

ROBERT WARCHAŁ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (absolwent)
ORCID: 0000-0002-8255-3308

***Animus et conscientia* – gnozeologiczne przesłanki Augustyńskiej aksjologii**

Abstract. *It all points to the evidence that experience in the onto-gnoseological approach was defined by the thinker from Tagasty as a joint functioning of cognitive and intellectual acts, which is not without significance when it comes to the abovementioned relationship of axiology and gnoseology. The phenomenon of conscience demonstrates the true value of humanity, in which experience seen from onto-gnoseological point of view is a condition for the realization of good and love. It seems clear that the reflections of the Christian thinker convey an extremely complex introspection structure, in which we can capture several interpretations of internal conscience, such as experience that results from co-action of intellectual and volitional functions. For the Augustine, a man who wants to live in accordance with his nature, i.e. pursues happiness and wants to be truly authentic, must constitute a harmonious whole, whose basic elements, such as the psyche, the spiritual sphere (in the biblical sense) and the flesh, create a coherent system called a person. It is clear from Augustin's ontology that human is good by nature, and hence if he sins, it is because he acts against his nature. This great philosopher strongly emphasizes that evil is a deviation and distortion of the creation and thus of the law established by God.*

Keywords: *St. Augustine, gnoseology, being, human, soul, conscience*

stnienie duszy było dla Augustyna czymś oczywistym. U podstaw tej problematyki tkwi połączenie języka filozofii z dyskursem opierającym się na Bożym Objawieniu. Myśliciel z Tagasty uważał, że dusza przejawia swą działalność w różnych funkcjach: z jednej strony będzie to ożywianie ciała, z drugiej wznoszenie się ku

Bogu, poprzez jej aktywność¹. Uwidacznia się w tym miejscu charakterystyczny proces, za pomocą którego autor stara się opisać sekwencję duchowego rozwoju człowieka.

W swoich pismach filozof często odnosi się do pojęcia niematerialności. W jednym z dialogów wspomina: „Słuchając bowiem często kazań naszego biskupa, a nieraz i twoich słów, zauważyłem, że myśląc o Bogu nie należy sobie bynajmniej wyobrażać czegoś cielesnego – i podobnie też – myśląc o duszy, gdyż ona to ze wszystkich bytów najbliższa jest Bogu”². Konsekwencją tego poglądu było zaniegowanie możliwości opisu i przedstawienia ludzkiej duszy za pomocą zmysłów, choć należy przyznać, że analiza funkcji zmysłowych i intelektualnych stanowi skutek jej istnienia. Akcent pada tu na samoświadomość oraz intuicyjny wgląd we własne przeżycia³. W rozważaniach naszego autora pojawia się podwójna kwalifikacja; z jednej strony opisuje on aktywność zmysłowo-biologiczną, kładąc nacisk na analizę życiowych funkcji człowieka, natomiast z drugiej perspektywy pojawia się umiejętność autorefleksji, która w zależności od kontekstu dotyczy problemu iluminacji bądź intuicji⁴. Działanie duszy prowadzi więc od tego, co znajduje się poza nią, czyli od rzeczywistości zewnętrznej, ku temu, co będąc czysto duchowe, uobecnia się na różne sposoby.

Jako pierwszy należy wyróżnić stopień sensorywno-biologiczny. W tym ujęciu dusza ożywia ciało, a jej funkcjonowanie ujawnia się poprzez zmysły⁵. Procesy sensualne zostają przez Hipponczyka określone mianem uczucia zmysłowego: „Czucie to, tkwiące w nas nawet wtedy, kiedy nie odczuwamy – jest narzędziem cielesnym, które dusza przysposabia w ten sposób, aby za jego pośrednictwem spotęgować swą sprawność w kierowaniu doznaniem ciała”⁶. W czynnościach sensualnych dusza nie odbiera wrażeń zmysłowych od ciała w potocznym rozumieniu tego słowa. Chodzi raczej o specyficzny rodzaj uwagi, który zostaje poprzedzony wrażeniem zmysłowym⁷. Należy przez to rozumieć, że zmysł zewnętrzny nie wywołuje żadnych zmian, które mogłyby wpłynąć na jej naturę. Powyższe ujęcie jest efektem neoplatońskiego spojrzenia na rolę cielesności⁸.

¹ Zob. G. Mandy, *Augustine's spirit-soul analogy and its implications for communion ecclesiology*, Xlibris LLC, Bloomington 2013, s. 137.

² Święty Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, I, 4, w: Święty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Anna Świderkówna, Pax, Warszawa 1953, t. 1, s. 11.

³ Por. ibidem, I, XIV, 24, s. 132.

⁴ Por. D. Brown, *Augustine and Descartes on the Function of Attention in Perceptual Awareness*, w: *Consciousness, From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Vol. 4, Springer 2007, ss. 153–154.

⁵ Por. Święty Augustyn, *O wolnej woli*, II, IX–19, w: Święty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Anna Trombala, Pax, Warszawa 1953, t. 3, s. 95.

⁶ Por. Święty Augustyn, *O muzyce*, V, 10, w: Święty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Danuta Turkowska, PAX, Warszawa 1954, t. 4, s. 31.

⁷ Por. ibidem.

⁸ Zob. ibidem, V, 9, s. 30.

Innym rodzajem ludzkiej aktywności jest *interior sensus*. Zmysł ten stanowi część duszy pojętej jako *anima* (posiadają go również zwierzęta), który odbiera przedmioty fizyczne, jak i doznania cielesne, zatem jego funkcja znajduje się w hierarchicznej strukturze niżej od rozumu, jeżeli zaś chodzi o porządek fizyczny, to omawiany termin jest wyżej od zmysłu zewnętrznego⁹. Powyższy podział wynika z Augustyńskiej terminologii. Czytamy:

Najpierw ten rodzaj bytu, który prócz istnienia posiada jeszcze życie, choć nie ma rozumu (taka jest dusza zwierząt), przewyższa byt ograniczony do samego istnienia, pozbawiony i życia, i rozumu, jakim jest martwe ciało. A znowu byt, który łączy w sobie wszystkie stopnie: istnienia, życia i rozumu – rozumna dusza w człowieku – góruje nad tamtymi pierwszymi [...]. Obie te własności dostrzegamy także w zwierzętach. Mamy wreszcie coś trzeciego, jakby głowę albo oko naszej duszy; może dałoby się znaleźć odpowiedniejszą nazwę na określenie rozumu i władzy myślenia, której brak naturze zwierzęcej¹⁰.

Akcent pada tu na działanie intelektu, który według autora przynależy do natury człowieka. Można łatwo zauważyć, że w przytoczonej wypowiedzi każdy stopień odpowiada kolejno różnym sposobom działania, tak na przykład ten pierwszy dotyczy pojęcia *anima*, które w porządku ontologicznym oznacza najniższą część *animus*. Taką tezę głosi Mary T. Clark¹¹. W jej interpretacji omawiana aktywność jest domeną funkcjonowania zmysłów. Podobny pogląd podziela także Gerard O'Daly, który zauważa, że funkcje biologiczno-percepcyjne są niżej względem czynności umysłu, a więc działania duszy w znaczeniu *animus*¹².

W filozofii Augustyna dusza ludzka, obok czynności życiodajnych, jest podmiotem życia umysłowego, stąd planowanie i działanie kalkulacyjne jest częściowo nadrzędne względem *interior sensus*. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jest podmiotem zachowań także psychiczno-duchowych. Świadczy o tym bogata domena sztuki, która odróżnia ludzi od innych stworzeń¹³. W tym kontekście autor wymienia trzy naczelné władze życia umysłowego; pamięć, intelekt oraz wolę. Każde z powyższych pojęć spełnia swoje określone zadania, które z kolei przynależą do ostatniego, a więc czwartego stopnia ludzkiej aktywności, oglądu intuicyjnego. Należy nadmienić, że sam Hipponczyk nie używa takiego rozróżnienia, natomiast mówi on o różnych kategoriach poznawczych. O ile funkcje zmysłowe *anima* wiążą człowieka z duszą zwierząt, o tyle działanie umysłowe odnosi się

⁹ Por. Święty Augustyn, *O wolnej woli*, II, IV–10, w: Święty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Anna Trombala, Pax, Warszawa 1953, t. 3, s. 121, 125–126.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Zob. Mary T. Clark, *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 97.

¹² Por. Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987, ss. 13–14.

¹³ Święty Augustyn, *O Wielkości duszy*, XXXIII, 72, w: Święty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Danuta Turkowska, Pax, Warszawa 1953, t. 2, s. 182.

wyłącznie do wartości świata duchowego. Dzięki wspomnianym wyżej władzom mamy możliwość działania na poziomie intuicyjno-poznawczym¹⁴. W każdej z nich panuje fundamentalna jedność zawierająca się w pozostałych dwóch (razem) na sposób współłozsamy¹⁵. Funkcja umysłowa stanowi najwyższy stopień, bez którego człowiek nie mógłby angażować się na rzecz dobra.

1. Autonomia sumienia w świecie egzystencji

Niektóre prądy filozofii ponowoczesnej starają się wykluczyć prawdę o sumieniu z publicznego dyskursu, co w konsekwencji prowadzi do postaw zobojętnienia wobec świata wartości. Z przykrością można postawić tezę, że dzisiejsze społeczeństwo konsumpcyjne cechuje determinizm. W tym, jak się zdaje, amoralnym wzorcu znajduje się miejsce dla wywodów Augustyna, który w swoich rozważaniach wychodzi naprzeciw kryzysowi moralności. Ten wielki filozof odwołuje się do sfery subiektywnej, zaczynając od wartości takich jak rozum oraz autonomia. Rzecz jasna dla Augustyna sumieniem nie jest wyłącznie rozum, ponieważ gdyby tak było, to ludzi o sprawniejszym intelekcie odznaczałby wyższy etos postępowania. Łacińskie słowo *conscientia* należy tłumaczyć jako wspólną wiadomość, samowiedzę, świadomość lub wewnętrzny głos duszy¹⁶. Powyższy termin jest szeroki, jednak tym, co łączy przedstawione translacje, jest wymiar intencjonalny, co oznacza, że ten fenomen odsłania się w osobistym przeżyciu człowieka. Potwierdzają to liczne wypowiedzi Augustyna, który w samych *Wyznaniach* używa tego terminu kilkanaście razy.

Koncepcja sumienia obecna w rozważaniach biskupa z Hippony jest niezwykle obszerna, pomimo że autor nie analizuje tego zjawiska w osobnym traktacie. Augustyńska synejezjologia stanowi obraz pewnej rzeczywistości dialogu, a konkretnie wewnętrznego głosu, który orzeka o tym, co jest dobre, a co złe.

W pismach biskupa z Hippony możemy odnaleźć bogatą terminologię, za pomocą której autor określa omawiane zagadnienie. W przedmiotowej kwestii pojawiają się dwa zasadnicze terminy: *iudex* oraz *intus testis est* (wewnętrzny świadek)¹⁷. Sumienie pozostaje dla nas uważnym obserwatorem, który składa swoje zeznania wyłącznie wobec podmiotu, w stosunku do którego uczestniczy. W podobnym tonie wypowiadał się św. Paweł: „Treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jedno-

¹⁴ Por. Święty Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, X, XI, 18, tłum. Maria Stokowska, Znak, Kraków 1996, s. 327.

¹⁵ Por. *ibidem*, IX, V, 8, ss. 294–295.

¹⁶ Zob. *Słownik łacińsko-polski*, opracował Kazimierz Kumaniecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 99.

¹⁷ Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejezjologii św. Augustyna*, w: R. Ceglarek, M. Sztaba (red.), *Być człowiekiem sumienia. Interdyscyplinarny namysł nad fenomenem sumienia*, Częstochowa 2015, s. 160.

cześniej ich sumienie staje się jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2,14–15). Augustyn korzystając z *Listu do Rzymian*, rozważa ludzką moralność od strony sądu odnoszącego się do naszego postępowania. Właściwe znaczenie oraz sens tego pojęcia ukazują się dopiero w momencie zestawienia łacińskiego słowa *iudex* z *intus testis est*¹⁸. Powyższa zależność jest oczywista, zważywszy na specyfikę pojęcia *iudex*, które oznacza sędziego¹⁹. Sumienie potrafi objawić człowiekowi prawdę o nim samym, ukazując wartości i zasady, którymi kierujemy się w życiu. Ciekawe jest, że ten wewnętrzny głos pozwala osądzić zarówno postępowanie innych ludzi, jak i przede wszystkim podmiotu, z którym jest związany. Mając to na uwadze, uświadamiamy sobie, że opisane zjawisko tkwi również w innych osobach²⁰.

Conscientia jest głosem wprowadzającym odpowiedzialność jako towarzyszy człowiekowi w jego postępowaniu. Niezmiernie trafnie ukazuje to Tischner, który pisze:

Istotą sumienia jest odsłanianie. Kierunek odsłaniania jest jednak inny niż kierunek preferencji. Preferencja odsłania sferę wartości obiektywnych, w sumieniu odsłania się osoba ludzka (*persona*) w jej odniesieniach do świata wartości²¹.

Oddziaływanie sumienia nie generuje intelektualnej izolacji w postaci ucieczki we własny świat wewnętrzny, lecz stanowi jedną z najlepszych dróg nawiązania kontaktu z samym sobą. Jak zatem widać, ten wewnętrzny wskaźnik moralny jest nie tylko rzeczywistością noetyczną, lecz także ontologiczną. Według biskupa z Hippony człowiek jest zdolny do uświadamiania sobie własnej postawy moralnej poprzez akt myśli, który zostaje zdefiniowany za pomocą biblijnego pojęcia serca²².

Augustyn w swojej filozofii często korzysta z nauczania nowotestamentowych przypowieści. Doskonałym przykładem, który ukazuje wielowymiarowość języka Biblii, jest przypowieść o przyjsciu Oblubieńca (Mt 25,1–13). Autor ten posługuje się alegoryczną interpretacją Ewangelii, twierdząc, że motywem działania panien nierozsądnych bynajmniej nie jest siła czystego sumienia, lecz język innych ludzi²³. Zachowanie opisane przez św. Mateusza może stanowić odniesienie do postępowania dzisiejszego człowieka szukającego usprawiedliwienia dla swoich uczynków

¹⁸ Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, s. 160.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ J. Tischner, *Wobec wartości*, „W drodze”, Poznań 2001, s. 68.

²² Por. Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 1–36*, 7,9, w: Święty Augustyn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXXVII, tłum. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 84.

²³ Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, s. 161. Por. Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 124–150*, 147, 9–10, w: Święty Augustyn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLII, tłum. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, ss. 346–347.

w świecie rozrywki. Konsekwencją takiej postawy jest dysonans moralny, w którym myśl ludzka stara się przeciwstawić normom prawego postępowania. Biskup z Hippony daje jasną odpowiedź na powyższy konflikt, uważając, że sumienie pozwala uniezależnić się od pochwał opinii publicznej. Powyższą sytuację opisuje między innymi ks. Mariusz Terka, który w swoim komentarzu dodaje, że słuchanie wewnętrznego głosu pozwala na autonomię względem pochwał innych ludzi oraz na życie zgodne z Ewangelią²⁴. Według jego opinii właściwa samoocena jest wynikiem dobrych uczynków. Niestety sam Augustyn nie poświęcił tej problematyce osobnego traktatu, przez co omawiane zagadnienie nie zostało przez niego ujęte w sposób systematyczny. Nie ulega jednak wątpliwości, że jego wielką zasługą było zwrócenie uwagi na pozytywny wymiar człowieczeństwa²⁵. Autor *Wyznań* najczęściej posługuje się pojęciami takimi jak *bona conscientia*, co tłumaczy się jako „dobre sumienie” oraz *mala conscientia* – „złe sumienie”. Łatwo jest wykazać, że obydwa sformułowania odnoszą się do ludzkiej egzystencji, jednak Augustyn nigdy nie utożsamia tych pojęć. Nie chodzi tu oczywiście o jakąś binarną synejdezjologię, ale o jeden wartościujący osąd, który zostaje przypisany w zależności od podjętej decyzji. Prawe sumienie przynosi pociechę w zewnętrznych utrapieniach, sprawiając przyjemność i radość²⁶. Autor porównuje ten stan do wartości czystego serca, które w biblijnym ujęciu jest źródłem pragnień, woli i osądu, a także centralnym punktem ludzkiej moralności (por. Hbr 10,22). W jednym z dzieł Augustyn poucza: „Wróć do serca, a będziesz się w nim weselił. Kiedy tam zaczniesz się weselić, sama czystość twojego serca będzie dla ciebie przyjemnością i sprawi, że zaczniesz się modlić. Tak, kiedy wejdiesz do jakiegoś miejsca, a tam panuje cisza, zdaje się mieszkać spokój, to miejsce jest czyste”²⁷. Rezultatem podążania za tym wewnętrznym głosem jest pewność co do tego, że nasze uczynki i myśli świadczą na rzecz niezmiennego Dobra.

Tymczasem pojęcie złego sumienia odznacza się aktywnością moralnego trybunału, który za sprawą przekroczenia powyższych norm wywołuje w nas poczucie winy oraz grzechu, a więc odsłania to, co człowiek zrobił. *Bona conscientia* nie oznacza zatem zła w sensie ontycznym, lecz oskarża swojego odbiorcę, pomimo że pozostaje zawsze jego nieodłączną częścią. W swoim jałowym sporze człowiek najchętniej chciałby pozbyć się tego uciążliwego osądu, który ujawnia popełnioną nieprawość. Augustyn napomina: „Wstąp na trybunał swojego umysłu, stań się dla siebie sędzią, niech ogarnie cię lęk, niech ci się wyrwie wyznanie: Ja bowiem nieprawość swoją poznaję, a grzech mój jest zawsze przeciwko mnie”²⁸. Wyrok wewnętrznego trybunału pozwala wziąć odpowiedzialność za dokonane czyny,

²⁴ Por. *ibidem*.

²⁵ Por. Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 1–36*, 30 (3), 7, s. 254.

²⁶ Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, s. 162.

²⁷ Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 1–36*, 33 (2), 8, s. 337.

²⁸ Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 36–57*, 49, 28, s. 268.

gdyż sumienie pozostaje nieprzerwanym świadkiem uniwersalnej prawdy o dobru. Doniosłym przejawem analizowanego zjawiska jest stan duchowego niepokoju, który często bywa identyfikowany z poczuciem winy²⁹. Augustyn w swoich przemyśleniach doszedł do wniosku, że nieustanność oskarżenia pozostaje w aspekcie moralnym spotęgowana niemożliwością jakiegokolwiek przed nią ucieczki³⁰: „Czasami bowiem jestem w niebezpieczeństwie i pragnę się schronić; dokąd ucieknę [...]. Przede wszystkim, przed czym chcesz, człowiecze, możesz uciec, ale nie przed własnym sumieniem”³¹. Na tej wewnętrznej rzeczywistości myśliciel z Tagasty skupił swoją synejdezzjologię, przecież zły niepokój rodzi się z moralnego osądu i stanowi karę dla ludzi nieprawych³².

W etyce Augustyna proces zerwania z grzechem wymaga w pierwszej kolejności przyznania się do własnej winy³³. Jak się okazuje, nie jest to łatwe, ponieważ zazwyczaj zdarza się tak, że wyrzuty sumienia bywają traktowane jako słabość, nad którą należy zapanować. Nie brakuje przykładów, gdzie otwarte przyznanie się do błędu nie sprzyja moralnej refleksji i samoocenie. Etycy słusznie podkreślają, że wśród grzeszników często zwycięża postawa odmawiająca uznania popełnionego przez siebie zła³⁴. Ucieczka przed wewnętrznym świadkiem prawdy jest niemożliwa, albowiem nie sposób jest uciec przed samym sobą. Zdaniem Augustyna najgorszą udręką dla człowieka jest właśnie taki stan duszy, w którym nie można znieść samego siebie. Jak słusznie podkreśla Tischner, dramatem istoty ludzkiej jest fałszywa wizja własnej egzystencji, polegająca na próbie rozszczepienia doczesności pomiędzy dwa rodzaje postępowania: inaczej żyć dla świata, a inaczej dla siebie³⁵. Takie stanowisko do złudzenia przypomina nauczanie św. Pawła, który w *Liście do Rzymian* głosi: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka” (Rz 7,18–20). Gdy chodzi o skutki grzechu, to dotyczą one przede wszystkim sfery duchowej, gdzie osłabienie woli i skłonność do zła wyłamują się spod kontroli rozumu. Augustyn określa tę aporię mianem utrapienia ponad miarę³⁶. Mowa o wewnętrznym cierpieniu, które może sparaliżować człowieka nie tylko fizycznie, ale także duchowo.

²⁹ Por. J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 70.

³⁰ Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 58–77, 76, 18*, w: Święty Augustyn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXXIX, tłum. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, ss. 368–369.

³¹ Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 1–36, 30 (2)*, 8, s. 243.

³² Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezzjologii św. Augustyna*, s. 164.

³³ Por. ibidem.

³⁴ Por. ibidem.

³⁵ Por. J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 70. Zob. Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 1–36, 30(2)*, 8, s. 243.

³⁶ Por. Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 36–57, 45, 3*, s. 185.

Bardzo cennym wkładem w Augustyńskie rozumienie sumienia jest refleksja Terki, który wychodzi od omawianego problemu ucieczki. W swoim komentarzu autor stwierdza:

Z jednej strony bowiem ucieczka przed sumieniem jest w zasadzie niemożliwa, a jedynym sposobem wyleczenia choroby, której symptomem jest świadomość popełnionego przestępstwa, jest wyznanie swoich grzechów, natomiast z drugiej strony biskup Hippony mówi o możliwości ucieczki od siebie poprzez zagłuszanie sumienia i zanurzenie się w świecie zewnętrznym³⁷.

Nie trzeba być specjalnie obeznanym, aby w powyższej wypowiedzi dostrzec kolejne podobieństwo względem nauczania św. Pawła. W pismach obu autorów pojawia się wymowne rozróżnienie pomiędzy duszą w rozumieniu *psyche* a duchem w znaczeniu *pneuma*. Pierwszy termin jest używany typowo w biblijnym sensie i oznacza ziemskie życie, natomiast ten drugi dotyczy wyższych wartości, które zdaniem Apostoła są antytezą życia według ciała. Augustyn posługuje się tym pojęciem, aby pokazać wzajemne powiązanie świadectwa sumienia z ludzką duchowością³⁸. Na ogół jego odniesienia do wypowiedzi św. Pawła wynikają z kontekstu, oto jeden z przykładów: „A przecież nie w świecie zewnętrznym, lecz w głębi, w komorze mego serca, zadrzałem i rozgniewałem się na siebie, pożałowałem przeszłości i zabiłem w ofierze swoją dawną istotę”³⁹. Człowiek nigdy nie znajdzie spokoju w świecie grzechu, widać to zwłaszcza w Liście do Rzymian, gdzie występki moralny zostaje opisany przez Apostoła za pomocą kategorii zniewolenia (Rz 3,22).

Jak widać Augustyna łączy fenomen sumienia z dwoma biblijnymi zagadnieniami: *cor* (serca) i *pneuma* (ducha), które pozostają otwarte na wymiar Boskości. Pierwszy termin odsłania tajemnicę ludzkiej egzystencji i pomaga człowiekowi w realizacji chrześcijańskiej postawy etycznej, dzięki czemu dostrzegamy różnicę pomiędzy dobrem i złem, równocześnie otwierając się na wymiar aksjologii. Zdarza się również tak, że te dwa pojęcia są traktowane synonimicznie w zależności od przyjętego kontekstu⁴⁰. Na przykład w *Objaśnieniach do Psalmów* autor stwierdza, że serce stanowi o wewnętrznym życiu człowieka. Widoczna jest tu oczywiście kontynuacja poglądów z objawienia starotestamentalnego. Zdaniem Hippończyka grzech narusza nie tyle strukturę cielesną, ile raczej myśli i uczucia, dlatego w jego ocenie ludzka nieprawość powoduje destrukcję serca, a więc tego, co w człowieku jest najgłębsze.

³⁷ M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdeziejologii św. Augustyna*, s. 166.

³⁸ Por. Święty Augustyn, *Wyznania*, III, 1, tłum. Zygmunt Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 44.

³⁹ *Ibidem*, IX, 4, s. 197.

⁴⁰ Por. Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 103–123*, 106, 12; 108, 32, w: Święty Augustyn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLI, tłum. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 117, 142. Por. Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 124–150*, 125, 8, s. 20.

W analizowanych tekstach zawiera się także myśl o tym, że prawda umożliwia człowiekowi rozpoznanie w głębi swego umysłu niezmiennych zasad, zgodnie z którymi może on wybierać wartości wyższe⁴¹. Te odwieczne reguły stanowią drogowskazy cnotliwego życia, dzięki nim rozpoznajemy hierarchię dóbr i potrafimy dokonać pozytywnej oceny. Dodatkowo są one transcendentne względem naszego doświadczenia w takim znaczeniu, że mogą istnieć niezależnie od ludzkiego udziału⁴². Naturalne prawo moralne, o którym pisze Augustyn, jest dostępne dla wszystkich ludzi, co oznacza, że nawet osoby niegodziwe dostrzegają te normy, które mają swój początek w boskim ustawodawstwie. Jak zauważa: „Gdzie niesprawiedliwy nawet poznaje, co jest sprawiedliwe? Gdzie widzi, że trzeba mieć to, czego sam nie ma? Gdzie więc są zapisane, jeśli nie w księdze światłości, która zwie się Prawdą? Tutaj jest zapisane wszelkie sprawiedliwe prawo”⁴³. Prawda daje o sobie znać w wewnętrznej aktywności sumienia poprzez intuicję, za pomocą której człowiek dostrzega światło inteligibilne⁴⁴. To doświadczenie jest wpisane w ludzką egzystencję bez jakiegokolwiek modyfikacji wywołanej przez inną rzecz i jest w pewnym sensie uprzednie w stosunku do pojęcia „ja”. Sumienie warunkuje aksjomat moralności, co nie oznacza jednak, że autonomiczność sądów pozostaje całkowicie niezmienna. Z tematem wewnętrznej autonomii łączy się też konieczność respektowania woli Bożej wyrażonej w moralnych nakazach. Owszem, może zdarzyć się tak, że osąd sumienia będzie poprzedzony egzystencjalnym nawykiem, jednak światło wewnętrznej racji pozostaje zawsze *a priori* i nie podlega zmianom w zależności od sytuacji lub statusu partykularnego prawa, lecz jest wrodzone, czyli obecne w człowieku już od urodzenia. W formie potencjalnej występuje u dzieci z chwilą zaistnienia, natomiast urzeczywistnia się wraz z dorastaniem. Efektywność tego działania może się zwiększać, ale to zależy przede wszystkim od indywidualnej moralności oraz wychowania. To właśnie wewnątrz istności ludzkiego bytu jaśnieje prawda o dobru, która wyznacza kierunek prawidłowego postępowania⁴⁵. W jednym z tekstów Augustyna odczytujemy:

Rzecz jasna, że nie zło, lecz dobro czyni człowieka szczęśliwym w chwili, kiedy staje się szczęśliwym. Zatem posiada on już coś z tego dobra, coś, co nie jest bez znaczenia, jeśli jego wola jest dobra, jeżeli pragnie się cieszyć wszystkimi dobrami, do jakich jest zdolna natura ludzka, i nie szuka radości w spełnianiu czy posiadaniu rzeczy złych⁴⁶.

Mając na uwadze powyższe słowa, należy postawić wniosek, że szczęśliwe życie możemy osiągnąć jedynie wtedy, gdy serce i wola wyzbędą się grzechu

⁴¹ Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, s. 169.

⁴² Por. Święty Augustyn, *O wierze prawdziwej*, XL–74, w: Święty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Jerzy Ptasiński, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1954, t. 4, s. 132.

⁴³ Święty Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, XIV, XV, 21, s. 450.

⁴⁴ Por. Święty Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, XIV, XV, 21, ss. 450–451.

⁴⁵ Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, s. 171.

⁴⁶ Święty Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, XIII, VI, 9, s. 393.

i przylgną do niezmiennego dobra⁴⁷. Oznacza to, że posłuszeństwo względem sumienia umożliwia realizację wzorców aksjologicznego myślenia⁴⁸. Niezmienne reguły stanowią o źródle moralnych wartości, będąc jednocześnie swoistym pryncypium prawa doczesnego⁴⁹.

Bogate przesłanki augustyńskiej synejdezjologii znajdują się także w idei wewnętrznego nauczyciela⁵⁰. Augustyn traktuje rolę kształcenia inaczej, niż się to zwykle przyjmuje i z tej odmienności wynika pewna rewolucyjność jego koncepcji. Chodzi mianowicie o to, że głównym zadaniem nauczającego jest sygnalizowanie, aby uczeń wszedł w siebie i wsłuchał się w głos, który daje ogłęd podstawowych zasad umysłowych⁵¹. Znajomość etycznych imperatywów jest możliwa dzięki działaniu Chrystusa, który jest prawdą. Augustyn wyraża swoje poglądy w następujących słowach: „A ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku”⁵². Jego nauczanie stanowi wewnętrzną instancję dla głosu sumienia i jest nierozzerwalnie wpisane w ludzką naturę. Nasuwają się tu słowa zawarte w Ewangelii św. Jana: „Znacie drogę, dokąd Ja idę. Odezwał się do Niego Tomasz: Panie, nie wiemy, dokąd idziesz. Jak więc możemy znać drogę? Odpowiedział mu Jezus: Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,4–6). Znaczenie tych słów świadczy o tym, że człowiek staje się *capax veri*, to znaczy otwiera się na Boga przez otwarcie na słowo⁵³. Inteligibilny Logos może więc nie tylko rozbrzmiewać w ludzkim sercu, ale także staje się w pewnym sensie normą dla ludzkiej wolności, gdyż to właśnie od decyzji człowieka będzie zależała akceptacja prawdy moralnej⁵⁴. Pragnienie spotkania z Nauczycielem jest u Augustyna związane z koniecznością jednoczesnego wejścia w siebie i zarazem odrzucenia tego wszystkiego, co wiąże się z grzechem.

Podjmując próbę rekonstrukcji poglądów Augustyna na temat sumienia, należy stwierdzić, że istnienie tego rodzaju autonomicznej struktury ludzkiego bytu jest niekwestionowane. Omawiane zagadnienie jest zjawiskiem ogólnoludzkim (sumienie funkcjonuje w każdym człowieku). Ten ontologiczny atrybut jest w pewnym sensie intelektualnym reflektorem rozeznania dobra i zła, w nim rodzą się świadome decyzje woli oraz konkretny osąd co do czynów popełnionych lub zamierzonych. Moralna autonomiczność staje się dla Augustyna nośnikiem prawdy i zarazem miejscem spotkania człowieka z Bogiem. W jego ocenie istnieją fundamentalne granice, których nigdy nie wolno przekroczyć.

⁴⁷ Por. Święty Augustyn, *O wolnej woli*, XIX–52, s. 161.

⁴⁸ Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, s. 175.

⁴⁹ Por. Święty Augustyn, *O wolnej woli*, VI–14, s. 89.

⁵⁰ Por. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, s. 180.

⁵¹ Por. W. Eborowicz, *Problematyka dialogu*, w: Święty Augustyn, *O Nauczycielu, Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. Józef Modrzejewski, Anna Trombala, Warszawa, Pax, 1953, s. 14.

⁵² Ibidem, II, XI–38, ss. 62–63.

⁵³ M. Filipczuk, *Chrystus – Prawda – Sumienie. Trzy filary chrześcijańskiego wychowania moralnego*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 3/2016, s. 89.

⁵⁴ Por. Święty Augustyn, *Wyznania*, III, 6, s. 52.

Literatura

- Augustyn Świąty, *O muzyce*, V, 10, w: Świąty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Danuta Turkowska, PAX, Warszawa 1954, t. 4.
- Augustyn Świąty, *O Wielkości duszy*, XXXIII, 71, w: Świąty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Danuta Turkowska, PAX, Warszawa 1953, t. 2.
- Augustyn Świąty, *O wierze prawdziwej*, XL–74, w: Świąty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Jerzy Ptaszyński, PAX, Warszawa 1954, t. 4.
- Augustyn Świąty, *O wolnej woli*, II, IX–19, w: Świąty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Anna Trombala, PAX, Warszawa 1953, t. 3.
- Augustyn Świąty, *O życiu szczęśliwym*, I, 4, w: Świąty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Anna Świderkówna, PAX, Warszawa 1953, t. 1.
- Augustyn Świąty, *Objaśnienia Psalmów 103–123*, 106, 12; 108, 32, w: Świąty Augustyn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLI, tłum. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Augustyn Świąty, *Objaśnienia Psalmów 124–150*, 147, 9–10, w: Świąty Augustyn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLII, tłum. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Augustyn Świąty, *Objaśnienia Psalmów 1–36*, 7,9, w: Świąty Augustyn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXXVII, tłum. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Augustyn Świąty, *Objaśnienia Psalmów 36–57*, 49, 28.
- Augustyn Świąty, *Objaśnienia Psalmów 58–77*, 76, 18, w: Świąty Augustyn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXXIX, tłum. Jan Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Augustyn Świąty, *Traktat o Trójcy Świętej*, X, XI, 18, tłum. Maria Stokowska, Znak, Kraków 1996.
- Augustyn Świąty, *Wyznania*, III, 1, tłum. Zygmunt Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Brown D., *Augustine and Descartes on the Function of Attention in Perceptual Awareness*, w: *Consciousness, From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Vol. 4, Springer 2007.
- Clark M.T., *De Trinitate*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Eborowicz W., *Problematyka dialogu w: Świąty Augustyn, O Nauczycielu, Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. Józef Modrzejewski, Anna Trombala, PAX, Warszawa 1953.
- Filipczuk M., *Chrystus – Prawda – Sumienie. Trzy filary chrześcijańskiego wychowania moralnego*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 3/2016.
- Mandy G., *Augustine's spirit-soul analogy and its implications for communion ecclesiology*, Xlibris LLC, Bloomington 2013.
- O'Daly G., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1987.
- Słownik łacińsko-polski*, opracował Kazimierz Kumaniecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 1–36*, 30 (2), 8.

Terka M., *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, w: R. Ceglarek, M. Sztaba (red.), *Być człowiekiem sumienia. Interdyscyplinarny namysł nad fenomenem sumienia*, Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae, Częstochowa 2015.

Teske R., *Augustine's theory of soul*, w: *The Cambridge Companion to Augustines*, edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Tischner J., *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 2001.