Państwo Boże...*, XIV, 28.

Ponieważ Bóg przewidział, chciał i prowadził szereg historycznych wydarzeń, od ich początku aż do końca, wobec tego i każdy naród, i każdy człowiek musi mieć swoją rolę w tym samym dramacie i współuczestniczyć w takim stopniu, w jakim chce Opatrzność, w urzeczywistnieniu tegoż samego celu⁶⁰. W historii obu państw ma się tedy wypełnić historia powszechna świata, od wieków przewidziana i zaprojektowana przez Boga. Historia walki między dobrem a złem moralnym, pomiędzy tymi, którzy łaski dostąpili, a tymi, którym jej odmówiono. Ale jest to historia, która pozostaje pod kontrolą Opatrzności Bożej i jej kierownictwem.

Co się zaś tyczy kwestii wskazania tekstów objawionych, które miałyby uzasadnić przeprowadzony przez św. Augustyna podział rodzaju ludzkiego na dwie odrębne gromady, to dość przypomnieć wspomnianą już wcześniej różnicę teologiczną i moralną, przyjmującą postać granicy, zmysłowo nieuchwytniej i niedostępnej rozumowi, a przebiegającej między powołanymi (mocą łaski i usprawiedliwienia) do zbawienia a potępionymi (pozbawionymi łaski) – przeznaczonymi na kary wieczne: „I zgromadzą się przed Nim [tj. Synem Bożym – R.M.] wszystkie narody, a On oddzieli jednych [ludzi] od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów. Owce postawi po prawej, a kozły po swojej lewej stronie”⁶¹. Trzeba zauważyć, że przeprowadzona przez św. Augustyna periodyzacja dziejów, rozciągająca się na siedem okresów, począwszy od Kaina i Abla, a skończywszy na powtórным przyjsciu Zbawiciela Jezusa Chrystusa, również dokonana została na podstawie ksiąg Pism Starego i Nowego Testamentu i na przywołaniach faktów historycznych w nich zawartych. Gdyby jednak i tego nie było dość, to przekonać ostatecznie powinny nas znane przypowieści ewangeliczne, chociażby o panach roztropnych (należących z całą pewnością do Społeczeństwa Bożego) i nieroztropnych (należących z całą pewnością do społeczeństwa szatana)⁶²; lub też przypowieść o siewcy⁶³, w której jak pamiętamy, jedne ziarna, padając na glebę żyzną, wydały plon, inne zaś na drogę bądź na grunt skalisty, obumarły; nie wspominając już o licznych tekstach z Księgi Apokalipsy św. Jana⁶⁴.

Zatem i tę tezę uznać wypada za wywiedzioną z Pism Objawionych, w których szukać należy inspiracji filozoficznych św. Augustyna dotyczących procesu dziejowego.

⁶⁰ E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna...*, s. 237–238.

⁶¹ Mt 25, 32–33.

⁶² Zob.: Mt 25, 1–13.

⁶³ Zob.: Mk 4, 13–20.

⁶⁴ Zob. np.: Ap 20, 11–15.

Teza 6. Dzieje ludzkości mają początek oraz swój kres.

Teza ta, ściśle związana z problematyką temporalną, jest w zasadzie konsekwencją przyjęcia tezy 1., mówiącej o absolutnym początku świata stworzonego przez Boga, tezy 2., traktującej moment oddzielenia światła od ciemności jako zdarzenie niepowtarzalne, a skutkujące skażeniem natury ludzkiej grzechem Adamowym i pojawieniem się na ziemi, wraz z narodzinami Kaina i Abła, dwóch państw, oraz tezy 3., uznającej Boga za kierującego rozwojem dziejów, a tym samym uzależniającej wszelkie nowe zjawiska od Niego i wykluczającej przewidywalny charakter przyszłości. Warto też zauważyć, iż teza 6., odsyłając każdorazowy fakt (historyczny) do pytania: „skąd to idzie”? i „dokąd wiedzie”?, tym samym sytuuje go w pewnym ciągu zdarzeń i pozbawia przypadkowości.

Treść omawianej tezy rozbija starożytną ideę cykliczności przemian (czasu), wedle której zdarzenia są stałe i niezmiennie, gdyż pozwalając się usytuować w „kole”, symbolu zamkniętym, określonym układzie możliwości, powtarzają się w najdrobniejszych szczegółach po wykonaniu przez koło pełnego obrotu⁶⁵. W związku z tym przyszłość traktować możemy w tej koncepcji jako powtórzenie przeszłości. A skoro tak, to słusznie zauważają A.H. Armstrong i R.A. Markus, iż „nie ma żadnych racji, byśmy na przykład powiedzieli, że żyjemy po Trojańczykach, a nie przed nimi”⁶⁶. Zatem rozróżnienie: „przed” i „po”, jest w idei cyklicznej względne, gdyż nie ma w niej początku różnego od końca.

Inną koncepcję czasu przedstawi św. Augustyn. Będzie to koncepcja linearna⁶⁷, w której porządek następstw nie odnawia się i nie powtarza, lecz przebiega od absolutnego początku do bezwzględnego końca. Czas (*Kairos*) w tej koncepcji nie jest już pojmowany ilościowo (*Chronos*), lecz jakościowo⁶⁸, a zatem uzyskuje zupełnie nowe znaczenie. O ile bowiem czas *Chronos* odnosił się do powtarzalnych, zmiennych zdarzeń – będąc ich miarą, o tyle czas *Kairos* odnosi się do zdarzeń niepowtarzalnych, do tego, co ma się zaktualizować w odpowiednim momencie w przyszłości⁶⁹. Słowem, o czasie *Chronos* sensownie możemy mówić w kategoriach koncepcji cyklicznej, natomiast o czasie *Kairos* – line-

⁶⁵ Zob.: G. Mitrowski: *Kosmos. Bóg. Czas...*, s. 56.

⁶⁶ A.H. Armstrong, R.A. Markus: *Wiera chrześcijańska a filozofia grecka*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1964, s. 144–145.

⁶⁷ Warto zapoznać się również z uwagami, które w swej treści nie wykluczają powtarzalności ani nawet cykliczności zmian w linearnej koncepcji czasu (dziejów). Zob. np. Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1983, s. 15; G. Mitrowski: *Kosmos. Bóg. Czas...*, s. 125.

⁶⁸ Zob.: G. Mitrowski: *Kosmos. Bóg. Czas...*, s. 86–88.

⁶⁹ Zob.: *ibidem*, s. 87.

arnej. „Niech będzie dalekie od prawdziwej wiary przekonanie – pisze Augustyn – że w tych słowach Salomona⁷⁰ mamy widzieć wzmiankę o owych cyklach, co do których oni przypuszczają, że powtórzą się te same powroty czasów i rzeczy czasowych, do tego stopnia, że można by powiedzieć, że jak w tym wieku filozof Platon zasiadł w mieście Atenach i nauczał swoich uczniów w szkole zwanej Akademią, tak po nieskończonych wiekach przeszłości, po przerwach choć wielkich, lecz mniej pewnych, powtórzy się zarówno ten sam Platon i to samo miasto, i ci sami uczniowie – że tak samo jest ich przeznaczeniem powtarzać się po nieskończonych wiekach w przyszłości. Niech Pan Bóg broni nas, powtarzam, żebyśmy mieli przełknąć takie brednie. Chrystus umarł za nasze grzechy raz jeden”⁷¹. W wypowiedzi tej Augustyn wyraźnie i stanowczo odcina się od idei cykliczności, a zarysowuje zręby linearnej koncepcji czasu, w której występuje różnicowanie pomiędzy tym, co było kiedyś (stworzenie świata, ukrzyżowanie Chrystusa), co istnieje aktualnie i co jest spodziewane w przyszłości (powtórne przyjęcie w chwale Chrystusa, Sąd Ostateczny). A jeśli tak, to proces rozwoju linearnego, chcąc pozostać w zgodzie z zasadą koherencji systemu, zakłada możliwość pojawiania się zjawisk nowych, niepowtarzalnych, unikalnych czy wreszcie precedensów. To zatem, co było niewyobrażalne i niemożliwe do przyjęcia dla Greków (idea linearna), w filozofii św. Augustyna jest czymś oczywistym. Poznanie przeszłości (określonej) nie będzie już stanowiło warunku możliwości poznania przyszłości (nieokreślonej), ponieważ przeszłość epistemologicznie otwarta, a przyszłość epistemologicznie zamknięta tego nie gwarantują. Przewycięzając antyczną teorię ruchu cyklicznego, jednocześnie, jak się zdaje, uwypuklił św. Augustyn wartość przyszłości dla zrozumienia dziejów. Oto bowiem pytanie o sens dziejów utożsamił z pytaniem o ich cel ostateczny⁷², czyli z niepoznawalną, bo nieokreśloną, przyszłością; wszak wypełniającą dzieje walka dobra i zła, wiary i niewiary nie osiągnęła jeszcze swego kresu: „Nie wasza to rzecz – mówi Pismo – znać czas i chwilę, które Ojciec ustalił Swoją władzą”⁷³. Wobec tego „św. Augustyn, powołując się na niezdolność człowieka do odgadnięcia terminów zakreślonych przez boską myśl – konstatuje A. Guriewicz – podkreślał obowiązek spadający na każdego chrześcijanina takiego kierowania swoim postępowaniem, aby w każdej chwili był gotów stanąć

⁷⁰ Chodzi o werset z Księgi Koheleeta, w której czytamy: „[...] bo czas i przypadek rządzi wszystkim”. Koh 9, 11.

⁷¹ Cyt. za: C.N. Cochrane: *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*. Przekł. G. Piana. Warszawa 1960, s. 470.

⁷² Zob.: Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów...*, s. 12.

⁷³ Dz 1, 7.

przed Sądem Ostatecznym”⁷⁴, który dokonać się ma i spełnić w przeszłości, a z którą on wiązać winien swe nadzieje i ku której ma być zwrócony.

5

Na koniec warto w kilku słowach zrekapitulować dotychczasowe rozważania nad epistemologicznymi podstawami *Państwa Bożego* i zarysowanego w nim procesu dziejowego. Przede wszystkim należy zauważyć, że wszelka metafizyka dziejów, w sensie teorii metafizycznej, w tym św. Augustyna filozofia dziejów, określająca sens i cel dziejów, jest możliwa wyłącznie w apriorycznej i idealistycznej filozofii⁷⁵. Poza idealistyczną koncepcją rzeczywistości żadna realistyczna filozofia nie może pozwolić sobie na przyjęcie *a priori* obowiązującej i dającej się niezależnie od doświadczenia zmysłowego przez sam ludzki intelekt odkryć wiedzy. Przy czym twierdzenie takie rychło ściąga na siebie krytykę. Nade wszystko rodzi ono zarzut gwałcenia faktów, a także zastępowanie realizmu wydarzeń historycznych subiektywizmem i dowolnością w konstrukcji schematu dziejów. Idealizm, uzależniając rzeczywistość przedmiotową od rzeczywistości podmiotowej, zarówno w porządku poznania, jak i bytowania, daje nieograniczone pole do opisu subiektywizmowi⁷⁶. Objawienie, jako skutek działania w podmiocie łaski Bożej, jest, koniec końców, niedocieczoną tajemnicą, czymś nielogicznym. Ale to, co nielogiczne, przez rozum wzgardzone, prowadzi do wiary. Toteż „wiarą ukorzyć trzeba zmysły i rozum swój” – uczy pieśń Kościoła. Jednak i wiara dostarcza nieznośnych kłopotów. Wysoko ceniona w chrześcijaństwie, zaliczana, obok nadziei i miłości, do cnót kardynalnych⁷⁷, nie jest wiedzą empiryczną. Tedy dowodu na istnienie „Państwa Bożego” człowiek przedstawić nie może bez popadania w sprzeczność, gdyż ostatecznie jest to sprawa przekonania (*pistis*) oraz zaufania (*fides*) do Boga, które „jest czymś aksjologicznie pierwotnym i zasadniczo bezwarunkowym”⁷⁸. W św. Augustyna teorii poznania problem istnienia „Państwa Bożego”, czyli problem uprawomocnienia koncepcji dziejów, rozstrzygnięty może być tylko w sposób, o którym pięknie pisze J. Twardowski w wierszu *Wyjaśnienie*:

Nie przyszedłem pana nawracać
zresztą wyleciały mi z głowy wszystkie mądre kazania

⁷⁴ A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa 1976, s. 36–37.

⁷⁵ S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 457.

⁷⁶ Ibidem, s. 485.

⁷⁷ 1 Kor 13, 13.

⁷⁸ J. Woleński: *Granice niewiary*. Kraków 2004, s. 81.

jestem od dawna obdarty z błyszczenia
jak bohater w wyzwolonym tempie
nie będę panu wiercić dziury w brzuchu
pytając co pan sądzi o Mertonie
nie będę podskakiwał w dyskusji jak indor
z czerwoną kapką na nosie
nie wypiękniję jak kaczor w paździeniku
nie podyktuję łez które się do wszystkiego przyznają
nie zacznę panu wlewać do ucha świętej teologii łyżeczką
po prostu usiądę przy panu
i zwierzę swój sekret
że ja, ksiądz
wierzę Panu Bogu jak dziecko.

Krótko: albo się wierzy w Słowo Boże i ufundowane na nim „Państwo Boże”, albo nie. *Tertium non datur*. Granicą niewiary jest wiara – i odwrotnie. Na nic zdaje się apelowanie do rozumu, odwoływanie się do niezawodnych praw logiki czy poleganie na sztuce retoryki, gdy idzie o sprawy ostateczne (zmartwychwstanie, Sąd Ostateczny); wobec nich racjonalny rozum jest bezradny. Zresztą i racjonalność sama w sobie musi zawierać świadomość własnych granic⁷⁹. Toteż człowiek, jeśli tylko uzna wartość zbawienia, winien w pokorze przyjąć treść Słowa Bożego i oczekiwać jego wypełnienia. Postawa to zresztą dobrze znana wśród chrześcijan i przez Ewangelię zalecana. Wszelako „Jeśli się nie odmieniecie i nie staniecie jak dzieci – uczy Chrystus – nie wejdziecie do królestwa niebieskiego”⁸⁰. Precyzyjniej: jeśli odrzucicie autorytet Ojców Kościoła, nie nabędziecie prawa obywatelstwa „Państwa Bożego”.

Robert Moldysz

The epistemological foundations of the philosophy of St. Augustine

Summary

The author of this article tries to present the epistemological foundations of the philosophy of St. Augustine. The whole conception of history created by the bishop of Hippo is based on the divine revelations and on the belief in the trustworthy interpretation of the Bible given by the Church. St. Augustine claim-

⁷⁹ Zob. W. Stróżewski: *Ontologia*. Kraków 2003, s. 28.

⁸⁰ Mt 18, 3.

ed that but for the authority of the Church he would not believe even in the Gospel. Referring to St. Augustine's Biblical inspiration, the author of this article tries to indicate these theses which are based on the assumption of the historic process.

Robert Moldysz

Epistemologische Grundlagen
der Geschichtsphilosophie vom hl. Augustinus

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel bemüht sich der Verfasser, epistemologische Grundlagen der Geschichtsphilosophie vom hl. Augustinus darzustellen. Die ganze Geschichtsidee des Bischofs von Hippo stützt sich auf göttliche Offenbarung und aufs Vertrauen in zuverlässige Interpretation der *Heiligen Schrift* von der Kirche. Auf biblische Inspirationen des epochalen Werkes *Gottes Reich* hindeutend, versucht der Verfasser solche Thesen aufzuzeigen, die den historischen Prozess voraussetzen.