

- **A. filozoficzny**

AUGUSTYNIZM — nurt intelektualny, nawiązujący do myśli i pism Augustyna, obejmujący problematykę filozoficzną, społeczno-polityczną i teologiczną.

A. filozoficzny. Z dotychczasowych nurtów filozoficznych a. preferował platonizm i neoplatonizm, przed arystotelizmem; uznawał prymat religijnej wiary przed refleksją filozoficzną. W teorii poznania koncentrował się bardziej na doświadczeniu wewnętrznym, niż percepcji zmysłowej, głosił teorię bezpośredniego współdziałania Boga (iluminacja) w procesie ludzkiego poznania. W filozofii przyrody przyjmował teorię hylemorfizmu, wielość form substancjalnych w bytach jednostkowych, istnienie „*rationes seminales*” (treści zarodowych); w antropologii uznawał dualizm ciała i duszy, dominację i niezależność duszy od ciała oraz wyższość woli nad intelektem. W etyce — prymat miłości jako formy wszystkich cnót. W filozofii Boga — istnienie Absolutu uzasadniał argumentacją odwołującą się do człowieka, a w jego naturze eksponował atrybuty najwyższego dobra.

Historia a. obejmuje następujące etapy: w końcowym okresie starożytności i początku średniowiecza selektywnie i powierzchownie przyjmowano niektóre teorie Augustyna; w XI i XII w. nawiązywano do nich w sposób bardziej pogłębiony (Anzelm z Canterbury); w XIII w. a. był przeciwwą dla nurtów arystotelesowskich i tomistycznych; od XIV w. maleje znaczenie a. na terenie filozofii chrześcijańskiej. W filozofii nowożytnej i współczesnej wielu myślicieli przyjmowało idee Augustyna lub je reinterpretowało.

W końcowym etapie starożytności i wczesnym średniowieczu do nauki Augustyna nawiązywali m.in.: Kasjodor, Izydora z Sewilli, Beda Czcigodny, Klaudiusz Mamert, papież Grzegorz Wielki i Alkuin. Elementy antropologii augustyńskiej wykorzystywali głównie w pracy duszpasterskiej i w popularnych pismach o charakterze ascetycznym oraz w różnego typu kompilacjach (teologicznych, filozoficznych, humanistycznych). Właściwy a. filozoficzny zapoczątkował Anzelm z Canterbury — który, podobnie jak Augustyn — rozróżniał teologię i filozofię, ale zarazem uznawał psychologiczny prymat wiary, dla zrozumienia której niezbędna jest racjonalna filozoficzna refleksja (*credo ut intelligam*); formułując dowód ontologiczny na istnienie Boga był zainspirowany augustyńskim argumentem z hierarchii bytów. Augustynikami w tym okresie byli także: P. Abélard — uznający prymat wiary przed refleksją filozoficzną, Hugo ze św. Wiktora — interpretujący filozofię jako mądrość wiary i kontemplację Boga, Piotr Lombard — w dziele *Sentencje*, będącym kodyfikacją ówczesnej teologii, odwołujący się często do autorytetu Augustyna, Bernard z Clairvaux — za najwyższy stopień ludzkiego poznania uznawał połączenie intuicji, wiary i modlitewnej kontemplacji, a za źródło autentycznej wolności człowieka — jedność miłości i Bożej łaski. Uznanie prymatu poznania intuicyjnego przed racjonalno-dyskursywnym, wiary przed filozofią i etyki przed metafizyką przyczyniło się do powstania w XIII w. szkoły życia wewnętrznego w opactwie św. Wiktora; wcześniej nurt mistyczny reprezentował Bernard z Clairvaux. Dla chrześcijańskich myślicieli z XII w. Augustyn był tym autorytetem, który wskazywał na potrzebę podporządkowania wszelkich nauk i filozofii — chrześcijaństwu.

Apogeum wpływów a. na terenie filozofii chrześcijańskiej przypada na w. XIII: w pierwszej jego poł. a. był nurtem dominującym, w drugiej poł. dochodziło do kontrowersji ze zwolennikami arystotelizmu i tomizmu. A. w tym okresie reprezentowali: dominikanie — Roland z Kremony, Piotr z Tarantaise (późniejszy papież Innocenty V), Robert Fitzacker i R. Kilwardby, oraz franciszkanie — Aleksander z Hales, Bonawentura, Roger z Marston, Wilhelm z La Mare, Ryszard z Middletown, R. Bacon, Mateusz z Aquasparty, J. Peckham, P. Olivi, Alvarez Pelayo, Witalis z Four, a także Henryk z Gandawy (zaliczany do neoaugustynistów).

W oceanie dorobku naukowego wymienionych autorów istniały, wśród znawców filozofii średniowiecznej, kontrowersje: wielu z nich (P. Mandonnet, F. Ehrle, É. Gilson i zasadniczo M. de Wulf) uznaje istnienie a. jako odrębnej szkoły filozoficznej, natomiast F. Van Steenberghen sądził, że przed 1270 istniał jedynie nurt eklektyczny, łączący elementy arystotelesowskie i neoplatonicko-augustyńskie. Ostatnia opinia jest kontrowersyjna o tyle, że przedstawiciele a. najczęściej tylko selektywnie nawiązywali do dorobku Augustyna.

Główne elementy doktrynalno-filozoficzne a. XIII-wiecznego są następujące: zwolennicy a. (R. Bacon, Bonawentura) dostrzegali epistemologiczną różnorodność teologii i filozofii, ale za najwyższy stopień mądrości uznawali wiarę, i dlatego postulowali podporządkowanie całej wiedzy ludzkiej — łącznie z filozofią — wymogom teologii. Bardziej cenili Platona od Arystotelesa, i dlatego mądrość filozoficzną rozumieli w pierwszym rzędzie jako poszukiwanie dobra, a nie prawdy. W teorii poznania Wilhelm z Owernii augustyńską teorię oświecenia zinterpretował jako poznanie intuicyjne i połączył ją z arystotelesowską teorią abstrakcji. R. Bacon i Jan z La Rochelle wyjaśniali Boże oświecenie jako inspirację podobną w swym działaniu do intelektu czynnego. Aleksander z Hales łączył teorię iluminacji z teorią abstrakcji. Roger z Marston przypisywał Bogu rolę uniwersalnego rozumu. Bonawentura i Mateusz z Aquasparty zmodyfikowali augustyńską epistemologię, łącząc ją z arystotelesowską teorią rozumu czynnego i pasywnego.

A. zaznaczył się także w zakresie filozofii przyrody: m.in. Piotr Lombard i Bonawentura przyjmowali teorię „rationes seminales”, w myśl której Bóg w akcie stwórczym nadał materii określone potencjalności — zarodki pełniące funkcje formy substancjalnej, i dlatego umożliwiające jej dalszy rozwój. R. Grosseteste głosił metafizykę światła i uznawał pluralizm form substancjalnych w bytach jednostkowych (formy cielesności, duszy roślinnej i duszy zwierzęcej). Aleksander z Hales, Bonawentura i Jan Peckham, pod wpływem Awicbrona, teorię hylemorfizmu (milcząco przyjmowaną przez Augustyna) wyjaśniali w nowy sposób oraz głosili, że teoria ta odnosi się do wszystkich bytów stworzonych — a więc także posiadających naturę duchową. R. Kilwardby, Aleksander z Hales, Bonawentura i Peckham przyjmowali istnienie wielu form substancjalnych w człowieku. Bonawentura negował istnienie samej materii, pozbawionej jakiegokolwiek formy. Hugo ze św. Wiktora kwestionował możliwość aktu stwórczego „ab aeterno”, tj. z wykluczeniem czasu.

A. średniowieczny w zakresie antropologii przyjmował niezależność duszy od materialnego ciała, intelekt i wolę interpretował jako jej funkcje tożsame z duszą, a nie odrębne władze, a także uznawał prymat woli przed intelektem. Bonawentura kontynuował umiarkowany woluntaryzm Augustyna; uzasadnia-

jąc istnienie Boga odwołał się do życia psychicznego człowieka, a w naturze Bożej uwypuklił atrybut ontycznego dobra, realizowanego w stopniu najwyższym. Wpływ Augustyna jest widoczny także w pismach Tomasza z Akwinu, zwł. w jego komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda. Tomasz teorię oświecenia interpretował jako intuicyjne poznanie pierwszych zasad bytu i myśli, a ideę Bożego „światła” odniósł do aktywności intelektu czynnego. Tomaszowa filozofia Boga formalnie ogranicza się do pięciu dróg, ale wiele jego wypowiedzi łączy realność absolutu z obecnością w naturze ludzkiej takich fenomenów, jak poznawalność prawdy, sumienie, pragnienie szczęścia.

Dominująca rola a., którego przedstawiciele oskarżali arystotelizm o szerzenie naturalizmu, była powodem, że w 1277 bp Paryża — Stefan Tempier i abp Canterbury — Robert Kilwardby potępił niektóre twierdzenia Tomasza z Akwinu. Również Jan Peckham, kolejny abp Canterbury, kwestionował doktrynę tomistyczną. Potępienie było związane z silnymi kontrowersjami pomiędzy przedstawicielami dwóch zakonów: franciszkanie opowiadali się za a., dominikanie za arystotelizmem, a następnie za tomizmem; ci ostatni byli oskarżani o przesadny racjonalizm i sprzyjanie awerroizmowi.

Na przełomie XIII i XIV w. arystotelizm i tomizm uzyskują coraz większe uznanie w Kościele, dlatego potępienie Tomasza z Akwinu było krótkotrwałym zwycięstwem a. w jego dotychczasowej wersji. Zresztą Bonawentura łączył elementy a. i arystotelizmu, a Duns Szkot zapoczątkował nowy nurt — franciszkański szkotyizm. Nową odmianę a. zainicjował m.in. Idzi Rzymianin, uczeń Akwinaty i zarazem członek zakonu augustianów, który w swych pismach łączył elementy myśli tomistycznej i augustyńskiej.

Zwycięstwo tomizmu w XIV w. było związane z dwoma faktami: dotychczasowy a. był zbyt silnie powiązany z platonizmem, i dlatego zniechęcał zwolenników realizmu, natomiast dzieło filozoficzno-teologiczne Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu pociągało logiczną konstrukcją oraz harmonijną syntezą filozofii i teologii. A., jako system filozoficzno-teologiczny, zanikł w drugiej poł. XIV w. W tym stuleciu do Augustyna nawiązywał Tomasz Bradwardine, który korzystał z jego pism w polemice z sympatykami pelagianizmu. Również Grzegorz z Rimini, naczelny przełożony zakonu augustianów, podlegał inspiracji augustyńskiej, mianowicie przestrzegał przed przecenianiem poznania empirycznego i przyjmował swoistą wersję innatyzmu.

W XV i XVI w. nastąpił renesans platonizmu, niektórzy jego zwolennicy odwoływali się do autorytetu Augustyna, m.in.: kard. J. Bessarion, M. Ficino i F. Patrizzi. W XVII w. Kartezjusz przyjął subiektywistyczny punkt wyjścia w filozofii; jego „cogito ergo sum” było odpowiednikiem augustyńskiego „fallor ergo sum”. Wpływ augustyńskiego woluntaryzmu jest widoczny u Pascala, który opowiedział się za prymatem „porządku serca” przed poznaniem racjonalno-filozoficznym. Zdeklarowanym augustynikiem był Malebranche, który teorię iluminacji utożsamiał z bezpośrednio-intuicyjnym poznaniem Boga i widział w niej potwierdzenie swej teorii ontologizmu.

Do Augustyna nawiązuje w różny sposób wielu myślicieli współczesnych: kard. H. Newman wykazywał istnienie Boga odwołując się do fenomenu sumienia (będącego integralną częścią życia duchowego człowieka), a dystansował się od spekulatywnego racjonalizmu; H. Bergson uznał wyższość poznania intuicyjnego nad poznaniem pojęciowo-dyskursywnym; M. Scheler akceptował pry-

mat woli i emocjonalnej intuicji przed poznaniem intelektualnym, dobra przed bytem, oraz eksponował rolę wartości jako poznawczej drogi do Boga, a także zmodyfikował teorię oświecenia; M. Blondel rewaloryzował czyn człowieka jako przedmiot filozoficznej refleksji, zaś jedność filozoficznej wiedzy i wiary uznał za syntezę chrześcijańskiej mądrości; H. de Lubac przyjmował intuicyjne poznanie Boga jako bardziej pierwotne od refleksji filozoficznej.

W ostatnich kilkudziesięciu latach widoczny jest renesans a., który reprezentują w swych pracach m.in.: M. F. Sciacca teorię oświecenia Augustyna zinterpretował jako psychologiczny interioryzm prawdy ludzkiego umysłu; F. Cayré wykazywał egzystencjalny realizm filozoficzny Augustyna; J. Hessen swoją teorię wartości oparł na metafizyce bpa Hippony; Ch. Boyer w swych pracach łączył elementy a. i tomizmu; J. Maritain — będąc tomistą — sformułował tzw. szóstą drogę, dowodząc istnienia Boga na podstawie fenomenu myśli; F. Sawicki nawiązywał do Augustyna w filozofii Boga, a w antropologii opowiedział się za prymatem miłości przed poznaniem spekulatywnym; W. Eborowicz przyjął i rozwijał augustyńską koncepcję relacji pomiędzy wolnością człowieka a łaską.

Bibliografia: K. Werner, *Der A. in der Scholastik des späteren Mittelalters*, W 1883; F. Ehrle, *Der A. und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts*, ALKGMA V 607–635; É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, P 1929 (*Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Wwa 1953); B. Barion, *Plotin und Augustinus*, B 1935; E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Pa 1937; A. Masnovo, *San Agostino e san Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Mi 1942; F. J. Thonnard, *A. et aristotélisme au XIII^e siècle*, *L'année théologique* 5 (1944), 442–466; A. Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle, Fliche-Martin XIII*, P 1951; *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, I–III, P 1954–1955; H. I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, P 1955 (*Augustyn*, Kr 1966); F. J. Thonnard, *Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine, Études Augustiniennes* 1 (1955), 69–80; G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Eriugène*, Lille 1964; J. Morán, *La presenza de San Augustin nel Concilio Vaticano II*, *Augustinus* 6 (1966), 460–488; F. Van Steenberghen, *La philosophie du XIII^e siècle*, Lv 1966; G. Béné, *Erasmus et saint Augustin*, P 1969; A. Benito a Duran, *San Augustin y Bergson*, *Augustinianum* 14 (1969), 95–134; P. Seller, *Pascal et saint Augustin*, P 1970; E. Fortin, *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*, Villanova (Pa.) 1972; S. Kowalczyk, *La métaphysique du bien selon l'acception de saint Augustin*, *Estudio Augustiniano* 10 (1975) z. 3, 357–372; W. J. Courtenay, *A. at Oxford in the Fourteenth Century*, *Augustiniana* 30 (1980), 58–70; S. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według św. Augustyna*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, Wwa 1980, III 31–158; A. Eckmann, *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lb 1987; E. B. King, J. T. Schaefer, *Saint Augustine and His Influence in the Middle Ages*, Sewanee 1988; J. Ringleben, *Interiorintimo meo. Die Nähe Gottes nach den Konfessionen Augustins*, Z 1988; C. Kirwan, *Augustine*, Lo 1989, 1999²; *Via Augustini: Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Lei 1991; E. W. von Hermann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, F 1992; C. Cremona, *Augustyn z Hippony: rozum i wiara*, Wwa 1993; R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum*, A 1994; W. Mallard, *Language and Love. Introducing Augustine's Religious Thought through the Confessions Story*, University Park (Pa.) 1994; D. de Courcelles, *Augustin, ou, le génie de l'Europe (354–430)*, P 1995; G. Wenz, K. Immenkötter, *Im Schatten der Confessio Augustiano*, Mr 1997.

Stanisław Kowalczyk