

*Daria Szymańska-Kuta\**

Instytut Religioznawstwa UJ

### PRÓBA INTERPRETACJI AUGUSTYŃSKIEGO DIALOGU *DE QUANTITATE ANIMAE* 32, 69 W KONTEKŚCIE PLATOŃSKIEJ TEORII DUSZY

Przedmiotem artykułu jest próba interpretacji intrygującego passusu, zawartego w dialogu *De quantitate animae*, w którym Augustyn porusza zagadnienie sformułowane jako zagadnienie liczby dusz. Passus o liczbie dusz pojawia się na marginesie głównego toku rozważań poświęconych wielkości duszy i może sprawiać wrażenie fragmentu wtrąconego, ponieważ tekst zajmuje się wielkością duszy pojmowanej jako substancja niematerialna, czyli nierozciąglą i pozailościowa<sup>1</sup>. Wskazując, co należy rozumieć przez wielkość duszy, Augustyn zaznacza, że tekst traktuje o wielkości „nie w znaczeniu rozciągłości w przestrzeni i czasie, lecz pod względem mocy i znaczenia”<sup>2</sup>. Niemniej jednak, operując możliwymi znaczeniami terminu *quantitas*, który oznacza zarówno wielkość, jak i ilość, tekst zahacza o *quantitas* w sensie ilości. W tym kontekście Augustyn zastanawia się, w jaki sposób należałoby odpowiedzieć na pytanie o liczbę dusz:

„Jeśli zaś chodzi o liczbę dusz, nie wiem, co mam Ci odpowiedzieć, chociaż, twoim zdaniem, należy to do tego zagadnienia. Łatwiej mi bowiem powiedzieć, że pytanie to jest w ogóle niewłaściwe, a dla ciebie w każdym razie przedwczesne, niż stwierdzić, że zagadnienie liczby dusz nie wiąże się z zagadnieniem wielkości, lub przyznać, że ja właśnie mogę Ci w tej chwili rozwiązać tak zawiłą kwestię. Bo jeśli powiem, że dusza jest jedna, będzie Cię niepokoić to, że pod jednym względem jest szczęśliwa, a pod innym nieszczęśliwa, gdy tymczasem jedna rzecz nie może być jednocześnie szczęśliwa i nieszczęśliwa. A jeśli powiem, że jest wiele dusz a zarazem jedna, pobudzę Cię do śmiechu, a niełatwo mi o dowody, które by go stłumiły. Jeżeli zaś przyznam tylko, że jest ich wiele, sam będę się śmiał z siebie i trudniej mi będzie znieść własne niezadowolenie niż twoje”<sup>3</sup>.

\* W roku 2007 autorka była stypendystką Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (w ramach programu KWERENDA). W roku akademickim 2007/2008 odbyła kwerendę w Institute of Classical Studies Library, Warburg Institute Library oraz Heythrop College Library. Autorka dziękuje Fundacji za umożliwienie realizacji projektu badawczego, w ramach którego powstał niniejszy artykuł.

<sup>1</sup> Dobre wprowadzenie do analizy tekstu *De quantitate animae* – S. Gersh, *Multiplicity of Reversion in Augustine's „De Quantitate Animae”* [w:] *Being or Good. Metamorphoses of Neoplatonism*, red. A. Kijewska, Lublin 2004, s. 211–227.

<sup>2</sup> *De quant. anim.* 32, 69.

<sup>3</sup> *Ibidem: De numero vero animarum, nescio quid tibi respondeam, cum hoc ad istam quaestionem pertinere putaveris: citius enim dixerim non esse omnino quaerendum, aut certe tibi nunc differendum, quam vel numerum ac multitudinem non pertinere ad quantitatem, vel tam involutam quaestionem modo a me tibi*

Podejmując kwestię liczby dusz, Augustyn wskazuje, że sprowadza się ona do pytania, czy dusza jest jedna, czy jest wiele dusz, i zarysowuje trzy możliwe sposoby rozstrzygnięcia tak postawionego pytania: 1) albo dusza jest jedna; 2) albo jest jedna dusza i zarazem wiele; 3) albo jest wiele dusz. Co znaczące, zaznacza przy tym, że pytanie o liczbę dusz jest niewłaściwie postawione, i podkreśla, że dotyka ono szczególnie trudnego zagadnienia, którego w tym miejscu nie rozstrzygnie; sugeruje tym samym, że istnieje jakiś trudny problem liczby dusz, ale jednocześnie uchyla się od jego szczegółowego omówienia. Stąd zasadniczy problem, który powstaje na gruncie interpretacji powyższego tekstu i który jest przedmiotem niniejszego artykułu, stanowi: 1) ustalenie, jakie zagadnienie Augustyn porusza w *De quant. anim.* 32, 69, to znaczy, o czym dokładnie traktuje, odpowiadając na pytanie o liczbę dusz; oraz 2) rozpatrzenie, czy, sygnalizując istnienie problemu liczby dusz, może się odnosić do jakiejś znanej kwestii dotyczącej kwantytatywnego aspektu duszy. Celem artykułu jest zatem nie tyle omówienie stanowiska Augustyna w kwestii liczby dusz, na co w pełni nie pozwala lakoniczność przytoczonej wypowiedzi, ile analiza tekstu zmierzająca do rozpoznania adekwatnego punktu odniesienia koncepcji zasygnalizowanej w *De quant. anim.* 32, 69. Fakt, że *De quant. anim.* pochodzi z wczesnego okresu, w którym Augustyn pozostawał pod wpływem platonizmu, wskazuje, że może on nawiązywać do jakiejś znanej kwestii platońskiej, a przez to pozwala na podjęcie próby interpretacji *De quant. anim.* 32, 69 w kontekście teorii duszy, którą operuje Platon oraz późniejsza tradycja platońska.

## I

Interpretacja, która nasuwa się na pierwszy rzut oka i do której skłaniają się dziś badacze<sup>4</sup>, mówi, że Augustyn nawiązuje w tym miejscu do platońskiej koncepcji duszy świata<sup>5</sup> lub innego rodzaju duszy gatunkowej i zastanawia się nad relacją, jaka zachodzi między duszą powszechną a duszami indywidualnymi. Pierwszy wariant, że dusza jest jedna, odnosiłby się wówczas do jedności wszystkich dusz indywidualnych, tożsamy z duszą świata. W tym sensie zakładałby, że istnieje tylko jedna dusza – dusza powszechna, która obejmuje wszystkie dusze indywidualne. Idąc za tym tokiem rozumowania, wariant drugi, że jest jedna dusza i zarazem wiele, uwzględniałby podwójne istnienie duszy – to, co platonicy nazywali διπλή κατάστασις, odróżniając ogólne istnienie duszy świata oraz poszczególne istnienia wszystkich dusz indywidualnych<sup>6</sup>. Konsekwentnie, trzeci wariant,

*posse expediri. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et multas dicam esse, ridebis; nec mihi facile, unde tuum risum comprimam, suppetit. Sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem, quam tibi, perferam* (O wielkości duszy, tłum. D. Turkowska [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 407, tłum. nieznacznie zmodyfikowane).

<sup>4</sup> Por. R. Sorabji, *Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford 2006, s. 127; R. Romb, 'St. Augustine's Inner Self. The Soul as 'Private' and „Individuated”', „Studia Patristica” 2006, 43, s. 233–238; R. Teske, *Augustine's Theory of Soul* [w:] *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, s. 119.

<sup>5</sup> *Tim.* 29 B–35 A.

<sup>6</sup> Por. Jamblich, *De Myst.* III 3.

że jest wiele dusz, musiałyby odrzucać istnienie duszy świata i uznawać istnienie wyłącznie wielości dusz indywidualnych.

Zdaniem części interpretatorów, którzy idą za takim rozwiązaniem, w *De quant. anim.* 32, 69 Augustyn zastanawia się, czy i w jakim zakresie przyjąć ideę duszy powszechnej. Tekst może być świadectwem wątpliwości w stosunku do koncepcji, którą Augustyn w młodości zapożyczył z platonizmu i którą z czasem zaczął rewidować<sup>7</sup>. Takie wątpliwości mogły wynikać stąd, że duszy świata, która jest elementem charakterystycznym dla tradycji platońskiej, nie można w pełni uzgodnić z doktryną chrześcijańską. Koncepcja platońska wiąże się z typowo greckim przekonaniem, że ψυχή, rozumiana jako ogólna siła życiowa, jest wszędzie jedna i ta sama, a tym samym zakłada, że formalnie wszystkie dusze jednostkowe są identyczne i tożsame z duszą świata. Oznacza to, że indywidualność dusz jest w jakimś sensie iluzoryczna. Fakt, że rozróżniamy poszczególne dusze, jest konsekwencją chwilowego połączenia duszy z ciałem podczas jej egzystencji w świecie fizycznej wielości. Elementem, który determinuje i wyjaśnia indywidualizację oraz odpowiada za różnice, występujące wyłącznie na poziomie świata fizycznego, jest ciało. Po uwolnieniu od ciała, jakie następuje po śmierci, dusza automatycznie wraca do duszy świata (o ile nie odradza się w ciele innej istoty) i jej uprzednie, partykularne istnienie całkowicie zanika. Co znaczące, dla platoników dopiero wtedy dusza odzyskuje swoją pierwotną naturę. Dlatego, jak pisał H. Dörrie, „byłoby dla nich czystym bluźnierstwem wyobrażać sobie, że indywidualność przeżywa indywidualium”<sup>8</sup>.

Tradycja chrześcijańska przeciwnie, podkreślając indywidualną odpowiedzialność, zbawienie i potępienie dusz, podkreśla jednocześnie, że dusza jest zasadą życia indywidualnego. Stąd, uzgadniając ideę duszy uniwersalnej z doktryną chrześcijańską, Augustyn stopniowo redukuje implikacje koncepcji platońskiej. Nigdy nie odrzucił pojęcia duszy świata, którego używał głównie we wczesnym okresie, ale ograniczył jego znaczenie do stwierdzenia, że w świecie istnieje pewna siła witalna<sup>9</sup>. Również gdy zakładał, że pierwotnie wszystkie dusze były jednym w Adamie<sup>10</sup>, przyjmował, że Adam pełni funkcję swego rodzaju duszy gatunkowej, ale i tę koncepcję ostatecznie zredukował. Jak zauważył R.J. Rombs, w późnych pracach Augustyna związek wszystkich dusz z duszą Adama nie wyjaśnia już indywidualizacji, a tylko współudział całego gatunku w grzechu Adama<sup>11</sup>. Należy przy tym odnotować, że nawet we wczesnych pismach, w których

<sup>7</sup> Na takim stanowisku stoi R. Rombs, *St. Augustine's Inner Self. The Soul as 'Private' and 'Individuated'*, s. 233–238, za nim także R. Sorabji, op.cit., s. 127.

<sup>8</sup> H. Dörrie, *La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus*, „Revue de théologie et de philosophie” 1973, 23, s. 121 (o ile nie zaznaczono inaczej, tłum. – D.Sz.-K.).

<sup>9</sup> *Retract.* I 11, 4.

<sup>10</sup> *De civ. Dei* XIII, 14: *Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur* („Wszyscyśmy bowiem byli w tym jednym, gdyśmy wszyscy w nim jednym byli, tj. tym, co upadł w grzech przez niewiastę, uczynioną z niego, zanim zgrzeszył. Jeszcześmy nie mieli osobnej dla każdego stworzonej i każdemu udzielonej formy życia, lecz już była natura płodna, z której mieliśmy się zrodzić”, Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 487). Na ten temat por. P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000, s. 122, przyp. 40; R.J. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man. A.D. 386–391*, Cambridge 1969; idem, *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, New York 1987; A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 148–154.

<sup>11</sup> R.J. Rombs, *Augustine on the Origin of the Soul and Solidarity with Adam. In dialog with Robert J. O'Connell* (Ph.D. diss. Fordham University), New York 2003, s. 15–17.

Augustyn pozostaje pod największym wpływem platonizmu, nie dochodzi do uznania takiego rodzaju duszy powszechnej, który całkowicie znosiłby indywidualność dusz<sup>12</sup>. Później Augustyn będzie coraz mocniej podkreślał, że każda partykularna dusza jest odrębnym, samodzielnym bytem i również po śmierci czeka ją indywidualny los, przewidziany dla niej przez Boga. Co więcej, w porównaniu z platonizmem indywidualizacja posuwa się tu o wiele dalej. Jak podkreśla H. Chadwick, obejmuje ona nie tylko iluzoryczne różnice fizyczne, ale wszystko to, co kształtuje niepowtarzalną osobowość każdego człowieka<sup>13</sup>.

Uwzględniając powyższe uwagi, można by stwierdzić, że *De quant. anim.* 32, 69 jest świadectwem takiego momentu w rozwoju myśli Augustyna, w którym przyjmuje on platońską koncepcję duszy świata, ale z pewnym zastrzeżeniem. Przy założeniu, że rozważa tu relację między duszą świata a duszami indywidualnymi, tekst daje się odczytać jako wyraz poglądu, zgodny z którym Augustyn kwestionowałby twierdzenie, że istnieje wyłącznie jedna, powszechna dusza, ponieważ pomija ono istnienie wielości dusz indywidualnych (wariant pierwszy). Dlatego wymaga ono dopowiedzenia, że obok duszy świata występuje wielość dusz jednostkowych (wariant drugi). Zgodnie z taką interpretacją za najbardziej niedorzeczne musiałby natomiast uznawać twierdzenie, że istnieją wyłącznie dusze indywidualne, czyli twierdzenie podważające istnienie duszy świata (wariant trzeci).

## II

Należy jednak zwrócić uwagę na treść argumentu, jakim Augustyn posługuje się w tej kwestii: „jeśli powiem, że dusza jest jedna, będzie cię niepokoić to, że pod jednym względem jest szczęśliwa, a pod innym nieszczęśliwa, gdy tymczasem jedna rzecz nie może być jednocześnie szczęśliwa i nieszczęśliwa” (*si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul et beata et misera potest esse*). Użyte sformułowanie o poczuciu szczęścia lub nieszczęścia odnosi się raczej do stanów charakterystycznych dla duszy jednostkowej, a nie uniwersalnej, co do której trudno sobie wyobrazić, żeby mogła pod jakimś względem być nieszczęśliwa. Takie spostrzeżenie pozwala wątpić w to, czy sformułowanie Augustyna odnosi się do duszy uniwersalnej<sup>14</sup>. Wobec tego, jeżeli powyższa interpretacja może być nieuzasadnio-

<sup>12</sup> Można przypuszczać, że indywidualizacja dotyczy zarówno życia doczesnego, jak i pośmiertnego. Ma o tym świadczyć przekonanie Augustyna, że pamięta o nim zmarły przyjaciel (*Conf.* IX 3). Jakkolwiek R. Sorabji (op.cit., s. 37, 127, 313) uważa, że Augustyn z *Confessiones* jest cały czas rozdarty między indywidualnością i powszechnością duszy po śmierci.

<sup>13</sup> W tym sensie Chadwick upatruje u Augustyna źródeł idei osobowości – H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 2000, s. 137–138.

<sup>14</sup> Warto zwrócić uwagę, że Teske, który uważa, że w *De quant. anim.* 32, 69 Augustyn porusza zagadnienie duszy świata oraz indywidualizacji dusz jednostkowych, doszedł do takiego przekonania na podstawie tłumaczenia wyrażenia Augustyna, zgodnie z którym *in altero beata est, in altero misera* oznacza: „u jednej osoby szczęśliwa, a u innej nieszczęśliwa” („happy in one person and unhappy in another”). Takie odczytanie zwrotu Augustyna znajduje uzasadnienie w kontekście *Emm.* IV 9, 1, gdzie Plotyn zastanawia się, w jaki sposób, skoro dusza jest jedna, wyjaśnić różne doznania, zachodzące w duszach indywidualnych. Por. R. Teske,

na, to trzeba postawić pytanie, czy, mówiąc o liczbie dusz, Augustyn może mieć na myśli jakieś inne trudne zagadnienie związane z koncepcją duszy? Taką ewentualność spróbujemy rozważyć poniżej i przedstawić kilka argumentów przemawiających za odmiennym odczytaniem *De quant. anim.* 32, 69.

Pierwszy argument, skłaniający do innego odczytania omawianego tekstu, opiera się na spostrzeżeniu, że Augustyn wiąże kwestię liczby dusz z problemem wewnętrznej sprzeczności, wyeksplikowanym w słowach, zgodnie z którymi dusza „pod jednym względem jest szczęśliwa, a pod innym nieszczęśliwa” (*in altero beata est, in altero misera*). Do analogicznej sprzeczności, polegającej na tym, że w jednym człowieku ścierają się przeciwne doznania lub skłonności, Augustyn odwołuje się również w *Confessiones*, gdzie zastanawia się nad naturą wahania, jakie towarzyszy człowiekowi w momencie dokonywania wyboru. Warto przytoczyć kilka charakterystycznych zdań, w jaki sposób Augustyn ujmuje ten problem:

„Nie jest to jakieś niewytłumaczalne zjawisko – częściowo chcieć, częściowo nie chcieć – lecz choroba duszy, polegająca na tym, że umysł nie cały dźwiga się w górę ku prawdzie; w dół ciągnie go siła przyzwyczajenia. Tedy się wola rozszczepia na dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą [...]”<sup>15</sup>.

„Aby wyruszyć w tę podróż, a nawet dotrzeć do celu, wystarczyłoby tylko chcieć tam iść [...]. Nie nadawała się do tego kulawa wola, która raz w jedną, raz w drugą stronę się miotła, i musiała sama z sobą walczyć, gdy jedna jej część się podnosiła, aby iść, a druga upadała”<sup>16</sup>.

„Gdyby rzeczywiście było w nas tyle sprzecznych natur, ile jest odruchów woli, to nie dwie mieliśmy natury, ale jakże wiele natur!”<sup>17</sup>.

„[...] kiedy człowiek się waha, jedna dusza jego jest w różne strony popychana sprzecznymi chęciami”<sup>18</sup>.

Augustyn opisuje w ten sposób doświadczenie konfliktu wewnętrznego, wywołane przez równoczesne uwolnienie się rozbieżnych pragnień, i percypowane jako „rozszczerzenie” woli, w której ścierają się przeciwne dążenia. W tym świetle również argument, że „jedna rzecz nie może być jednocześnie szczęśliwa i nieszczęśliwa” (*nec una res simul et beata et misera potest esse*), daje się odczytać jako nawiązanie do podobnego doświadczenia, które nasuwa pytanie, w jaki sposób jedna i ta sama dusza może doznawać równocześnie przeciwnych stanów. Takie odczytanie wydaje się uzasadnione tym

---

*Augustine's Theory of Soul*, s. 119. Należy jednak zauważyć, że możliwe jest również inne tłumaczenie zwrotu Augustyna, zgodnie z którym *in altero beata est, in altero misera* oznacza: „pod jednym względem jest szczęśliwa, a pod innym nieszczęśliwa”. Takie tłumaczenie pozwala domniemywać, że *De quant. anim.* 32, 69 może dotyczyć duszy jednostkowej i stwierdzać, że ta sama dusza indywidualna nie może być zarazem szczęśliwa i nieszczęśliwa.

<sup>15</sup> *Conf.* VIII 9: *non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus adsurgit veritate consuetudine praegravatus; et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est [...]* (Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 145).

<sup>16</sup> *Ibidem*, VIII 8: *nam non solum ire verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, [...] non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem* (*Wyznania*, s. 144).

<sup>17</sup> *Ibidem*, VIII 10: *nam si tot sunt contrariae naturae quot voluntates sibi resistunt, non iam duae sed plures erunt* (*Wyznania*, s. 146).

<sup>18</sup> *Ibidem*: *quisque deliberat, animam unam diversis voluntatibus aestuare* (*Wyznania*, s. 146).

bardziej, że sformułowanie Augustyna przypomina rozumowanie zawarte w IV Księdze *Państwa*, w której Platon rozważa analogiczny konflikt wewnętrzny:

„Jasna rzecz, że jedno i to samo nie zechce równocześnie ani działać, ani doznawać stanów przeciwnych z tego samego względu i w stosunku do tego samego przedmiotu. Zaczem, jeżeli znajdziemy gdzieś, że się to dzieje z tymi pierwiastkami w nas, będziemy wiedzieli, że to nie było jedno i to samo, tylko było tych pierwiastków więcej”<sup>19</sup>.

Platon wychodzi od obserwacji, że czasem zdarza się, iż w stosunku do jakiegoś przedmiotu dusza odczuwa jednocześnie sprzeczne, wykluczające się, doznania – przyciąganie i odpychanie zarazem. Pożąda jakiejś rzeczy i zarazem odczuwa do niej niechęć; coś ją pociąga a zarazem wzbudza odrazę<sup>20</sup>. Konflikt tego typu omawia na przykładzie Leontiosa, który przechodził koło domu kata, obok którego leżały trupy. Z jednej strony popychała go ciekawość, z drugiej odpychał wstręt. Jak relacjonuje Platon:

„Więc równocześnie i zobaczyć je chciał, i brzydził się, i odwracał, i tak jak długo walczył z sobą i zasłaniał się, aż go żądza przemogła i wytrzeszczywszy oczy przybiegł do tych trupów i powiada: »No macie teraz, wy moje oczy przekłete, napaście się tym pięknym widokiem«”<sup>21</sup>.

Wniosek, jaki Platon wyciąga ze zjawiska konfliktu wewnętrznego, brzmi następująco: ponieważ jedna i ta sama dusza nie może odczuwać jednocześnie przeciwnych doznań względem tego samego elementu samej siebie, wynika stąd, że kiedykolwiek doznaje przeciwnych stanów, musi ich doznawać względem dwóch różnych elementów samej siebie, a zatem musi posiadać części<sup>22</sup>. W ten sposób Platon uzasadnił konieczność podziału duszy, w której rozróżnił trzy części odpowiadające za trzy podstawowe typy ludzkiej aktywności – myślenie (λογιστικόν), zapał, czyli wolę działania (θυμικόν), oraz pożądanie (ἐπιθυμητικόν)<sup>23</sup>. Co istotne dla naszych rozważań, w ujęciu Platona doświadczenie konfliktu wewnętrznego stanowi argument przemawiający na rzecz złożoności duszy. Opiera się on na spostrzeżeniu, że równoczesne występowanie sprzecznych doznań wskazuje, iż dusza jest złożeniem wielu niejednorodnych elementów, z których każdy realizuje własne cele w obrębie tej samej całości.

Zbieżność sformułowania Augustyna z rozumowaniem Platona pozwala domniemywać, że również Augustyn może się odwoływać do konfliktu wewnętrznego jako do ar-

<sup>19</sup> *Rp.* 436 B–C: δῆλον ὅτι ταῦτόν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω (*Państwo*, tłum. W. Witwicki [w:] Platon, *Państwo, Prawa (VII Ksiąg)*, Kęty 2001, s. 136).

<sup>20</sup> *Ibidem*, 439 C („A czy powiemy, że czasem zdarza się, że spragnieni nie chcą pić? [...] Więc cóż by [...] można o tym powiedzieć? Czy nie to, że tkwi u nich w duszy coś, co każe pić, i jest w niej coś, co pić nie daje”, *Państwo*, s. 140); *ibidem*, 439 B („Więc jeżeli ją kiedyś w chwili pragnienia coś ciągnie w stronę przeciwną, to musi być w niej coś innego niż to, co pragnie i ciągnie jak zwierzę do picia? Bo przecież mówimy, że jedno i to samo nie może z pomocą tej samej swojej części robić dwóch rzeczy przeciwnych sobie w stosunku do tego samego przedmiotu”, *Państwo*, s. 140).

<sup>21</sup> *Rp.* 439E–440A : ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραῖνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτὸν, καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιτο, κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, διεκκύσας τοὺς ὀφθαλμούς, προσδραμών πρὸς τοὺς νεκροὺς "ἰδοῦ ὑμῖν", ἔφη, "ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος (*Państwo*, s. 141).

<sup>22</sup> *Ibidem*, 435 C–439 C.

<sup>23</sup> Na temat platońskiego trójpodziału duszy zob. *Rp.* 589 C; *Tim.* 69 C–70 E.

gumentu przemawiającego za złożonością duszy. Trudno nie zauważyć, że uwaga o sprzecznych doznaniach w tej samej duszy została użyta dla podważenia tezy, że „dusza jest jedna”. W kontekście wywodu Platona stwierdzenie to daje się odczytać jako argument, w myśl którego sprzeczność doznań kwestionuje prostotę duszy, wskazując *implicite*, że dusza rozdziela się na większą liczbę elementów. Jeżeli zatem *De quant. anim.* 32, 69 nawiązuje do psychologii platońskiej, to można przypuszczać, że problem liczby dusz – postawiony przez Augustyna w formie dylematu: czy dusza jest jedna, czy jest ich wiele – w rzeczywistości dotyczy struktury duszy jednostkowej i sprowadza się do pytania: czy dusza jest prosta, czy rozdziela się na wiele partykularnych elementów składowych. Przy takim założeniu wolno zaryzykować hipotezę, że trzy warianty odpowiedzi na pytanie o liczbę dusz – 1) albo dusza jest jedna; 2) albo jest jedna dusza i zarazem wiele; 3) albo jest wiele dusz – prezentują trzy możliwe sposoby rozwiązania problemu struktury duszy:

1. Pierwszy wariant, ujęty w formułę „dusza jest jedna”, oddawałby taką koncepcję, gdzie absolutna prostota duszy wyklucza jakąkolwiek jej złożoność. Taka interpretacja wyjaśniałaby, dlaczego kontrargumentem twierdzenia „dusza jest jedna” jest wątpliwość, w jaki sposób ta sama dusza może doznawać równocześnie sprzecznych doznań. Augustyn może w ten sposób sygnalizować, że taka koncepcja nie uwzględnia i nie wyjaśnia rozbieżnych dążeń, występujących w tej samej duszy.

2. Drugi wariant, wyrażony w słowach: „jest wiele dusz a zarazem jedna”, odnosiłby się wówczas do takiej koncepcji, która uzgadnia prostotę duszy z jej złożonością, to znaczy w jakiś sposób spaja wielość aktywności duszy w jedno. Co znaczące, drugi wariant Augustyn skomentował stwierdzeniem, że trudno byłoby mu udowodnić taką koncepcję. Uwaga ta może być wyrazem świadomości, że przyjmując wiele elementów w jednej duszy, trudno zachować jedność i prostotę duszy.

3. Trzeci wariant, mówiący, że jest tylko wiele dusz i uznany przez Augustyna za najbardziej niedorzeczny, musiałby wyrażać taką koncepcję duszy, gdzie pełen pluralizm – mnogość sił kierujących ludzkimi działaniami – wyklucza istnienie jakiegokolwiek czynnika spajającego duszę jako całość.

W myśl takiej hipotezy z tekstu wynikałoby, że Augustyn opowiada się za taką koncepcją, która zakłada prostotę duszy, ale jednocześnie w jakiś sposób uwzględnia i uzgadnia różnorodność działań, w jakie dusza jest zaangażowana. Takie rozwiązanie znajdowałoby potwierdzenie w rozważaniach Augustyna nad czynnościami duszy, podjętych w dalszej części *De quant. anim.* Należy zwrócić uwagę, że po zasygnalizowaniu problemu, czy dusza jest jedna, czy jest ich wiele, Augustyn przechodzi do omówienia poszczególnych czynności, jakie dusza wykonuje i na które w jakiś sposób musi się rozdzielać<sup>24</sup>. Wskazuje to, że *passus* o liczbie dusz nie musi być fragmentem wtrąconym, ale może stanowić rodzaj wprowadzenia w zagadnienie władz duszy. Do tego, w jaki sposób Augustyn rozwiązuje problem wielu aktywności duszy, wrócimy w dalszej części tekstu. W pierwszym rzędzie jednak spróbujemy zweryfikować naszą hipotezę poprzez rozpoznanie możliwego punktu odniesienia sformułowania Augustyna, to znaczy spróbujemy rozpatrzyć, czy Augustyn może się w ten sposób odnosić do jakiegoś problemu duszy szeroko diskutowanego w późnoantycznej tradycji platońskiej.

<sup>24</sup> *De quant. anim.* 35, 79. Por. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 144–145.

Dopuszczając, że *De quant. anim.* 32, 69 może nawiązywać do Platona i dotyczyć struktury duszy jednostkowej, nie można wykluczyć, że Augustyn podejmuje jedno z najtrudniejszych zagadnień, z jakimi zmagala się cała tradycja platońska po Platonie (nie będzie też dziwić, dlaczego określił poruszany problem jako szczególnie trudny, mówiąc, że niełatwo mu „rozwiązać tak zawiłą kwestię”). Sygnalizowana trudność może wynikać z faktu, że uznaniem złożoności i podziałem duszy na części Platon dokonał rewolucyjnego rozszerzenia pojęcia ψυχή na wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, ale równocześnie podważył jedność duszy – przekonanie, że dusza jest jednorodną zasadą ruchu-życia, które było niekwestionowaną podstawą psychologii platońskiej. Już w pismach Platona pojawia się konflikt między dwoma twierdzeniami: o duszy złożonej i o duszy prostej. Twierdzenie z *Państwa*, że dusza koniecznie musi posiadać części<sup>25</sup>, pozostaje w sprzeczności z twierdzeniem z *Fedona*, gdzie Platon mówi wprost przeciwnie, że dusza koniecznie musi być prosta, a nie złożona<sup>26</sup>. Absolutna prostota duszy jest kluczowym argumentem na rzecz nieśmiertelności duszy. Wychodząc od twierdzenia, zgodnie z którym śmierć to nic innego jak rozkład na cząstki elementarne, Platon uznał, że śmierci podlegają rzeczy złożone, ponieważ ulegają rozkładowi, natomiast rzeczy proste, które nie posiadają części składowych i których nie można rozłożyć, muszą być wieczne. W myśl tego rozumowania dusza jest bytem wiecznym właśnie dlatego, że jest μονοειδής – jednopostaciowa i prosta<sup>27</sup>. W ten sposób Platon wyraźnie podkreśla, że prostota i niezłożoność duszy jest jej niepodważalną właściwością, ponieważ stanowi warunek konieczny nieśmiertelności duszy.

Powstaje zatem pytanie, w jaki sposób wyjaśnić fakt wykluczających się twierdzeń Platona na temat duszy? Opinia wielu badaczy tłumaczących tę niezgodność ewolucją poglądów Platona wydaje się co najmniej niezadowolająca. Można bowiem wykazać, jak to uczynił Ch. Shields, że Platon nie tylko sobie nie przeczy, ale wprost przeciwnie, operuje spójną koncepcją, w myśl której prostota duszy nie wyklucza jej złożoności. Analizując platoński argument przemawiający na rzecz złożoności duszy i dowodzący konieczności jej podziału na części, Shields zauważył, że argument ten został uzupełniony o wyjaśnienie, jak rozumieć części duszy<sup>28</sup>. W celu uzmysłowienia, co należy rozumieć przez pojęcie części, Platon posłużył się przykładem bąka oraz innych przedmiotów, które wirują wokół własnej osi lub poruszają się w inny sposób, nie zmieniając przy tym pozycji:

„Gdyby ktoś mówił, że pewien człowiek stoi, a porusza rękami i nogami, to my byśmy uważali, że nie trzeba tak mówić, że on równocześnie stoi i porusza się, tylko że się coś w nim porusza, a coś stoi”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> *Rp.* 436 B–C.

<sup>26</sup> *Phaed.* 78 B–80 B.

<sup>27</sup> Ibidem, 80 A–C („[...] do tego, co boskie i nieśmiertelne, i dla myśli tylko dostępne, i jedną tylko postać mające (μονοειδής), i nierozkładalne [...], i zawsze samo w sobie jednokie, najpodobniejsza jest dusza; [...] Jeżeli tak się rzeczy mają, to czyż nie ciało prędko rozłożyć się wypada, a dusza w ogóle nierozkładalna będzie, albo coś koło tego” (*Fedon*, tłum. W. Witwicki [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, Kęty 1999, s. 663).

<sup>28</sup> Ch. Shields, *Simple Souls* [w:] *Essays on Plato's Psychology*, red. E. Wagner, Lanham–Boulder–New York–Oxford 2001, s. 144–146.

<sup>29</sup> *Rp.* 436 C–D: εἰ γὰρ τις λέγει ἄνθρωπον ἑστηκότα, κινουῦντα δὲ τὰς χεῖρας τε καὶ τὴν κεφαλὴν, ὅτι ὁ αὐτὸς ἑστηκός τε καὶ κινεῖται ἅμα, οὐκ ἂν οἶμαι ἀξιοῖμεν οὕτω λέγειν δεῖν, ἀλλ' ὅτι τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἑστηκε, τὸ δὲ κινεῖται (*Państwo*, s. 136).

Analogicznie, gdy bąk kręci się w kółko, nie zmieniając pozycji, nie można powiedzieć, że kręci się i jednocześnie stoi w miejscu, bo pierwsza czynność wyklucza drugą i popada się w sprzeczność. Skoro bąk nie może równocześnie stać i wirować wokół własnej osi, to trzeba w nim rozróżnić dwa elementy, prosty i obwodowy, i stwierdzić, że względem pierwszego stoi, a względem drugiego wiruje<sup>30</sup>. Taki podział odnosi się nie tyle do przestrzennego „pokawałkowania” bąka, ile do rozróżnienia jego dwóch aspektów. Tak samo dzieje się z częściami duszy. Przez analogię z bakiem Platon wyraża przekonanie, że podział duszy ma na celu rozróżnienie podstawowych rodzajów aktywności ψυχή, a nie podział przestrzenny, choć metaforyka stosowana przez Platona wielokrotnie sugeruje taki podział<sup>31</sup>. Dlatego Shields doszedł do wniosku, że używając pojęcia części, Platon ma na myśli co najwyżej części conceptualne, czyli takie, na które nie można duszy rozłożyć i które nie znoszą elementarnej jedności, prostoty i nieśmiertelności duszy<sup>32</sup>. Uwzględniając interpretację pojęcia części zaproponowaną przez Shieldsa, można powiedzieć, iż twierdzenie z *Fedona*, że dusza koniecznie musi być prosta, oraz twierdzenie z *Państwa*, że koniecznie musi posiadać części, nie wykluczają się, ale wyrażają dwa uzupełniające się aspekty platońskiej koncepcji duszy. W ten sposób na gruncie psychologii platońskiej doszło do uzgodnienia wielości i różnorodności form ludzkiej aktywności z jednością ψυχή, która jest wyłącznym nośnikiem ich wszystkich.

Choć lektura pism platońskich pokazuje, że podziałem duszy Platon nie podważył jej prostoty, zagadnienie to okazało się problematyczne dla neoplatoników. Skrajna predykcja do jedności i wynikające z niej sztywne założenia dotyczące prostoty duszy potęgowały trudności: 1) w uzgodnieniu jedności duszy z wielością partykularnych aktywności duszy oraz 2) w uzgodnieniu neoplatońskiej koncepcji duszy z autorytetem Platona. Przez wzgląd na jedność neoplatonizm odrzucił terminologię duszy trzyczęściowej Platona – jako terminologię sugerującą podział duszy na odrębne części (częściowo na rzecz pojęć i kategorii Arystotelesa, które w pewnym stopniu zdeterminowały neoplatońskie ujęcie dylematu jedności i wielości w duszy<sup>33</sup>). Pod wpływem Arystotelesa, któ-

<sup>30</sup> Ibidem, 436 D–E.

<sup>31</sup> Metaforyka przestrzenna duszy dochodzi do głosu choćby w *Timaiosie*, według którego demiurg złożył duszę z pierwiastków i podzielił ją na części według liczb harmonicznych zob. *Tim.* 34 B–36 E. Por. też *Leg.* 891 E–896 E; *Phaedr.* 245 C.

<sup>32</sup> Ch. Shields, op.cit., s. 147–148. Podobną wykładnię psychologii Platona, choć w zupełnie innym języku, forsował pierwotnie Cornford, utrzymując, że trzy rodzaje ludzkiej aktywności, przedstawiane przez Platona jako trzy części duszy, nie są nieredukowalnymi czynnikami lokowanymi w trzech odrębnych obszarach duszy. Są one raczej manifestacjami jednej siły, którą uosabia Eros – uniwersalny impuls pragnienia przejawiający się pod postaciami wszelkich namiętności. F.M. Cornford, *Nauka o Erosie w Uczcie Platona*, tłum. W. Wrotkowski, „Przegląd filozoficzno-literacki” 2002, 2, s. 212 (pierwotny druk: *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium* [w:] F.M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1950).

<sup>33</sup> H.J. Blumenthal uważa, że zaangażowanie pojęć arystotelejskich – tendencja wynikająca ze wzrostu zainteresowania techniczną terminologią – spowodowało, iż większość neoplatoników włączyła do własnych spekulacji psychologię *De Anima*. Z faktu, że neoplatonicy odrzucili terminologię platońską na rzecz arystotelejskiej, nie należy jednak wyciągać wniosku, iż zerwali z psychologią Platona. Uznawali tylko, że doktrynę platońską można lepiej wyrazić w terminach Arystotelesa, ponieważ byli przekonani, że Arystoteles mówi to samo, tylko za pomocą innych terminów. H.J. Blumenthal, *The Nature and Divisions of the Soul* [w:] idem, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the „De Anima”*, Ithaca–New York 1996, s. 101.

ry przeprowadził krytykę platońskiego podziału duszy<sup>34</sup> i akcentował jedność  $\psi\upsilon\chi\eta$ <sup>35</sup>, neoplatonizm dostrzegł implikacje słownika platońskiej trójczłonowości i ugruntował przekonanie, że dusza, będąc absolutną jednością, nie dopuszcza jakiegokolwiek podziału. Jak zauważył H.J. Blumenthal, konsekwentne postępowanie zgodnie z takim założeniem powinno spowodować, że w tradycji neoplatońskiej problem „rozszczerzenia” duszy w ogóle by nie wystąpił, bo dusza nie mogłaby mieć części nawet w luźnym sensie, a tylko co najwyżej różne funkcje<sup>36</sup>. A jednak przyjęcie pełnej prostoty duszy było niemożliwe, ponieważ neoplatonicy zakładali, że wszelkie ludzkie działania wykonuje dusza, używając ciała jako narzędzia<sup>37</sup>. Stąd musieli przyznać, że  $\psi\upsilon\chi\eta$  w jakiś sposób rozdziela się na więcej niż jeden rodzaj aktywności, i poczynić pewne ustępstwa na rzecz mnogości. W konsekwencji neoplatonicy nieustannie podejmują kolejne próby przezwyciężenia aporii wynikającej z konieczności uzgodnienia absolutnej prostoty  $\psi\upsilon\chi\eta$  z wielością ludzkich aktywności. Dlatego też rozwiązania, jakie powstają w ramach psychologii neoplatońskiej, mogą stanowić istotną wskazówkę dla rozstrzygnięcia, czy trudne zagadnienie liczby dusz, sygnalizowane przez Augustyna, może się odnosić do wewnętrznej złożoności duszy.

### III

Przy założeniu, że *De quant. anim.* 32, 69 dotyczy struktury duszy jednostkowej, powstaje jednak poważna wątpliwość, jak wyjaśnić specyficzny sposób sformułowania go jako problemu liczby dusz i ujęcia w postaci wyrażenia: „jest wiele dusz a zarazem jedna”. Czy jest możliwe, żeby Augustyn mówił o władzach duszy jak o wielu duszach? Zaznacza co prawda, że pytanie o liczbę dusz jest niewłaściwie postawione, z czego wynika, że samo wyrażenie można traktować umownie. Niewykluczone, że odpowiadając na niepoprawnie postawione pytanie, przedstawia problem struktury duszy w konwencji zadanego pytania, co wyjaśniałoby nieadekwatność sformułowania. Trzeba jednak uwzględnić, że mimo to Augustyn musi poruszać się w granicach określonej nomenklatury i posługiwać się terminologią właściwą dla określonego, ustalonego stylu myślenia. Stąd należy zweryfikować, czy zwrot „jest wiele dusz a zarazem jedna” da się wyjaśnić na gruncie języka, pojęć i kategorii, za pomocą których strukturę duszy jednostkowej przedstawia późnoantyczny platonizm, z którego Augustyn korzysta.

Na szczególną uwagę zasługuje tu nowe ujęcie  $\psi\upsilon\chi\eta$ , które pojawiło się w tradycji platońskiej wraz z Plotynem i które oddaje plotyńskie określenie duszy mianem „mnogiego jedna”<sup>38</sup>. Określenie to charakteryzuje ziemską kondycję duszy uwięzionej w ciele

<sup>34</sup> *De Anima* III 9, 432 a–b; III 10, 433 b.

<sup>35</sup> Ibidem, I 3, 407 a; I 5, 411b; III 10, 433b („[...] czynnik poruszający [zwierzę] jest »gatunkowo« jeden – jest nim władza pożądana jako pożądana [...] – natomiast »ilościowo« jest tych czynników więcej” (*O duszy*, tłum. P. Siwek [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 140).

<sup>36</sup> H.J. Blumenthal, *The Nature and Divisions of the Soul*, s. 98.

<sup>37</sup> W tym punkcie neoplatonizm nie przyjął poglądu Arystotelesa (*De Anima* I 4, 408 b), zgodnie z którym działania wykonuje człowiek za pomocą duszy.

<sup>38</sup> *Enn.* IV, I (II), 2 (Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000–2003, s. 372).

i uwikłanej we wszystkie sfery ludzkiej egzystencji, co Plotyn wyjaśnia szerzej w *Enneadach*:

„Dusza jest [...] mnoga i tylko jedna – chociaż nie składa się z części! – bo jest w niej bardzo wiele mocy, więc rozumowania, dążenia, uświadamiania, które w skupieniu dzierży jedno, niby rodzaj więzi. Zaszczepia tedy dusza jedno rzeczy innej, jako że i sama jest jednym, a z drugiej znowu strony sama tego doznaje od czegoś innego”<sup>39</sup>.

A w innym miejscu:

„Więc jakim sposobem, jeżeli jedna jest dusza, ta jest rozumna, ta nierozumna, a jeszcze jakaś tylko roślinna? Chyba w sposób następujący: to, co niepodzielne w duszy, należy postawić na poziomie jej rozumnej części, która się w ciałach nie dzieli, to, co się dzieli w ciałach, mimo że ono samo jest również jedno, i dzieląc się w ciałach dostarcza im wszędzie postrzegania, należy uznać za inną moc duszy, a to w niej wreszcie, co kształtuje i tworzy ciała, za moc jeszcze inną. I nie jest wcale dusza »nie jedna« dlatego, że mocy jest więcej. Przecież i w nasieniu są moce liczne, a jednak jest jedno i czymś jednym jest ta wielość z tego jednego”<sup>40</sup>.

Wyliczając różne rodzaje dusz (np. duszę rozumną, duszę nierozumną) odpowiadające za poszczególne formy ludzkiej aktywności (takie jak rozumowanie, dążenie), Plotyn posługuje się konwencją językową, zgodnie z którą terminu „dusza” używa na oznaczenie nie całej duszy, ale jednej z mocy duszy. W ten sposób neoplatonicy określają poszczególne władze duszy mianem duszy rozumnej, duszy zmysłowej, wegetatywnej itd., albo wyróżniają duszę niższą – bezrozumną oraz wyższą – rozumną<sup>41</sup>. A zatem to, co język Plotyna przedstawia jako liczne, partykularne dusze, w rzeczywistości odnosi się do licznych mocy zawartych w duszy jednostkowej. Ten sam język pozwala mu powiedzieć, że dusza jest mnoga, jako że posiada coś w rodzaju wielu dusz składowych, a jednocześnie utrzymać, że dusza jest jedna, jako że zakłada istnienie elementu spajającego ψυχή w jedno. Paradoksalną formułę: „dusza jest [...] mnoga i tylko jedna”, należy zatem rozumieć jako wyraz uzgodnienia zakładanej jedności ψυχή z wielością dziedzin ludzkiej aktywności, w jakie dusza jest zaangażowana. Co znaczące, za pomocą tych słów Plotyn na nowo podejmuje i rozwiązuje konflikt, jaki zachodzi między prostotą i złożonością duszy.

A zatem, drugi argument przemawiający za tym, że *De quant. anim.* 32, 69 może dotyczyć struktury duszy indywidualnej, pochodzi od Plotyna<sup>42</sup>. Ujęcie Plotyna pokazu-

<sup>39</sup> Ibidem, VI 9, 1: [...] πολλή ἡ ψυχή καὶ ἡ μία κἄν εἰ μὴ ἐκ μερῶν· πλείστοι γὰρ δυνάμεις ἐν αὐτῇ, λογίζεσθαι, ὀρέγεσθαι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἃ τῶ ἐνὶ ὡσπερ δεσμῶ συνέχεται. Ἐπάγει μὲν δὴ ψυχή τὸ ἐν ἐν οὖσα καὶ αὐτὴ ἄλλω· πάσχει δὲ τοῦτο καὶ αὐτὴ ὑπ’ ἄλλου (*Enneady*, s. 826). Por. też: *Enn.* IV, I (II), 2: Δεῖ ἄρα οὕτως ἐν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχήν εἶναι („Tak więc dusza musi być czymś jednym oraz mnogim, podzielnym oraz niepodzielnym [...], *Enneady*, s. 371).

<sup>40</sup> Ibidem, IV 9, 3: Πῶς οὖν εἰ ψυχή μία, ἡ μὲν λογική, ἡ δὲ ἄλογος, καὶ τις καὶ φυτική; Ἡ ὅτι τὸ μὲν ἀμέριστον αὐτῆς κατὰ τὸ λογικὸν τακτέον οὐ μεριζόμενον ἐν τοῖς σώμασι, τὸ δὲ μεριζόμενον περὶ σώματα ἐν μὲν ὄν καὶ αὐτό, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριζόμενον παρεχόμενον τῆν αἰσθησίων πανταχοῦ, ἄλλην δύνανται αὐτῆς θετέον, τό τε πλαστικὸν αὐτῆς καὶ ποιητικὸν σωμάτων δύνανται ἄλλην. Οὐχ ὅτι δὲ πλείους αἱ δυνάμεις, οὐ μία καὶ γὰρ ἐν τῷ σπέρματι πλείους αἱ δυνάμεις καὶ ἐν· καὶ ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς τούτου πολλὰ ἐν (*Enneady*, s. 503).

<sup>41</sup> Na ten temat w neoplatonizmie por. H.J. Blumenthal, *The Nature and Divisions of the Soul*, s. 103.

<sup>42</sup> Związek wczesnej myśli Augustyna z filozofią Plotyna wydaje się bezdyskusyjny. Natomiast kwestia wciąż otwartą pozostaje zakres i źródła pochodzenia poglądów Plotyna w pismach Augustyna. W tym kontekście wciąż aktualna jest także dyskusja nad identyfikacją *libri platoniorum* wspomnianych przez Augustyna w *Conf.* (VII 9; VIII 2). Kwestie te analizuje (wraz z przeglądem stanowisk) P.F. Beatrice,

je, że na wzór neoplatoński Augustyn mógł określić wiele władz duszy mianem wielu dusz; co więcej, nasuwa ono spostrzeżenie, że stwierdzenie Augustyna, iż dusza jest jedna a zarazem jest ich wiele (*unam simul et multas*), może być parafrazą słów Plotyna, że dusza jest mnoga i jedna (πολλή και μία). Podobieństwo łączące wyrażenie Augustyna z formułą plotyńską potwierdza więc nasze wcześniejsze przypuszczenie, że w *De quant. anim.* 32, 69 Augustyn może nawiązywać do tego samego zagadnienia, które pierwotnie sformułował Platon i które podjął za nim neoplatonizm. Wskazuje ono również, że jeżeli Augustyn porusza w tym miejscu kwestię złożonej struktury duszy, to pozostaje przede wszystkim pod wpływem języka Plotyna.

Dlatego też należy przyjrzeć się bliżej sposobowi, w jaki neoplatonizm ujmuje strukturę duszy, i rozpatrzeć, jak może on rzutować na ujęcie Augustyna. Trzeba wyjść od tego, że Plotyn stawia problem inaczej niż Platon – inaczej go formułuje i rozwiązuje. Tym, co stanowi o specyfice plotyńskiego rozwiązania, jest status duszy jako jedno-wielkości wynikający z jej pozycji w hierarchii bytu. Jako ogniwo pośrednie między Umysłem a materią dusza podlega wpływom obu sfer, z którymi bezpośrednio się styka. Jak mówi Plotyn: „[...] każda dusza ma coś z jednej strony »dolnego« w związku z ciałem, i z drugiej strony »górnego« w związku z Umysłem”<sup>43</sup>. Z jednej strony ψυχή uczestniczy w jedności recypowanej od Umysłu. Z drugiej natomiast uczestniczy w wielości rzeczy zmysłowych za sprawą połączenia z materialnym ciałem. Wydaje się, że również do tej opinii Plotyna, że dusza „nie jest [...] podzielna [...] tak jak ciała, a tylko staje się podzielna w ciałach”<sup>44</sup>, nawiązuje Augustyn, gdy mówi, że „dusza jest wprawdzie sama w sobie niepodzielna, lecz można ją podzielić za pośrednictwem ciała”<sup>45</sup>. W ujęciu Plotyna styczność z ciałem prowadzi do degradacji duszy polegającej na tym, że rozciągając moc życiową w dół – udzielając życia rozczłonkowanym elementom ciała i angażując się w różne formy aktywności – moc ψυχή rozdziela się na partykularne moce, działające w określonym zakresie<sup>46</sup>.

Pomimo to Plotyn unika ryzyka „pokawałkowania” duszy. Rozwiązanie pozwalające na zachowanie jedności duszy polega na wprowadzeniu, w miejsce platońskich części (μέρη), kategorii mocy (δυνάμεις)<sup>47</sup>. Elementem charakterystycznym tego rozwią-

*Quosdam Platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, „Vigiliae Christianae” 1989, 43, s. 248–281. Na gruncie polskim ostatnio zagadnienie źródeł wczesnej myśli Augustyna omówił W. Dawidowski [w:] Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, Kraków 2007, s. 14–16. Odnosił m.in. stanowisko D. Gentilego, który „posługując się kryterium wykorzystania i imitacji pewnych pojęć i schematów i tematów pojawiających się najpierw w dziełach Platona i neoplatoników, uważa, że [Augustyn] poznał nie tylko Plotyna, ale i samego Platona”. Augustyn miałby znać w tym okresie *Fedona*, *Teajteta*, *Państwo*, *Fileba*, *Hippiasza Większego*, *Timajosa*, *Gorgiasza*. Używając tych samych kryteriów, Gentili dowodzi, że Augustyn znał także *O powrocie duszy*, *Filozofię wyroczni*, *Żywot Pitagorasa*, a nawet *Przeciw chrześcijanom* Porfiriusza (ibidem, s. 15).

<sup>43</sup> *Enn.* IV 8, 8: Πᾶσα γὰρ ψυχή ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς τὸ σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν (*Enneady*, s. 500).

<sup>44</sup> Ibidem, IV, I (II), 1: [...] μεριστή μὲν οὐ πρῶτως, ὥσπερ τὰ σώματα, μεριστή γε μὴν γιγνομένη ἐν τοῖς σώμασιν (*Enneady*, s. 369).

<sup>45</sup> *De quant. anim.* 32, 68: *animam per seipsam nullo modo, sed tamen per corpus posse partiri* (*O wielkości duszy*, s. 407).

<sup>46</sup> Por. H.J. Blumenthal, *Plotinus's Psychology. His Doctrines of Embodied Soul*, The Hague 1971, s. 25.

<sup>47</sup> Pojęcie mocy (δύναμις) w pewnym sensie nawiązuje do zdolności potencjalnych w rozumieniu Arystotelesa, ale zasadniczo odnosi się do aktywnych sił tej samej duszy odpowiadających za partykularne

zania jest ponadto rozgraniczenie zasięgu poszczególnych mocy na drodze nie tyle podziału, ile „mnożenia się” duszy<sup>48</sup>. W myśl założeń Plotyna dusza właściwa niejako wypromieniowuje swoją moc i powielając ją, wytwarza kolejne, coraz niższe postaci życia – moc kontemplacyjną, rozumną, zmysłową, wegetatywną, ciałowórczą<sup>49</sup> – zawiadujące określonymi dziedzinami ludzkiej aktywności. Każda kolejna moc dysponuje pomniejszonym ładunkiem siły życiowej, wykazując równocześnie coraz słabszy stopień jedności. I tak moc rozumna reprezentuje wyższy stopień jedności i niepodzielności, a moc zmysłowa, ponieważ wchodzi w bezpośrednią interakcję z ciałem, ulega podziałowi w dużo większym stopniu. Multiplikacja mocy życiowej pociąga za sobą wyodrębnienie się ciągu coraz słabszych form życia, które sprawiają wrażenie oddzielnych postaci duszy, ale bynajmniej nie znoszą jej jedności i prostoty. Zachowanie jedności jest możliwe po pierwsze dlatego, że multiplikacja mocy duszy gwarantuje istnienie jednej, wspólnej mocy życiowej, która przejawia się w różnym stopniu we wszelkich postaciach życia. Po drugie dlatego, że w trakcie fluktuacji siły życiowej dusza właściwa, czyli substancja duszy, zachowuje się jak transcendentna zasada – źródło życia oddzielone od jego partykularnych manifestacji<sup>50</sup>. W ten sposób Plotyn oddziela partykularne operacje duszy – popędy, doznania, wyobrażenia – od duszy właściwej i degradowuje je do roli „odcisków” duszy, które co prawda z niej się wywodzą, ale zachodzą już poza nią<sup>51</sup>.

Charakterystyczny sposób ujęcia, sugerujący powielenie ψυχή i wywołujący wrażenie mnogości dusz w człowieku jeszcze bardziej potęguje się w neoplatonizmie postplotyńskim. Postępująca multiplikacja władz duszy koresponduje z ogólną skłonnością neoplatoników do wielokrotnego rozwarstwiania poziomów rzeczywistości, a także ze skłonnością do uprzedmiotawiania i nazywania coraz większej liczby aktywności, jakie ψυχή przejawia. W konsekwencji neoplatonizm operuje różnymi podziałami duszy, która nie ma już ściśle określonej liczby władz – ani trzech, jak chciał tego Platon, ani dwóch, jak często utrzymywali późniejsi platonicy, rozróżniając duszę rozumną i bezrozumną – ale staje się bytem wielopostaciowym, nierzadko pozbawionym ostrych granic<sup>52</sup>.

działania człowieka. Co prawda, Plotyn używa także pojęcia części duszy, niemniej należy je rozumieć w znaczeniu mocy. Wprowadzenie pojęcia mocy jest elementem charakterystycznym również dla neoplatonizmu postplotyńskiego. Wszędzie tam, gdzie Platon mówił o częściach, neoplatonicy zaznaczają, że należy je rozumieć jako moce (δυνάμεις). Stąd neoplatonicy określają duszę jako πολυδύναμος – wielowładna, czyli posiadająca wiele mocy-aktywności. Termin πολυδύναμος pojawia się u Porfiriusza i Jamblicha i wraz z nimi wchodzi na stałe do słownika neoplatonizmu. Przebieg dyskusji między zwolennikami „części” oraz zwolennikami „mocy” duszy w tradycji platońskiej relacjonują – J.F. Finamore, J.M. Dillon [w:] *Jamblichus. De Anima. Text, Translation and Commentary*, Leiden–Boston–Köln 2002, s. 110–112. Użycie terminu πολυδύναμος w późnym neoplatonizmie omawia H.J. Blumenthal, *The Nature and Divisions of the Soul*, s. 98–99.

<sup>48</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Plotyn* [w:] idem, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 450.

<sup>49</sup> Taki podział mocy duszy w systemie Plotyna przedstawia Krokiewicz (ibidem, s. 451).

<sup>50</sup> Por. *Enn.* I 1, 1–2, a także: *Enn.* IV I (II), 1.

<sup>51</sup> Zob. ibidem, III 6, 1–5.

<sup>52</sup> Tendencja taka daje się zaobserwować np. u Pseudo-Simplikiosa, który wyobrażał sobie, że można wytworzyć niemal nieograniczoną liczbę możliwych władz duszy (*De Anima Comm.* 288, 33–289, 1). W ten sposób Pseudo-Simplikios interpretował wzmiankę Arystotelesa mówiącą o tym, że w pewnym sensie władze duszy wydają się nieskończone (por. *De Anima* III 9, 432 a 24). Co prawda, Pseudo-Simplikios jest autorem późniejszym, a ponadto wykazuje wyjątkową skłonność do mnożenia bytów i przyznawania statusu odrębnej władzy niemal każdemu ludzkiemu odruchowi, tym niemniej rozwiązanie Pseudo-Simplikiosa

Język, jakim posługuje się neoplatonizm, pokazuje, że nie można wykluczyć, iż we wczesnym tekście, jakim jest *De quant. anim.*, w którym Augustyn pozostawał pod wpływem neoplatonizmu, mógł nawiązać do neoplatońskiego typu ujęcia, w myśl którego formuła „jest wiele dusz a zarazem jedna” daje się odczytać jako pogląd, zgodny z którym mnogość władz, za pomocą których dusza rozdziela się na wiele form aktywności, nie znosi elementarnej jedności i prostoty duszy. Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w *De quant. anim.* 35, 79, gdzie Augustyn wyróżnia siedem czynności duszy<sup>53</sup> i zaznacza, że „te same rzeczy można nazywać i dzielić na niezliczone sposoby”<sup>54</sup>, wskazując tym samym, że możliwe są różne sposoby przeprowadzenia podziału czynności duszy (czego wyrazem może być inny podział przedstawiony w *Confessiones*, gdzie z kolei Augustyn omawia trzy „stany” duszy – być, wiedzieć i chcieć<sup>55</sup>). Interpretacja ta znajduje potwierdzenie również w dojrzałych poglądach Augustyna, przedstawionych w *De Trinitate*. Augustyn wyróżnia tu pamięć, intelekt i wolę, a równocześnie wyjaśnia, że dusza, pomimo zaangażowania w wiele form aktywności, zachowuje jedność, ponieważ w każdej czynności obecna jest całościowo. Dojrzała koncepcja władz duszy została tu ujęta za pomocą języka zapożyczonego z opisu relacji, jaka zachodzi między trzema osobami Trójcy Świętej:

„Te trzy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją. Pamięć rozumiana jako życie, duch, substancja, jest bytem absolutnym, pamięć zaś pojęta jako czynność duszy pozostaje w pewnym stosunku do całości jej istoty, czyli wyraża pewien stosunek. To samo mógłbym powiedzieć o rozumie i woli, gdyż i rozum, i wola wyrażają pewien stosunek. Lecz życie wyraża się zawsze w odniesieniu do niego samego. Tak samo dusza i istota. Toteż tych troje tworzą jedno życie, jedną duszę i jedną istotę. I wszystko, cokolwiek przypisuje się jednemu z nich absolutnie, to mówi się również i o wszystkich razem, nie w liczbie mnogiej ale pojedynczej. Ale odwrotnie, są one trzema rzeczywistościami, jeśli utrzymują wzajemny stosunek. [...] Bo nie tylko są one zawarte każda w każdej, ale również wszystkie razem w każdej się zawierają. [...] Dlatego obejmując się wzajemnie, łącząc się i przenikając, każda z tych władz przez każdą z osobna i wszystkie razem, są między sobą równe i są równe całości. Te trzy rzeczy stanowią jeden byt, jedno życie, jedną duszę i jedną istotę”<sup>56</sup>.

pokazują, do czego prowadziła charakterystyczna dla neoplatonizmu tendencja do rozróżniania coraz większej liczby władz duszy. Na ten temat zob. H.J. Blumenthal, *The Nature and Divisions of the Soul*, s. 93.

<sup>53</sup> *De quant. anim.* 35, 79: *Ascendentibus igitur sursum versus, primus actus, docendi causa, dicitur animatio; secundus, sensus; tertius, ars; quartus, virtus; quintus, tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio* („Idąc po kolei od dołu do góry, wprowadzimy następujące nazwy: czynność pierwszą nazwijmy udzielaniem życia, drugą – wrażeniem zmysłowym, trzecią – umiejętnością, czwartą – cnotą, piątą – spokojem, szóstą – wstępowaniem, siódmą – kontemplacją”, *O wielkości duszy*, s. 417).

<sup>54</sup> *Ibidem*, 35, 79: *Imnumerabilibus enim modis eadem res et appellari [...] (O wielkości duszy, s. 417–418).*

<sup>55</sup> *Conf.* XIII 11.

<sup>56</sup> *De Trin.* X 11, 18: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quod vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque ed de voluntate dixerim; et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicitur. Vita est autem unaquaque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria quo ad se invicem referuntur. [...] Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. [...] Quapropter quando invicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia* (Św. Augustyn, *O Trójcy świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 326–327).

Przez analogię z współistotnością trzech osób Trójcy Świętej Augustyn wskazuje na współsubstancjalność władz duszy<sup>57</sup>. Zabieg ten pozwala mu na rozróżnienie poszczególnych władz przy jednoczesnym zachowaniu pełnej jedności i prostoty duszy<sup>58</sup>. Rozróżnienie poszczególnych władz duszy ogranicza się wówczas do rozróżnienia partykularnych czynności, których nośnikiem jest jedna i ta sama substancja. Pozwala mu to na twierdzenie, że wszystkie czynności, czyli władze, przenikają się wzajemnie, ponieważ pod względem substancji każda całościowo pokrywa się z niezróżnicowaną we-

<sup>57</sup> Zob. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, s. 167–168. Warto odnotować, że paralelizm duszy i boskiej zasady występuje także w neoplatonizmie. Analiza analogii łączącej duszę z zasadą boską – J. Whittaker, *Does God have a Soul?*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal of the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages” 1999, 10, s. 1–23. Co ciekawe, również późny neoplatonizm rozwiązywał problem absolutnej jedności duszy za pomocą podobieństwa łączącego duszę z boską zasadą. Takim rozwiązaniem operował Pseudo-Simplikios. Zgodnie z powszechnym przekonaniem o absolutnej prostocie duszy wykluczył, aby dusza mogła być złożona, i na nowo rozwiązał problem jedno-wielości duszy:

„[...] w którym wreszcie miejscu znajduje się moc duszy wprawiająca w ruch ciała, czy w całej duszy, czy w każdej części z osobna. Gdyby wprowadzić do duszy część, to tak jakby wyrzec się istnienia niepodzielnego na elementy, ale [gdyby wprowadzić] moce (δυνάμεις), które inni nazywają częściami, to nie będzie to już dziwne. Wiadomo wszakże, że pośród rzeczy niematerialnych moc (δύναμις) nie może być bezsubstancjalna (ἀνοούσιος). Toteż dusza, jako że wielowładna (πολυδύναμος), jest również wielosubstancjalna (πολυούσιος), i nieprzerwanie posiada mnóstwo substancji, tu co prawda przeczęcych sobie nawzajem, ale podług jedności niezliczone substancje, tudzież moce, istnieją w zjednoczeniu” (*De Anima Comm.*, 286, 27–287, 1, wyd. M. Hayduck (*Commentaria in Aristotelem Graeca XI*), Berlin 1882).

Pseudo-Simplikios uznał, że ψυχή nie może mieć części, a tylko władze, i przedstawił oryginalną koncepcję władz duszy. Opiera się ona na dwóch twierdzeniach: (1) według pierwszego władze duszy są bytami niematerialnymi; a według drugiego (2) każdy byt niematerialny, jako byt *par excellence*, musi być substancją. Wynika stąd, że każda partykularna władza duszy, jako byt niematerialny, jest oddzielną substancją, a zatem, skoro dusza posiada wiele władz, to z konieczności musi posiadać również wiele substancji. W ten sposób, posługując się implikacją: jeżeli dusza jest wielowładna (πολυδύναμος), to jest wielosubstancjalna (πολυούσιος), Pseudo-Simplikios doszedł do wniosku, że dusza składa się z wielu oddzielnych substancji (władz substancjalnych). Mówiąc, że „dusza [...] nieprzerwanie posiada mnóstwo substancji, tu co prawda przeczęcych sobie nawzajem, ale podług jedności niezliczone substancje, tudzież moce, istnieją w zjednoczeniu” (*De Anima Comm.*, 286, 32–287, 1), wskazał, jak rozwiązać aporię związaną z koniecznością zachowania prostoty duszy. „Wielosubstancjalność podług jedności” (ibidem, 287, 3), o której mówi Pseudo-Simplikios, wynika z przyporządkowania duszy do sfery bytu niematerialnego oraz z założenia, że w sferze niematerialnej rządzą inne prawa niż w sferze materialnej. W świecie materialnym, w którym dominuje wielość i różnorodność, działa zasada dystynkcji, która wyznacza granice każdej rzeczy – odgranicza i odróżnia ją od wszystkich pozostałych. Natomiast w noetycznym świecie duszy, w którym dominuje jedność, kategorie dystynktywne nie mają zastosowania. Absolutna jedność i prostota duszy zakłada pełną bezróżnicowość duszy, wobec czego odmiennosc rozumiana jako przeciwstawność zanika. To, co w świecie materialnym różni się i sobie przeczy, w świecie duszy nie występuje już jako różne, ale zbiega się z sobą i ujednia. Trudno nie zauważyć, że Pseudo-Simplikios posłużył się rozumowaniem, stosowanym przez neoplatoników do opisu Jedna – najwyższej, boskiej zasady rzeczywistości. Jedno, ujmowane jako źródło bytu poprzedzające wszelki byt, samo nie daje się wyrazić w kategoriach adekwatnych do dziedziny bytu i wielości. Będąc przyczyną wszystkiego, stanowi pełnię tego, co jeszcze nie stało się bytem różnym od innych bytów. W tym sensie wielość tkwi w nim potencjalnie jako jedność. Podobnie dzieje się w przypadku duszy, w której wielość mocy tkwi jako jedność. Rozciągając w ten sposób ujęcie Jedna na ujęcie duszy, Pseudo-Simplikios posłużył się zabiegiem, który sugeruje, że natura duszy w jakiś sposób odzwierciedla naturę najwyższego Jedna, i dzięki temu, pomimo zaangażowania w wiele form aktywności, zachowuje jedność. Na ten temat wzmiankuje H.J. Blumenthal, *The Nature and Divisions of the Soul*, s. 99.

<sup>58</sup> Por. też *Conf.* XIII 11.

wnętrze substancją duszy. W ten sposób Augustyn przewycięża aporię wynikającą z równoczesnego twierdzenia, że dusza jest prosta oraz że rozdziela się na wiele elementów składowych odpowiadających za partykularne działania.

Przytoczony fragment *De Trinitate* przedstawia się więc jako propozycja Augustyna, jak rozwiązać konflikt zachodzący między prostotą duszy a jej złożonością, a zarazem może być dojrzałą odpowiedzią na pytanie, postawione pierwotnie w *De quant. anim.* 32, 69. Pokazuje on, że choć Augustyn zdawał sobie sprawę, iż różnorodność ludzkich aktywności i odruchów, czasem sprzecznych, przemawia na rzecz złożoności duszy i wyróżniał poszczególne władze duszy, to jednak unikał ich oddzielania, maksymalnie podkreślając pełną jedność duszy. Sposób, w jaki sformułował to w *De quant. anim.* 32, 69, wykazuje istotne cechy rozwiązań, jakie na gruncie psychologii wypracował neoplatonizm. Wydaje się więc, że pod wpływem rozwiązań neoplatońskich, które z jednej strony zakładają absolutną prostotę  $\psi\upsilon\chi\eta$ , a z drugiej strony mnożą rodzaje dusz w obrębie tej samej duszy, mówiąc w *De quant. anim.* 32, 69, że „jest wiele dusz a zarazem jedna”, Augustyn mógł zasygnalizować uzgodnienie, które ostatecznie wyjaśnił w *De Trinitate*.

#### IV

Próbie interpretacji zagadnienia liczby dusz warto uzupełnić o analizę innego tekstu, w którym Augustyn zajmuje się całkiem innym problemem, ale któremu warto się przyjrzeć w świetle zaproponowanego odczytania *De quant. anim.* 32, 69. Między wieloma wątkami manichejskimi, z jakimi Augustyn polemizuje, przewija się zagadnienie, które ujmuje i przedstawia jako doktrynę dwóch dusz. Według relacji zawartej w *De vera religione* manichejczycy uważają, że:

„[...] w jednym ciele istnieją dwie dusze: jedna pochodzi od Boga i jest ze swej istoty tym samym czym On, druga zaś z rodu ciemności. Bóg jej nie zrodził ani nie uczynił, nie wybrał ani nie odrzucił – miała ona własne życie [...]”<sup>59</sup>.

W analogiczny sposób naukę manichejską Augustyn prezentuje w tekście *De duabus animabus*, stwierdzając, że według manichejczyków:

„istnieją dwa rodzaje dusz: jeden rodzaj dusz, które pochodzą od Boga, ale nie jakoby z jakiejś materii albo też z niczego przez Niego stworzone, ale w tym sensie, że pochodzą jako cząstka z Jego materii; drugi rodzaj dusz jest zły, i są przekonani, że pod żadnym względem nie przynależą do Boga i tak nakazują wierzyć”<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> *De vera relig.* IX 16: [...] *duas animas esse in uno corpore existimant: unam de Deo quae naturaliter hoc sit quod ipse, alteram de gente tenebrarum quam Deus nec genuerit, nec fecerit, nec protulerit, nec abiecerit, sed quae suam vitam [...]* (*O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński [w:] *Dialogi filozoficzne*, s. 745).

<sup>60</sup> *De duab. anim.* XII, 16: *Duo animarum genera esse dicunt, unum bonum, quod ita ex Deo sit, ut non ex aliqua materia vel ex nihilo ab eo factum, sed de ipsa eius omnino substantia pars quaedam processisse dicatur, alterum autem malum, quod nulla prorsus ex parte ad Deum pertinere credunt credendumque comandant [...]* (Św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, s. 81).

Do doktryny dwóch dusz Augustyn nawiązuje także w *Confessiones*, gdzie umieszcza ją w kontekście własnych rozważań nad naturą wahania, jakie towarzyszy człowiekowi w momencie dokonywania wyboru. Przy tej okazji Augustyn ponownie potępia stanowisko manichejskie:

„Niechaj sprzed Twego oblicza, Boże, znikną, jak gadatliwi zwodziciele, ci, którzy zauważając w naszym akcie podejmowania decyzji dwie sprzeczne chęci, twierdzą, że mamy dwie dusze różnej natury, jedną dobrą, drugą złą”<sup>61</sup>.

a dalej dodaje:

„ilekroć zauważają w jednym człowieku sprzeczne chęci, dostrzegają w nim walczące z sobą przeciwne dusze biorące początek z przeciwnych substancji i przeciwnych zasad: jedną dobrą, drugą złą”<sup>62</sup>.

O ile ogólna wymowa doktryny dwóch dusz w ujęciu Augustyna odzwierciedla podstawową zasadę manichejskiego dualizmu – walkę, jaką w człowieku rozgrywają siły światła i ciemności – to powtarzające się sformułowanie o dwóch duszach zbija z tropu. Zarówno samo określenie „dwie dusze”, jak i jego omówienie wskazują, że według Augustyna manicheizm przyjmował istnienie w jednym człowieku dwóch odrębnych dusz, które pochodzą z dwóch różnych zasad i posiadają przeciwne natury. Tymczasem powstaje poważna wątpliwość, czy manichejczycy rzeczywiście zakładali istnienie dwóch dusz w jednym organizmie. Człowiek jest co prawda polem walki światła z ciemnością, tyle że reprezentantami antagonistycznych sił w obrębie struktury bytu ludzkiego nie są dwie różne dusze, ale dusza z jednej strony i ciało z drugiej. Dusza jest boską substancją powstałą z pięciu elementów światłości, a ciało, będąc częścią materii, wywodzi się z zasady ciemności. Na pierwszy rzut oka wydaje się więc, że nie sposób uzgodnić relacji Augustyna z przekazem manichejskim, który nie daje dostatecznych podstaw do przypisania manichejczynom psychicznego dualizmu<sup>63</sup>. Jeżeli w manicheizmie nie występuje nauka o dwóch duszach, to dlaczego i w jakim sensie Augustyn używa takiej konstrukcji? Kwestia ta przysparza dużych trudności zarówno interpretatorom Augustyna, jak i badaczom manicheizmu i można powiedzieć, że dotychczasowe próby wyjaśnienia przekazów Augustyna wciąż nie wydają się w pełni zadowalające, tym bardziej że nierzadko oferują przeciwne interpretacje doktryny dwóch dusz<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> *Conf. VIII 10: Pereant a facie tua, Deus, sicuti pereunt, vaniloqui et mentis seductores, qui cum duas voluntates in deliberando animadverterint, duas naturas duarum mentium esse asseverant, unam bonam, alteram malam* (Wyznania, s. 145).

<sup>62</sup> *Ibidem, VIII 10: [...] cum duas voluntates in homine uno adversari sibi sentiunt, duas contrarias mentes de duobus contrariis principiis contendere, unam bonam, alteram malam* (Wyznania, s. 146).

<sup>63</sup> Na takim stanowisku stoi H.Ch. Puech, *Le Manichéisme* [w:] *Histoire des religions*, t. 2, Paris 1972, s. 572–578. Por. też uwagi W. Myszora [w:] *Św. Augustyn, Pisma przeciw manichejczynom*, Warszawa 1990, s. 67, przyp. 2.

<sup>64</sup> Przegląd stanowisk na temat przekazu Augustyna o manichejskiej teorii dwóch dusz – U. Bianchi, *Sur la question des deux âmes de l'homme dans le manichéisme* [w:] *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, red. J. Duchesne-Guillemin, „Acta Iranica”, 28 (Hommages et Opera Minora 12), Leiden 1988, s. 311–316. Bianchi (*ibidem*, s. 311) zwrócił uwagę, że na możliwość istnienia manichejskiej doktryny dwóch dusz wskazał np. F. Decret (*L'Afrique manichéenne (IVe et Ve siècles). Étude historique et doctrinale*, t. 1, Paris 1978, s. 81–91, 324–336). Również G.G. Stroumsa stoi na stanowisku, że

Podejmując interpretację przekazów Augustyna, warto zwrócić uwagę, że w *De duab. anim.* zasadniczym przedmiotem krytyki jest wprowadzenie, obok duszy pochodzącej od Boga, drugiego rodzaju duszy, która pochodzi z zasady zła. Według Augustyna wszystko, co istnieje, a zatem także wszystkie dusze, pochodzą od Boga i nie istnieje żaden rodzaj dusz, który wywodziłby się od innej zasady. Krytyka Augustyna koncentruje się na tym, że według manichejczyków istnieje jakiś rodzaj dusz, który nie pochodzi od Boga, ale od zła<sup>65</sup>. Co Augustyn ma na myśli, mówiąc o rodzaju dusz, które pochodzą od zła, można spróbować wyczytać z treści doktryny manichejskiej. Jak podaje mit manichejski, dusza została zesłana do świata ciemności i tu uwięziona w materialnym ciele. W ten sposób dokonało się zmieszanie dwóch sił, generujące nieustanny konflikt wewnętrzny. Zmieszanie z ciałem spowodowało, że dusza została wydana na łup namiętności materii i uległa degradacji<sup>66</sup>. W tym elemencie można by się doszukiwać wyjaśnienia, dlaczego Augustyn ujmując naukę manichejską w ramy doktryny dwóch dusz. Mianem „drugiej” czy „innej” duszy można próbować określić duszę uwikłaną w zło, czyli wziętą w jej zdegradowanej kondycji i odróżnioną od jej kondycji pierwotnej; tyle że nie sposób przyznać jej pochodzenia od zasady zła, jakie Augustyn przypisuje „drugiej” duszy, ponieważ, choć zdegradowana, to jednak wciąż pozostaje ona tą samą częścią

---

Augustyn odnosi się do koncepcji obecnej w manicheizmie – G.G. Stroumsa, P. Fredriksen, *The Two Souls and the Divided Will* [w:] *Self, Soul and Body in Religious Experience*, red. A. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa („Studies in History of Religions”, 78), Leiden 1998, s. 198–208 (przedruk części artykułu autorstwa G.G. Stroumsy – G.G. Stroumsa, *The Two Souls* [w:] idem, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999, s. 282–291). Stroumsa wskazał na manichejską teorię przeciwnych natur w człowieku oraz na przekonanie Maniego o istnieniu jego niebiańskiego bliźniaka, który pełni funkcję ducha opiekuńczego a zarazem Parakleta udzielającego mu objawień. Zdaniem Stroumsy te dwie koncepcje wywodzą się z dwóch koegzystujących w starożytności wariantów doktryny dwóch dusz. Pierwszy, wertykalny, zakłada, że każda dusza posiada swój niebiański odpowiednik i wywodzi się z irańskiej koncepcji duszy niebiańskiej. Drugi, horyzontalny, zakłada współlistnienie dobrego i złego ducha i wiąże się z esseńską koncepcją dwóch duchów – por. IQS 3, 17–19 (*Reguła Zrzeszenia*) (tłum. P. Muchowski, *Rękopisy nad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 26: „Stworzył on człowieka, by władał światem, i ustanowił dla niego dwa duchy [...]. Są to duchy prawdy i bezprawia. Ze źródła światła pochodzi prawda, zaś ze źródła ciemności pochodzi bezprawie”). Pomimo że literatura starożytna nie mówi w tym przypadku o dwóch duszach, ale o duchach albo aniołach, to jednak Stroumsa uważa, że sformułowanie Augustyna najprawdopodobniej odnosi się do tej właśnie, znanej koncepcji, która pojawia się także w manicheizmie. Natomiast R. Ferwerda (*Two Souls. Origen's and Augustine's Attitude Toward the Two Souls Doctrine. Its Place in Greek and Christian Philosophy*, „Vigiliae Christianae” 1983, 37, s. 360–378), wspierając się autorytetem Puecha, wykluczył manichejskie pochodzenie teorii dwóch dusz, przedstawionej przez Augustyna. Założył, że Augustyn mógł celowo przedstawić doktrynę manichejską w zniekształconej formie po to, żeby wzmocnić jej nieortodoksyjność i w ten sposób skuteczniej zniechęcić do manicheizmu. Uznał, że Augustyn mógł celowo przypisać manichejczykom teorię dwóch dusz, która, według Ferwerdy, funkcjonowała w schyłkowych nurtach antycznego platonizmu, takich jak gnostycyzm, hermetyzm, oraz u Numeniosa z Apamei. Wydaje się jednak, że identyfikacja doktryny dwóch dusz w wymienionych nurtach platonizmu nie jest w pełni uzasadniona, ponieważ wskazany przez niego Numenios z Apamei, który hipotetycznie mógł być znany Augustynowi z przekazu Porfiriusza, jest jedynym autorem mówiącym wprost, że człowiek posiada dwie dusze (οὐ τρία μέρη ψυχῆς μιᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὡσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δ' ἄλογον, fr. 44, wyd. É. Des Places, Paris 1973, s. 91 – „Nie mamy trzech części duszy, ani tym bardziej dwóch, rozumnej i bezrozumnej, ale mamy dwie dusze, rozumną i bezrozumną”). Nie sposób również wykazać, że Augustyn celowo przypisał manichejczykom zapożyczoną koncepcję.

<sup>65</sup> *De duab. anim.* 8–9.

<sup>66</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 233–235; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 296.

ką światłości. Źródła pewnego elementu psychicznego, który jest genetycznie sprzężony ze złem, można też szukać w manichejskiej wykładni stworzenia człowieka przez Archontów. Jak zauważył H.Ch. Puech, natura ludzka otrzymuje od Archontów dwa elementy: ciało, które odpowiada zwierzęcej formie Archontów, oraz *libido*, które każe ludziom parzyć się i reprodukować<sup>67</sup>. Warto przy tym zwrócić uwagę, że według manichejskiej interpretacji Rdz 3, 6 demony udzieliły Ewie swojej własnej chuci, aby ta, wzbudzając żądzę cielesną, uwiodła Adama<sup>68</sup>. Uwzględnienie, że dla manichejczyków żądza jest wyłączną właściwością Materii – zasady zła i ciemności – pozwala rozpatrywać popędowość tkwiącą w ludzkiej naturze jako element psychiczny pochodzący od substancji zła. W tym sensie można by powiedzieć, że manichejczycy wprowadzają dualizm psychiczny – dwa pierwiastki pochodzące od dwóch oddzielnych zasad.

Mając na względzie: 1) zaproponowaną powyżej interpretację *De quant. anim.* 32, 69, zgodnie z którą nie można wykluczyć, że mianem wielu dusz Augustyn mógł określić wiele władz tej samej duszy; oraz 2) ustalenia dotyczące kategorii, jakimi posługują się neoplatonicy do opisu „rozszczepienia” duszy na partykularne władze, nie można wykluczyć, że relacjonując mit manichejski, Augustyn używa schematów myślowych charakterystycznych dla neoplatonizmu, dokonując tym samym swego rodzaju translacji pojęć i kategorii mitu manichejskiego na pojęcia i kategorie neoplatonizmu. W ten sposób chuć z mitu manichejskiego przedstawia się jako sfera emocjonalno-popędowa konstytuująca niższą duszę (bezrozumną), odróżnioną od duszy wyższej (rozumnej). A zatem, jeżeli Augustyn wyłożył naukę manichejską, posługując się terminologią neoplatońską, to określenie „dwie dusze” może być uzasadnione, ponieważ popęd, który według mitu manichejskiego człowiek otrzymał od demonów, daje się przedstawić jako drugi, niższy rodzaj dusz, wywodzący się z zasady zła. Co ciekawe, przy takim założeniu krytyka Augustyna koncentruje się na tym, że według manichejczyków zwierzęca strona ludzkiej natury pochodzi od demonów ciemności, podczas gdy według Augustyna cała dusza pochodzi od Boga. W ten sposób może się okazać, że przy uwzględnieniu korekty terminologicznej relacja Augustyna daje się uzgodnić z nauką manichejską, a zatem augustyński przekaz dotyczący teorii dwóch dusz rzeczywiście może się odnosić do znanej doktryny manichejskiej. Możliwość takiego odczytania teorii dwóch dusz może jednocześnie stanowić argument wspierający zaproponowaną interpretację *De quant. anim.* 32, 69, gdyż pokazuje on, że określenie poszczególnych władz duszy mianem kolejnych dusz może nie być wyjątkiem w tekstach Augustyna.

\* \* \*

Reasumując, zagadnienie liczby dusz, które Augustyn porusza w *De quant. anim.* 32, 69, może dotyczyć problemu duszy świata i wyjaśniać, jaka relacja zachodzi między duszą świata a duszami indywidualnymi. Nie można jednak wykluczyć, że fragment ten

<sup>67</sup> H.Ch. Puech, op.cit., s. 566–567.

<sup>68</sup> H. Jonas, op.cit., s. 242.

dotyczy struktury duszy jednostkowej, którą cechuje – z jednej strony – absolutna prostota, czyli niepodzielna jedność, a z drugiej – wielość, związana z mnogością władz odpowiadających za partykularne działania, w jakie dusza jest zaangażowana. W myśl tej interpretacji sformułowanie „jest wiele dusz a zarazem jedna” może wyrażać, że mnogość władz, za pomocą których dusza rozdziela się na wiele form aktywności, nie znosi elementarnej jedności i prostoty duszy. Za takim odczytaniem *De quant. anim.* 32, 69 przemawia zbieżność argumentu Augustyna z argumentem Platona na rzecz złożoności duszy (*Rp.* 436 B–C), oraz podobieństwo łączące wyrażenie Augustyna: „jest wiele dusz a zarazem jedna” z formułą Plotyna: „dusza jest [...] mnoga i tylko jedna” (*Enn.* VI 9, 1). Charakterystyczny dla neoplatonizmu sposób ujęcia, sugerujący multiplikację  $\psi\upsilon\chi\eta$  i wywołujący wrażenie mnogości dusz w człowieku, pozwala domniemywać, że wczesny Augustyn, pozostając pod wpływem platonizmu, mógł w ten sposób sformułować zagadnienie władz duszy.

Podsumowując, należy też zaznaczyć, że interpretacja zaproponowana w niniejszym artykule zatrzymuje się na etapie intuicji badawczej, która wymaga dalszej weryfikacji z uwzględnieniem przemian, jakim podlega neoplatonizm w IV wieku. Warto też nadmienić, że zagadnienie jedności i wielości duszy, które Augustyn podejmuje w *De quant. anim.* 32, 69, odgrywa istotną rolę także w dalszym rozwoju myśli średniowiecznej. Reminiscencje tego zagadnienia można odnaleźć szczególnie tam, gdzie zaznacza się wpływ Augustyna i neoplatonizmu. Postać, jaką przyjmuje ono w późniejszej myśli średniowiecznej, obrazuje *Didascalicon* Hugona ze św. Wiktora, według którego dusza, zgodnie ze swoją pierwotną naturą, jest substancją prostą (*essentia simplex*), ale łącząc się z ciałem, degradowuje się i przyjmuje złożoność. Dzieje się tak za sprawą narządów zmysłowych, poprzez które dusza wchłania w siebie wielość i różnorodność rzeczy zmysłowych. Na skutek aktów poznawczych, polegających na tym, że w umyśle odciskają się podobieństwa percypowanych przedmiotów zmysłowych, umysł upodabnia się do nich i w pewnym sensie, jak mówi Hugon, sam staje się tymi wszystkimi rzeczami<sup>69</sup>. W ten sposób dusza przyjmuje złożoność – podzielność, wielość i różnorodność niższej natury zmysłowej, w której uczestniczy. Niemniej Hugon zaznacza, że dusza przyjmuje złożoność świata zmysłowego wyłącznie intelektualnie i potencjalnie (*virtualiter et potentialiter*), z czego wynika, że podział nie zachodzi w substancji duszy, ale w jej zdolności poznawczej, która została w ten sposób dostosowana do percypowania każdego rodzaju przedmiotów. Dzięki temu dusza pozostaje substancją prostą (*essentia simplex*), tak jak kawałek metalu pozostaje tym samym pod względem substancji, mimo że mincerz odciska w nim kształty różnych rzeczy<sup>70</sup>. Dusza nie traci swojej prostej natury również wtedy, gdy rozprasza się w wielu działaniach, za które odpowiadają poszczególne władze. Podobnie jak Augustyn, Hugon podkreśla, że władze nie znoszą jedności i prostoty substancji duszy, ponieważ w każdej władzy dusza działa w całości:

„Albowiem nie możemy powiedzieć, że sam rozum lub sama gniewliwość, albo samo pożądanie stanowią – każde z nich trzecią część duszy, skoro ani rozum, ani gniewliwość, ani pożądanie, nie

<sup>69</sup> *Didascalicon* I 1.

<sup>70</sup> *Ibidem*, I 1; II 3–4. Por też: M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie* [w:] idem, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996, s. 294–295.

są czymś innym, ani mniejszym w substancji od duszy, lecz jedna i ta sama substancja [duszy] otrzymuje różne nazwy odpowiednio do swych różnych władz”<sup>71</sup>.

Wobec tego również w relacji Hugona dusza posiada podwójne istnienie – proste i złożone zarazem, niepodzielne i podzielne, intelektibilne i inteligibilne<sup>72</sup>. Z jednej strony, zgodnie z założeniami metafizycznymi, dusza jest bytem intelektibilnym, czyli bezcielesnym i prostym. Z drugiej natomiast strony, zgodnie z założeniami psychologicznymi, dusza, za pomocą zróżnicowanych władz, spełnia wszystkie funkcje życiowe, od ożywiania ciała po rozumowanie, a zatem wymaga złożonej struktury wewnętrznej. W ten sposób myśl średniowieczna, podobnie jak neoplatonizm, podejmuje kwestię podwójnego istnienia duszy jako jedności i wielości, wynikającą z przyjęcia rozbieżnych założeń metafizycznych i psychologicznych dotyczących koncepcji duszy.

### AN ATTEMPT TO INTERPRET AUGUSTINIAN DIALOG *DE QUANTITATE ANIMAE* 32, 69 IN THE CONTEXT OF PLATO’S THEORY OF THE SOUL

#### Summary

The article tries to explain the problem of the number of souls as brought up by St. Augustine in his *De quantitate animae* 32, 69. Considering that *De quant. anim.* represents an early stage in Augustine’s thought in which was influenced by Platonism, the author discusses two possible ways of interpreting *De quant. anim.* 32, 69. One assumes that Augustin is referring to the relation occurring between the world soul and the individual soul. In the other, the author proposes that the text may apply to the structure of individual soul. Seen in this light, Augustin’s statement („*unam simul et multas*”) may express the notion that the plural powers with which the soul splits between many forms of its activity does not contradict its oneness and simplicity. Such an understanding of *De quant. anim.* 32, 69 may be implied by (1) concurrent arguments for complexity of the soul by Augustin and Plato (Rp. 436 B–C); and (2) similarity linking Augustine’s („*unam simul et multas*”) to Plotinus’ formula: („[...] πολλή ἢ ψυχὴ καὶ ἡ μία”) (Enn. VI 9, 1).

---

<sup>71</sup> *Didascalicon* II 4: *neque enim vel rationem solam vel iram solam vel concupiscentiam solam tertiam partem animae dicere possumus, cum nec aliud, nec minus sit in substantia ratio quam anima, nec aliud, nec minus ira quam anima, nec aliud, nec minus concupiscentia quam anima, sed una eandemque substantia secundum diversas potentias suas diversa sortitur vocabula* (Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. M. Frankowska–Terlecka [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, red. M. Frankowska–Terlecka, Warszawa 2006, s. 298).

<sup>72</sup> *Ibidem*, II 3–4.

*Marcin Karas*

Instytut Filozofii UJ

### **INSPIRACJA RELIGIJNA W SYSTEMIE WIEDZY PRZYRODNICZEJ ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

Badania nad wiedzą przyrodniczą św. Tomasza z Akwinu nie zajmują przewodniego miejsca w refleksji podejmowanej nad dorobkiem dominikańskiego uczonego<sup>1</sup>. Mimo świadomości, że ten najwybitniejszy uczeń wybitnego przyrodnika, św. Alberta Wielkiego, podejmował sporo wysiłku w dziele przyswojenia chrześcijańskiej Europie dorobku wiedzy przyrodniczej Arystotelesa i jego komentatorów, uczeni nie koncentrują uwagi na tym zagadnieniu. Uważna lektura pism św. Tomasza ujawnia jednak sporo oryginalności i pozwala poznać wiele cennych uwag Akwinaty o charakterze metodologicznym, które mają ważne znaczenie dla historii nauk przyrodniczych w okresie złotej scholastyki (XIII w.), a także później, w jesieni średniowiecza<sup>2</sup>.

Jednym z podstawowych wyznaczników oryginalności przyrodoznawstwa Akwinaty było połączenie inspiracji grecko-empirycznej nauki arystotelesowskiej z inspiracją religijną, która niejednokrotnie ułatwiała krytyczne podejście do dziedzictwa myśli antycznej, napotykanego stopniowo coraz większe trudności, wiążące się z nowymi obserwacjami empirycznymi i zarzutami teoretycznymi. Czasy św. Tomasza to okres recepcji i krytyki teoretycznej, zaś rozwój badań i krytyka doświadczalna teorii starożytnych dojdzie do głosu w wieku XIV i później. Inspiracja religijna w systemie dominikańskiego uczonego należy do głównych aspektów jego metodologii nauk przyrodniczych, a ponadto stanowi o swoistości całego systemu, zarówno w metafizyce, jak i w naukach szczegółowych. Nawet jeżeli bezpośrednio oddziaływanie koncepcji Akwinaty na dal-

<sup>1</sup> Z opracowań por.: Ph. Boehner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962; *Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge 1994; M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000; É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. II, Warszawa 1987; idem, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960; R. Palacz, *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody*, Wrocław 1979; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995; *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. Zdybicka, Lublin 1976; *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, oprac. K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002.

<sup>2</sup> Por. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 2005.

szy rozwój nauk było niewielkie, to autorytet, jaki uzyskał w teologii katolickiej, pozwala traktować jego rozważania jako oddziałujące przez wiele stuleci na uczonych chrześcijańskich w tak istotnej kwestii jak relacja teologii i wiedzy naukowej. Pytanie o tę relację należy do najbardziej fascynujących zagadnień historii idei.

Wpływy inspiracji religijnej można dostrzec w Tomaszowej koncepcji wieczności świata, w jego koncepcji duchowych poruszycieli sfer niebieskich, w teorii najwyższych sfer zamykających świat fizyczny, a także w metodologicznych założeniach o wartości teorii naukowych. Prześledzimy krótko te problemy, koncentrując się na głównych wnioskach badawczych<sup>3</sup>.

I. W kwestii wieczności świata dominikański uczoney dokonał ścisłego rozróżnienia wiedzy filozoficznej i poznania płynącego z religii chrześcijańskiej<sup>4</sup>. Uznając niewystarczalność spekulacji filozoficznej w tym zakresie, domagał się uznania inspiracji biblijnej, która jego zdaniem pozwala wykroczyć ponad spekulacje prowadzone na podstawie samych tylko zasad metafizycznych. Metodologicznie kluczowe znaczenie ma pogląd Akwinaty, że wiedza przyrodnicza i metafizyczna stanowi jedynie otwarcie dyskusji i samodzielnie nie pozwala rozstrzygnąć kwestii o wieczności świata (*de aeternitate mundi*), która pełne wyjaśnienie znajdzie dopiero na gruncie Objawienia chrześcijańskiego. Jednocześnie nie ma żadnej sprzeczności między filozofią a teologią, chociaż ta druga pozwala poznać więcej niż ta pierwsza. Refleksja dominikańskiego teologa opiera się na dobrej znajomości historii filozofii starożytnej i ma polemiczny charakter wobec uczonych z tradycji augustyńskiej<sup>5</sup>. Zdaniem św. Tomasza filozofia dowodzi zależności przyczynowej stworzenia od Stwórcy, nie rozstrzygając, czy zależność ta ma charakter czasowy, czy też odwieczny. Dopiero wyraźne świadectwo biblijne pozwala teologowi uznać, że Bóg stworzył świat w czasie, a nie odwiecznie<sup>6</sup>.

II. Koncepcja duchowych poruszycieli (*motores*) sfer niebieskich oznacza wsparcie mocą autorytetu tekstu biblijnego i na podstawie nauczania teologów opinii wyrażonej przez Arystotelesa, że sfery niebieskie poruszane są przez ożywionych, duchowych poruszycieli, w myśl zasady, że wszystko, cokolwiek się porusza, wymaga odrębnego

<sup>3</sup> Bardziej szczegółowe, źródłowe badania przeprowadziliśmy na kartach monografii: *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007. Warto także sięgnąć do następujących publikacji: H. Braun, *Der hl. Thomas und der gestirnte Himmel. Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu den astrophysikalischen Doktrinen seiner Zeit*, „Angelicum” 1940, 17, s. 32–76; A. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 1–2, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. V, Paris 1917; Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1963 czy w końcu J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.

<sup>4</sup> Dominikański uczoney podejmował tę tematykę w *De aeternitate mundi*, w komentarzu do traktatu Arystotelesa *O niebie*, w *Komentarzu do Sentencji*, w *Summie przeciwko Poganom*, w kwestiach *De potentia Dei*, w *Summie teologii*, w *Quodlibetach* oraz w *Compendium theologiae*.

<sup>5</sup> Akwinata poddaje także krytyce nadmierne opieranie się na autorytecie: *locus ab auctoritate est infirmisissimus, secundum Boetium, S. Th.*, I–a, q. 1, a. 8, arg. 2. Nie możemy się więc zgodzić z poglądem, że wówczas autorytet Arystotelesa „paraliżował wszelki postęp naukowy” oraz że: „Historia nowożytnej nauki i filozofii zaczyna się od buntu przeciwko tyranii autorytetu Stagiryty”, K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1965, s. 110.

<sup>6</sup> Por.: *in principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitque Deus fiat lux et facta est lux*, Rdz 1, 1–3. Dalsze fragmenty opisu dzieła stworzenia kontynuują rozpoczętą rachubę czasu, wykluczając odwieczne trwanie rzeczywistości stworzonej.

czynnika poruszającego (*omne quod movetur, ab aliquo movente movetur*)<sup>7</sup>. Dominikański uczoney odkrywa w ten sposób zbieżność między poglądami greckiego uczonego a ważnym elementem nauki chrześcijańskiej, jaką jest koncepcja istnienia aniołów, duchów czystych, pośredniego szczebla rzeczywistości, między Bogiem a człowiekiem. Św. Tomasz nie przypisywał jednak tej teorii wysokiego stopnia pewności i wykorzystał tylko pewną równoległość w treści między spekulacją antyczną na temat ruchu nieba a wynikami refleksji teologicznej. W orzeczeniach doktrynalnych Kościoła brak decyzji na temat ewentualnego udziału aniołów w zmienności rzeczywistości fizycznej. Z tego powodu powyższa koncepcja miała charakter opinii teologicznej i została odrzucona w dalszych dziejach nauk przyrodniczych. Zdaniem Akwinaty każda sfera niebieska posiada własnego poruszyciela, odpowiedzialnego za ruch sfery i wykonywanie przez nią przyczynowości wobec niższych regionów wszechświata. Ogólna liczba poruszycieli miała wynosić 55 (uporządkowanych w siedem systemów planetarnych), to znaczy tyle, ile systemów sfer wymieniał Arystoteles. Do podanej liczby należy jeszcze dodać dwie lub trzy najwyższe sfery nieba w modelu kosmologicznym włoskiego dominikanina.

III. Teoria o istnieniu najwyższych sfer niebieskich: nieba empirejskiego i nieba krystalicznego, ujawnia podstawowe założenia metodologiczne św. Tomasza, który obok wiedzy przyrodniczej korzystał również z inspiracji religijnej, pozwalającej na wzbogacenie obrazu wszechświata i uporządkowanie danych filozofii i teologii w jednym, koherentnym systemie<sup>8</sup>. Twórcze dla dalszego rozwoju nauk miało nowoczesne potraktowanie przez dominikanina natury teorii naukowej, która zawsze posiada margines błędu i może być zastąpiona przez lepsze ujęcie, jeszcze nieznanne na danym etapie obserwacji i refleksji<sup>9</sup>. Wiedza empiryczna jest zaś porządkowana w ramach teorii. Przyjmując zasadniczo arystotelesowski model wszechświata (osiem sfer niebieskich – siedem planetarnych plus jedna najwyższa), Akwinata dochodzi do wniosku, że ponad najwyższą sferą, niebem gwiazdzistym, znajdują się dwie jeszcze wyższe sfery – niebo krystaliczne i empirejskie – których istnienie wyprowadzał z przekazu Księgi Rodzaju<sup>10</sup>. Sfery te sta-

<sup>7</sup> Problem duchowych poruszycieli sfer niebieskich jest podejmowany przez św. Tomasza głównie w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, w *Summie contra Gentiles*, a także w *Summie teologii*. Ponadto św. Tomasz rozważa to zagadnienie w kwestiach diskutowanych, m.in. w *De spiritualibus creaturis*, w traktacie *O substancjach oddzielonych*, w *Quodlibetach* i w odpowiedziach na zbiory artykułów (*Responsio de 43 articulis ad magistrum Ioannem de Vercellis* oraz *Responsio de 36 articulis ad lectorem Venetum*), a także w komentarzu do *Metafizyki*.

<sup>8</sup> Rozważania te dominikański uczoney podejmował w licznych pismach teologicznych.

<sup>9</sup> Por.: *Illorum [tzn. astronomów starożytnych] tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur*, *In De caelo*, lib. 2, l. 17, n. 2; zob. też: „Filozofia tomistyczna przedstawia rozbudowę filozofii Arystotelesa, która oddycha atmosferą empirii, tj. obserwacji przyrody. Rozbudowę: 1–o opierającą się na postulatcie niesprzeczności wiary i wiedzy i postulatcie autonomicznej filozofii, dopuszczającej spekulacje teologiczne; 2–o dokonywującą się w imię ideału epistemologicznego wiedzy naukowej, dowodliwej”, P. Chojnacki, *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, Warszawa 1932, s. 44 (cytat uwspółcześniony).

<sup>10</sup> Por.: *in principio creavit Deus caelum [sc. empireum] et terram terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas dixitque Deus fiat lux et facta est lux et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit lucem ac tenebras appellavitque lucem diem et tenebras noctem factumque est vespere et mane dies unus. Dixit quoque Deus fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis et fecit Deus firmamentum divisitque aquas quae erant sub firmamento ab his quae erant su-*

nowią w wizji świata św. Tomasza najwyższy region kosmosu, bliższy z natury rzeczywistości nadprzyrodzonej. Niebo empirejskie miało być nieruchome, zbudowane z piątego elementu (eteru) i przeznaczone dla aniołów i zbawionych, zaś niebo krystaliczne utożsamiał z dziewiątą i dziesiątą sferą nieba, przypisując mu ruch oddziałujący na niższe regiony kosmosu<sup>11</sup>. W ten sposób łączyła się inspiracja naukowa (rozbudowany model Arystotelesa) i wiedza spekulatywna wyprowadzana z tekstu biblijnego.

IV. Szczególnie ciekawe i ważne jest miejsce inspiracji religijnej w metodologii nauk przyrodniczych św. Tomasza. Mimo że jego głównym celem badawczym na gruncie filozofii była metafizyka, a zasadniczym źródłem refleksji przyrodniczej stały się pisma Arystotelesa, to jednak włoski dominikanin nie tylko sporo miejsca przypisał inspiracji religijnej, ale ponadto teoretycznie rozważał jej znaczenie w ramach wiedzy empirycznej i badał metodologię wiedzy przyrodniczej<sup>12</sup>.

Warto zauważyć, że św. Tomasz sprzeciwił się dogmatycznemu rozumieniu systemu wiedzy Arystotelesa, podobnie jak biskup paryski Stefan Tempier, który ogłosił później (w 1277) doktrynalne potępienie jednostronnego podejścia zwolenników Awerroesa do dorobku myśli greckiej<sup>13</sup>. Głównym czynnikiem relatywizującym system Stagiryty w oczach myślicieli chrześcijańskich była inspiracja religijna, przeciwna greckiemu necesaryzmowi i cykliczności dziejów. Akwinata traktował gmach wiedzy przyrodniczej Arystotelesa jako etap w rozwoju nauk, przypisując mu względne tylko znaczenie i domagając się jego rozwoju zgodnie z nowymi obserwacjami świata przyrody i stosownie do logiki badań naukowych. Teoria naukowa winna być weryfikowana przez fakty, a fakty wyjaśniane w ramach ogólnej teorii. Takie nowoczesne stanowisko można wyczytać w zarysie u św. Tomasza. Z braku rozwiniętej dopiero w czasach nowożytnych metodologii jej miejsce często zajmowała metafizyka, dominował czynnik spekulatywny i zasady fizyki jakościowej (będącej bardziej filozofią świata fizycznego niż fizyką w sensie współczesnym), decydując o pewnej słabości metodologii Tomaszowej. Była ona jednak otwarta na dalszy rozwój<sup>14</sup>. Sam Akwinata skupił się na zagadnieniach metafizycznych i teologicznych, a przyrodoznawstwem zajmował się w niewielkim stopniu. Jego uwagi mają jednak ważne znaczenie teoretyczne.

---

*per firmamentum [sc. caelum crystallinum] et factum est ita vocavitque Deus firmamentum caelum et factum est vespere et mane dies secundus, Rdz 1, 1–8.*

<sup>11</sup> W kwestii szczegółów odsyłamy czytelników do naszego artykułu: *Niebo empirejskie i inne najwyższe rejony kosmosu w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, t. XXXII, z. 4, s. 99–129.

<sup>12</sup> Uwagi na ten temat są rozproszone w różnych dziełach włoskiego dominikanina.

<sup>13</sup> Potępienie 219 też przez bpa Stefana Tempiera dnia 7 marca 1277 roku (*Artykuły paryskie*) to krytyka zbyt jednostronnego arystotelizmu. Por. odrzucone zdania: „Bóg nie może poruszać niebios ruchem prostoliniowym...” (teza 49); „Pierwsza przyczyna nie mogłaby uczynić wielu światów” (teza 34), *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, s. 303 i 304 (cały zbiór potępionych zdań: ibidem, s. 298–318). Zob. też: „Potępienie z roku 1277 (...) miało (...) swoje uboczne pozytywne skutki w postaci zerwania z kształtującym się, dogmatycznym już nieco stosunkiem do Arystotelesowskiej kosmologii, ośmielając krytykę tego systemu”, Z. K u k s e w i c z, *Zarys filozofii średniowiecznej*, wyd. 3, Warszawa 1986, t. II, s. 280.

<sup>14</sup> Jako przykład niezależności św. Tomasza od Arystotelesa na gruncie nauk szczegółowych można podać rozważania nad rozmiarami Ziemi: Por.: *Secundum autem diligentiorum considerationem modernorum astrologorum, est rotunditas terrae multo minor [niż u Arystotelesa], idest viginti millia milliarum et quadringenta, ut Alfraganus dicit; vel decem et octo myriades stadiorum, idest centum octoginta millia stadiorum, ut Simplicius dicit; quod quasi in idem redit, nam viginti millia est octava pars centum sexaginta millium, In De caelo*, lib. 2, l. 28, n. 4.

Inspirację religijną, wywodzącą się z Pisma Świętego i nauczania Kościoła w zakresie metodologii nauk przyrodniczych, sytuował św. Tomasz przede wszystkim w swym przekonaniu, że wszechświat jest rozumny, bo został stworzony przez Boga wedle racjonalnego porządku, zachowuje stały, rozumny ład i prawa nim rządzące są poznawalne dla człowieka<sup>15</sup>. Wiedza religijna na temat świata nigdy nie sprzeciwia się wiedzy rozumowej, ale ją przekracza<sup>16</sup>. Stały i rozumny porządek świata pozwala zaś na ułożenie uniwersalnych teorii, opisujących rzeczywistość fizyczną<sup>17</sup>. Pragnienie zbudowania i poprawiania coraz ogólniejszych teorii było trwałym zamysłem uczonych wszystkich epok i jest wyraźnie widoczne w nauce współczesnej<sup>18</sup>. Stanowisko takie widzimy również u Akwinaty, a pochodziło ono częściowo z inspiracji religijnej.

Dominikański uczony jest świadom ograniczeń inspiracji biblijnej dla uprawiania wiedzy przyrodniczej. Zdaje sobie sprawę, że autorzy ksiąg Pisma Świętego wyrażali się językiem potocznym, stosownie do wyobrażeń współczesnych, a Magisterium Kościoła i pisarze zajmujący się teologią nie podejmowali rozstrzygnięć doktrynalnych na temat struktury wszechświata. Między teologami istnieją zaś poważne różnice dotyczące szczegółów<sup>19</sup>. Egzegeza biblijna Akwinaty jest więc elastyczna i otwarta na nowe odkrycia, w tym dopuszcza nawet kopernikańską wizję świata<sup>20</sup>. Św. Tomasz odnotowywał różnice w poglądach różnych teologów na temat wiedzy przyrodniczej i różnice między

<sup>15</sup> Por.: *cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones et passiones, et collocationes distribuuntur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit. Dicitur enim (...) Sap. 8–1 dicitur de Dei sapientia quod »attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter«.* Et 11–21 eiusdem dicitur: »omnia in mensura, numero et pondere disposuisti«: ut per »mensuram« quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per »numerum« vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per »pondus« vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 97, n. 10.

<sup>16</sup> Dobitne zarysowanie tej zasady znajdujemy np. w traktacie *De rationibus fidei*.

<sup>17</sup> Arystoteles także miał nadzieję na zbudowanie spekulatywnych teorii przyrodniczych i nadzieja ta wynikała z zasad metafizycznych. Por.: „Wprawdzie mamy mało danych, od których moglibyśmy rozpocząć badania. Ponadto jesteśmy bardzo oddaleni od zjawisk, o których mowa [od zjawisk na niebie]”. I w innym miejscu: „nasze zmysły pozwalają nam dostrzec tylko znikomą część właściwości ciał niebieskich (...) mówmy jednak o tym”, Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980, s. 83, 62.

<sup>18</sup> Por. M. Heller, *Teoretyczne podstawy kosmologii. Wprowadzenie do globalnej struktury czasoprzestrzeni*, Warszawa 1988.

<sup>19</sup> Autor *Pięcioksięgu Mojżesza* wypowiedział się – wedle św. Tomasza – językiem prostego ludu: *secundum Ptolomaeum, luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Unde Chrysostomus dicit quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa; sed quia iusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in Paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis, stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veritatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quae sensibilibiter apparent, S. Th., I–a, q. 70, a. 1, ad 3.*

<sup>20</sup> Można łatwo stwierdzić, że XVII-wieczna krytyka teologów rzymskich wobec poglądów Galileusza nie miałaby miejsca w czasach św. Tomasza. Sam Akwinata miał wątpliwości wobec teorii geocentrycznej i jasno je wyraził, chociaż stał na gruncie starożytnej teorii o spoczynku Ziemi w środku wszechświata. Jego zdaniem planety podporządkowane są Słońcu w swym ruchu: *sol maior est quantitate inter omnes planetas, et eius effectus magis apparet in rebus inferioribus; et etiam motus aliorum planetarum ordinantur per motum solis, et quodammodo consequuntur ipsum. Unde videtur quod substantia quae movet solem, sit nobilior substantiis quae movent alios planetas, cum tamen sol non sit super omnes alios planetas, Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 9, n. 8.

filozofami na temat struktury świata. Owa wielość poglądów nakazała dominikaninowi zachowywać stosowny dystans do odmiennych teorii. Szczególnie ważne znaczenie miały tu dwa czynniki: przejście od platonizmu do arystotelizmu w średniowiecznej filozofii przyrody, a od arystotelizmu do ptolemeizmu w refleksji nad wszechświatem jako systemem ciał znajdujących się w ruchu<sup>21</sup>.

Oceniając miejsce inspiracji religijnej w systemie przyrodoznawstwa św. Tomasza z Akwinu, możemy mówić o wpływie negatywnym, powstrzymującym dominikańskiego uczonego od różnych stanowisk (np. krytyka arystotelizmu heterodoksyjnego), a także o oddziaływaniu pozytywnym, polegającym na wzbogacaniu obrazu świata i nakierowaniu uwagi na różne rozwiązania (rola heurystyczna). Inspiracja ta odgrywała więc poważną rolę w refleksji Akwinaty i przyczyniła się do znacznego poszerzenia wizji świata i poznawczych ambicji filozofa chrześcijańskiego.

## RELIGIOUS INSPIRATION IN ST. THOMAS AQUINAS' NATURAL SCIENCE SYSTEM

### Summary

The article discusses chief aspects of religious inspiration of the views of St. Thomas on science. The main tenets of the Christian religion provided the Dominican scholar with an opportunity for critical assessment of various views of Aristotle and other Greek thinkers. As he built his system of metaphysical knowledge, Aquinas often spoke on subjects of nature and scientific methodology. His discussions reveal multiple religious influences and a religious inspiration to expand the field of the human vision of the world while preserving the autonomy of respective sciences. Study of his views helps place the distinguished 13th-century author in the history of scientific development in Western thought.

---

<sup>21</sup> Por. nasz tekst: *Dwie wizje wszechświata w pismach św. Tomasz z Akwinu (geocentryzm Arystotelesa i Ptolemeusza)*, „Edukacja Filozoficzna” 2005, t. 39, s. 213–234.