

Robert Warchał

<https://orcid.org/0000-0002-9573-3818>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Fides, ratio et caritas, czyli o trzech władzach ujętych w kontekście augustyńskiej introspekcji

Niezależnie od doktryny Augustyna trudno jest natrafić we wcześniejszej tradycji filozoficznej na metodycznie usystematyzowane zagadnienia binarności istnienia samopoznania podmiotu, wyjątkiem są jedynie *Enneady* opisujące istotę myślenia jako twórczą moc działania duszy.

Świadomość własnej egzystencji była dla biskupa z Hippony jedną z prawd bezpośrednio niewątpliwych, filozof odpierając argumenty sceptyków, dowodził jej ontologicznego realizmu¹. Czytamy: „Wiem przynajmniej, że tylko żywa istota wie, że żyje. (...) Oto więc wiesz już to, czego, jak mówiłeś, nie wiedziałeś: nie każda istota żyjąca wie, że żyje, ale musi mieć życie to wszystko, co ma świadomość

Robert Warchał, doktor nauk humanistycznych, absolwent UPJPII w Krakowie; ukończył studia teologiczne (studia magisterskie) oraz filozoficzne (studia doktoranckie); nauczyciel filozofii, religii i etyki w XLIII LO im. Zofii Chrzanowskiej w Krakowie oraz w Zespole Szkół im. ks. kard. A.S. Sapiehy MI-RiP. Publikacje: *Zbielała grań* (Nowa Sól 2013), *Zarys augustyńskiej filozofii wolności* („Teologia i Człowiek” 32 (2015) nr 4, s. 91–103), *Przedświt* (Nowa Sól 2016), *Nieśmiertelność i geneza ludzkiej duszy w wybranych dziełach św. Augustyna* („Kwartalnik Filozoficzny” 47 (2019) z. 1, s. 75–90), *Czy niektóre aspekty nauczania św. Augustyna mogą być ex post nazwane ontologizmem?* („Kwartalnik Filozoficzny” 47 (2019) z. 3–4, s. 69–82), „*Animus et conscientia*” – *gnozeologiczne przesłanki Augustyńskiej aksjologii* („Humaniora. Czasopismo Internetowe” 30 (2020) 2, s. 47–58), *Ontologiczne przesłanki augustyńskiej antropologii* („Teologia i Człowiek” 52 (2020) nr 4, s. 11–25), *Pareidolie* (Kraków 2020), *De Pulchra, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Przyczynki do estetyki św. Augustyna* („Teologia i Człowiek” 54 (2021) 2, s. 63–75).

¹ Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, XV, XII, 21, s. 486–489.

życia”². Autor na podstawie wewnętrznej analizy działania duszy nie dokonuje, jak to ma miejsce u Plotyna, metodycznego rozróżnienia na przedmiot i podmiot poznania³. Owa perspektywa identyfikacji stanowi w jego systemie pierwszy warunek teoriopoznawczy⁴. W drugiej księdze cytowanego dzieła znajdujemy kluczowy wątek odnoszący się do ludzkiej intencjonalności. Jak pisze Augustyn: „Aby więc zacząć od rzeczy najbardziej oczywistych – powiedz mi czy sam istniejesz? Może mając odpowiedzieć na to pytanie, boisz się pomyłki? Ale gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś w ogóle mylić się”⁵. Paralelny tekst pojawia się także w dialogu *O życiu szczęśliwym*⁶. Powyższe wypowiedzi zdają się absolutyzować znaczenie świadomości, ponieważ myślenie podmiotu staje się warunkiem koniecznym dla wszelkiej wiedzy⁷. Przywołane fragmenty stwarzają pewną trudność wynikającą z bliskoznaczności użytych słów „życie” i „istnienie”. W przekonaniu Augustyna nieistniejące nie może się mylić, ponieważ wątpliwość lub pomyłka są dla niego gwarantem potwierdzającym realizm epistemologiczny. Georg W. Hegel poddał ten wywód krytyce, twierdząc, że użyta konstrukcja może stanowić swego rodzaju sylogizm, na mocy którego z myślenia zostaje wyprowadzone istnienie⁸. Chodzi o następującą wypowiedź: „Ponieważ więc byłbym, gdybym się mylił, to choćbym się i mylił, to niewątpliwie nie myślę się w tym, iż wiem, że jestem”⁹. Podstawą użytego przez Augustyna dowodu nie są dane zmysłów zewnętrznych, gdyż

² Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, I, VII-16, s. 91–92.

³ Dla Plotyna samopoznający podmiot zawsze zawiera jakąś dwoistość, tzn. dwojkę na podobieństwo binarnej struktury umysłu *voûc*, który jest pierwszy ontycznie, ale zawsze złożony. Tak więc żadna z istniejących rzeczy nie posiada jedności samej w sobie, tzn. ich indywidualność wynika z antycypacji i udziału w *ἕνωσις* będącej zasadą jedności bytu.

⁴ Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VIII, VI, 9, s. 273.

⁵ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II, III-7, s. 116.

⁶ Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, II-7, s. 14.

⁷ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. Władysław Kubicki, Kęty 2002, XI, XXVI, s. 431.

⁸ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 273–274.

⁹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XI, XXVI, s. 431.

działanie podmiotu dokonuje się na innych zasadach niż poznanie świata poprzez zmysły. Autor wyraża to w słowach: „Bo i my naprzód jesteśmy; i my wiemy o tym, że jesteśmy; i my miłujemy i to nasze istnienie, i tę naszą świadomość. W tych zaś trzech rzeczach wzmiankowanych nie dręczy nas żaden fałsz, który by był podobny do prawdy”¹⁰. Myśliciel z Tagasty podejmuje w pierwszej kolejności zagadnienie poznania Boga i własnej duszy. Jego obserwacje nie mają służyć jakiejś dekonstrukcji starych zasad, względnie konstytuowaniu nowych. Autor analizuje racje, które jako pewne nie będą podlegały błędom, najczęściej zwraca uwagę na wewnętrzną autonomię oraz bezpośrednią świadomość człowieka. Na akademickim fundamencie sceptyków zostaje zbudowana podstawa dla realności istnienia podmiotu myślącego, gdyż wszystko może być podane w wątpliwość za wyjątkiem tego, że myślę, bo jeśli błędzę, to znaczy, że jestem¹¹.

Nasuwa się następujące pytanie, w jakim stopniu teoria poznania Kartezjusza, obejmująca ontologiczny dowód istnienia, stanowi faktyczną nowość w jego poglądach, skoro Augustyn na wiele stuleci wcześniej sprecyzował podobną zasadę. Odpowiedzi na ten zarzut udziela sam Kartezjusz, pisząc w liście do Colviusa, że Hipponczyk próbował nakreślić pewne orientacyjne ślady Boga Trójjedynego, podczas gdy jego rozważania ustosunkowują się głównie do uchwycenia podmiotu myślącego jako niematerialnej substancji *res cogitans*¹². Istotnie, zamiarem Augustyna było poznanie samego siebie i na tym fundamencie została wypracowana pewność wiedzy odnoszącą się do przeżyć wewnętrznych¹³. Jednakże biskup z Hippony nie zatrzymuje się na rozważaniach z zakresu psychologii, jako że realizm podmiotu nie stanowi głównego celu jego dociekań. Od zrozumienia człowieka będzie zależało poznanie

¹⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XI, XXVI, s. 431.

¹¹ Zob. św. Augustyn, *Solilokwia*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, II, I-1, s. 38.

¹² Por. *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3: *The Correspondence*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, Cambridge 1991, AT III 247, s. 159.

¹³ Por. św. Augustyn, *Solilokwia*, I, II-7, s. 13.

Stwórcy, to ono jest dla autora celem i warunkiem ostatecznego szczęścia¹⁴. Ta prawda staje się nadrzędnym przedmiotem całej augustyńskiej teologii.

Zdaniem Kartezjusza „Ja” uwydatnia się jako *res cogitans*, czyli swoisty warunek niekwestionowanej wiedzy i pierwszej zasady w porządku uprawiania filozofii¹⁵. I chociaż przywołany pogląd nie stanowi adaptacji względem doktryny Augustyna, to i w jego dziełach łatwo jest odnaleźć analogiczne założenie: „Usuńmy z naszego rozważania wszystkie pojęcia zaczerpnięte z zewnątrz przez zmysły, a zastanówmy się nad tym, co umysły nasze wiedzą same z siebie i czego są pewne” – sugeruje nasz autor¹⁶. Podobny ton mają inne jego wypowiedzi: „Sen nie może zmylić tej pewności, ponieważ zarówno sen, jak i czuwanie są czynnościami istoty żyjącej. Nawet jeśli ktoś zwariował, to nadal żyje”¹⁷. Stosunek Augustyna do niekwestionowanej wiedzy, podobnie jak u Kartezjusza, wynika z metodycznego zawieszenia sądów, gdyż o ile można postawić pod znakiem zapytania aktualne położenie, o tyle nie sposób odrzucić pewnik, który uzasadnia celowo użyta wątpliwość¹⁸. Powyższa zależność spowodowała, że Zbigniew Janowski zestawiał wybrane wypowiedzi biskupa z Hippony z analogicznymi sformułowaniami francuskiego filozofa¹⁹. Przywołany temat nie jest nowy. Wielu badaczy analizowało to zagadnienie, wśród nich znajduje się Stephen Menn, który w swoim komentarzu wnikliwie omówił zbieżność niektórych poglądów²⁰. Pozostałe argumenty przeciwko sceptykom odnoszą się do problematyki werbalizmu zakładającej przyjęcie prawdopodobieństwa głośzonych twierdzeń. Jak wiemy, Augustyn odrzucił to stanowisko, bowiem

¹⁴ Por. św. Augustyn, *O porządku*, II, 48, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Modrzejewski i in., Warszawa 1953, s. 220.

¹⁵ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 51. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 11–22.

¹⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, X, VII, 10–IX, 12, s. 320, 323.

¹⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XV, XII, 21, s. 487.

¹⁸ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 42–43, 48–51.

¹⁹ Zob. Z. Janowski, *INDEX Augustino-Cartesien, Textes et commentaire*, Paris 2000.

²⁰ Zob. S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998, s. 281–293.

próżno polemizować z oczywistymi faktami oraz prawami matematyki, twierdząc, że są one mniej lub bardziej możliwe²¹.

Pomimo zachodzącego związku ontologicznej jedności pomiędzy świadomością, bytem a istnieniem, te trzy pojęcia nigdy nie występują jako nierozdzielne jedno, jako że samopoznanie podmiotu nie pozostaje względem siebie czymś monolitycznym. Pisał już o tym Plotyn. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób ten starożytny myśliciel uzasadniał tematykę integralnej samo-wiełości bytu. Wydaje się to zasadne, zważywszy że prezentowane poglądy Augustyna nawiązują do dzieła tego niezwykłego filozofa. Oto słowa Plotyna: „Εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἔν καὶ ταῦτόν τῇ ἐνεργείᾳ ἄν εἴη· ἔν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ νοητόν· ἔν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν. Εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν, τὸ δὲ νοητόν αὐτός, αὐτὸς ἄρα ἑαυτὸν νοήσει· νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός. Καθ’ ἐκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν, καὶ καθότι τὸ νοητόν αὐτός, ὅπερ ἐνόει τῇ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός” (En. 5.3.5)²².

Nie minie się z prawdą ten, kto postawi słuszny wniosek, a mianowicie, że w cytowanej wypowiedzi umysł odnosi się nie tyle do świadomości, ile raczej do pierwszego ontycznie bytu. Słusznie można orzec, że według Plotyna ta niecielesna substancja może stanowić pewną analogię względem działania duszy. Mamy skłonność do ujmowania wszystkiego jako całości, posiadając jednocześnie możliwość konstrukcji naszych przedstawień, a więc tworzenia abstrakcji i szczegółowej analizy każdej myśli lub rzeczy. Ludzka intencjonalność nie wyklucza aktów nieświadomych, co oznacza, że każde wrażenie jest uwewnętrznione, natomiast nie każde musi być świadome, gdyż w przeciwnym razie odmówi

²¹ Por. A. Kasia, *Św. Augustyn*, Warszawa 1960, s. 40 (Myśli i Ludzie, 1. Filozofia Starożytna i Średniowieczna).

²² Według przekładu Adama Krokiewicza: „Jeżeli tedy myśl umysłu jest przedmiotem umysłowym, a przedmiot umysłowy samym umysłem, to umysł będzie myśleć sam siebie, albowiem będzie myśleć myślą, czym był on sam, i myśleć będzie przedmiot umysłowy, czym był również on sam: więc z obu względów będzie myśleć siebie, jako że i myśl była nim i jako że nim był przedmiot umysłowy, który on myślał myślą, co była nim” (Plotyn, *Enneady*, t. 2, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, V, III, 5, s. 239).

się aktywności wszystkim istotom nieposiadającym tej cechy lub też, co wydaje się większą niedorzecznością, przypisze się świadomość wszystkim doznającym. Co prawda, Augustyn posługuje się terminem *interior sensus*, jednak daje on jasno do zrozumienia, że istnieje duża różnica pomiędzy przywołanym odczuciem a treścią, będącą wyrazem tego, co wiemy poprzez własne myśli *cogitare*²³.

Jednym z interpretatorów przywołanego problemu był Siemion Frank. Ten rosyjski filozof uznał, że jego autorska sentencja *cogito ergo est esse absolutum* nie tylko odsłania indywidualną świadomość, lecz także ukierunkowuje podmiot na działanie Boga²⁴. Czy jednak znaczenie ontologizmu nie zakłada introspekcyjnego odczucia istności? Jeśli tak, to ta maksyma musi być poprzedzona paradoksem, w którym protodoświadczenie określa nasze myślenie w sposób następujący: *sentire ergo cogito est esse absolutum*. Tak więc, oprócz przedstawionej trychotomii w ontologii istnienia trój-jedności momentu myślącego podmiotu – świadomości i spójnika „jest” – należy uwydatnić jeszcze czwarty element, a więc działanie, bez którego nie istnieje dyrektywa *cogito*, a dokładniej wszechobecna czynność jednego momentu, nazywana trojąką wielością bytu, tj. istnienia, odczucia i świadomości. Ten pluralizm działania jestestwa, który odnosi się do funkcji intelektu i który obejmuje nasze bycie, ma charakter preferencyjny, gdyż istnienie znajduje się zawsze przed *cogito* i chyba nikt nie zaprzeczy temu, że świadomość podmiotu odnosi się raczej do tzw. dowodu logicznego, a nie warunku istnienia: wszakże ten, kto żyje, nie musi mieć świadomości, że żyje, a zwłaszcza wtedy, gdy nie zdaje sobie z tego sprawy. Naturalnie, myślenie wskazuje na istnienie, jednakże mówienie o ontologicznym pierwszeństwie konstrukcji *dubito* zdaje się nadużyciem, bowiem zostaje założony moment metodycznego odkrycia prawdy o byciu w terażniejszości, a przecież pamięć o tym, że się było, nie dołoży – by tak tylko rzec – niczego do bytu,

²³ Por. św. Augustyn, *O wolnej woli*, II, IV-10, s. 121, 125–126. Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, X, 11, s. 231.

²⁴ Zob. S. Frank, *Dowód ontologiczny istnienia Boga*, w: *Dowód ontologiczny i inne pisma o wierze i wierze*, przeł. T. Obolovitch, Kraków 2007, s. 120.

ani też nie w tym jest większe bycie, że się o tym mówi, lecz raczej w tym, że się jest w pewnym stanie egzystowania. W taki oto sposób wiedza na temat ontologii jest niejako zawieszona pomiędzy samym doznaniem, teraźniejszą obecnością a umysłową kalkulacją i procesem świadomości, bo choćby nawet była tu jedność myślenia, to niemniej prawdą pozostaje, że istnienie zdające sobie z tego sprawę nie staje się po tym, jak zostanie pomyślane²⁵. Plotyńska zasada jedności w ponadbycie przekracza indywidualne istnienie możliwe do pomyślenia, dlatego okazuje się transcendentna, bowiem nie należy do stających się rzeczy w znaczeniu czasowym²⁶.

Właśnie te poglądy zainspirowały Augustyna, który opisuje proces samopoznania za pomocą wielowymiarowej relacji ukazanej na sposób trynitarny. Nie sposób nie przywołać dobrze znanych porównań, takich jak: „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...”²⁷ czy choćby problemu rozumienia miłości na sposób współsubstancjalny, a więc trzech ontologicznych atrybutów będących jednym życiem duszy. Z całą pewnością użyte przez ojca Kościoła przykłady nie są wierną kopią nauczania Plotyna, przecież chrześcijański filozof neguje możliwość cykliczności świata oraz reinkarnacji i opowiada się za biblijnym ujęciem kreacjonizmu, jego przemyślenia nie ograniczają się do samoświadomego podmiotu przeżyć psychicznych, lecz stanowią wielowymiarową harmonię triad ujętych poprzez ontologiczną samo-wiełość działania ludzkiej *psyche*. To właśnie poznanie introspekcyjne posłuży Augustynowi do psychologicznej analizy, w oparciu o którą zostanie wyprowadzona wewnętrzna troistość aktywności władz poznawczych, będących ontologiczną konsekwencją jedności istniejącego podmiotu²⁸. W rozumieniu autora fenomen samopoznania

²⁵ Zob. Plotyn, *Enneady*, t. 1, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, II, IX, 7, s. 240.

²⁶ Por. Plotyn, *Enneady*, VI, II, 11, s. 411–412.

²⁷ Według przekładu Marii Stokowskiej: „Dlatego obejmując się wzajemnie, łącząc 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 jedno...” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, X, XI, 17–18, s. 327).

²⁸ Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, X, XI, 17–18, s. 327.

determinuje funkcję intelektu, który następnie za pośrednictwem woli jest zdolny do odkrywania tego, co przekracza porządek naturalny. Zobaczmy, w jaki sposób nasz filozof uzasadnia to stanowisko.

W XX wieku nastąpiła mocna separacja pomiędzy filozoficznym *ratio* a chrześcijańskim *fides*. Dużym echem odbiła się krytyka intelektu głoszona przez Henriego Bergsona, który uważał, że rozum jest niezdolny do samodzielnego ujmowania rzeczywistości, z kolei zjawisko nihilizmu okazało się pesymistyczną odpowiedzią na kryzys wąsko rozumianej racjonalności²⁹. Trudno nie wspomnieć tu o autorach, takich jak Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre, czy choćby Albert Camus.

Filozofia Augustyna stanowi dzisiaj odnowę myśli *intellectum valde amat* ukazującej potrzebę wzajemnej relacji rozumu i wiary³⁰. W swojej epistemologii filozof zastrzega możliwość, a czasami wręcz potrzebę przyjmowania takich prawd, które nie dają się dowieść na drodze czysto racjonalnej. Ta reguła, choć nieusystematyzowana, jak również niejednolita co do swojej treści, stanowi swoisty warunek dla licznych założeń jego doktryny. Godzi się rozważyć niektóre z nich. W ocenie biskupa z Hippony wiele z poglądów przyjmujemy wyłącznie przez świadectwo innych, jednak ich akceptacja nie oznacza porzucenia funkcji intelektu, wprost przeciwnie powinna być poparta uzasadnionymi przesłankami lub wiarygodnym źródłem³¹. Czytamy: „Jak wiele rzeczy przyjmuję na wiarę, takich, których nigdy nie widziałem albo które zdarzyły się, kiedy mnie przy tym nie było (...). Nade wszystko uświadomiłem sobie, jak niewzruszenie wierzę w to, że pochodzę od tych, a nie innych rodziców; a tego nigdy nie mogłem wiedzieć, gdybym nie uwierzył w to, co mi powiedziano”³². Słuszne jest to, że nie mamy możliwości zweryfikowania

²⁹ Zob. R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u Henryka Bergsona*, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 127; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 326. Zob. J. Rist, *Faith and reason*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, eds. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2006, s. 29.

³¹ Por. św. Augustyn, *O nauczycielu*, XI-38, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. J. Modrzejewski, Warszawa 1953, s. 62.

³² Św. Augustyn, *Wyznania*, VI, 5, s. 114.

wszystkich informacji, które do nas docierają, jednak przyjęcie czegoś poprzez wiarę nie musi być irracjonalne, gdyż wiarygodność otrzymanej wiedzy często potwierdza świadectwo innych³³. Na przykład Stanisław Wszolek uważa, że niemożliwe jest rozstrzygnięcie kwestii odnoszącej się do prymatu racjonalności³⁴. Według autora wiara zakłada użycie rozumu, który jest wewnętrznym czynnikiem kształtującym ewangeliczną treść³⁵. To oznacza, że ludzkie poznanie jest niezbędne, aby przyjąć prawdy wyrażone w Biblii: wszakże zrozumienie wiary zbliża człowieka do Boga i umożliwia poznanie Go w horyzoncie objawionej tajemnicy. Jednocześnie sam Augustyn zastrzega, że dla wielu ludzi bezpieczniejsza jest prosta wiara, aniżeli głębokie poszukiwania, gdyż mogą zbłądzić³⁶.

Istnieje wiele wyjaśnień dotyczących relacji zachodzącej pomiędzy *fides* i *ratio*. Na czoło wysuwają się głównie dwie interpretacje; pierwsza ujmuje analizowany problem wszechstronnie, uwzględniając wszelkie możliwe aspekty, zgodnie z drugim ujęciem rozum zostaje zdominowany przez wiarę³⁷. Niektórzy badacze sugerowali, że myśliciel z Tagasty uznawał całkowite pierwszeństwo *credere* względem *intelligo*³⁸. Miało to znajdować uzasadnienie w następujących wypowiedziach: „Wiara w autorytet skraca drogę poznania i uwalnia nas od wysiłku”³⁹. „Tak to zawsze chwała przypada wiedzy, umiejętności, poznaniu prawdy; a do prawdy w żaden sposób nie dojdą ci, którzy jej szukają w świecie”⁴⁰. Niewykluczone, że przywołane świadectwo, szczególnie wyrwane z kontekstu, można wytłumaczyć wieloaspektowym charakterem tematów,

³³ Por. św. Augustyn, *O wielkości duszy*, I, VII-12, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1953, s. 119–120.

³⁴ Zob. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 82.

³⁵ Zob. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, s. 81.

³⁶ Por. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 267.

³⁷ Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 33.

³⁸ Por. A. Kasia, *Św. Augustyn*, s. 30.

³⁹ Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, VII, 12, s. 119.

⁴⁰ Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, XLIX, 94, s. 147. Por. św. Augustyn, *Soliloquia*, I, VII-14, s. 21. Por. św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, XXIII-45, s. 111.

jakie podejmował Augustyn. Wiara w autorytet Objawienia jest czymś absolutnie różnym od hipotezy gwarantującej możliwość empirycznej sprawdzalności⁴¹. Faktem jest, że wiele wiadomości człowiek przyjmuje w sposób bezkrytyczny, mimo to logos wiary nie jest sprawdzalny w formie, w jakiej możemy określić odległość pomiędzy dwoma miastami. Augustyn w żadnym miejscu nie utożsamia tych dyscyplin. Jak słusznie zauważa Étienne Gilson: „Augustyn zachęca do porzucenia ludzkiej pychy i przyjęcia prawdy, którą Bóg nam daje, zamiast chęci zdobycia jej (...). I rzeczywiście, od czasu swego nawrócenia, nawet wówczas, gdy jest jeszcze pełen zapału dla filozofii platońskiej i gdy spodziewa się, że mu ona pomoże do przeniknięcia tajemnic wiary, autorytet Chrystusa jest u niego pierwszy”⁴². W tym kontekście Jan Paweł II często przypominał, że chrześcijańskie *fides* przekracza empiryczne poznanie i podtrzymuje rozum tam, gdzie nie jest on w stanie sam dotrzeć⁴³. I właśnie z tego względu zrozumienie *intellectus* nie tylko skłania do uznania przez rozum autorytetu Boga, lecz także wzbudza pragnienie pełnienia Jego woli, będące wyrazem rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Przejawem wąsko pojmowanego racjonalizmu może być świadectwo samego Augustyna, który jako młodzieniec rozpatrywał ten dwumian nie w kategoriach współdziałania, lecz opozycji. Konsekwencją negacji wiary na rzecz rozumu było błędne odczytanie treści Pisma Świętego oraz dążenia wiodące do sceptycyzmu. Według jego zapisów: „Ja, który tu do was przemawiam, w swoim czasie zostałem oszukany, kiedy jako młodzieniec po raz pierwszy zetknąłem się z Pismem Świętym. Potraktowałem je nie z pobożnością człowieka, który szuka w pokorze, lecz z nastawieniem tego, który pragnie dyskutować”⁴⁴. Nikt nie wątpi w to, że człowiek jest zdolny poznać prawa geometrii, jednak matematyczne

⁴¹ Por. św. Augustyn, *O porządku*, II, IX-27, s. 203.

⁴² É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 34–35.

⁴³ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: *Encykliki Jana Pawła II*, Kraków 2003, nr 1, 66, s. 1081, 1154.

⁴⁴ Por. A. Trapè, *Święty Augustyn: człowiek, duszpasterz, mistyk*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 49. Zob. J. Rist, *Faith and reason*, s. 28.

pewniki nie są dla Augustyna fundamentalnym celem filozofii⁴⁵. Doprawdy nie chodzi o to, aby wprowadzać element zawierzenia w luki poznania dyskursywnego i odwrotnie. Ojciec Kościoła, porządkując problem wiedzy, ukazuje wieloaspektowe ujęcie z możliwością wzajemnej korelacji. Przecież wiara w autorytet Boski nie jest dla niego subiektywnym mniemaniem, zastępującym wiedzę pewną. Taką tezę popiera Tereza Obolevich, która stwierdza: „Według niego wiara jako taka jest aktem rozumnym, a jednocześnie domaga się racjonalnego wyjaśnienia swej treści. (...) Biskup z Hippony uczył, że wiara nie jest irracjonalnym przyjęciem czegoś za prawdziwe, ale poprzedzona bywa autorytetem zaufanej osoby lub osób, których uznanie samo w sobie jest aktem rozumu”⁴⁶. Powyższą trudność wyjaśniał Karol Wojtyła, który w swych pismach wielokrotnie uzasadniał potrzebę rozumnego i świadomego przeżywania Objawienia⁴⁷. Według papieża uczciwy namysł intelektualny uzasadnia istnienie rzeczywistości, która często pozostaje dla rozumu domeną religijnej tajemnicy. Augustyn pisze o tym w następujących słowach: „Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit”⁴⁸. W tak rozumianym akcie wiary występuje realna i prawdziwa jedność myśli, poznania i woli, bowiem zamiłowanie duszy wypływa przede wszystkim z jej poznawczego dynamizmu. Oczywiście ta troistość wzajemnej aktywności nie może być zrealizowana wyłącznie na gruncie czystego intelektu, ponieważ jest z nim obecna także miłość, która w jednej i tej samej czynności trwa, będąc współobecna⁴⁹. Meritum augustyńskiej myśli wyrażają słowa: „Człowiek istnieje, poznaje,

⁴⁵ Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 39.

⁴⁶ Por. T. Obolevich, *Wiedza a wiara w myśli patrystycznej*, e-book, Kraków 2015, s. 48.

⁴⁷ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 1, 25, 66, s. 1081, 1154, 1110–1111.

⁴⁸ Według przekładu Wacława Eborowicza: „Przecież i sama wiara jest tylko myślą połączoną ze zgodą woli. Wszakże nie każdy, kto myśli, wierzy; bo bardzo wielu myśli, ażeby nie wierzyć. Natomiast każdy, kto wierzy, ten myśli, wierząc myśli i myśląc wierzy” (św. Augustyn, *Traktaty o łasce. Łaska, wiara, przeznaczenie*, Poznań 1971, s. 268).

⁴⁹ Por. św. Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, IX, IV, 7 – V, 8, s. 295.

miłuje; miłuje poznając i poznaje kochając⁵⁰. Skoro wiara angażuje wolę i umysłu człowieka, to miłość funkcjonująca w tej triadzie umożliwia duchowe zbliżenie do tego, co jest wieczne i nadprzyrodzone⁵¹.

W dziełach Augustyna odnajdujemy przynajmniej dwie kategorie określające różne znaczenia i stopnie miłości. Pierwsza, dostępna w dialogach Platona, określa pewien model tego, co jest uwielbione ze względu na doskonałość harmonii i proporcji, natomiast ta druga (ewangeliczna) mówi o naturze samego Boga.

Biskup z Hippony doskonale wiedział o tym, że wartość miłości jest darem bezcennym. Filozof dostrzega w niej troistą relację, w której kolejno i bez rozdzielenia występują trzy rzeczywistości: duchowy podmiot poznania, rzecz kochana i sama miłość⁵². Ten swoisty pluralizm zostaje skierowany ku przedmiotowi, który został przez duszę umiłowany, a jego celem jest wzajemne zespolenie. Ojciec Kościoła określa powyższą relację jako współsubstancjalne działanie woli i intelektu dających możliwość pokochania osoby ze względu na nią samą⁵³. Czytamy: „Miłość jest obecna rozumowi [sic!], który myśląc, zaczyna działać”⁵⁴. Nie chodzi tu wyłącznie o emocje zależne od sfery uczuciowo-wolitywnej, ponieważ opisane działanie uobecnia się w duszy także poprzez umysłowe rozeznanie⁵⁵.

Biblijny opis *agape* różni się od innych form uwielbienia tym, że jest zwrócony w kierunku rzeczywistości wiecznej. Augustyn oparł to zagadnienie na metafizycznej podstawie, tzn. obok rozważań natury czysto spekulatywnej poruszył również tematy, które obejmują treści egzegetyczne (1 J 4, 16)⁵⁶. Ciekawe jest to, że chrześcijański myśliciel najczęściej używa terminu *dilectio*. Owocem tak rozumianej miłości są dobre

⁵⁰ A. Trapè, *Święty Augustyn*, s. 282.

⁵¹ Por. M. Terka, *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 418.

⁵² Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IX, II, 2, s. 288.

⁵³ Zob. św. Augustyn, *O dwóch duszach*, w: *Pisma przeciw manichejczykom*, t. 54, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, 13, s. 79.

⁵⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XV, XXI, 41, s. 511.

⁵⁵ Por. J. Szymusiak, *Posłowie*, w: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 15, s. 558.

⁵⁶ Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VIII, VII, 11-12, s. 280, 281.

uczynki oraz sposobność zbliżenia się do Boga. Czytamy: „Czym jeśli nie Bogiem, przepelniony jest ten, kto pełen jest miłości?”⁵⁷. Rozstrzygnięcie powyższego pytania przedstawia się następująco: „Każdy jest taki, jaka jest jego miłość. Kochasz ziemię, staniesz się ziemią. Kochasz Boga? Cóż ci powiem: będziesz Bogiem? Sam od siebie nie śmiem tego powiedzieć, posłuchajmy Pisma: Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy synami Najwyższego (Ps 82, 6)”⁵⁸. Zaprawdę biblijna *agape* jest partycypacją w rzeczywistości, którą jest Bóg⁵⁹.

Autor zdaje sobie sprawę z tego, że miłość wykracza poza doczesną rzeczywistość; fałszywe umiłowanie nie jest uwielbieniem Boga i wiele osób myli to pojęcie z pożądaniem lub sympatią do drugiego człowieka. W taki sposób interpretuje filozofię Augustyna Andrzej Kasia, który pisze: „Co więcej, augustynizm jest antyhumanizmem, w którym poniżenie godności i wartości człowieka osiąga swoisty szczyt (...). Nie miłość człowieka, lecz miłość tej wyspekulowanej idei jest z punktu widzenia doktryny moralnej Augustyna rzeczą najważniejszą; zaś najwyższy stopień doskonałości moralnej osiąga ten, kto w miłości do niej dochodzi aż do samouwielbienia”⁶⁰. Powyższa interpretacja zdaje się bezpodstawna, gdyż *caritas* oznacza przede wszystkim chrześcijańską troskę o los drugiego człowieka. Omawiane zagadnienie osiąga u Augustyna wymiar ontologiczny, ponieważ nie da się miłować bliźniego, nie miłując jednocześnie samej miłości, tak więc zarzut Kasi, dotyczący egzystencjalnego partykularyzmu, byłby w tej strukturze formalnym jej zaprzeczeniem (1 J 2, 9–11)⁶¹.

Biblijne ujęcie *agape*, odkryte na drodze poznania, przekracza doświadczenie rozumiane jako czysta sensytywność. W *Wyznaniach* odnajdujemy ślady skierowania świadomości ku wewnętrznemu życiu poznającego. W tymże dziele autor na podstawie trzech pojęć (pamięci, intelektu oraz woli) ujętych w jednej istocie próbuje ukazać pewien model

⁵⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VIII, VII, 11-12, s. 281.

⁵⁸ A. Trapè, *Święty Augustyn*, s. 287.

⁵⁹ Zob. 1 J 4, 7–8.

⁶⁰ A. Kasia, *Św. Augustyn*, s. 80.

⁶¹ Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VIII, VII, 11, s. 280.

ontycznego podobieństwa względem Boga⁶². Uwidacznia się w tym miejscu charakterystyczny proces, w którym Hipponczyk określa sekwencję upadku i wzrostu. Mowa o stopniowej identyfikacji, w której końcowym punktem jest podobieństwo do obiektu umiłowania⁶³. Augustyn afirmuje teologię miłości, wychodząc od świadectwa ewangelistów. Nie wprowadza podziału pomiędzy miłością a wolną wolą, pragnieniem i intelektem, wszystkie wymienione pojęcia stają się u niego jedną tożsamą naturą. Trzeba w pewnym stopniu coś wiedzieć, aby być zdolnym do kochania, dlatego poznanie wraz z pragnieniem są warunkiem urzeczywistnienia się dobra, które przejawia się poprzez chrześcijańskie miłosierdzie, bezinteresowną pomoc oraz umiłowanie Boga w drugim człowieku⁶⁴.

Bibliografia

- Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbmska, Kęty 2001.
- Frank S., *Dowód ontologiczny istnienia Boga*, w: *Dowód ontologiczny i inne pisma o wierze i wierze*, przeł. T. Obolevitch, Kraków 2007.
- Gilson É., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Ingarden R., *Intuicja i intelekt u Henryka Bergsona*, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: *Encykliki Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 1081–1198.
- Kasia A., *Św. Augustyn*, Warszawa 1960 (Myśli i Ludzie, 1. Filozofia Starożytna i Średniowieczna).
- Menn S., *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998.
- Obolevitch T., *Wiedza a wiara w myśli patrystycznej*, e-book, Kraków 2015.

⁶² Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, XIII, 11, s. 344. Por. św. Augustyn, *O wielkości duszy*, IV, XXXIV-77, s. 187.

⁶³ Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII, XI, 16, s. 369.

⁶⁴ Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IX, II, 2, s. 288–290.

- The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3: *The Correspondence*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, Cambridge 1991.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2012.
- Plotyn, *Enneady*, t. 1, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Plotyn, *Enneady*, t. 2, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006.
- Rist J.M., *Faith and Reason*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, eds. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2006, s. 26–39.
- Św. Augustyn, *O dwóch duszach*, w: św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, wstęp ks. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 67–88.
- Św. Augustyn, *O nauczycielu*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. J. Modrzejewski, Warszawa 1953, s. 7–70.
- Św. Augustyn, *O porządku*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Modrzejewski, Warszawa 1953, s. 144–226.
- Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, wpraw. J. Tischner; posł. i przypisy J.M. Szymusiak, Kraków 1996.
- Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1953, s. 105–192.
- Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 80–159.
- Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, s. 71–235.
- Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 5–42.
- Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 2002.
- Św. Augustyn, *Soliloquia*, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 5–77.
- Św. Augustyn, *Traktaty o łasce. Łaska, wiara, przeznaczenie*, Poznań 1971 (Pisma Ojców Kościoła, 27).

Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł., opatrzył posłowiem i kalendarium Z. Kubiak, Warszawa 1987.

Terka M., *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 400–426.

Trapè A., *Święty Augustyn: człowiek, duszpasterz, mistyk*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1987.
Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.

Abstrakt

Fides, ratio et caritas, czyli o trzech władzach ujętych w kontekście augustyńskiej introspekcji

Zestawienie filozoficznego *ratio* z chrześcijańskim *fides* należy do kluczowych tematów doktryny Augustyna. Myśliciel ten zwraca szczególną uwagę na to, że człowiek właśnie po to został obdarzony zdolnością myślenia i pojmowania, ażeby zgłębiać tajemnicę chrześcijańskiego Objawienia. W refleksji chodzi mu nie tyle o wprowadzanie elementów zawierzenia w luki poznania dyskursywnego i odwrotnie, ile o uzasadnienie potrzeby rozumności w obrębie wiary. Ojciec Kościoła rozpatruje ową trudność wszechstronnie, w swoich przemyśleniach kieruje się maksymą *Crede, ut intelligas*, według której analizowana relacja staje się bardziej integralna. Wiara w autorytet Boski nie jest dla niego po prostu subiektywnym mniemaniem, zastępującym wiedzę pewną. Hippończyk, porządkując problem wiedzy, ukazuje wieloaspektowe ujęcie z możliwością wzajemnej korelacji *fides* i *ratio*. Pomimo że Augustyn jako teolog opiera swą filozofię przede wszystkim na autorytecie i depozycie Objawionej wiary, to jednak nie unika w swoich rozważaniach pytań o prawdziwość ludzkiego poznania. Problematyka tego zagadnienia dotyczy stosunku autora do systemów podważających tę możliwość, a więc sceptycyzmu średniej akademii. Dodatkowo temat ten jest o tyle istotny i warty uwagi, że rozważania autora zdają się sięgać daleko poza jego epokę – Augustyn na swój sposób antycypuje nowożytną problematykę duszy, skądinąd zapoczątkowaną przez Kartezjusza. Bez wątplenia u obu autorów występuje widoczne powiązanie duchowości człowieka z Bogiem. W ocenie filozofa dusza poznaje siebie właśnie poprzez introspekcyjne zwrócenie się ku sobie, dokładniejsza analiza jej działania ukazuje współsubstancjalność trzech władz: pamięci, intelektu oraz woli. To właśnie dzięki tej wewnętrznej triadzie mamy możliwość identyfikacji, w której odkrywamy wartość wypływającą z daru, jakim jest miłowanie. Zgodnie

z myślą Augustyna trzeba w pewnym sensie coś wiedzieć, aby być zdolnym do kochania i nie można miłować tego, czego się w ogóle nie zna. Biblijny wątek *agape* posłuży Augustynowi do przedstawienia dwóch ważnych kwestii. Pierwszą z nich jest teologiczna refleksja nad tajemnicą Trójcy Świętej, natomiast ta druga – w kontekście jego antropologii – opisuje perspektywę komunii z samym Absolutem. Istota ludzka ma więc niejako udział w samym Bogu, autor wyraża tę prawdę słowami: „Et qui nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione? (...) Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides” (S. Aureli Augustini, *De Trinitate*, VIII, 8,12).

Słowa kluczowe

Augustyn, ontologia, byt, miłość, wiara i rozum, wiedza, dusza

Abstract

***Fides, Ratio et Caritas* – the Philosophical Study about Cognitive Activity in the Context of Augustine Introspection**

Augustine, as a theologian, bases his philosophy mostly on the authority and deposit of Faith Revealed, but his philosophical dissertations are also concerned with the truth of human cognition. The Christian writer pays special attention that the christian faith need a mind, but also it implies a strong relationship to what is held than does ordinary belief, so revealed truth and simple belief are not identical. The author distinguishes between these concepts and he strongly emphasizes that the other beliefs may be strictly matters of faith resting upon the reasons. The second thesis is obviously concerned with the author's attitude towards the systems undermining such possibility, namely the skepticism of middle academy. Additionally, the topic is undoubtedly noteworthy as the dissertations of this old Christian writer seem to reach far beyond his times – Augustine alights on conclusions that are in the spirit of contemporary thinking. It is also worth mentioning that Augustine in a way anticipates the contemporary concept of soul, which was originated by Descartes. Unquestionably, both writers link human spirituality to God. According to Augustine a soul recognizes itself by inner turning towards itself. A thorough analysis of this process reveals co-substantialism of three powers in this recognition: memory, intellect and will. It is thanks to this inner triad that a soul has the ability of identification in which it discovers itself as existing. The result of such self-discovery is love of the

soul, proceeded by its intellectual insight. In a way, one has to know something in order to be able to love it. According to Augustine, it is impossible to love something one does not know. The problem of love will serve Augustine to present two vital issues. The first one is the theological reflection on the mystery of Holy Trinity. The other describes the perspective of communion with the Absolute itself, in the context of Bible anthropology. It is interesting to notice that the author claims this communion to be possible through intellectual cognition and love, which arouses this cognition by exciting desire towards the loved thing. Augustine believes that love is intrinsically triple (similarly to innerly active soul). There can be no love without the loving one, the loved being and the love which connects them. The three conditions, namely the soul, its love and cognition, also exist in the case of the soul's love towards itself. According to Augustine, it is impossible to love God without the love for human being and likewise one cannot love human being without the love for God (who is love). As presented by Augustine, love is being discovered through intellectual cognition and thanks to it human being participates in the love of God, who is its only source.. It is through love that a human being has a participation in God Himself. For Augustine this has a dual character, both uniting and making similar to God. This unusual element of anthropology shows us that even now, in this life, a human being is granted with an opportunity of getting to know God and of inner (ontic) transformation triggered by the love of God.

Keywords

St. Augustine, ontology, being, love, faith and reason, knowledge, soul