

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

ARGUMENTY Z PRZYCZYNOWOŚCI SPRAWCZEJ I CELOWOŚCI W AUGUSTYŃSKIEJ FILOZOFII BOGA

Wśród historyków filozofii istniała długotrwała i ożywiona dyskusja odnośnie do pytania: czy św. Augustyn uznawał jakiegokolwiek argumenty za istnieniem Boga wychodzące ze świata materialnego? Jedni autorzy (M. Schmaus, E. Gilson) dają odpowiedź negatywną, inni (Ch. Boyer, J. Geyser, F. Cayre) natomiast pozytywną. W naszym przekonaniu bliższa prawdy jest opinia druga, gdyż lektura pism Biskupa Hippony pozwala dostrzec u niego sformułowane początkowo dwa argumenty: 1. z przyczynowości sprawczej — kosmologiczny, oraz 2. z celowości — teleologiczny.

1. ARGUMENT Z PRZYCZYNOWOŚCI SPRAWCZEJ

Niemiecki augustynik J. Hessen twierdzi, że Augustyn nie znał żadnego argumentu o charakterze kosmologicznym na istnienie Boga. Początkowo całkowicie pomijał tę problematykę,¹ później w dziele *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* wyodrębnia już specjalny rozdział poświęcony tego rodzaju argumentacji.² Autor wyraża przekonanie, iż Augustyn jako neoplatonik nie mógł sformułować dowodu kosmologicznego, gdyż uniemożliwiała to jego epistemologia. Jeżeli nawet Biskup Hippony znał zasadę przyczynowości, to nigdy jej nie sformułował ani się nią nie posługiwał. W przekonaniu Hessena liczne wzmianki św. Augustyna o Pawłowym liście do Rzymian należy rozumieć w sensie platońskim, tzn. dzieło stwórcze Boga interpretować w ramach przyczynowania wzorczego. Autor przyznaje jednak, że niektóre wypowiedzi chrześcijańskiego myśliciela poruszają tematykę kosmologiczną i teleologiczną, dlatego mogą służyć jako podstawa argumentu, lecz ujęte same w sobie nie są jeszcze żadnym dowodem.

Podobne stanowisko zajmuje E. Gilson, który we *Wprowadzeniu do nauki św. Augustyna* pisze: „Augustyn często podkreślał fakt, że sama zmienność świata

¹ J. Hessen, *Der Augustinische Gottesbeweis*, Münster 1920, s. 47 n.

² Bonn 1931, s. 191-199.

cielesnego świadczy o jego pochodzeniu i zależności od koniecznego bytu, którym jest Bóg. Nie można więc zaprzeczyć, że jego doktryna zawiera wszystkie składniki potrzebne do takiego dowodu, że więc ten dowód nie jest sprzeczny z najbardziej autentycznym augustynizmem. Co więcej — wyraża się on niekiedy w taki sposób, że zwykły porządek świata zdaje się wystarczać mu za bezpośredni dowód istnienia Boga”.³ Równocześnie jednak Gilson dodaje: „Św. Augustyn nigdy nie przedstawiał tego rodzaju metafizycznych rozważań i pobożnych wzniesień za właściwe dowody istnienia Boga. Wszystkie dowody, jakie całkowicie rozwinął, przechodzą przez myśl albo z niej wychodzą”.⁴ Dowód kosmologiczny jest więc co najwyżej fragmentem dowodu ideologicznego z wiekuistości prawdy.

Pokrewne poglądy reprezentował B. Kälin, który w rozprawie *St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes* twierdzi, iż dowód z przyczynowości sprawczej pojawił się dopiero w XII w.⁵ Przyznaje on, że wypowiedzi św. Augustyna pozwalają sformułować argument dowodzący istnienia Stwórcy, a wychodzący z analizy filozoficznej materialnego kosmosu. Również M. Schmaus w dziele *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* twierdzi, że Augustyn nie znał dowodu z przyczynowości sprawczej, choć wielokrotnie mówił o powszechnym głosie całej natury, wskazującej na istnienie Boga jako Najwyższej Przyczyny⁶.

Odmienne stanowisko zajmuje J. Geysler, którego zdaniem Augustyn podał dowód kosmologiczny w stanie wirtualnym i dlatego należy go jedynie rozwinąć i uzupełnić.⁷ Również M. Grabmann przytacza kilka wypowiedzi Augustyna, które można rozumieć jako wstępne sformułowanie dowodu z przyczynowości sprawczej.⁸ W. Gaebel problematycznie takiego dowodu poświęca rozprawę pt. *Augustins Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit* (Wrocław 1924). Ch. Boyer także opowiada się za istnieniem dowodu kosmologicznego u Biskupa Hippony, choć uważa go za element integralny dowodu ideologicznego.⁹ Wyrażnie pozytywne stanowisko odnośnie do argumentu zajmują: E. Portalié, L. Grandgeorge¹⁰ i I. Bocheński.¹¹ Ten ostatni zgrupował wiele tekstów Augustyna, które mówią o Bogu jako przyczynie sprawczej świata.

Z polskich autorów dowód kosmologiczny św. Augustyna akceptuje i obszernie omawia W. Suszyński w rozprawie *Problem istnienia Boga u św. Augustyna*¹².

³ Tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 18 n.

⁴ Ibidem.

⁵ „Divus Thomas” (F), 50 (1936) 331-352.

⁶ Münster 1927, s. 79.

⁷ *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster 1923, s. 44.

⁸ *Die Grundgedanken des heiligen Augustin über Seele und Gott*, Köln 1929, s. 89-92.

⁹ *La preuve de Dieu augustinienne*, „Archives de Philosophie”, 8 (1930) 363 nn.

¹⁰ E. Portalié, *Saint Augustin*, [W:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1931, t. I, p. 2, 2344 nn; L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Paris 1896, s. 89.

¹¹ *De cognitione Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam*, Poznań 1933, s. 144-151.

¹² *Św. Augustyn*, Poznań 1930, s. 253 nn.

Rozprawa, sama w sobie ciekawa, argumentację kosmologiczną Augustyna interpretuje w oderwaniu od neoplatońskiego kontekstu, dlatego wiele jej sugestii jest mylnych.

Zanim przejdziemy do omawiania wypowiedzi Augustyna dotyczących dowodu kosmologicznego, należy odpowiedzieć na zarzut Hessena, czy rzeczywiście chrześcijański neoplatonik nie mógł sformułować takiego argumentu. Postawione pytanie można ująć szerzej: czy sam Plotyn przekreślał możliwość racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga, wychodzącej z analizy widzialnego świata? Autor *Ennead* odróżnia trzy poziomy noetyczne, a mianowicie: spostrzeganie zmysłowe, myślenie dyskursywne i kontemplację intuitywną.¹³ Osiągnięcie Pradobra jest możliwe na podwójnej drodze: epistemologicznej i etyczno-duchowej. O istnieniu takiego absolutnego Dobra „pouczają nas tedy podobieństwa oraz oderwane pojęcia i wszechstronna znajomość tych rzeczy, które od Niego pochodzą, tudzież pewne szczeblowania”.¹⁴ Obserwacja świata ludzkiego i pozaludzkiego pozwala nam zauważyć fakt aksjologicznego gradualizmu. W ten sposób, poprzez hierarchię wartości przygodnych i zmiennych, stwierdzamy istnienie Wartości nieziennej. Argumentacja ta opiera się bezpośrednio na przyczynowaniu wzorczym, ale wiele wypowiedzi Plotyna można rozumieć w sensie przyczynowania sprawczego.¹⁵ Słusznie stwierdza E. Bréhier, iż Pradobro posiada w *Enneadach* dwa różne aspekty: jest przyczyną sprawczo-wzorczą świata, a równocześnie jest ukojeniem i szczęściem ludzkiej duszy.¹⁶ Płyne to stąd, iż system Plotyna jest zespoleniem zachodniego intelektualizmu ze wschodnim mistycyzmem. *Enneady* bardzo silnie akcentują potrzebę mistycznego przeżycia Absolutu, równocześnie zaś można w nich znaleźć wypowiedzi o racjonalnym jego poznaniu.¹⁷

Fakt bliskiej zależności św. Augustyna od Plotyna nie przekreśla więc możliwości posługiwania się zasadą przyczynowości sprawczej w poszukiwaniu Stwórcy. Lektura wielu dzieł — młodzieńczych i późniejszych — Biskupa Hippony pozwala stwierdzić, że do Boga docierał on również przy pomocy rozumowania dyskursywnego, biorąc za punkt wyjścia świat widzialny. Świadczy o tym przede wszystkim wielokrotne odwoływanie się do Pawła, który w liście do Rzymian (I,20) stwierdził możliwość poznania istnienia Boga przez pogan. Wprawdzie nie otrzymali oni objawienia, ale widzą Boga w otaczającym nas świecie, będącym dziełem Jego wszechmocy. W komentarzu do Księgi Rodzaju św. Augustyn stwierdza, że umysł ludzki najpierw bada rzeczy uchwytne w poznaniu zmysłowym, a następnie pyta

¹³ Por. I, 6, 8; V, 6,5; V 5, 5; J. Trouillard, *La purification Plotinienne*, Paris 1955, s. 6-8.

¹⁴ Plotyn, *En*. VI, 7, 36. Tłum. A. Krokiewicz, b.m.w. 1959, t. II, s. 620.

¹⁵ Zob. *ibid.* III, 8, 9; III, 8, 10; IV, 8, 6; V, 1, 6; V, 2, 1; N. S. Boussoulas, *La causalité du Bien et la métaphysique du Mélange platonicienne*, „Revue du Métaphysique et de la Morale” 67 (1962) 65-109.

¹⁶ *La philosophie de Plotin*, Paris 1926, s. 148 nn.

¹⁷ III, 8, 9; V, 3, 10; V, 5, 7. Zob. J. M. Garrido, *Vernunft und Katharsis bei Plotin*, München 1962.

o ich przyczynę.¹⁸ Również szereg innych wypowiedzi uzasadnia istnienie Boga jako Artefeksa widzialnego kosmosu.¹⁹ Teksty te nie pozostawiają wątpliwości, iż ich autor świadomie korzysta z metafizycznej zasady przyczynowości sprawczej. Typowa jest wypowiedź następująca: „Dusza ludzka najpierw za pomocą zmysłów ciała doświadcza tych rzeczy, które są uczynione, i zdobywa w miarę słabości ludzkiej pewne ich poznanie; a następnie pyta ich o przyczyny, usiłując dojść do nich w Słowie Bożym, gdzie pozostają jako zasady niezienne, i w ten sposób niewidzialne Jego rzeczy przez to, co jest uczynione, umysłowo ogląda.”²⁰

Autor wypowiedzi zna doskonale pryncypium racji dostatecznej, ponieważ stosuje rozumowanie redukcyjno-regresywne. W przesłankach wychodzi od analizy widzialnego świata — dostrzegając w nim charakter skutkowy, a następnie w konkluzji wnioskuje o istnieniu Najwyższej Przyczyny. Termin „causa” w cytowanym tekście posiada podwójne znaczenie, gdyż odnosi się zarówno do przyczynowania sprawczego, jak wzorczego. Na motyw przyczynowania wzorczego wskazuje wzmianka o Słowie Bożym, w którym znajdują się odwieczne idee widzialnych rzeczy. Równocześnie chodzi tu o przyczynowanie sprawcze Boga, gdyż mowa jest o rzeczach, które „zostały uczynione.”²¹

Znajomość zasady przyczynowości sprawczej widoczna jest w szeregu wypowiedzi, m. in. następującej: „Dlaczego bowiem dostrzega dzieła, a nie pyta o artefeksa? Dostrzegasz niosącą owoc ziemię, dostrzegasz morze pełne swoich stworzeń, widzisz powietrze pełne ptaków, widzisz niebo pełne gwiazd i inne [jestestwa], a nie pytasz o twórcę tych dzieł? Mówisz mi: te [rzeczy] widzę, a owego [twórcę] nie widzę. Do oglądania tych rzeczy dał oko ciała, do oglądania siebie dał umysł. Nie dostrzegasz także duszy ludzkiej, lecz czego nie widzisz — wnioskuje; tak więc [...] z zarządzania całym światem [...] wnioskuje o Stwórcy”.²² Podobnie w komentarzu do psalmów stwierdza Augustyn, że sam Bóg jest wprawdzie niewidzialny, lecz „widzimy to, co uczynił”.²³ Oczy nasze dostrzegają dzieła Boże: ziemię, niebo, zwierzęta, jestestwa ożywione i nieożywione. Skoro zaś „nihil fieri sine causa”, to należy wnioskować o istnieniu autora widzialnego świata.²⁴

¹⁸ *De Gen. ad litt.* 4, 32, 49 PL 34, 316.

¹⁹ „[Pagani] prophetas non audierunt, legem Dei non acceperunt, sed iis Deus quodammodo silens ipsius mundi operibus loquebatur et eos ad quaerendum artificem rerum mundi specie invitabat” (*Sermo* 241, 1 PL 38, 1133); „Recte accusati sunt, quoniam a quo ista facta, atque ordinata sunt, non inveniunt” (*Sermo* 68, 1, 2 PL 38, 438; por. *Sermo* 68, 2, 3).

²⁰ „Mens humana prius haec facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit, et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciere” (*De Gen. ad litt.* 4, 32, 49 PL 34, 316).

²¹ Zob. Bocheński, op. cit., s. 146; Th. Roser, *Emanation and Creation. The Doctrine of Plotinos and Augustinus on the radical Origin of the Universe*, „The New Scholasticism”, 19 (1945) 85-116.

²² *Sermo* 197, 1 PL 38, 1022. ²³ *Enar. in ps.* 144, 6 PL 36, 1872.

²⁴ *De Ordine* 1, 4, 11 PL 32, 983. Por. *De imm. animae* 1, 8, 14 PL 32, 1028; *De libero arbitrio* 2, 17, 45 PL 32, 1265.

Wypowiedzi św. Augustyna pozwalają stwierdzić, iż — wbrew sugestiom Hesen — starochrześcijański myśliciel świadomie korzystał z pryncypium przyczynowości w argumentacji za istnieniem Boga. Używane słownictwo wskazuje, iż chodziło o przyczynowanie zarówno wzorcze, jak i sprawcze. Bóg jest nazwany: artifex, faber, constructor, factor, creator, natomiast świat stanowi: opera Dei, facta Dei.²⁵ Nie ulega zresztą wątpliwości, iż Augustyn — w odróżnieniu od Plotyna — stanowczo opowiedział się za kreacjonizmem, co z kolei suponuje przyczynowanie sprawcze Boga. Świat nie jest częstką natury Bożej (ex Deo), lecz został stworzony przez Boga (a Deo) z nicości.²⁶

Dowód kosmologiczny posiada u św. Augustyna podwójną formę: raz występuje jako argument ze zmienności świata, a innym razem akcent położony jest na przygodność istnienia. Najpierw przedstawimy tę formę argumentu, która wychodzi z faktu zmienności otaczającego nas świata. Poetycką parafrazą dowodu są słowa: „Zapytałem ziemię i rzekła: nie jestem. Zapytałem morze, otchłanie i płazy istot żyjących, a odpowiadały: nie jesteśmy Bogiem twoim, szukaj ponad nami. [...] Zapytałem księżyc, słońce i gwiazdy, i my nie jesteśmy Bogiem twoim, którego szukasz — odrzekły. [...] I zawołały głosem wielkim: On nas uczynił”²⁷. Autor powołuje się również na fakt, iż większość przedchrześcijańskich myślicieli uznawała istnienie Boga jako przyczyny sprawczej świata.²⁸

Jest więc pewne, iż kosmos — rozumiany jako wszechświat — stanowił częsty punkt wyjścia w argumentacji za istnieniem Boga w pismach Biskupa Hippony. Nasuwa się pytanie: w czym widział heteronomiczny charakter świata? Odpowiedź zawiera 11 Księga Wyznań: „Oto są niebo i ziemia. Wołają, że są stworzone; ulegają bowiem zmianom i przekształceniom. Cokolwiek zaś nie jest stworzone, a jednak jest, nie ma w sobie nic, czego by dawniej nie miało; a na tym polega zmiana i przybieranie nowych kształtów. Wołają również, że się same nie uczyniły: dlatego jesteśmy, ponieważ jesteśmy stworzone; nie było nas przeto, zanim zaczęłyśmy istnieć, byśmy się same mogły uczynić. A głosem wołających jest sama oczywistość. Ty więc, Panie uczyniłeś je, który pięknym jesteś, bo i one są piękne; który dobry jesteś, bo i one są dobre; który jesteś, bo i one są. Jednak nie tak piękne, ani dobre, ani tak są, jak Ty, założycielu ich, z którym porównane, nie są ani piękne, ani dobre, ani są”.²⁹ Podobny tok argumentacji występuje w innych pismach św. Augustyna.³⁰

Cytowany tekst pozwala wyróżnić następujące elementy argumentu kosmologicznego, pomiędzy którymi zachodzi łączność merytoryczna i logiczna:

²⁵ *Sermo* 241, 1 PL 38, 1133; 141, 1 PL 38, 776; *Conf.* 10, 6, 7 PL 32, 783; *De civ. Dei* 12, 25, PL 41, 374; *In Joan. Ev. tr.* 1, 7, 17 PL 35, 1387.

²⁶ *De natura boni* 1, 1 PL 42, 551. Por. *De civ. Dei* 12, 2; *Sermo* 29.

²⁷ *Conf.* 10, 6 PL 32, 783.

²⁸ *Sermo* 141, 2 PL 38, 776.

²⁹ *Conf.* 11, 4, 6 PL 32, 811.

³⁰ *De civ. Dei* 8, 6 PL 41, 231. Por. J. Tscholl, *Augustins Aufmerksamkeit am Makrokosmos*, „Augustiniana”, 15 (1965) 389-413; J. Obersteiner, *Der Weg zur Gotteserkenntnis bei Augustinus und Descartes*, „Augustinus”, 13, (1968) 283-305.

1. Cały świat, łącznie z człowiekiem, podlega prawu przemian.
2. Zmiana może posiadać charakter regresywny (utrata posiadanej doskonałości) lub progresywny (nabywanie nowej cechy).
3. Byt zmienny ustawicznie coś nabywa albo traci, w obu wypadkach nie wyjaśnia siebie w aspekcie ontycznym. Tłumaczy siebie jedynie Byt absolutny, który nie może niczego tracić ani nabywać, tzn. który nie podlega zmienności.
4. Byty zmienne nie tłumaczą siebie, ponieważ nie mogą być przyczyną samych siebie przed własnym zaistnieniem; ewentualność taka jest wewnętrznie sprzeczna.
5. Skoro świat widzialny jest nietrwały zarówno w aspekcie esencjalnym, jak i egzystencjalnym, to nie może tłumaczyć się w sposób immanentny. Istnienie kosmosu jest zrozumiałe przy założeniu, iż istnieje adekwatna transcendentna Przyczyna, trwała w swym istnieniu i doskonała w naturze.

Rozumowanie św. Augustyna jest do pewnego stopnia zbieżne z argumentem kinetycznym i etiologicznym św. Tomasza z Akwinu. Obaj myśliciele biorą za punkt wyjścia swych argumentów mutabilizm świata. Rysem pokrewnym jest także milczące założenie waloru zasady niesprzeczności, na bazie której przeprowadzają swoje analizy.³¹

Zbieżność wątków nie oznacza tożsamości znaczeniowej argumentu kosmologicznego w interpretacji św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Obaj klasycy należą przecież do odmiennych nurtów filozoficznych, stąd pokrewne sformułowania werbalne posiadają inny wydźwięk znaczeniowy. Argument kosmologiczny św. Augustyna, oparty zasadniczo na przyczynowaniu sprawczym, zinterpretowany został do pewnego stopnia w sposób neoplatonicki.³² Akt stwórczy Boga został opisany jako „formatio”, tj. wprowadzenie w pierwotny chaos świata elementu porządku i nadanie mu struktury finalistycznej.³³ Platonska forma nie podważa istotnej wartości argumentu „ze zmienności rzeczy”, gdyż jego podstawą jest zasada: nic nie może dać sobie tego, czego nie posiada. Powyższe pryncypium implikuje wyraźnie zasadę niesprzeczności, w myśl której nic nie może być źródłem bytu.

J. Bocheński wyraża przekonanie, iż augustyński dowód kosmologiczny różni się od pierwszej „drogi” Akwinaty jedynie brakiem przesłanki negującej możliwość nieskończonego szeregu bytów zmiennych.³⁴ Niewątpliwie to także różni obu chrześcijańskich myślicieli, ale nie tylko to. Dowód kinetyczny św. Tomasza i argument kosmologiczny św. Augustyna różnią się nie tylko odmienną terminologią, ale również kontekstem systemowym. Mimo istotnych różnic istnieje jeden rys wspólny zasadniczy: uznanie zasad niesprzeczności i przyczynowości jako fundamentalnych praw bytu.

³¹ Por. Bocheński, op. cit., s. 148.

³² Fakt filiacji neoplatonickich u św. Augustyna pominął W. Suszyński (por. art. cit., s. 253-259).

³³ Por. *De libero arbitrio* 2, 17, 45 PL 32, 1265; *Conf.* 13, 2, 2 PL 32, 845.

³⁴ Op. cit., s. 148.

W dziełach Biskupa Hippony można odnaleźć odpowiednik Tomaszowego dowodu *ex contingentia mundi*. Klasyczna wypowiedź znajduje się w *Wyznaniach*: „Zwróciłem wzrok na twory niższe od Ciebie i zauważyłem, że ani nie istnieją całkowicie, ani istnieją całkowicie; istnieją wprawdzie, bo pochodzą od Ciebie, nie istnieją zaś, ponieważ nie są tym, czym Ty jesteś. To bowiem prawdziwie istnieje, co pozostaje niezmiennie”.³⁵

Motyw przygodności świata i człowieka św. Augustyn podejmuje wielokrotnie.³⁶ Punktem wyjścia tego rodzaju rozważań jest stwierdzenie kruchości faktu istnienia, charakterystyczny fenomen świata ludzkiego i pozaludzkiego. Człowiek istnieje i zarazem nie istnieje. Istnieje, gdyż jest bytem realnym i posiada określoną naturę gatunkową. Równocześnie wszystkie widzialne jestestwa „nie istnieją”, ponieważ „nie są trwałe, lecz chwiejne i przemijające”.³⁷ Wszystkie byty mogą utracić swe istnienie, ulegając prawu śmierci i rozpadu. W każdym momencie mogą także zmienić swój stan posiadania, tracąc posiadane doskonałości lub nabywając nowe. Zmieniający się byt, choćby najbardziej doskonały, nie posiada prawdziwego „jest”, ponieważ w swej naturze zawiera domieszkę nicości („nie-jest”). Nicość nie może tłumaczyć bytu. Byty charakteryzujące się mutabilizmem aktualnie istnieją, ale zarazem potencjalnie „nie istnieją”, dlatego nie tłumaczą się immanentnie. Adekwatnym wyjaśnieniem przygodnego istnienia jestestw jest Byt Niezmienny, czyli konieczny. Jedynie w Nim trwając istniejemy, „jeśli nie będę trwał w Nim, nie będę mógł trwać i w sobie”.³⁸

Tok rozumowania św. Augustyna wykazuje zbieżność z trzecią „drogą” św. Tomasza z Akwinu. Obu myślicieli łączy genialne wyczucie przygodności świata i człowieka. Jest jednak faktem, iż Biskup Hippony jako neoplatonik przygodność istnienia tłumaczy zmiennością, natomiast pełnię istnienia Boga wyjaśnia jako przejaw immutabilizmu. W rezultacie linia demarkacyjna między Bogiem a stworzeniem leży nie na płaszczyźnie egzystencjalnej: autonomia istnienia Boga kontrastowałaby wówczas z heteronomią istnienia człowieka, lecz na płaszczyźnie esencjalnej: stabilność natury Bożej kontrastuje z ustawiczną fluktuacją stworzeń. W pismach Augustyna „Ten, który jest prawdziwie, ponieważ jest niezmienny, [został przeciwstawiony] tym [rzeczom], które uczynione jako zmienne, nie istnieją”.³⁹

³⁵ *Conf.* 7, 11, 17 PL 32, 742.

³⁶ *Ibid.* 11, 4, 6 PL 32, 811; *De civ. Dei* 8, 11 PL 41, 236; *Epist.* 118, 3, 15 PL 33, 439; por. Plotyn, *En.* II, 6, 6.

³⁷ *Enar. in ps.* 127, 15 PL 37, 1686, por. 134, 4 PL 37, 1741; Cz. Bartnik, *Z prehistorii nauki Akwinaty o Bogu jako samoistnym istnieniu* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 8 (1961), z. 4, s. 106.

³⁸ *Conf.* 7, 11, 17 PL 32, 742. Por. E. Brunn, *L'immutabilité de Dieu selon saint Augustin*, „Nova et Vetera”, 41 (1966) 219-225.

³⁹ *De civ. Dei* 8, 11 PL 41, 236. Por. *Epist.* 118, 3, 15 PL 33, 439; *Trin.* 5, 2 PL 42, 912; 7, 5, 10 PL 42, 942; *De ver. rel.* 18, 35 PL 34, 137; A. Trapè, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant' Agostino*, Tolentino 1959; H. Izumu, *The notion of mutabilitas in Augustine's*

W każdym razie reformowana argumentacja, pomimo nalotu neoplatonistycznego esencjalizmu, posiada charakter kosmologiczny. Zmienność widzialnego świata i przygodność ludzkiego istnienia wskazują na najwyższego Artifeksa jako byt niezmienny i konieczny.

2. ARGUMENT Z CELOWOŚCI

Św. Augustyn nigdy *expressis verbis* nie wyodrębnił argumentu z celowości świata materialnego, ale liczne jego wypowiedzi pozwalają taki argument sformułować. Literatura na ogół pomija ten temat; marginesowo wspominają o dowodzie teleologicznym: J. Hessen, E. Portalié, L. Grandgeorge.⁴⁰ F. Cayré dostrzega u Augustyna dwa argumenty: z porządku w świecie i z piękna,⁴¹ ten ostatni omawia również J. Tscholl.⁴²

Podstawą augustyńskiego argumentu teleologicznego jest aksjologiczno-estetyczny optymizm, wyrażający się w przekonaniu, iż świat jest zasadniczo dobry, piękny i sensowny. Optymizm metafizyczny, afirmujący uniwersalizm dobra ontycznego, jest szczególnie wyraźny w okresie pomanichejskim Augustyna, tj. po r. 386. Pisze wówczas szereg traktatów (*Contra Manichaeos*, *De natura boni*, *De libero arbitrio*, *De moribus Manichaeorum*), w których dualizmowi manichejczyków przeciwstawia tezę: „Wszystko, co istnieje, jest dobre”.⁴³

Optymizm aksjologiczny łączy się z integralizmem estetycznym. Dobro i piękno uznane zostały za atrybuty całości: bądź kosmosu, bądź konkretnego przedmiotu. Charakterystyczna jest wypowiedź w *De musica*, gdzie Augustyn zwraca uwagę, iż piękno i sens każdej rzeczy są widoczne dopiero w oglądzie całościowym.⁴⁴ Piękno ludzkiej mowy jest niewidoczne w pojedynczych sylabach, widzimy je natomiast w większej całości: zdaniu, wierszu, pieśni. Poszczególne fragmenty budynku może się wydawać często nieforemne, jego piękno i kompozycyjna przydatność jest dostrzegalna dopiero przy oglądzie całości. Integralizm aksjologiczny św. Augustyna jest przejawem postawy estetyzującej. O celowości, pięknie i dobroci jestestw orzeka on głównie z pozycji estetycznej. Nie przeczy, iż istnieją również rzeczy brzydkie i złe. Sądzi jednak, że negatywne wartości tracą swą ostrość wówczas, kiedy spojrzymy na całość kosmosu. Ciemność nocy ma podkreślać piękno światła dziennego, zło grzechu bardziej akcentuje wartość cnoty itd.⁴⁵ Estetyzująca postawa Augustyna budzi opory, głównie na terenie etyki, u wielu współczesnych chrześcijan.

philosophy, „Studies in medieval Thought”, 4 (1961) 102-121; J. F. Anderson, *Augustine and being*, The Hague 1965.

⁴⁰ Hessen, *Augustins Metaphysik* s. 147; Portalié, l. c.; Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris 1896 s. 92.

⁴¹ *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951, s. 21 n. Autor wyróżnia argument kosmologiczny i teleologiczny u św. Augustyna.

⁴² *Vom Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott*, „Augustiniana”, 15 (1965) 32-53.

⁴³ *Conf.* 7, 12, 18 PL 32, 743.

⁴⁴ 6, 11, 30 PL 32, 1180.

⁴⁵ *C. epist. Man.* 31, 34 PL 42, 197.

Terminologia argumentacji Biskupa Hippony jest swoista. Nie używa mianowicie pojęcia celu czy celowości, mówi natomiast o „pięknie” świata.⁴⁶ W jego przekonaniu celowość ujawnia się i weryfikuje w metafizycznym pięknie rzeczy.⁴⁷ Synonimami pojęcia celu są najczęściej następujące nazwy: piękno, jedność, proporcja, harmonia, porządek. „Nie ma rzeczy uporządkowanej, która by nie była piękna”.⁴⁸ Porządek i celowość są więc jednoznaczne z ontycznym pięknem. Jego źródłem jest wielość elementów składowych rzeczy oraz ich wzajemna proporcja; wszelka dysharmonia czyni przedmiot brzydkim.

Augustyńska teoria finalizmu nawiązuje wyraźnie do motywów pitagorejskich. Oto charakterystyczne sformułowanie: „Rozum [...] rozglądając się po niebie i po ziemi dostrzegł, że podoba mu się piękno, w pięknie zaś kształty, w kształtach proporcje, a w proporcjach — liczby”.⁴⁹ „Jedność jest formą wszelkiej piękności”.⁵⁰ Autor genezę piękna, czyli celowości, widzi w jedności. Jedność przyczynuje proporcję, proporcja warunkuje ład i harmonię. Kosmos jest rządzony prawami liczb — głównie prawem jedności, dlatego jest w swej naturze harmonijny i celowy.

Pisma św. Augustyna nie zawierają wyodrębnionego argumentu teleologicznego, ale znajdujemy w nich jego metafizyczne podstawy. Oto niektóre ciekawsze wypowiedzi: „Zapytaj świata, urządzenie nieba, blask i urządzenie gwiazd, słońce czyniące dzień i księżyc łagodzący noc; zapytaj ziemię dającą zioła i owoce, noszącą na sobie zwierzęta i ludzi — jej ozdobę; zapytaj morze, napelnione rybami; zapytaj powietrze z fruującym ptactwem; zapytaj wszystkie rzeczy i zobaczysz, czy nie odpowiedzą przez swą naturę: Bóg nas uczynił. To samo stwierdzili znakomici filozofowie, którzy z dzieł poznali Stwórcę”.⁵¹ „Zobaczmy, jak daleko rozum może postąpić, wznosząc się od rzeczy widzialnych do niewidzialnych, od doczesnych do wiecznych. Nie nadaremnie bowiem i bez pożytku winniśmy oglądać piękno nieba, układ gwiazd, blask światła, odnawiające się koleje dni i nocy, [...] tak potężną siłę zawartą w nasieniu, z którego rozwija się liczny i ukształtowany gatunek, i wszelkie istoty zachowujące w swoim rodzaju właściwą sobie naturę i sposób bycia. Badanie przyrody, zamiast rozbudzić próżną i przemijającą ciekawość, powinno stanowić stopień do poznania świata wiecznego”.⁵²

Cytowane wypowiedzi pozwalają wyodrębnić następujące elementy teleologicz-

⁴⁶ „Finis quippe dicitur propter quem fiunt omnia quaecumque aliquo fiunt officio, [...] finis propter quem facimus” (*C. Adver. Leg. et Proph.* 2, 8, 26 PL 42, 653). Powyższy opis celu podał Augustyn nie w trakcie rozważań nad tematyką teleologiczną, lecz przy innej okazji.

⁴⁷ *Conf.* 10, 34, 51 PL 32, 800.

⁴⁸ *De ver. rel.* 41, 77 PL 34, 156.

⁴⁹ *De ord.* 2, 15 42 PL 32, 1014. Por. *De ver. rel.* 30, 55 PL 34, 146; W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Wrocław 1960, t. II, s. 60-64.

⁵⁰ *Epist.* 18 PL 33, 85.

⁵¹ *Sermo* 141, 2 PL 38, 776.

⁵² *De ver. rel.* 29, 52-53 PL 34, 145. Tłum. J. Ptaszyński, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 117.

nej argumentacji św. Augustyna: 1. świat nieożywiony i ożywiony posiada strukturę celową, 2. celowość kosmosu nie tłumaczy się immanentnie, dlatego 3. konieczne jest istnienie Boga jako przyczyny stwórczej świata.

Punktem wyjścia rozważań Biskupa Hippony jest cały wszechświat: nieożywiony, ożywiony, rośliny, zwierzęta. Charakterystyczna jest postawa estetyzująca, czego przejawem jest użyta terminologia: piękno nieba, blask światła, ozdoba ziemi itd. Celowość jest rozpatrywana jako przejaw metafizycznego piękna. Na terenie świata nieorganicznego finalizm ujawnia się w strukturze kosmosu jako całości, harmonii i stabilności obrotów poszczególnych planet, regularnym rytmie dnia i nocy, kolejności pór roku. Również świat organiczny jest celowo ukształtowany, czego najlepszym dowodem jest „nasienie, z którego rozwija się liczny gatunek”. Proces przemiany zarodnika w dojrzały i samodzielny organizm Augustyn nazywa nawet „cudem”.⁵³ Nasienie kryje w sobie tajemniczą moc, dzięki której nowo powstający organizm dziedziczy właściwości rodowe poprzednich pokoleń. Przejawem „piękna” świata jest zarówno królestwo roślin (ziola, owoce), jak i zwierząt. Te ostatnie posiadają organy poznania zmysłowego doskonalsze od człowieka, który góruje jednak nad nimi dzięki posiadaniu rozumu. Baza argumentu teleologicznego u św. Augustyna, jak widzimy, jest szeroka. Obejmuje ona świat nieożywiony i ożywiony; na terenie pierwszego chodzi głównie o celowość zewnętrzną, natomiast jestestwa ożywione ujawniają przede wszystkim celowość wewnętrzną.⁵⁴

Następnym członem argumentacji jest próba wykazania, iż finalistyczna struktura przyrody tłumaczy się adekwatnie przez odwołanie do Przyczyny transcendentnej. Augustyn kilkakrotnie wskazuje na analogię pomiędzy twórcami przyrody a wytwórcami człowieka.⁵⁵ Piękno dzieł artysty tłumaczy się jego inteligencją i uzdolnieniami, podobnie celowość kosmosu — łącznie z organizmami roślin i zwierząt — może być dziełem tylko istoty rozumnej. Starochrześcijański myśliciel odwołuje się również do metafizycznych zasad: niesprzeczności i racji dostatecznej. Oto charakterystyczna wypowiedź: „Istnieje pewien głos niemej ziemi, jej gatunków. Zauważ i zobacz jej piękno, jej płodność, zobacz jej siły [...], zobacz i w rozważaniu swoim zapytaj ją, a samo rozważanie jest pytaniem. Kiedy zaś szukając podziwiasz i badasz, znajdujesz wielką moc, wielkie piękno, wielką siłę, skoro zaś u siebie i od siebie tej siły mieć nie może, natychmiast odkrywasz, że nie od siebie, lecz od owego Stwórcy ją posiada”.⁵⁶

Piękno świata, ujawniające się w jego celowości wewnętrznej i zewnętrznej, żąda adekwatnego wyjaśnienia. Celowość statyczna i dynamiczna nie mogą być

⁵³ „Magna miracula sunt seminum atque gignentium, sed habeant ista creatorem” (*Enar. in ps.* 41, 7 PL 36, 468).

⁵⁴ Celowość zewnętrzną akcentuje następująca wypowiedź: „Sic ex administratione totius mundi et ex regimine ipsarum animarum intellige Creatorem” (*Sermo* 197, 1 PL 38, 1022).

⁵⁵ Zob. *Conf.* 10, 34, 51 PL 32, 800.

⁵⁶ *Enar. in ps.* 144, 13 PL 37, 1878 n. Por. *De lib. arb.* 2, 17, 45 PL 32, 1265, gdzie św. Augustyn kilkakrotnie powtarza: „nulla res potest dare sibi quod non habet”.

dziełem zwykłego przypadku, który zachodzi sporadycznie i dlatego nie tłumaczy stałości zjawisk przyrody. Działanie celowe implikuje świadome dokonywanie wyboru, a więc posiadanie inteligencji. Tego wszystkiego nie spotykamy w przyrodzie — z wyjątkiem człowieka, który jednakże tylko podziwia „piękno ziemi i nieba”, ale go nie tworzy. Jeżeli więc jestestwa ożywione i nieożywione nie są uzdolnione do samodzielnych działań celowych, to ich finalizm został nadany z zewnątrz. W takim razie logiczne myślenie, wykluczające współistnienie sprzeczności w naturze świata, prowadzi do wniosku o transcendentnym Stwórcy.

Końcowym ogniwem argumentu jest teza o istnieniu Boga jako ostatecznego autora „piękna” otaczającego nas świata. Ten, kto nadał kosmosowi harmonię i sens, musi posiadać nieskończoną inteligencję i potęgę. Augustyn nazywa Boga: Artifeksem, Rządcą świata, Opiekunem, Tym, który „administruje rzeczami”.⁵⁷ Tok argumentacyjny odwołuje się głównie do przyczynowości sprawczej, ale pewne wypowiedzi nawiązują również do przyczynowania wzorczego.⁵⁸ Intelkt Boży jest siedliskiem idei wzorczych konkretnych jestestw, będąc względem nich ostateczną przyczyną sprawczo-wzorczą.

ARGUMENT DE LA CAUSALITE EFFICIENTE
ET ARGUMENT DE LA FINALITE
DANS LA PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE DE DIEU

Résumé

L'article est composé de deux parties: la première concerne l'argument de la causalité efficiente, la seconde l'argument de la finalité. Plusieurs auteurs (J. Hessen, E. Gilson) sont d'avis que Saint Augustin ne connut aucune preuve permettant de constater l'existence de Dieu à partir du monde matériel. Il est vrai qu'il n'a jamais formulé un pareil argument, ses énoncés renferment cependant tous les éléments essentiels de l'argument cosmologique et de l'argument théléologique. L'argument cosmologique revient en deux variantes: il résulte ou bien de la mutabilité des choses ou bien de la contingence; ces formes correspondent à la première et à la troisième „voie” de Saint Thomas d'Aquin. L'évêque de Hippona, comme Saint Thomas d'Aquin se réfèrent tacitement dans leurs arguments au principe de la non-contradiction. Toutefois, une différence essentielle les sépare: Saint Augustin interprète la nature de l'être de façon essentielle, Saint Thomas — de façon existentielle. De l'analyse du monde matériel résulte l'argument théléologique fondé sur l'optimisme axiologique. L'évêque de Hippona constate le finalisme dans le monde animé et non animé, tenant compte de la finalité intérieure comme de la finalité extérieure. Il démontre l'existence de la Cause transcendante de la finalité du cosmos de deux manières: en indiquant l'analogie entre les créations de la nature et les produits de l'activité finale de l'homme et en appelant au principe de la raison suffisante.

⁵⁷ *De ver. rel.* 40, 55 PL 34, 146; *Enar. in. ps.* 144, 7 PL 18, 1873; *Sermo* 197, 1 PL 38, 1022.

⁵⁸ *De ver. rel.* 52, 101 PL 34, 167.