

Stefan Szary¹

PAIDEIA W FILOZOFII
ŚW. AUGUSTYNA Z HIPPONY
ESSE SEQUITUR AMARE

1. Wstęp. 2. Koncepcja człowieka. 3. Poznanie. 4. Nauczanie. 5. Zakończenie.

Abstrakt

Osoba i dzieło św. Augustyna, biskupa Hippony, żyjącego na przełomie IV i V wieku, inspirowały i nadal inspirują filozofów, teologów, humanistów do twórczej, badawczej refleksji. Podejmowane wyzwania dotyczyły również Augustyńskiej idei wychowania, nawiązującej do starogreckich źródeł *paidei*. W powyższym kontekście podjęto w niniejszej pracy próbę reinterpretacji dobranych tematycznie tekstów św. Augustyna. Stosując metodę analizy hermeneutycznej interpretowano przede wszystkim dialogi filozoficzne: *Soliloquia* i *O nauczycielu*, a także fragmenty *Wyznań* oraz traktatu *O Trójcy Świętej*. Poszukiwano w nich przede wszystkim odpowiedzi na pytanie: które elementy antropologii Augustyńskiej są zarazem konstytutywnymi cechami jego oryginalnej koncepcji wychowania? W zakończeniu sformułowano wnioski i uzasadniono znaczenie Augustyńskiej *paidei* w dobie współczesnej.

Słowa kluczowe: filozofia wychowania, edukacja, paideia, człowiek wewnętrzny, „tęsknota metafizyczna”

¹ Collegium Da Vinci, Wydział Nauk Społecznych, Poznań; e-mail: st.szary@gmail.com; strona internetowa autora: www.stefan-szary.pl; ORCID: 0000-0003-0990-0796.

1. Wstęp

Wyznania, Dialogi filozoficzne, Państwo Boże, traktat O Trójcy Świętej, liczne Komentarze do Pisma Świętego oraz Homilie to te dzieła św. Augustyna (354–430), które wywarły znaczący wpływ na kształtowanie myśli, kultury i nauki. Prace biskupa Hippony, filozofa i teologa nazywanego doktorem łaski — *doctor gratiae*, stanowią źródło inspiracji zarówno dla badaczy, publikujących prace naukowe, jak i dla czytelników, poszukujących wartościowych lektur duchowych.

Poglądy teologiczne i filozoficzne św. Augustyna były i zapewne będą jeszcze przedmiotem wnikliwych badań i analiz². Celem autora nie jest kolejna ich prezentacja, ale próba reinterpretacji wybranych tekstów św. Augustyna w dość szczególnym kontekście, prowadzącym do uchwycenia filarów Augustyńskiej *paidei*. Do źródeł tych należą przede wszystkim *Dialogi filozoficzne* — zwłaszcza: *Soliloquia* i *O nauczycielu*, a także fragmenty *Wyznań* i traktatu *O Trójcy Świętej*. W pracy posłużono się metodą analizy hermeneutycznej³. Postawiono również pytania o wartość i aktualność koncepcji *paidei* św. Augustyna dla człowieka współczesnego, należącego do społeczeństwa XXI wieku.

Greckie słowo *paideia*, łacińskie *educatio, humanitas, cultura*, wskazują na ideę wychowania i kształcenia, która zaczyna się od najmłodszych lat i trwa przez całe życie. Źródła *paidei* sięgają starożytnej filozofii greckiej. W związku z tym, przed przystąpieniem do dalszych analiz, warto rozstrzygnąć dwie kwestie:

1. Czy można uznać św. Augustyna za autora oryginalnej koncepcji *paidei* chrześcijańskiej, podobnie jak Platon został uznany za jednego z najważniejszych twórców *paidei* greckiej?

² Do wartych uwagi prac poświęconych św. Augustynowi należą m.in. następujące publikacje: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953; S. Kowalczyk, *Człowiek i jego Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987; K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980; Ch.A. Kirwan, *Augustine. Arguments of the Philosophers*, London 1989; H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929 (Neuausgabe: Philo Verlagsgesellschaft, Berlin und Wien 2003).

³ Hermeneutyka „jest to metoda badań, która występuje w filozofii klasycznej, gdzie posługiwano się nią dla wyjaśnienia znaczenia tekstów autorów starożytnych, celem jak najlepszego zrozumienia ich myśli. (...) Oznacza sztukę interpretowania [i stanowi] jedną z podstawowych metod w naukach humanistycznych”. Ks. M. Nowak, *Metoda hermeneutyczna w pedagogice*, w: „Roczniki nauk społecznych”, Tom XXI, zeszyt 2, 1993, s. 49–58.

2. W jaki sposób, odnosząc się do perspektywy historycznej, można ocenić lub wyrazić wkład myśli św. Augustyna w budowę filozofii, teologii i kultury zachodniej?

W odpowiedzi na pierwsze pytanie można byłoby oczekiwać publikacji podobnej do dzieła Wenera Jaegera pt. *Paideia. O formowaniu człowieka greckiego*, napisanego w latach 1934–1947⁴. W niniejszej pracy, stanowiącej jedynie przyczynek do nakreślonego wyzwania, podjęto — w znacznie skromniejszym zakresie — próbę zarysowania podstaw Augustyńskiej *paidei*, identyfikując zarazem istotne jej elementy. Dotyczy to w szczególności trzech aspektów myśli św. Augustyna: 1) koncepcji człowieka, 2) teorii poznania, 3) filozofii nauczania. W tym kontekście założono, że można św. Augustyna uznać za autora oryginalnej koncepcji *paidei* chrześcijańskiej.

W nawiązaniu do drugiego zagadnienia, odwołując się do perspektywy historycznej, pragnę przywołać ocenę Leszka Kołakowskiego, który — podobnie jak wielu innych badaczy⁵ — postrzega św. Augustyna jako jednego z najważniejszych architektów kultury zachodniej. „Dzieło Augustyna — stwierdza Kołakowski — jest budowlą gigantyczną, na której wspierało się życie intelektualne chrześcijaństwa przez wieki, zarówno filozofia, jak i teologia”⁶.

Podobnie jak *Państwo* Platona zawiera refleksję dotyczącą kształtowania człowieka⁷, tak też w *Dialogach filozoficznych* św. Augustyna znajdują się filary oryginalnej koncepcji chrześcijańskiej *paidei*. Przyjęcie w tej perspektywie hipotezy, że jednym z istotnych elementów nowoczesnej cywilizacji europejskiej jest właśnie Augustyńska koncepcja *paidei*, wydaje się uzasadnione i warte weryfikacji.

2. Koncepcja człowieka

Punktem wyjścia refleksji nad koncepcją *paidei* chrześcijańskiej św. Augustyna warto uczynić pytanie: kim dla Biskupa Hippony jest człowiek? Augustyńska koncepcja człowieka z jednej strony zawiera wiele zapożyczeń

⁴ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.

⁵ Por. przypis 2.

⁶ L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, Kraków 2019, s. 40.

⁷ Por. W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 835.

z filozofii Platona⁸ i jego następców, z drugiej odnosi się do nauczania zawartego w *Listach* św. Pawła z Tarsu.

Antropologia św. Augustyna odwołuje się zasadniczo do pięciu zagadnień, obejmujących: 1) ideę człowieka wewnętrznego, 2) tęsknotę metafizyczną, 3) przemianę i nawrócenie, 4) słabość natury ludzkiej, a także 5) znaczenie łaski Bożej.

Augustyn, podobnie jak Platon, zwraca uwagę na ideę człowieka wewnętrznego. Wyraził ją w *De vera religione*: „*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*. Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”⁹. W tym miejscu może pojawić się uzasadniona wątpliwość: dlaczego człowiek w swoim życiu miałby bardziej zwracać się ku wnętrzu, a nie raczej kierować się na zewnątrz? Odpowiedź tak Platona jak i św. Augustyna jest następująca: ponieważ to, co najważniejsze, kryje się w ludzkim wnętrzu.

Już na początku *Wyznań* można zauważyć szczególną cechę człowieka, wskazaną przez Biskupa Hippony, którą jest metafizyczna tęsknota. To ona stanowi źródło jego najgłębszej intymnej tęsknoty. Augustyn odkrywa ją jako tęsknotę za Bogiem, do którego zwraca się bezpośrednio: „stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce nasze: aż nie spocznie w Tobie”¹⁰. Słowa te odzwierciedlają tęsknotę serca, a zarazem horyzont dramatu, o którym ks. Józef Tischner w *Filozofii dramatu* pisze: „właściwie istnieje tylko jeden dramat — dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu”¹¹. Jeśli człowiek Platona zwraca się w swoim wnętrzu ku ideom, zwłaszcza ku Idee Dobra, to człowiek św. Augustyna jest tym, który w sercu odczuwa tęsknotę za Bogiem. Sensem ludzkiego życia jest próba wypełnienia wewnętrznej tęsknoty — danie odpowiedzi na odczuwaną tęsknotę metafizyczną. Na czym polega więc różnica między poglądami greckiego filozofa, a przekonaniem biskupa z Hippony? Platońskie wnętrze jest drogą powrotu, zgodnie z ideą preegzystencji zaczerpniętą z wierzeń orfickich

⁸ Św. Augustyn pisze o tym między innymi w *Wyznaniach*, tłum. M. Bohusz Szyszko, Warszawa 2008, s. 250: „Po przeczytaniu ksiąg Platona, które mnie naprowadziły na drogę szukania nie cielesnej Prawdy, poznałem, że nie mogłem Ciebie ujrzeć z powodu ciemności, otaczających mą duszę”.

⁹ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne. O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, Kraków 1999, s. 788.

¹⁰ Tenże, *Wyznania*, dz. cyt., s. 9.

¹¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 23

i poglądów pitagorejskich¹², natomiast Augustyński zwrot ku wnętrzu jest drogą wzwyż, zgodnie z chrześcijańską wizją życia jako kroczenia ku Bogu.

Człowiek św. Augustyna to wewnętrzny *homo viator* — człowiek pielgrzym, człowiek wędrowiec, który ma zdolność wewnętrznego przekraczania siebie, możliwość transcendowania. Podobnie przedstawia tę kwestię Charles Taylor w pracy pt. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*: „Przez skierowanie się ku wnętrzu wiedzie droga ku wyniesieniu w górę”¹³. Droga ta, tak z perspektywy platońskiej, jak i Augustyńskiej, oznacza dążenie ku Dobru¹⁴, rozumiane nie jako bierne poznanie w granicach poznania intelektualnego, lecz jego aktywne i twórcze urzeczywistnianie w codziennym życiu. W odniesieniu do św. Augustyna ks. Józef Tischner precyzuje: „Dobro wychodzi od Boga i wchodzi w świat przez człowieka”¹⁵. Ponadto ten sam autor we wstępie do traktatu *O Trójcy Świętej* wskazuje na egzystencjalny sens Dobra. Wyjaśnia, że dla Augustyna „Świadomość Dobra oraz samoświadomość Dobra jest miłością Dobra. Nie można myśleć Dobra, nie kochając Dobra. Jeśli się myśli Dobro, nie kochając Dobra, nie myśli się Dobra, lecz przedmiot, któremu się nadało niewłaściwą nazwę”¹⁶. Co więcej, okazuje się, że Najwyższym Dobrem według św. Augustyna jest Miłość, rozumiana w analogicznym kontekście, jak Dobro. Precyzuje to wypowiedź Biskupa Hippony zawarta w *Homilii siódmej*: „Kochaj i czyni co chcesz! Gdy milczysz, milcz z miłością; gdy mówisz, mów z miłości; gdy karcisz, karć z miłości; gdy przebaczasz, przebaczaj z miłości. Niechaj tkwi w sercu korzeń miłości; wyrośnie z niego tylko dobro”¹⁷. Wiedzieć, czym jest miłość, oznacza rozumieć jej egzystencjalny sens. Tylko wówczas człowiek może czynić, „co chce”, gdy wie, czym jest miłość, ponieważ to miłość jest miarą wszelkiego jego działania. Wyraźnie można tu dostrzec przekonanie Sokratesa i naukę Chrystusa, według której

¹² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1999, s. 90.

¹³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., Warszawa 2001, s. 253.

¹⁴ W filozofii Platona istotne jest dążenie ku Idee Dobra, u św. Augustyna dążenie ku Bogu, który jest Miłością i który jest także Dobrem.

¹⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 192.

¹⁶ Tenże, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, w: *Św. Augustyn, O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 11–12.

¹⁷ Św. Augustyn, *Istnieje tylko Miłość. Homilie na Pierwszy List Świętego Jana (wybór)*, Homilia 7, *Bóg jest Miłością*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/istnieje_milosc.html (dostęp: 22.11.2019)

„wiedzieć, znaczy czynić”. Prawda ma więc charakter egzystencjalny i wymierny: „poznacie ich po ich owocach”¹⁸.

Kolejnym elementem skierowania się ku wnętrzu, a więc ku Dobru i Miłości, jest możliwość przeżycia *metanoi*, przemiany, nawrócenia. W ten sposób, w immanencji ludzkiego serca zawarta jest tajemnica Transcendencji, dzięki której człowiek staje się istotą zdolną do przemiany. „Sokratyczny Eros — wyjaśnia Jaeger — jest dążeniem kogoś, kto zdaje sobie sprawę ze swej niedoskonałości, do ukształtowania własnego «ja» wedle wzoru idei, który ma stale w pamięci. Jest to właściwie to samo, co Platon rozumie przez określenie «filozofia» — wysiłek zmierzający do tego, aby człowiekowi nadać rysy prawdziwego człowieka”¹⁹. Podobny cel proklamuje św. Augustyn, zwracając uwagę na istotę chrześcijaństwa, w którym nie tyle chodzi o idee, lecz sprawa dotyczy wprost Osoby — Jezusa Chrystusa. Stawać się nowym człowiekiem, oznacza, odwołując się do słów św. Pawła, coraz pełniej żyć Chrystusem. „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”²⁰. Ta szczególna przemiana stanowi zarazem cel chrześcijańskiej *paidei*, do realizacji którego powołany jest człowiek.

Następnym aspektem antropologii św. Augustyna jest zagadnienie słabości natury ludzkiej. Perspektywa ta nawiązuje z jednej strony do osobistych wydarzeń z życia św. Augustyna, z drugiej do spostrzeżenia św. Pawła, który mówi o sobie: „Nieszczęsny ja człowiek!”²¹. Powodem tego nieszczęścia jest doświadczanie antynomii, wewnętrznego rozdarcia, rozbicia. W poglądach Platona pojawia się demon, w refleksji św. Augustyna — grzech. Zło jest przede wszystkim brakiem dobra. Konsekwencją grzechu jest między innymi zniewolenie. Problem zniewolenia i wyzwolenia przedstawiony został między innymi w słynnej alegorii o jaskini z *Państwa* Platona. Tymczasem *paideia* proponuje, a nawet wzywa do wewnętrznego wyzwolenia. „Sama idea *paidei* — wyjaśnia Jaeger — zasadza się na wolności wyboru, podczas gdy działanie demona przenosi nas w sferę konieczności (*ananke*)”²². Człowiek jest

¹⁸ *Ewangelia wg św. Mateusza* 7,16. [Wszystkie cytaty z Pisma Świętego: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1980.]

¹⁹ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 758.

²⁰ Św. Paweł, *List do Galatów*, 2,20.

²¹ Tenże, *List do Rzymian* 7,24.

²² W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 957.

zatem obywatelem dwóch światów: u Platona — jaskini pełnej złudzeń i rzeczywistości prawdziwej obecnej poza jaskinią, która zawiera wszelkie idee, a przede wszystkim ideę Dobra, zaś u św. Augustyna — dwóch państw: państwa ziemskiego, którego symbolem jest Babilon (symbol grzechu i zła) i państwa Bożego, którego obrazem jest państwo niebieskie²³. Zadaniem człowieka jest dążenie do wyzwolenia, zgodnie ze słowami Apostoła Narodów: „Powołani zostaliście do wolności”²⁴. Zagadnienie zła, jak również pojęcie grzechu, zniewolenia i wolności, mają istotne znaczenie w koncepcji *paidei*. Grzech zniewala, wtrąca człowieka w tryby konieczności. Człowiek poprzez grzech wpada w błędne koło, z którego, według św. Augustyna, nie ma on siły sam się wyzwolić. Próbując się z niego wydostać, staje się ofiarą kolejnej jego zniewalającej postaci. W zniewoleniu kryje się niebezpieczeństwo rozpacz, to znaczy głębokiego przekonania człowieka o własnej słabości, nędzy, ale przede wszystkim o bezsilności, a zarazem beznadziejności, prowadzących do rozpacz.

W przekonaniu św. Augustyna konsekwencją grzechu pierwotnego stało się dziedziczenie nieuchronnej skłonności woli ludzkiej do zła²⁵. Aby wydostać się ze zniewalającego kręgu grzechu człowiek potrzebuje pomocy. Według św. Augustyna pomoc ta przychodzi «z góry». Jest nią łaska Boża, która dopełnia koncepcję Augustyńskiej *paidei*. Kwestię propozycji, kreślonej wobec dramatu rozpacz i beznadziei, wyjaśnia ks. Tischner: „Tam, gdzie rozpacz naprawdę jest rozpaczą, ukazuje się w całej okazałości bezsilność drugiego człowieka. Ale również sam rozpaczający zostaje pozbawiony sił i stoi bezradny wobec siebie samego. Nie pomagają słowa, nie pomagają gesty. «Natura» okazuje się doszczętnie wyjałowiona. Jeśli do zrozpaczonego ma przyjść nadzieja, to może ona jedynie przyjść «z góry» jako dar jakiejś «łaski». Dar ten nie wyłania się jako skutek z łańcucha związków przyczy-

²³ Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 546 i 735.

²⁴ Św. Paweł, *List do Galatów* 5,13.

²⁵ Aspekt ten stanowił m.in. przedmiot teologicznego sporu pomiędzy św. Augustynem a Pelagiuszem na temat rozumienia ludzkiej natury oraz łaski. Jeszcze inną propozycję przedłożył w późniejszym okresie św. Tomasz z Akwinu. Do poglądów św. Augustyna nawiązywali także M. Luter oraz inni przedstawiciele reformacji. Por. L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 90, a także: tenże, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

nowych, które go poprzedzają. Jest «cudem w duszy». Nie daje się wyjaśnić racjonalnie”²⁶. Łaska jest darem miłosiernego Boga.

Wydaje się, że w dzisiejszych czasach, człowiekowi szczególnie trudno jest przyjąć nie tyle prawdę o słabości natury ludzkiej, ile uznać konieczność pomocy, której źródłem jest Bóg — Jego łaska. Przyznanie, że samowystarczalność człowieka to fałszywe przekonanie, wydaje się być sytuacją spotykaną coraz rzadziej. Znacznie częściej dominuje pogląd wyrażany hasłami: „jeśli chcesz, możesz wszystko”, „najważniejszy jest sukces” i inne podobne życzenia. Gdy jednak człowiek upada, znalezienie właściwej recepty nie okazuje się być prostym wyzwaniem. Psychologowie alarmują o zwiększającej się skali depresji i samobójstw u coraz młodszych osób, w tym także u dzieci²⁷. Napięcie, które towarzyszy zderzeniu tych dwóch perspektyw, wyjaśnia św. Jan Paweł II w książce pt. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Papież dostrzega, że: „Człowiek nie potrafi powstać o własnych siłach. Potrzebuje pomocy Ducha Świętego. Jeżeli odrzuca tę pomoc, wówczas dopuszcza się grzechu, który Chrystus nazwał «błuznierstwem przeciwko Duchowi», oznajmiając równocześnie, że jest on nieodpuszczalny (por. Mt 12,31). Dlaczego nieodpuszczalny? Dlatego, że wyklucza w samym człowieku pragnienie odpuszczenia. Człowiek odpycha miłość i miłosierdzie Boga, gdyż sam uważa się za Boga. Mniema, że sam sobie potrafi wystarczyć”²⁸, lecz człowiek nie jest samowystarczalny.

Tymczasem, a dzieje się to z perspektywy historycznej znacznie wcześniej, św. Augustyn burzy mit o samowystarczalności człowieka. Wskazuje, że każdy człowiek potrzebuje pomocy, nazywając ją za św. Pawłem — łaską Bożą. Bez niej — zauważa Biskup Hippony — człowiek bezsilnie tkwi w mroku, «żyje w ciemności», nie ma nawet możliwości prawdziwego poznania siebie. Co więcej, stwierdza, że bez łaski Bożej *gnothi seauton* pozostaje nierozpoznane i bez odpowiedzi. Podstawowym warunkiem Augustyńskiej *paidei* okazuje się zatem gotowość poznania siebie. Oznacza to zarazem zdolność do odkrycia i przyjęcia prawdy o własnej niewystarczalności, odnalezionej

²⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 149–150.

²⁷ Por. Kuberska-Przekwas K. (2014), *Samobójstwa dzieci i młodzieży jako choroba społeczna*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne” 1/2014, s. 51–70.

²⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 15.

w tej szczególnej przestrzeni relacji, jaką jest i kształtuje metafizyczna tęsknota ludzkiego serca.

3. Poznanie

Cel ludzkiego poznania św. Augustyn przedstawił w *Solilokwiach*. Wyznał i zarazem wskazał: „*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus. Nihil omnio*. Chcę poznać Boga i duszę. — Czy nic więcej? — Nic zgoła. — A więc zacznij szukać”²⁹. *Paideia*, jako chrześcijański sposób życia, stanowi zatem zaproszenie do świadomego i odpowiedzialnego poszukiwania, dokonywania wyborów i postępowania. Przyjęcie takiej perspektywy życia opiera się na zdolności poznania. Augustyńska koncepcja poznania także i w tej kwestii wykazuje wiele podobieństw z poglądami Platona. Do jej istotnych elementów należą: 1) poznanie wewnętrzne, 2) iluminizm, 3) egzystencjalna wartość poznania.

Jak w przypadku rozważań o człowieku główny akcent pada na ideę człowieka wewnętrznego, podobnie, gdy chodzi o kwestię poznania, najważniejsza rola przypada poznaniu wewnętrznemu. Platon, wyjaśniając to zagadnienie, konstruuje alegorię o jaskini³⁰. Oto przykuci do ścian jaskini ludzie, którym okowy nie pozwalają na wykonanie jakiegokolwiek swobodnego ruchu głową. Mogą oni zobaczyć jedynie to, co mają przed sobą. W alegorii tej Platon przedstawia poznanie jako zdolność widzenia. Człowiek, aby poznać, posługuje się zmysłami, w tym zmysłem wzroku. Lecz poznanie zmysłowe, twierdzi grecki filozof, prowadzi jedynie do złudzeń, błędnie uznawanych za prawdę. Rzetelne poznanie wymaga, według Platona, uwolnienia się od zmysłowego poznania i wewnętrznego ukierunkowania ku prawdzie. Filozof podkreśla w *Fedonie*, że dusza „wtedy najpiękniej rozumuje, kiedy jej nic z tych rzeczy oczu nie zasłania: ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani rozkosz, kiedy się, ile możliwości, sama w sobie skupi, nie dbając wcale o ciało, kiedy, ile możliwości, wszelką wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie, a sama ręce do bytu wyciągnie”³¹. Poznanie zmysłowe nie odgrywa zatem żadnej znaczącej roli, gdy chodzi o możliwość poznania prawdy. Istotnym sposobem

²⁹ Św. Augustyn, *Solilokwia*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, dz. cyt., s. 244.

³⁰ Por. Platon, *Państwo*, tom II, tłum. W Witwicki, Warszawa 1999, s. 57–59.

³¹ Tenże, *Fedon*, w: *Dialogi*, tom I, tłum. W Witwicki, Kęty 2005, s. 639.

poznania jest „widzenie wewnętrzne”, osiąganе dzięki zdolności do kontemplacji. W przytoczonym dialogu Platon wyjaśnia: „Tylko tę mamy wskazówkę, istotnie, że jeśli ktoś z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się nam zapewne to, czego pragniemy, osiągniemy to, czego się zowiemy miłośnikami: mądrość”³².

Augustyńska koncepcja poznania wewnętrznego zasadniczo pozostaje w zgodności z przedstawioną przez Platona propozycją. Poznanie Prawdy, według św. Augustyna, możliwe jest jedynie przy pomocy „wewnętrznych zmysłów duszy”³³. Wewnętrzne widzenie i wewnętrzne słyszenie tworzą akt poznania kontemplatywnego. Pogląd ten jest jednym z filarów koncepcji *paidei* u Platona i św. Augustyna. Zagadnienie poznania wewnętrznego i kontemplacji jest szeroko obecne zarówno w literaturze religijnej, duchowej, jak i filozoficznej, niekoniecznie odwołującej się wprost do religii. Tematykę tę zawierają *Myśli* francuskiego filozofa i matematyka Blaise’a Pascala (1623–1662), a także dzieło *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis (ok. 1379–1471), niemieckiego mistyka, kanonika regularnego św. Augustyna w klasztorze św. Agnieszki w Zwolle. Tomasz à Kempis pisze: „Miej często w pamięci to zdanie: Nie nasyci się oko widzeniem, a ucho nie napełni się słyszeniem. Staraj się więc odciągać serce od rzeczy widzialnych, a zwracaj się ku niewidzialnym. Bo ci, co zawierzają tylko poznaniu zmysłów, plamią sumienie i tracą łaskę Boga”³⁴. Przykładem literatury filozoficznej, która nie odwołuje się wprost do religii, są filozoficzne rozważania Martina Heideggera z tzw. II okresu, napisane po roku 1946, inspirowane myślą presokratyków, tragicików greckich, a także poezją Friedricha Hölderlina (1770–1843) i Rainera Marii Rilkego (1875–1926). Prawda, według Heideggera, jest darem odsłaniającym się w prześwicie temu, kto trwa w gotowości oczekiwania³⁵. Prawda, stwierdza niemiecki myśliciel, to *a-letheia*.

Drugim filarem Augustyńskiej epistemologii jest akt iluminacji, a więc wewnętrznego oświecenia mocą łaski Bożej, dzięki któremu możliwe staje

³² Tamże, s. 640.

³³ Św. Augustyn, *Soliloquia*, dz. cyt., s. 251.

³⁴ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, Warszawa 1989, s. 22.

³⁵ Por. M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten. Der Philosoph Martin Heidegger über sich und sein Denken*, w: *Der Spiegel 1947–1997*, s. 280–287.

się poznanie prawdy. Tym, który oświeca człowieka, jest sam Bóg³⁶. Sytuacja ta staje się czytelna, gdy w *Wyznaniach* św. Augustyn zwraca się do Boga słowami: „O Prawdo! Światło serca mojego! Usuń ciemności sprzed oczu moich. W nich się pograżyłem i nimi osłonięty jestem, a stamtąd jednak, stamtąd ukochałem Ciebie”³⁷.

Kolejnym aspektem poznania, istotnym z punktu widzenia Augustyńskiej *paidei*, jest egzystencjalny charakter poznania prawdy. Poznanie prawdy nie oznacza zaspokojenia intelektualnej ciekawości, lecz jest darem Boga, Jego odpowiedzią na ukrytą w ludzkim sercu metafizyczną tęsknotę. Poznanie prawdy kształtuje także intelekt, lecz dużo ważniejsze jest to, że przenika ono i formuje całego człowieka. Na tym polega najgłębszy sens chrześcijańskiej *paidei*. Rzeczywistym celem poznania jest zatem nie tyle prawda, ile „Prawda Miłości” i „Miłość Prawdy”, którą jest Bóg. „[A przecież] dusza — wyjaśnia św. Augustyn — nie może siebie miłować, jeśli siebie nie zna. Bo jak można kochać, nie wiedząc, co się kocha?”³⁸. Wezwanie do poznania siebie, greckie *gnothi seauton*, ponownie jest wezwaniem do introspekcji i do przemiany, do *metanoi* i do nawrócenia. „Wzrokiem duszy — pisze św. Augustyn — jest rozum. Ale skoro nie każdy, kto patrzy, musi widzieć, dlatego też wzrok prawidłowy i doskonały, to jest taki, który umożliwia widzenie, nazywa się cnotą — cnota jest bowiem prawidłowym albo doskonałym rozumem”³⁹. To kolejny dowód na zbieżność koncepcji Augustyńskiej z platońską. Dla greckiego filozofa istotą poznania jest prawda o Dobru, które nie tylko, jak pisze Jaeger, jest „najwyższym wzorcem (*paradeigma*), którego znajomość filozof nosi w swej duszy”⁴⁰, ale nadto wymaga, aby „człowiek, który stara się poznać boski i wieczyście uporządkowany świat czystego bytu, sam posiadał w swym sercu boski spokój i ład”⁴¹. W ten sposób poznanie bezpośrednio powiązane jest z *paideią*. *Vita activa est owoce vita contemplativa*.

³⁶ Św. Augustyn, *Solilokwia*, dz. cyt., s. 250.

³⁷ Tenże, *Wyznania*, dz. cyt., s. 486.

³⁸ Tenże, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 290.

³⁹ Tenże, *Solilokwia*, dz. cyt., s. 251.

⁴⁰ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 867.

⁴¹ Tamże, s. 854.

4. Nauczanie

Wśród *Dialogów filozoficznych* znajduje się zapis rozmowy ojca z synem, Augustyna z Adeodatem, noszący tytuł *De Magistro (O nauczycielu)*. Dialog ten powstał w roku 389, i dotyczy zagadnień z zakresu filozofii języka, pedagogiki, dydaktyki i teorii poznania⁴². Mając na uwadze Augustyński model *paidei*, poddano analizie trzy kwestie: 1) ideę wewnętrznego nauczyciela, 2) nawracanie i upodobnienie, 3) *esse sequitur amare*.

Kluczem do zrozumienia koncepcji *paidei* św. Augustyna okazuje się być słowo: „wewnętrzny”. Najpierw przedstawiono ideę człowieka wewnętrznego, następnie zagadnienie poznania i roli zmysłów wewnętrznych, a także kwestię wewnętrznego oświecenia duszy mocą łaski Bożej. Okazuje się także, że zadając pytanie: „Kim jest nauczyciel?”, św. Augustyn nie wskazuje na nikogo z zewnątrz. W odpowiedzi przypomina ostrzeżenie Chrystusa, wypowiedziane do uczonych w Piśmie i faryzeuszy, pełniących w owym czasie rolę nauczycieli⁴³. Mówi Augustyn do Adeodata: „nie należy nikogo na ziemi nazywać nauczycielem, ponieważ jeden jest tylko Nauczyciel w niebie. O tym zaś, co jest w niebie, pouczy nas On sam. Za Jego sprawą zewnątrz znaki ludzkie przypominają nam, abyśmy wewnątrz duszy zwróceni ku Niemu poznawali prawdę; ukochać Go i poznać — to znaczy osiągnąć szczęśliwe życie; wszyscy zapewniają głośno, że dążą do takiego życia, ale niewielu może się prawdziwie cieszyć, że je odnalazło”⁴⁴. Jedynym nauczycielem *par excellence*, twierdzi św. Augustyn, jest Chrystus, którego nauczanie odbywa się wewnątrz duszy i prowadzi do poznania wewnętrznego i na miarę tegoż poznania zewnętrznej przemiany człowieka.

Jaką zatem rolę pełnią pedagodzy, nauczyciele, wychowawcy, wykładowcy? Czy ich trud pedagogiczno-dydaktyczny należy uznać za bezwartościowy? Taki wniosek byłby niesłuszny. Prymat życia wewnętrznego nie oznacza unieważnienia życia zewnętrznego. Poglądy św. Augustyna, mimo podobieństw, różnią się od przekonań Plotyna i manichejczyków zrównujących świat widzialny ze złem⁴⁵. Działalność nauczycieli i wychowawców jako tych, których

⁴² Por. ks. W. Eborowicz, *Wstęp. O nauczycielu*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, ss. 421–431.

⁴³ *Ewangelia wg św. Mateusza* 23,1–12.

⁴⁴ Św. Augustyn, *O nauczycielu*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, dz. cyt., s. 484.

⁴⁵ Por. L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 87.

słowa mogą i powinny pobudzać i motywować uczniów i wychowanków do tego, aby chcieli się uczyć, poznawać i zmierzać ku prawdzie⁴⁶, nie jest zatem bezwartościowa. Sam św. Augustyn wyraża szacunek wobec swoich wielkich nauczycieli — Platona, Sokratesa, Pitagorasa⁴⁷, a także św. Ambrożego, biskupa Mediolanu, którego kazania miały przyczynić się do jego nawrócenia.

Celem chrześcijańskiej *paidei* jest zatem nieustanna przemiana człowieka, jego nawracanie i upodobnianie się do Boga. Warto zauważyć, że w podobnym kierunku zmierza także *paideia* Platona, który w *Państwie* pisze, że „człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje [idei Dobra], nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości i złości; ona ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie same, co ani krzywd nie wyrządza, ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia. Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha i z czym przystaje?”⁴⁸. *Paideia* obejmuje całego człowieka w ten sposób, że poznanie wpływa na jego wolę, a wola na postępowanie. Pisze Jaeger: „Skoro Bóg z samej swej istoty jest dobry, a nawet jest Dobrem samym w sobie, to najwyższą *arete*, jaką może osiągnąć człowiek, jest upodobanie się do Boga”⁴⁹. Mocą poznawanej prawdy wewnętrznej — o Dobru i o Miłości — dokonuje się przemiana, którą człowiek urzeczywistnia w swoim postępowaniu, czyniąc dobro i żyjąc miłością.

Esse sequitur amare. Bycie na miarę Miłości. W komentarzu do traktatu św. Augustyna *O Trójcy Świętej* ks. Józef Tischner pisze: „Bóg istnieje na miarę swej Miłości. To nie jest tak, że miłość istnieje na miarę bytu. To byt jest na miarę miłości. *Esse sequitur amare*”⁵⁰. Odnosząc te słowa do Augustyńskiej *paidei* okazuje się, że jej ostateczną miarą jest miłość. „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”⁵¹. Ostatecznie zatem chodzi o miłość, której źródłem jest Trójjedyny Bóg — wewnętrzny Nauczyciel człowieka.

⁴⁶ Por. Św. Augustyn, *O nauczycielu*, dz. cyt., s. 485.

⁴⁷ Por. tenże, *Przeciw akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak, dz. cyt., s. 143

⁴⁸ Platon, *Państwo*, tom II, dz. cyt., s. 34.

⁴⁹ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, dz. cyt., s. 867.

⁵⁰ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej”*, dz. cyt., s. 14.

⁵¹ *Pierwszy List św. Jana*, 4,16.

Zakończenie

W podsumowaniu refleksji nad wartością filozofii wychowania św. Augustyna, pomocne mogą okazać się uwagi Tomasza à Kempis: „Jakże niemądry jest ten, kto zabiega o wszystko, tylko nie o to, co służy jego zbawieniu. Nadmiar słów nie nasycy duszy, ale dobre życie uspokaja umysł, a czyste sumienie przybliży do przyjaźni Boga”⁵². Reinterpretacja poglądów św. Augustyna — zawartych w *Dialogach filozoficznych*, a zwłaszcza w *Soliloquiach* i *O nauczycielu*, a także w *Wyznaniach* i w traktacie *O Trójcy Świętej*, pozwoliła na dokonanie ich hermeneutycznej syntezy. Bazując na przedstawionym ujęciu można sformułować koncepcję Augustyńskiej *paidei* jako komplementarność *vita contemplativa* i *vita activa*⁵³ — życia kontemplatywnego i działania, gdzie *vita activa* jest owocem *vita contemplativa*.

Wykazano, że konstytutywnymi filarami Augustyńskiej *paidei* są: 1) idea człowieka wewnętrznego, 2) „tęsknota metafizyczna”, 3) przemiana i nawrócenie, 4) słabość natury ludzkiej, 5) znaczenie łaski Bożej, 6) poznanie wewnętrzne, 7) iluminizm, 8) egzystencjalna wartość poznania, 9) idea wewnętrznego nauczyciela, 10) nawracanie i upodobnienie, które w konsekwencji tworzą *esse sequitur amare* — bycie na miarę Miłości.

Św. Augustyn z Hippony żył i tworzył na przełomie IV i V wieku. Czy zatem Augustyński model *paidei* stanowi aktualną propozycję dla ludzi żyjących w wieku dwudziestym pierwszym? Za pozytywną odpowiedź na tak postawione pytanie przemawiają co najmniej dwa argumenty. Po pierwsze, życie człowieka w społeczeństwie informacyjnym od najmłodszych lat wypełnione jest licznymi obowiązkami, wykonywanymi przez większość czasu, często przez wszystkie dni w tygodniu. Tempo życia prowadzące do zmęczenia i powierzchowności (coraz częstsze przypadki wypalenia zawodowego), mogą prowadzić w konsekwencji do powstawania tzw. pustki egzystencjalnej, a nawet utraty sensu istnienia⁵⁴. Koncepcja *paidei* św. Augustyna, odwołująca się do zachowywania w życiu właściwych proporcji między *vita*

⁵² Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, dz. cyt., s. 23.

⁵³ Do określeń tych w swoich pracach odwoływała się Hannah Arendt, autorka pracy *O pojęciu miłości u Augustyna* — por. przypis 2.

⁵⁴ Por. V. E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2010, s. 111–129.

contemplativa (duchowy oraz intelektualny rozwój człowieka) i *vita activa* (działanie obejmujące troskę o zdrowie i fizyczny rozwój człowieka), stanowi — zdaniem autora — propozycję ważną, potrzebną i aktualną. Współczesny człowiek potrzebuje, zwłaszcza dziś — na co zwraca uwagę Viktor E. Frankl — przyjęcia „zdrowej filozofii życiowej, dzięki której zdołamy wykazać, że życia każdego człowieka naprawdę ma sens”⁵⁵.

Po drugie, Frankl wskazuje na niebezpieczeństwo, którego skutki można zauważyć w niektórych dyscyplinach naukowych, wynikające z braku uniwersalności, w wyniku czego dochodzi do nieuprawnionych generalizacji i redukcjonizmu, za którymi to maskami kryje się współczesny nihilizm — „biologia zmienia się w biologizm, psychologia w psychologizm, a socjologia w socjologizm. Innymi słowy, w tym samym momencie nauka zmienia się w ideologię”⁵⁶. Myśl św. Augustyna, pozornie tylko może wydawać się ograniczona do kręgu ludzi wierzących. Głębia i uniwersalność poglądów św. Augustyna uwidoczniła się w niejako nieustannie prowadzonym dialogu z filozofią Platona. Refleksje Platona i św. Augustyna nie są magicznymi, prostymi poradami na szczęśliwe życie, lecz są to propozycje trudne i wymagające. Filozofowie ci traktują bowiem człowieka poważnie, widząc w nim odpowiedzialny podmiot procesu wychowania — *paidei*.

Wreszcie po trzecie, odwołując się do zgodnie wskazywanych najważniejszych potrzeb człowieka, którymi są potrzeby sensu i miłości⁵⁷, wartość Augustyńskiej *paidei* jako *paidei* poprzez Miłość ku Miłości, wydaje się wystarczająco uzasadniona.

Praktycznym uzupełnieniem refleksji nad koncepcją *paidei*, odczytywanej u św. Augustyna, może okazać się lektura *Wyznań*. Tekst ten stanowi świadectwo życia człowieka, którego Autor przeszedł niezwykle wręcz drogę do wiary: najpierw poganin, chwilowo manichejczyk, jakiś czas żyjący w konkubinacie, ale szczerze poszukujący prawdy, którą odkrył dopiero w Bogu — Prawdzie i Miłości⁵⁸. Z pewnością nie stawiałby granic działaniu łaski Bożej, nigdzie i wobec nikogo. Z pewnością też i dziś promowałby edukację miłości, *paideię*, mając świadomość, że „Dwojaka tedy miłość dwojakię pań-

⁵⁵ Tamże, s. 112.

⁵⁶ Por. tamże, ss. 34–35.

⁵⁷ Tamże, s. 95.

⁵⁸ Por. Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, 30(2),7.

stwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta. Ziemskie — w sobie chwały szuka, niebieskie — w Panu”⁵⁹.

Bibliografia

- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne (O nauczycielu* tłum. J. Modrzejewski), Kraków 1999.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne (O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński), Kraków 1999.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne (Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak), Kraków 1999.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne (Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna), Kraków 1999.
- Augustyn św., *Enarrationes in Psalmos*, (red. F. Giori), De Gruyter 2015.
- Augustyn św., *Istnieje tylko Miłość. Homilie na Pierwszy List Świętego Jana (wybór), Homilia 7, Bóg jest Miłością*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/istnieje_milosc.html (dostęp: 22.11.2019).
- Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. M. Bohusz Szyszko, Warszawa 2008.
- Eborowicz W., *Wstęp. O nauczycielu*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Frankl V.E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2010.
- Frankl, V.E. *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2012.
- Heidegger M., *Nur noch ein Gott kann uns retten. Der Philosoph Martin Heidegger über sich und sein Denken*, w: *Der Spiegel 1947–1997*.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Kempis Tomasz, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, Warszawa 1989.
- Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.
- Kołakowski L., *Chrześcijaństwo*, Kraków 2019.
- Kuberska-Przekwas K. (2014), *Samobójstwa dzieci i młodzieży jako choroba społeczna*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne” 1/2014, s. 51–70.

⁵⁹ Tenże, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 546.

- Nowak M., *Metoda hermeneutyczna w pedagogice*, „Roczniki nauk społecznych”, Tom XXI, zeszyt 2, 1993, ss. 49–58.
- Pismo Święte, *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980.
- Platon, *Dialogi (Fedon)*, tom I, tłum. W Witwicki, Kęty 2005.
- Platon, *Państwo*, tom II, tłum. W Witwicki, Warszawa 1999.
- Tatarkiewicz Wł., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1999.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., Warszawa 2001.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- Tischner J., *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, Kraków 1996.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

PAIDEIA IN THE PHILOSOPHY OF SAINT AUGUSTIN OF HIPPO

ESSE SEQUITUR AMARE

Summary

St Augustine, the bishop of Hippo, who lived at the turn of the 4th century, was the person whose life and works have inspired philosophers, theologians and humanists for creative and investigative reflection. There have also been challenges concerning the Augustinian idea of education, referring to the ancient Greek sources of *paideia*. Given the abovementioned context, this study attempts to reinterpret selected texts written by St Augustine, which discuss specific problems. Hermeneutic analysis was used for the interpretation of philosophical dialogues ‘Soliloquies’ and ‘De Magistro’ as well as fragments of ‘Confessions’ and the treatise ‘On the Trinity’. The study mainly sought to answer the question which elements of Augustinian anthropology are also constitutive features of his original concept of education. The research ends with conclusions and explanation of the significance of Augustinian *paideia* in the modern era.

Keywords: philosophy of education, education, paideia, inner man, metaphysical longing