

**Ks. Franciszek Urmański**

*Papieski Wydział Teologiczny, Sekcja w. Jana Chrzciciela*

## ***KONCEPCJA PRAWDY WE WCZESNYCH PISMACH FILOZOFICZNYCH ŚW. AUGUSTYNA Z HIPPONY***

Słowa klucze:

prawda, Augustyn, Solilokwia, szczęście, fałsz, poznanie.

Keywords:

truth, Augustine, false, *Soliloquia*, happiness

„Cóż to jest prawda?” – to pytanie zadane przez Piłata Jezusowi pr dzej czy pó niej stawia sobie ka dy człowiek, który zastanawia si nad otaczaj cym go wiatem i chce odpowiedzie na fundamentalne pytania swojego ycia. Dlatego te najt sze umysły filozoficzne w dziejach wiata próbowały odpowiedzie na to pytanie. Prawda w swej wersji klasycznej stała si współcześnie czym wysoce problematycznym, a nawet opatrzone j wyra nym znakiem zapytania<sup>544</sup>. W ludzkim my leniu zdaje si ugruntowywa stanowisko rozdzielaj ce my l od prawdy. Tym bardziej e w dobie postmodernizmu definicji prawdy jest bardzo wiele. Jak zauwa a Witold Glinkowski z Uniwersytetu Łódzkiego, prawda uchodzi za kluczow kategori filozofii, a jednak droga do jej filozoficznej eksplikacji nigdy nie była łatwa, ani uznana za przebyt w sposób wi cy i ostateczny (przynajmniej zawsze znalazł si kto , kto podwa ał ustalenia innych).

---

<sup>544</sup> J. Socho , *Usytuowanie prawdy w projekcie postmodernistycznym*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Spór o prawd* , red. A. Maryniarczyk, K. St pie , P. Gondek, Lublin 2011.

Prawda jest wyzwaniem uniwersalnym. Nieustannie prowokuje do poszukiwania, do pytania o ni<sup>545</sup>.

W związku z powyższym w niniejszym artykule chcę przedstawić te poglądy naprawdę, które zostały zapisane przez więtego Augustyna, filozofa i czczonego dorobek myśli starożytnej z powstającą już po jego śmierci chrześcijańska Europa, określaną potem jako średniowieczna, i zadaje pytanie, czy jego tezy mogą nam pomóc odpowiedzieć na pytania naszej współczesności. Jak pisze R. Heinzmann, „(...) jego sposób myślenia należy do podstawowych metod ludzkiego samopoznania, o decydującym znaczeniu dla całej epoki historycznej”<sup>546</sup>.

Prawda warunkiem szczęścia

Augustyn swoim dziełem literackim z epoki schyłku starożytnego świata położył fundament pod nowy etap w dziejach ludzkiej myśli – chrześcijańskie średniowiecze. Wywarł na ten czas trwały wpływ i aż do XII wieku w istotny sposób formował jego oblicze<sup>547</sup>. Dlatego też rozważając kwestię prawdy, nie sposób pominąć tego, co w swojej filozoficznej spuściźnie nie zostawił nam więty Augustyn. Tym bardziej interesuje nas zagadnienie prawdy pojawia się od samego początku pisarskiej działalności więtego Augustyna, czyli w dialogach filozoficznych napisanych w Cassiciacum. W pierwszym ukończonym przez Augustyna dialogu, *O życiu szczęśliwym (De beata vita)* stawia tezę, że dotarcie do prawdy jest warunkiem niezbędnym osiągnięcia stanu trwałego szczęścia. Szczęście bez prawdy jest nie do pomysłenia. Tym samym, możliwość osiągnięcia wysuwa się w jego filozoficznej doktrynie na pierwsze miejsce<sup>548</sup>. Jak zauważa E. Gilson, Augustyn szuka prawdy tylko dlatego, że ta uszczęśliwia i tylko o tyle, o ile to czyni<sup>549</sup>.

Sam Augustyn w *O życiu szczęśliwym* przyznaje, że wielki miłośnik do filozofii zapłonął po lekturze *Hortensjusza* Cicerona, ale od poszukiwania prawdy odstraszał go jakiś „dziecinny przesąd”<sup>550</sup>. Dopiero spotkanie ze świętym Ambrozym, biskupem Mediolanu, przekonało go do porzucenia wszystkich zbędnych aktywności i skoncentrowaniu się na tym, co naprawdę ważne.

W interesującym nas dialogu znajdujemy następujące sformułowanie: „(...) miarą jest prawda, (...) stała się nią przez jak najwyszą miarę, a miara ta jest jej różdżką i celem, do którego wraca, kiedy osiągnie doskonałość.”<sup>551</sup> Miarą jest więc Prawda

<sup>545</sup> W. P. Glinkowski, *Problem prawdy w perspektywie filozofii dialogu w: Zadania współczesnej metafizyki. Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2011.

<sup>546</sup> R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, przeł. P. Domański, Kłajpa 1999, s. 51.

<sup>547</sup> Tamże.

<sup>548</sup> J. Domański i W. Seiko, *O życiu szczęśliwym w: Więty Augustyn, Dialogi filozoficzne. O życiu szczęśliwym. Przeciw akademikom. O porzuceniu*, przeł. J. Wierkówna A., Augustyniak K., Modrzejewski J., Warszawa 1953, s. 6.

<sup>549</sup> E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki więtego Augustyna* przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 1n.

<sup>550</sup> *O życiu szczęśliwym* 1, 4.

<sup>551</sup> Tamże, 4, 34.

jest Syn Boga (J 14,6), a Miar Najwyższy jest Bóg Ojciec, do którego prowadzi Duch wiary. Prawdziwe szczęście jest w zjednoczeniu z Bogiem<sup>552</sup>.

W tym podejmowanym w tym wspomnianym dziele wiary Augustyn kontynuuje i rozwija w *Przeciw akademikom*. Tym razem filozof wchodzi w spór ze szkołą sceptyków, którzy negowali możliwość poznania przez człowieka prawdy, przez co pozbawiali go nadziei na bycie szczęśliwym. Aby rozbroić sceptyczny arsenał u jego podstaw, Augustyn każe e protagoniście tego dialogu, Trygecjuszowi kategorię obstawia przy twierdzeniu, że człowiek może znaleźć prawdę<sup>553</sup>.

Krótko omówiwszy dwa pierwsze dzieła Augustyna możemy przejść do słynnych *Soliloquiumów*, które autor w całości poświęcił prawdzie i w nich wyklada swoje podstawowe poglądy na ten temat. Dialog ten napisał w roku 387 w Cassiciacum, już będąc przekonany o słuszności chrześcijaństwa, ale jeszcze przed przyjęciem chrztu. W *Sprostowaniach* w. Augustyn potwierdza, że *Soliloquia* napisał z myślą o szukaniu prawdy.

Prawda daje się poznać

*Soliloquia* w języku łacińskim oznaczają rozmowy z samym sobą. Dlatego rozpoczyna się od uwagi Augustyna, że usłyszał głos, którego nie był w stanie zlokalizować: czy on był w nim, czy to on sam mówił, czy ten mówił do niego ktoś inny. Głos zmobilizował go do napisania dialogu filozoficznego<sup>554</sup>. Potem następuje długa modlitwa, w której w. Augustyn prosi o możliwość dobrego poznania Boga i duszy, bo to w jego mniemaniu oznaczałoby poznanie prawdy. Rozum (tak będziemy nazywać „rozmówcę” w. Augustyna) sugeruje Augustynowi określenie pułapu poznania Boga, jaki chce osiągnąć, tak aby nie szukał w nieskończoność. Augustyn odpowiada, że nie jest w stanie tego zrobić, bo niczego podobnego do Boga nie zna, bo gdyby znał, to musiałby to kochać. A kocha jedynie Boga i dusz. Takie przyjaciół kocha ze względu na ich rozumnych dusz, dzięki którejś ludźmi. Im lepiej korzystaj z rozumnych dusz, a przynajmniej im bardziej pragnij dobrze się nimi posługiwać, tym większa jest jego miłość do nich<sup>555</sup>.

Na tym etapie dialogu pojawia się pierwsza, bardzo ważna dla naszej pracy deklaracja wiary tego: „(...) szukam jednak prawdy, którą mógłbym poznać, a nie takiej, w którą mógłbym uwierzyć.”<sup>556</sup> Dla Augustyna wiara istotnie będzie poznanie czysto rozumowe, i dlatego będzie musiał odrzucić wiadectwo zmysłów, aby niczego sobie nie ułatwiać<sup>557</sup>.

Rozważając poznanie Boga, Rozum pyta Augustyna, czy zna coś w takim samym stopniu, jak pragnie poznać Boga, przypominając mu, że są rzeczy, o których ma pewną wiedzę, na przykład figury geometryczne. Augustyn nie chce sprowadzać Boga do po-

<sup>552</sup> Por. E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 4n.

<sup>553</sup> *Przeciw akademikom* 3, 9.

<sup>554</sup> *Soliloquia* 1,1.

<sup>555</sup> Tamże, 2, 7.

<sup>556</sup> Tamże, 3, 8.

<sup>557</sup> Zob. Tamże: „Rozum: Odrzucasz więc w tym wypadku wszelkie wiadectwo zmysłów? Augustyn: Całkowicie odrzucam.”

ziomu figur geometrycznych, bo rado z poznawania kuli i Boga musiałaby by jednokowa. Na t z kolei w tpliwo odpowiada samemu sobie, e rado z poznania Boga b dzie daleko wi ksza ni rado z poznawania figur geometrycznych, ale ta ró nica oka e si zawarta w naturze przedmiotów poznawanych, a nie w samym poznaniu<sup>558</sup>.

Rozum gwarantuje Augustynowi sukces, obiecuj c, e zobaczy Boga tak jasno jak my widzimy sło ce. T pewno bierze z przekonania, e wewn trzne zmysły duszy s jak-by oczami dla umysłu, a prawdy nauki s jak przedmioty, które musz by o wietlone przez sło ce, eby były widzialne. W umy le Bóg jest tym, który o wieca. Rozum za jest tym, czym w oczach wzrok. Z tego wniosek, e dusza musi mie oczy, które patrz i które widz . Oczami jest my l uwolniona i oczyszczona od po da rzeczy ziemskich. Koniecznie do tej czysto ci dusza potrzebuje wiary. Kiedy uwierzy, e tylko w stanie zdrowia b dzie mogła zobaczy to wiatło, którego teraz jeszcze nie jest w stanie zobaczy , potrzebuje nadziei, e w ogóle mo e by zdrowa, bo inaczej w ogóle o zdrowie by si nie starała. Wiara i nadzieja winny by uzupełnione jeszcze przez miło do tego wiatła, które ma nadziej zobaczy , bo bez miło ci ch tnie pozostanie w ciemno ciach, które stały si jej miłe z przyzwyczajenia. Dusza wyposa ona w wiar , nadziej i miło potrzebuje zacz patrze poprzez rozum. Rozum wspomagany przez te trzy cnoty kieruje nas do ogl dania Boga i to jest cel naszego patrzenia. Owocem tego jest szcz cie, natomiast widzenie Boga jest w odniesieniu do duszy ostatecznym aktem pojmowania<sup>559</sup>.

Pojawia si tu istotna w tpliwo : czy dusza ju ogl daj ca Boga potrzebuje jeszcze wiary, nadziei i miło ci? Owszem, na ziemi zawsze b dzie potrzeba wszystkich tych trzech cnót. W yciu przyszłym wystarczy tylko miło <sup>560</sup>, która jeszcze si zwielokrotni<sup>561</sup>.

Czyni c analogi do sło ca, które jest, wieci i o wieca, Rozum mówi o trzech wła ciwo ciach Boga: „(...) e jest, e daje si pozna rozumowi, e umoliwia poznanie innych rzeczy”<sup>562</sup>. Zapowied pouczenia przez Rozum o sobie samym i Bogu Augustyn przyjmuje z lekcewa eniem, wyra nie daj c do zrozumienia, e czekał na wyja nienia, które bez wahania mógłby przyj za prawdziwe i pewne, a do tej pory spotkał takie tylko w twierdzeniach o figurach geometrycznych<sup>563</sup>.

Przekona si , czy s zdrowi – oto kolejne zadanie, które Rozum wyznaczył Augustynowi. Chc c osi gn ten cel, pyta, czy kocha co poza wiedz o sobie samym i Bogu. Odpowiadaj c, wi ty wymienia, czego si boi: straty najbli szych, cierpienia oraz mierci. Z tego Rozum wyprowadza wniosek o jego miło ci do wspólnego ycia z uko-

<sup>558</sup> Por. Tam e, 5, 11.

<sup>559</sup> Por. Tam e, 6, 13.

<sup>560</sup> Ko ciół wł czył t my l w modlitw brewiarzow , w trzeciej zwrotce hymnu modlitwy przedpołudniowej czwartego tygodnia psalterza: „Wszystko przemienie, gdy nadejdzie wieczno /wiara si sko czy, a nadzieja spełni/miło zostanie, by si cieszy Tob / w Twoim królestwie”. LG, tom III, s. 546.

<sup>561</sup> Por. *Solilokwia* 7, 14. Cały ten wywód to filozoficzne rozwini cie ko cowej cz ci tzw. Hymnu o miło ci z Pierwszego Listu wi tego Pawła do Koryntian. Zob. 1 Kor 13, 8-13.

<sup>562</sup> *Solilokwia* 8, 15.

<sup>563</sup> Por. Tam e.

chanymi, zdrowia i życia ciała. W tej sytuacji zadaje pytanie, czy gdyby w jednej chwili te wszystkie sprawy miał zagwarantowane, byłby w stanie ukryć swój radość. Augustyn odpowiada, że nie. To świadczy o cię głębiej chorobie i niepokojach duszy. Rozum zastanawia się, czy patrzenie na „słowo” w takim stanie nie jest zuchwałe ci. Augustyn uspokaja, że ma dobre rozeznanie chorób swojej duszy, ale prosi Rozum, żeby jeszcze udoskonalił<sup>564</sup>. Wywiad z Augustynem wypada korzystnie: nie pośleda bogactw, zaszczytów, małżeństwa, nie jest przywiązany do wyszukanego jedzenia. Chciałby tych rzeczy tylko o tyle, o ile przybliżyłyby go do upragnionego celu, a nie dla nich samych. W toku dalszej rozmowy okazuje się, że również spotkania z najbliższymi, zdrowie i życie<sup>565</sup> są przedmiotem troski Augustyna ze względu na poszukiwanie ostatecznej prawdy<sup>566</sup>.

Prawdziwy filozof musi spełniać te warunki, które już spełnia Augustyn: kochania mędrości tylko dla niej samej i innych rzeczy ze względu na nią. Rozum chwali Augustyna za jego postępy i rozwija myśl o tym, że kiedy do poznania mędrości znajduje indywidualną drogę, bowiem do tego różni ludzie są różnie przygotowani. Scepticy, którzy mędrość mogą posiadać z łatwością. Inni jednak (a takich jest większość) nie są w stanie całej mędrości pojąć naraz, ale potrzebują dochodzić do niej stopniowo<sup>567</sup>.

Rozum przestrzega Augustyna przed zuchwałością (niepokoi go, że filozof jest bardzo pewny siebie, twierdząc, że wyrzekł się już przyjemności ziemskich) i wyjątkowo, że Bóg, którego Augustyn chce poznać, będzie wiedział, kiedy jego dusza zyska stan określany jako zdrowie, więc będzie mógł mu się w odpowiednim momencie ukazać<sup>568</sup>.

Podsumowując rozmowę, które do tej pory Rozum z Augustynem między sobą prowadzili, więc potwierdza, że chce tylko poznać Boga i duszę. Do tego jednak potrzeba najpierw poznania prawdy. Nasi rozmówcy rozróżniają w tym miejscu rzeczownik „prawda” od przymiotnika „prawdziwy”. Czym innym jest prawda sama w sobie, a czym innym coś, co jest prawdziwe. Prawda jest wyśza, bo każda rzecz prawdziwa zawdzięcza swoją prawdziwość prawdzie, prawda natomiast nie czerpie tego, że jest prawdą od jakiejś rzeczy prawdziwej. Co więcej, rzeczy prawdziwe są przygodne, bo giną, a prawda nie może zginąć. Rozum Augustyna podaje przykład drzewa, które, mimo tego że jest prawdziwe, to narodziło się w jakimś momencie i kiedy zginie, choć nie może zanegować jego prawdziwości. Prawda zaś nie ginie wraz z miernością tego, co prawdziwe. Pojawia się pytanie: gdzie w takim razie jest prawda? Skoro coś jest, musi się gdzie znajdować. Prawda nie jest ciałem, więc nie zajmuje żadnej przestrzeni. Nie ma jej również w rzeczach miernych, dlatego że nie mogłaby wtedy być trwa-

<sup>564</sup> Por. Tamże, 9, 16.

<sup>565</sup> Przy pytaniu o miernością wyczytała wniosek eschatologiczny Augustyna: z wiedzy, którą posiadamy na ziemi, będzie korzystał po śmierci: „R. Teraz więc boisz się umrzeć, bo lękasz się, aby ci nie spotkało jakieś gorsze nieszczęście, które by pozbawiło cię poznania prawdy Bożych. A. Lękam się nie tylko zapomnienia tych prawd, które już kiedyś poznałem, ale obawiam się także, że miernością uniemożliwi mi poznanie tego, co pragnę jeszcze poznać. Zresztą sądzę, że wiedza, którą już posiadam, pozostanie ze mną.” Soliloquia 12, 20.

<sup>566</sup> Por. Tamże, 10, 17-12, 21.

<sup>567</sup> Por. Tamże, 13, 22-23.

<sup>568</sup> Por. Tamże, 14, 25-26.

Isza od rzeczy, w której jest, a to przeczy temu, co napisali my trzy zdania wyżej. Stąd należy wyprowadzić logiczny wniosek, że s rzeczy nie miertelne i w nich musi znajdować się prawda<sup>569</sup>. W ten sposób pierwsza księga kończy się trudnymi na pierwszy rzut oka wnioskami: „(...) prawdziwe zatem jest tylko to, co jest nie miertelne”<sup>570</sup> oraz „(...) jedynie wi o rzeczach nie miertelnych możemy słusznie powiedzieć, że s .”<sup>571</sup>

### Fałsz a prawda

Księga druga *Soliloquiów* rozpoczyna się od słynnej modlitwy więtego Augustyna: „Bo e zawsze niezmienny! Spraw, abym poznał siebie, spraw, abym poznał Ciebie”<sup>572</sup>. Z szeregu pytań, które Augustyn zadaje sam sobie, odpowiada twierdząc co tylko na dwa: „Człowieku, (...) czy wiesz, że istniejesz?” oraz „Czy wiesz, że mylisz?”<sup>573</sup>. Przyznając się do niewiedzy w sprawie swojej nie miertelności, wyraża chęć znalezienia odpowiedzi na to pytanie, choć je li nawet to się uda, cały czas będzie to za mało, żeby być szczęśliwym. Ze strony Rozumu zapada pytanie, co by się stało, gdyby wiedza Augustyna unieszczęśliwiła. Więty odpowiada, że to niemożliwe, bo w takiej sytuacji nikt nie mógłby być szczęśliwy i nieszczęście byłoby wieczne. Augustyn wie, że istnieje, więc i pojmuje. Czy tak będzie zawsze?<sup>574</sup> I słyszy odpowiedź: „(...) prawda nie może przestać istnieć”<sup>575</sup>, a zatem jest wieczna.

W celu dotarcia do istoty problemu podejmowanego w *Soliloquiach* Rozum każe Augustynowi rozstrzygnąć sytuację, w której dwie osoby obserwują jedną rzecz, ale różnie ją nazywają. Augustyn wskazuje, że może być z kilku powodów:

- myli się sam Augustyn;
- myli się jego rozmówca;
- nadają inną nazwę rzeczy tak samo przez siebie postrzeganej;
- myli się obaj naraz.

Być jest tym, czym jest; dlatego odpada możliwość, w której jeden widzi drzewo, drugi cian i obaj mają rację, posługując się przykładem więtego Augustyna. Jeżeli jednak obie strony zorientują się, że obserwowana przez nich rzecz jest czymś innym, niż im się wydaje, nie będą się mylić. Wniosek: możemy widzieć obraz fałszywy, ale się nie mylić, bo będziemy wiedzieli, że oglądamy fałszywy obraz. Myli się więc tylko ten, kto widząc fałszywy obraz uważa go za prawdziwy. Czym w takim razie jest fałsz? „(...)

<sup>569</sup> Por. Tam e, 15, 27-29.

<sup>570</sup> Tam e, 15, 29.

<sup>571</sup> Tam e.

<sup>572</sup> Tam e, 2, 1, 1.

<sup>573</sup> Tam e. Zastanawiając się, że w tym miejscu myślenie więtego Augustyna bardzo przypomina kartezjańskie „Cogito, ergo sum”. Zaskoczony nie jest F.F. Armesto, który wprost pisze: „[w. Augustyn] Stwierdzeniem: „Myślenie, więc jestem” wyprzedził o 1200 lat formułę Kartezjusza” w: Armesto F.F.: *Historia prawdy*, przeł. Ruskowski J., Poznań 1999, s. 93. Różnicą między tymi filozofami jest jednak zasadnicza: Kartezjusz z wzięcia uczynił metod swoich filozoficznych dociekań, Augustyn dopiero zaczyna swoje filozoficzne poszukiwania i nie wzięty w to, że w końcu znajdzie odpowiedzi na swoje pytania.

<sup>574</sup> Tam e.

<sup>575</sup> Tam e, 2, 2, 2.

Nie jest tym, czym się wydaje<sup>576</sup>, dlatego jest fałszem. Skoro tak, potrzeba kogoś, komu coś mogłoby wydawać się fałszywe. Jeśli go nie ma – nic nie jest fałszywe. Fałsz nie pochodzi z rzeczy – fałsz tkwi w naszym błędnym postrzeganiu.

Dwie tezy: fałsz istnieje zawsze oraz tylko dusza może odbierać wrażenia zmysłowe, w kolejnych akapitach Rozum doprowadza do absurdu, tak aby obnażyć fałsz. W tej sytuacji formułuje próbę definicji prawdy. Augustyn udziela odpowiedzi: „Prawda jest taka rzecz, która jest w rzeczywistości taka, jak się wydaje temu, kto chce i może ją poznać<sup>577</sup>”. Ta definicja okazuje się błędna: wg niej nie byłoby bowiem prawdziwe coś, czego nikt nie może poznać. W tej sytuacji Augustyn układa inną definicję prawdy: „Sądź, że prawdziwe jest wszystko to, co istnieje<sup>578</sup>”. Rozum w takim rozumowaniu nie rozpoznaje fałszu, bo co istnieje, jest prawdziwe.

Trudno ci w dotarciu do prawdy skłaniaj Augustyna do kolejnej modlitwy. Po zdefiniowaniu prawdy pojawia się konieczność podania definicji fałszu. Wydawałoby się, że fałsz to coś, co nie jest takim, jakim się wydaje. Augustyn dokładniej przyglądając się fałszowi mówi, że jego matką jest podobieństwo, które widz nasze oczy, czy szerzej, które odbierają nasze zmysły. Ale uwaga – jest tu pewna pułapka: czy mając dwa jajka, które się do siebie podobnie, może zgodnie z prawdą powiedzieć, że jedno z nich jest fałszywe? Oczywiście, nie – jeśli coś jest jajkiem, to jest jajkiem prawdziwym. Z obrazem odbitym w zwierciadle sprawa jest prostsza – wiemy, że jest nieprawdziwy, bo sam nie żyje<sup>579</sup>.

Zostają dwa rodzaje rzeczy, które zasługują na nazwę fałszu: przybierające fałszywe pozory lub ułudę wywołujące wrażenie bytów rzeczywistych. Do tej pierwszej kategorii należą oszustwo i zmylanie. Oszustwo zachodzi wtedy, kiedy jest intencja wprowadzenia w błąd. Zmylanie za rzadko ma intencję wprowadzenia w błąd – na przykład autorzy komedii zmyłają historię, aby rozmieścić, a nie aby oszukać. Fałszywe natomiast są te rzeczy, które podpadają pod zmysły i „usiłuj przybrać pozory czegoś rzeczywistego, choć w rzeczywistości nie istnieją<sup>580</sup>. Mamy tu na myśli odbicie człowieka w lustrze, zjawy pojawiające się we śnie, cień rzucony przez ciało itp.<sup>581</sup>

Ciekawy problem rodzi się przy analizowaniu prawdziwości dzieł sztuki. Z zasady bowiem owe dzieła nie chcą być fałszywe, ale w jakiej części muszą, o ile chcą spełniać wolę swoich twórców. Aktor, chcąc być prawdziwym aktorem, gra wybrane przez siebie role i na scenie staje się nieprawdziwym Priamem (czy innym bohaterem *Iliady*). Stara się go naśladować jak najlepiej, ale nim nie jest. Stąd „niekiedy rzeczy osiągną prawdę dzięki temu, że są w pewnym sensie fałszywe<sup>582</sup>”. Augustyn zwraca uwagę, że nie jest to godne naśladowania. Chcąc być prawdziwym nie trzeba naśladować innych. Naszym celem jest szukanie rzeczy mającej jedno, prawdziwe oblicze, nie będącej ze

<sup>576</sup> Tam e, 2, 3, 3.

<sup>577</sup> Tam e, 2, 5, 8.

<sup>578</sup> Tam e. W oryginale: Verum mihi videtur esse id, quod est.

<sup>579</sup> Tam e, 2, 6, 9-7, 14.

<sup>580</sup> Tam e, 2, 9, 17.

<sup>581</sup> Tam e, 2, 9, 16-17.

<sup>582</sup> Tam e, 2, 10, 18.

sob w sprzeczno ci. Poszukiwanie rzeczy wielkich i boskich oraz znalezienie ich zmusi nas do uznania w nich samej prawdy i przyznania, e nadaje nazw wszystkim rzeczom prawdziwym<sup>583</sup>.

W dalszej cz ci *Solilokwiów* Augustyn powtarza swoj tez z pocz tku dialogu: prawda jest wieczna<sup>584</sup>. Przypomina równie to, e fałsz bazuje na podobie stwie do prawdy<sup>585</sup>. Po odkryciu faktu, e prawda obecna w Bogu i w duszy jest przyczyn ich prawdziwo ci, pó niejszy biskup Hippony dochodzi do wniosku, e skoro nikt nie w tpi w nie miertelno Boga, to nikt nie powinien w tpi w nie miertelno duszy (temat ten Augustyn rozwin ł w nast pnym dialogu *O nie miertelno ci duszy*). *Solilokwia* za ko czy deklaracj wiary w ycie wieczne i dopiero tam poznania absolutnej prawdy: „(...) On [Bóg] obiecuje nam nieomylnie po mierci tego ciała jakie ycie niezmiernie szcz liwe, a w nim pełni prawdy<sup>586</sup>”.

Prawda jako punkt odniesienia naszego poznania – podsumowanie

Co wynika z nauki zawartej we wczesnych dialogach Augustyna?

Po pierwsze, dla wi tego Augustyna poznanie prawdy jest warunkiem szcz cia. W jego poszukiwaniach wida , zwłaszcza w *Solilokwiach*, e odpowiedzi na wszystkie zadawane mu przez Rozum pytania musz by szczere, bo inaczej b dzie oszukiwał samego siebie, a tym samym unieszcz liwał.

Po drugie, z wczesnych dialogów Augustyna wynika, e pytanie o prawd wi e si nierozdzielnie z pytaniem o Boga. W poddaniu w w tpliwo takiej konstatacji mo emy upatrywa ródeł trwaj cego w filozofii (szczególnie nowo ytnej albo precyzyjniej: nowoczesnej) kryzysu poszukiwania prawdy, bo, jak wiadomo filozofia ta z wielkim uporem pragnie umie ci Boga poza obszarem poznania rozumowego.

Po trzecie, co wida w rozwa aniach Augustyna, ka demu człowiekowi potrzebny jest zdrowy krytycyzm w stosunku do własnych pogl dów, wi cy si równie z przyznawaniem si do popełnianych bł dów. Wtedy wła nie mamy do czynienia z fałszem, czyli naszym bł dnym postrzeganiem rzeczywisto ci.

Nauka *Solilokwiów* wykazuje zatem, e „(...) prawda jest tym, co istnieje rzeczywi cie i niezale nie od umysłu poznaj cego; charakteryzuje j przede wszystkim absolutna pewno , niezmiennie i trwało .”<sup>587</sup>

Naley tak e doda , e w dialogu *O wierze prawdziwej*, który został uło ony z uwzgl dnieniem kilkuletniej perspektywy (390 r.) w stosunku do wcze niejszych rozpraw, znajdujemy potwierdzenie tez z dialogów pochodz cych z Cassiciacum, jak

<sup>583</sup> Tam e.

<sup>584</sup> Por. Tam e, 2, 15, 28.

<sup>585</sup> Por. Tam e, 2, 15, 29.

<sup>586</sup> Tam e, 2, 20, 36.

<sup>587</sup> J. Doma ski i W. Se ko, *O nie miertelno ci duszy* w: wi ty Augustyn, *Dialogi filozoficzne: Solilokwia. O nie miertelno ci duszy. O wielko ci duszy.*, przeł. widerkówna A., Tomaszewski M., Turkowska D., Warszawa 1953, s. 79.



jedno Ojca i Syna-Prawdy czy fakt, e dzi ki prawdzie prawdziwe jest to, co jest prawdziwe<sup>588</sup>.

Konkluduj c, jak słusznie zauwa a analizuj cy nauk wi tego Augustyna ks. Sylwester Ja kiewicz, „(...) je li do natury prawdy nale y objawianie tego, co jest, to najwy sza Prawda oznacza jednocze nie najwy szy byt, czyli Boga. Prawda jest Bytem, który si objawia, o wieca swoim wiatłem rozum ludzki, a jednocze nie dostarcza mu norm do ka dego os du i miar dla ka dej oceny.”<sup>589</sup> Wskazanie na Boga jako Prawd znajduje swój wyraz równie w modlitewnych wezwaniach Augustyna pojawiaj cych si w jego pismach<sup>590</sup>.

Cho wi ty Augustyn nie posiadał tak klarownej terminologii, jak wypracowała pó niej filozofia tomistyczna, jego refleksja nad prawd okazała si by bardzo cenna dla filozofii, a jego my l nie traci swych walorów równie w XXI wieku (a mo e zwłaszcza w XXI wieku). Wykazał, e prawda nie mo e by zale na od człowieka – tym samym nie mo e by dowolnie ustalana przez adn społeczno . Prawda jest transcendentna zarówno wobec wiata materii, jak i ludzkiego umysłu. Prawda jest miar , do której d ymy, a nie przedmiotem naszych s dów. Nie oceniamy prawdy, ale według niej s dzimy.<sup>591</sup>

<sup>588</sup> „(...) Ten, dla kogo przynajmniej to jest jasne, e b ł d polega na przypuszczeniu, i jest co czego nie ma, zrozumie, e prawd b dzie to, co ukazuje to, co jest. Otó ciała wprowadzaj nas w b ł d w takim stopniu, w jakim nie dorównuj owej jedno ci, na której według naszego przekonania si wzoruj , a która jest pocz tkiem wszelkiej jedno ci, jaka istnieje. Cokolwiek zbli a si do wzoru tej jedno ci, to z wrodzonej skłonno ci darzymy uznaniem; przeciwnie, czujemy wrodzon niejako odraz do tego, co oddala si od jedno ci, a zbli a si do jej przeciwie stwa. Dlatego dane nam jest poj , e istnieje co , co do tego stopnia jest podobne do owej jedynej jedno ci, b d cej Pocz tkiem wszelkiej jedno ci, która w jakikolwiek sposób jest jedno ci – e całkowicie jej dorównuje i staje si tym samym co ona. I to jest wła nie Prawda i Słowo na pocz tku i Bóg-Słowo u Boga. Skoro za te rzeczy, które wzoruj si na jedno ci, wprowadzaj w b ł d w zale no ci nie od tego, w jakim stopniu si wzoruj , lecz od tego, w jakim stopniu nie mog jej dorówna – to owa Prawda, która była zdolna dorówna jedno ci i by tym czym ona, wła nie objawia t jedno , poniewa ni jest; dlatego słusznie nazywamy t Prawd Słowem i wiatłem jedno ci. O innych rzeczach mo na powiedzie , e s podobne do owej jedno ci w takim stopniu, w jakim istniej , w takim samym bowiem stopniu s równie prawdziwe. Prawda ta za jest samym podobie stwem jedno ci i dlatego jest Prawd . Jak bowiem dzi ki prawdzie prawdziwe jest to, co jest prawdziwe, tak samo dzi ki podobie stwu podobne jest, cokolwiek jest podobne. Jak wi c prawda jest form rzeczy prawdziwych, tak podobie stwo jest form rzeczy podobnych. Poniewa za rzeczy prawdziwe w takim stopniu s prawdziwe, w jakim istniej , w takim za stopniu istniej , w jakim s podobne do owej pocz tkowej jedno ci – zatem form wszelkich rzeczy istniej cych b dzie zupełne podobie stwo do Pocz tku; jest ono tak e Prawd , gdy niczym si od Niego nie ró ni” w: *O wierze prawdziwej* 36, 66.

<sup>589</sup> S. Ja kiewicz, „ wi ty Augustyn – poszukiwanie Boga”, Katowice 2012, s. 154.

<sup>590</sup> Na przykład: „(...) A szcz cie przecie polega na radowaniu si prawd , czyli na radowaniu si Tob , który jeste Prawd , Bo e wiatło ci moja, Bo e mój, od którego wygl dam zbawienia. (...) Pewnego dnia stanie si szcz liwa [dusza], je li ponad wszystkim, co mogłoby jej przeszkadza , zacznie si radowa t jedyn Prawd , przez któr prawdziwe jest wszystko, cokolwiek jest prawdziwego.” W: *Wyznania* 10, 23.

<sup>591</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce wi tego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 197.

## THE CONCEPT OF TRUTH IN THE EMPTY PHILOSOPHICAL PATHOLOGIES ST. AUGUSTINE FROM HIPHONE

### Summary:

"What is truth?" - a question asked by Pilate, Jesus sooner or later committed to every person who wonders about the world around him and wants to answer the fundamental questions of your life. The greatest philosophical minds in the history of the world have tried to answer this question. Therefore, this article represents the views on the truth of St. Augustine from his early philosophical writings. In the *De Vita Beata* he argues that getting to the truth is a prerequisite for obtaining happiness. Happiness without truth is unthinkable. As noted by E. Gilson, Augustine seeks the truth only because this happiness, and only in so far as it does. The most important their views on the truth of St. Augustine contains in *Soliloquia*. Augustine stresses that seeks the truth, he could get to know, and not one in which I can believe. Saint bishop in *Soliloquia* shows that the truth is what actually exists and whatever the mind of the knower; It is characterized primarily absolute certainty, constancy and durability. Supreme Truth is also the highest being, God. The Truth is Being, who reveals himself, his light enlightens the human mind, while providing his standards to every judgment and made for each assessment. The merit of Augustine is to demonstrate that truth cannot be dependent on a single man - the same cannot be arbitrarily determined by any community and this is the most important tip for contemporary philosophy. By the way, considerations of truth Augustine shows that all created things are true, and false comes from ours misperceptions.

### Bibliografia:

- AERTSEN J. A., *Medieval philosophy and the transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Koeln 1996.
- ARMESTO F. F., *Historia prawdy*, przeł. Ruzkowski j., Pozna 1999.
- AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne: O yciu szcz liwym. Przeciw akademikom. O porz dku.*, przeł. widerkówna, A., Augustyniak K., Modrzejewski J., Warszawa 1953.
- AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne: O muzyce. O wierze prawdziwej. O naturze dobra.*, przeł. Turkowska D., Ptaszy ski J., Maykowska M., Warszawa 1954.
- AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne: Solilokwia. O nie miertelno ci duszy. O wielko ci duszy.*, przeł. widerkówna A., Tomaszewski M., Turkowska M., Warszawa 1953.
- BOEHNER P. i GILSON E., *Historia filozofii chrze cija skiej*, Warszawa 1962.
- COPELSTON F., *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, przeł. Zalewski S., Warszawa 2000.
- D'ONOFRIO G., *Historia teologii. Epoka redniowieczna.*, przeł. Szymona W., Kraków 2005.

- DIESSE J., *Metafizyka. Od Platona do Hegla.*, przeł. W grzecki A., i Kusak L., Kraków 2005.
- GILSON E., *Wprowadzenie do nauki wi tego Augustyna* przeł. Jakimiak Z., Warszawa 1953.
- HEINZMANN R., *Filozofia redniowiecza*, przeł. Doma ski P., K ty 1999.
- JAN PAWEŁ II, *Prawda: antologia tekstów*, Kraków 2006.
- JA KIEWICZ S., „ *wi ty Augustyn – poszukiwanie Boga*”, Katowice 2012.
- KOWALCZYK S., *Człowiek i Bóg w nauce wi tego Augustyna*, Warszawa 1987.
- MARYNIARCZYK A., ST PIE K., GONDEK P., (Red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Spór o prawd .*, Lublin 2011.
- REALE G., *Historia filozofii staro ytniej*, t 2., przeł. Zieli ski E. I., Lublin 1996.
- WIERZAWSKI S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- WIERZAWSKI S., *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne.*, Warszawa 2007.