

Słowa kluczowe: św. Augustyn, subiektywność, epistemologia, Bóg, transcencja, egzystencja

Keywords: St. Augustine, subjectivity, epistemology, God, transcendence and existence

Robert Warchał

Robert Warchał

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0002-9573-3818

CZŁOWIEK – SUBIEKTYW- NOŚĆ – BÓG. ZAŁĄŻKI WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII EGZYSTENCJALNEJ U ŚW. AUGUSTYNA

Postawiony w tytule temat artykułu zrealizowany zostanie w oparciu o analizę poglądów świętego Augustyna dotyczących człowieka w kontekście doświadczenia implikującego doczesny i subiektywny aspekt istnienia. Egzystencjalna autentyczność autora odnosząca się do osobistych przeżyć oraz jego wieloaspektowy horyzont myślenia zespala dramat ludzkiego losu z doczesnymi problemami, które okazują się nadal aktualne. Ważną racją skłaniającą do podjęcia powyższych badań jest – jak się okazuje – niewyczerpana żywotność przemyśleń biskupa z Hippony. Analizy przeprowadzone w prezentowanym artykule stanowią próbę uzasadnienia pytania o sens ludzkiego przeżycia na tle jego antropologii.

Życie i twórczość Augustyna wyznaczają ciekawą koncepcję, w której punktem wyjścia jest przeżycie i potrzeba relacji z Bogiem. Autor rozważa tytułowe zagadnienie na tle dwóch rodzajów doświadczenia: subiektywno-egzystencjalnego oraz transcendentnego. Powyższy podział nie jest bez znaczenia, albowiem Ojciec Kościoła łączy problem przemijalności istnienia z postawą przewycięzania samego siebie, potrzebą poszukiwania trwałych wartości oraz odnajdywania Boga w trudnej sytuacji życiowej. Ta ostatnia obejmuje pytanie o Jego istnienie w kontekście ludzkiej egzystencji. Mowa o podmiotowej (oddolnej) zasadzie rozumienia

rzeczywistości, dzięki której człowiek jest zdolny do poznania natury o charakterze nadprzyrodzonym. Punktem wyjścia dla analizowanego kierunku są trzy istotne pojęcia, do których należy problematyka drogi antropologicznej, subiektywność poznania oraz temat przemijalności aktualnego istnienia. I chociaż sam Augustyn nie używa przywołanej terminologii, to jednak warto zwrócić uwagę na jego wnikliwe przemyślenia, do których nawiązuje wielu dzisiejszych badaczy. Zobaczmy, w jaki sposób nowożytnie znaczenie drogi antropologicznej pokrywa się z niektórymi tezami Hipponczyka.

DROGA ANTROPOLOGICZNA WYRAZEM NATURALNEGO PRAGNIENIA POZNANIA BOGA

Przywołane zagadnienie, nazywane również drogą oddolną, stanowi alternatywę wobec filozofii ateistycznej. Podstawowym założeniem tego poglądu jest racjonalne ukazanie możliwości oddolnego odczytania chrześcijańskiego Objawienia w oparciu o egzystencjalny model podmiotowości, który wyrasta z wewnętrznej kondycji człowieka i położenia, w jakim się znajduje (Vaught, 2004). Antycypacje drogi antropologicznej możemy odnaleźć już u schyłku chrześcijańskiej starożytności tj. w myśli biskupa z Hippony, który w pewnym momencie życia odczuł potrzebę nawrócenia. W swoich przemyśleniach autor wyjaśnia chęć poznania Boga za pomocą dwóch kategorii, z których pierwszą jest zachwyty wynikający z piękna przyrody, natomiast drugą jest człowiek. Wymownie stwierdza: „Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse (alioquin deforme esse non posset) ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere; alioquin incommutabiliter saperet. Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est conversione, aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssio similem” (Augustinus, 1841, *Confessiones*, XIII, 2). Istota ludzka jest w pewnym sensie wrzucona pomiędzy dwie skrajności, tzn. odczuwa niepojętą wielkość wszechświata, a także zdaje sobie sprawę z tego, że jej byt jest uwarunkowany. Biegunowość pomiędzy tym, co transcendentne, a tym, co skończone obejmuje wszystkie płaszczyzny życia (Vaught, 2005). Uzmysłwienie tej prawdy stanowi punkt zwrotny, ponieważ wielkość i szlachetność polegają właśnie na tym, że człowiek rozpoznaje swoją niedolę, która powoduje w nim chęć przemiany: „Noli esse vana, anima mea, et absurdesce-re in aure cordis tumultu vanitatis tuae” (Augustinus, 1841, *Confessiones*, IV, 11).

Podtytułowe zagadnienie drogi antropologicznej jest jednym z terminów używanych w teologii fundamentalnej, a jej początek przypada na epokę nowożytną. Przedmiotem badań dla tego kierunku jest analiza poznania naturalnego człowieka w jego relacji do świata obejmującej zależność poznania Boga od antro-

pologii. Tego rodzaju refleksja doczekała się kilku klasycznych ujęć. Znakomitym przykładem są prace B. Pascala oraz M. Blondela (Dzidek, Kamykowski, Napiórkowski, 2004). To właśnie w pokłosiu ich przemyśleń pojawiła się potrzeba reakcji na niektóre z nowożytnych poglądów próbujących wyeliminować z filozoficznego dyskursu pytanie o istnienie Boga, a co za tym idzie, o możliwość odniesienia wobec Jego nadprzyrodzoneści.

Jedno z fundamentalnych pytań dotyczących sensu ludzkiego życia pojawia się w sposób nieunikniony i dramatyczny wobec grzechu, a więc upadku, który może prowadzić do śmierci duchowej (Mt 10, 28). Za przykład posłuży nam biblijna egzegeza przypowieści o synu marnotrawnym. Augustyn oznajmia: „Miłowałeś go, gdyś mu dawał; jeszcze czulej miłowałeś wracającego nędzarza. On przez to odszedł, że pogrążył się w namiętnościach mrocznych, które zakryły przed nim oblicze Twoje” (Augustyn, 1987, I, 18). Nasz autor posługuje się alegoryczną interpretacją Biblii, według której, jak się okazuje, doświadczenie duchowego ubóstwa może być początkiem relacji otwartości na Stwórcę. Święty przypomina, że miłość Wszechmogącego jest zdolna do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym i grzesznikiem. Przypowieść z *Ewangelii według św. Łukasza* sprawia, że człowiek zaczyna widzieć siebie i swoje czyny w prawdzie, nie można jednak mówić o zmianie sposobu życia bez świadomości połączonej z pracą nad samym sobą i dobrą wolą pojednania. Czytamy: „Ibi enim [...] ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam, et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te, ibi mihi dulcescere coeperas et dederas laetitiam in corde meo” (Augustinus, 1841, Confessiones, IX, 4). Słowa Augustyna pozwalają odkryć ambiwalentną dynamikę: subiektywną wewnętrzną i obiektywną zewnętrzną. Ta pierwsza, subiektywna, określa status bycia „Ja”, które istnieje tu i teraz. Natomiast ta druga, obiektywna, przejawia się przede wszystkim w fakcie istnienia różnorodnych, a więc bardziej i mniej doskonałych bytów. To właśnie ich perspektywa (uwarunkowana i nietrwała) połączona ze świadomością oraz intelektualną autorefleksją odsyła poszukujący podmiot ku rzeczywistości nadprzyrodzonej. W ocenie filozofa czysto rozumowe spojrzenie na świat nie nasyci niepokoju związanego z istnieniem (Tamże, I, 1). Uczciwe spojrzenie na tę kwestię obala pseudoracjonalność, która, redukując świat wyłącznie do filozoficznego *ratio*, neguje horyzont obiektywności zewnętrznej. Takie stanowisko zazwyczaj przyjmuje formę filozoficznego ateizmu. Augustyn odrzuca powyższy pogląd i dobitnie poświadczają, że człowiek nie jest zdolny sam z siebie odpowiedzieć na fundamentalne pytania o to, skąd pochodzi i jaki jest cel ziemskiej wędrówki. Ujmując ludzki byt w sposób komplementarny, dostrzega on naturalne pragnienie nieskończoności wyrażone w potrzebie wsparcia ze strony Boga i dodaje: „Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi

huius stans in ea regula fidei...” (Tamże, XIII, 12). Wobec tej postawy dramat istnienia jest w ostatecznym rozrachunku twórczy, bowiem niepewność co do własnego losu oraz przeżywanie wewnętrznych konfliktów zmuszają człowieka do bytowego i moralnego rozwoju. Według biskupa z Hippony jest to naturalne, ponieważ każdy potrzebuje w swoim życiu takich wartości, które będą trwałe i niezmiennie. Niektórzy znawcy augustynizmu nazywają przedstawione stanowisko drogą niespokojnego serca (Kowalczyk, 1987). Warto przyrzeć się, w jaki sposób Augustyn nawiązywał do subiektywnego odczucia jednostki przeżywającej własny los.

SUBIEKTYWNOŚĆ I ANTROPOLOGIA ODDOLNA

Chrześcijański filozof podsuwa nam liczne przykłady uprawiania metafizyki prowadzącej do Boga, jednym z nich jest ujęcie teologiczne wychodzące od tematu antropologii oddolnej. Rozważmy szczególnie wypowiedzi Augustyna mówiące o tym, że poznanie człowieka wyraża się w jego subiektywnym doświadczeniu (Kowalczyk, 1987). Czytamy: „Nam neque colorem quem numquam vidit, neque figuram corporis, nec sonum quem numquam audivit, nec saporem quem numquam gustavit, nec odorem quem numquam olfecit, nec ullam contrectationem corporis quam numquam sensit, potest quisquam omnino cogitare” (Augustinus, 1841, *De Trinitate*, XI, VIII, 14). Nie ulega złudzeniu, że w pojęciu filozofa świat materialny jest niedoskonały, zmienny i daleki od idealnej jedności. Wiemy z autopsji, że brak realnego kontaktu z otaczającą nas rzeczywistością oznaczałby całkowitą niesprawdzalność wszelkich badań i twierdzeń. Nasz pisarz nie odrzucał oczywistych walorów funkcji zmysłów, według jego oceny wszystkie spostrzegane przedmioty wchodzą w zakres naszej percepcji, jednak o ich wartości decyduje już sama dusza, to dzięki niej zdobywamy nieocenioną wiedzę o świecie (Tamże, XI, V, 9). W nauczaniu Augustyna realizm w ludzkim doświadczeniu nie ogranicza się wyłącznie do aspektów zmysłowo-somatycznych, to zaledwie pierwszy teoriopoznawczy krok na drodze antropologicznej, której punktem wyjścia jest subiektywne przeżycie jednostki. Przecież proces zdobywania wiedzy nie jest oparty na samej percepcji, ale przede wszystkim na władzach umysłowych, a więc aktywności myślenia dyskursywno-analitycznego oraz funkcji pamięci. Dzięki nim człowiek tworzy umysłową więź pomiędzy sobą a światem materialnym. Dysponując podstawowymi i doświadczalnymi wrażeniami tego, co zmysłowe, odczuwa on w sposób krytyczny ontologiczną niestałość, która prowadzi go do stawiania pytań o kres swojej ziemskiej wędrówki: „Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur [...] Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt” (Augustinus, 1841,

Confessiones, XI, 4). W dalszej części pracy zobaczymy, w jaki sposób filozof łączy w jeden wątek dwubiegunowość pomiędzy wewnętrznymi przedstawieniami dotyczącymi świata a otwartością człowieka na Boga wyrażającą się w transcendencji przekraczania własnych granic.

Augustyn odkrywa tajemniczą obecność Boga u podstaw naszych potrzeb, w jego mniemaniu dynamizm egzystencji wyrasta z głębi świadomości, zaś osoba, jako samodzielny podmiot, stanowi bazę i centrum własnego bycia w świecie (Dziadek, 1998). Filozofia biskupa z Hippony znacząco odbiega od nowożytnych, a także ponowoczesnych ujęć przedstawiających człowieka jako wyłączny cel dla samego siebie (O'Collins, Farrugia, 2002). Przecież nasz autor, w duchu biblijnego *eritis sicut dii*, polemizował z odwróceniem obiektywnej hierarchii wartości postawienia człowieka ponad Boga. Znamienne są jego słowa: „Owo więc zło, przez które człowiek, gdy poweźmie upodobania w sobie, jak gdyby sam był światłem, odwraca się od tego światła, w którym, gdyby upodobał sobie, sam się światłem staje...” (Augustyn, 2002, XVI, XIII). W swej twórczości Ojciec Kościoła nie zapomniał również o tym, że bez udziału ludzkiej subiektywności nie dałoby się mówić o jakimkolwiek poznaniu (*si fallor sum*). Właśnie dlatego przekaz naszego filozofa okazuje się bliski mentalności współczesnego człowieka afirmującego metody empiryzujące. Wielką zasługą Augustyna było ukazanie własnej wrażliwości religijnej w horyzoncie przekraczania doczesnych granic. Przywołajmy wspomnienie jego nawrócenia: „I nagle słyszę dziecięcy głos z sąsiedniego domu, nie wiem, czy chłopca, czy dziewczyny, jak co chwila powtarza śpiewnie taki refren: Weź to, czytaj! Weź to, czytaj! [...]. Zduśsiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być nakaz Boży” (Augustyn, 1987, VIII, 12). Opisana wyżej historia potwierdza, że problematyka powrotu do Boga (obiektywnie zewnętrzna) jest nierozwalnie połączona z subiektywnym przeżyciem. Jeszcze raz dopuśćmy do głosu naszego filozofa, niejako dopytując: czy antropocentryczne podejście przedstawia się jako proto-doświadczenie w relacji do transcendencji? Augustyn oznajmia: „W taki sposób krok za krokiem moje myśli zmierzały od rzeczy materialnych do duszy poznającej świat poprzez zmysły, a od niej do tej wewnętrznej mocy duszy, której zmysły przekazują wieści o faktach zewnętrznych” (Tamże, VII, 17). Ta autorska wykładnia chrześcijańskiego subiektywizmu otwiera ludzką podmiotowość na autotranscendencję doświadczenia osobowego Boga. Zastępujące na szczególną uwagę jest to, że Augustyn nie wychodzi bezpośrednio od depozytu wiary, lecz do-

chodzi do niej na drodze osobistego przeżycia i filozoficznej refleksji¹. Przekraczanie własnych granic posiada dwie zasadnicze odstony, jedną z nich jest możliwość oglądania siebie w prawdzie, natomiast drugą jest teoriopoznawcze wychylenie ku obiektywności zewnętrznej. Augustyn puentuje: „Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit” (Augustinus, 1841, *Confessiones*, VIII, 10). Przykładem tego, o czym pisze filozof, jest nie tylko wolność rozumiana jako samo-stanowienie, ale również miłość, w której chodzi nie o to, ażeby coś się skończyło, ale przede wszystkim o stale pogłębianą relację. Augustyn głosi, że możemy doświadczyć swoich własnych ograniczeń, jednocześnie zdając sobie sprawę z tego, że świadome ich przewyżczanie jest pewnym sposobem na zmianę tego, co w naszym życiu robimy.

CZY ŚW. AUGUSTYN BYŁ EGZYSTENCJALISTĄ?

Filozofia egzystencjalna jest dzisiaj jednym z najbardziej rozpoznawalnych kierunków myśli współczesnej. Problem istnienia był ważnym tematem w dociekaniach wielu filozofów i trudno nie wspomnieć tu na przykład S. Kierkegaarda (Kierkegaard 1982, Palacz, 1987) M. Heideggera (Didier, 1992), J. P. Sartre’a, czy dorobku teologów takich jak R. Bultmann i K. Barth (Blackburn, 2004, Sartre 2007, Heidegger 1994). Historia ukazuje nam wiele interesujących koncepcji określanых mianem filozofii egzystencjalnej. Zasadniczo spotykamy dwa sposoby postępowania (ateistyczny i antyateistyczny) jakie tradycyjnie podejmowano w rozwijaniu refleksji na temat sensu ludzkiego istnienia. Niektórzy spośród wybitnych reprezentantów filozofii egzystencjalnej (B. Pascal oraz M. Blondel) byli ludźmi wielkiej religijnej wiary, zaś ich refleksja o ludzkim bytowaniu nie zamykała ich na wymiar sacrum, czy wprost na osobowego Boga. Inni znani przedstawiciele tego kierunku byli zadeklarowanymi ateistami, z których przynajmniej jeden (J. P. Sartre) prezentował także antropocentryczną wersję egzystencjalizmu. Wspólną cechą tych myślicieli było to, że bazowali na zasadniczej afirmacji świata i człowieka wychodząc od niedostatku otaczającej nas rzeczywistości i kruchości bytu w obliczu śmierci.

1 W eklezjologii Augustyna fundamentalnego znaczenia nabiera autorytet Objawienia, bowiem prawdy zawarte w Ewangelii przekraczają możliwość empirycznej sprawdzalności, stąd ich przyjęcie wymaga uprzedniego uwierzenia lub zdania się na powagę nauczania Kościoła. Autor oznajmia: „Auctoritas autem partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur” (Augustinus, 1841, *De ordine*, II, 8, 27). Co więcej, chrześcijański apologeta jednoznacznie potwierdza, że człowiek nie ma ani wpływu na treść Objawienia, ani na jakkolwiek zmianę w przekazie ksiąg natchnionych (Augustyn, 2002, XI, 3).

Właśnie te poglądy okazują się paralelne z argumentacją Ojca Kościoła. W jego ocenie to właśnie bycie w świecie charakteryzuje sposób istnienia obejmujący realność podmiotu przeżywającego własny los. Tego typu pogląd opisuje F. Sawicki, który określa myśliciela z Tagasty mianem pierwszego człowieka nowoczesnego (Sawicki, 1987). W swych pismach Augustyn akcentuje horyzontalną antynomię wielkości i zmienności życia, dobra i zła a także nieoczekiwanych zdarzeń losu, które tak często nas zaskakują. Wymownie stwierdza: „To życie jest pełne niedoli, a pora śmierci nieznana” (Augustyn, 1987, VI, 11). Trzeba pamiętać, że jego stanowisko nie zakłada nihilistycznej postawy zobojętnienia wobec świata wartości. Zobaczmy w jaki sposób filozof podkreśla pozytywny wymiar życia. Wyraża to w następujący sposób: „O Panie Boże mój, to Ty mi dałeś jako dziecku życie i ciało. Ty obdarzyłeś ciało zmysłami, wyposażyłeś je w członki i nadałeś mu właściwe proporcje [...]. Ty jesteś życiem dusz, tym, co ożywia życie. Żyjesz, o Życie duszy mojej, własną mocą. Bo samym życiem jesteś, niezmiennym” (Tamże, I, 7; III, 6). Co się zaś tyczy wartości oceny ludzkiej egzystencji, to zależy ona od aspektów moralnych, które są rozpatrywane w kategoriach realizmu ontologicznego. Za pomocą intelektu człowiek dostrzega ścisłą relację z otaczającą go przyrodą i poznaje samego siebie oraz otoczenie, w którym żyje (Augustyn, 1953b, I, VII-16). Emocje z tym związane nie są wyłącznie wytworem ludzkiej wyobraźni, albowiem obok tych ostatnich występują także czynniki zewnętrzne. Nie sposób nie uwzględnić ważnej wypowiedzi Augustyna opisującej przeżycie wynikające z doświadczenia śmierci osób bliskich. Wzruszające są jego słowa: „I stałem się sam dla siebie wielkim problemem. Pytałem mą duszę, dlaczego jest tak smutna i czemu tak strasznie mnie dręczy, a ona nie potrafiła mi na to odpowiedzieć” (Augustyn, 1987, IV, 4). Niektórzy augustynolodzy wskazują na pewną zbieżność powyższych poglądów ze stanowiskiem M. Heideggera. Taką tezę głosi między innymi S. Kowalczyk, który uważa, że analizy niemieckiego filozofa są w dużym stopniu kontynuacją przemyśleń zawartych w pismach Hipponczyka (Kowalczyk, 1987, Heidegger, 1994, 2002). Niezależnie od pewnych podobieństw u obu autorów istnieją nie mniej znaczące różnice, dla Augustyna śmierć obok aspektów egzystencjalnych posiada także znaczenie teologiczne. Wedle jego słów: „Śmiertelne twoje ciało będzie naprawione i odnowione, i mocno z tobą związane, a gdy umrze, nie pociągnie cię z sobą do grobu, lecz przetrwa i pozostanie z tobą przed obliczem Boga, który trwa i pozostaje na zawsze...” (Augustyn, 1987, IV, 11; VIII, 6). Tak postawiony problem dotyczy przede wszystkim rzeczywistości metafizycznej, a więc ukierunkowania problemu przemijalności życia na eschatologię (Kowalczyk, 1987). Jeżeli mówimy o ontologii śmierci, to tylko w znaczeniu ziemskiego końca istnienia, po którym dzieje naszego życia otrzymują wobec Boga pełny i nieodwracalny kształt. Takie ujęcie powoduje, że ludzkie byto-

wanie nabiera charakteru soteriologicznego, czyli odsłania ważną prawdę o tym, że bez Boga nie można ostatecznie wytłumaczyć celowości stworzenia.

Na baczność uwagę zasługuje także wyeksponowany przez Augustyna temat incydentalnych warunków egzystencji będących tłem dla ludzkiej niedogodności. Wiemy to z autopsji, że człowiek nie ma możliwości wyboru miejsca ani czasu własnych narodzin, przecież nikt z nas nie decyduje o swoich biologicznych predyspozycjach, stąd zaistnienie w świecie wymyka się wolności rozumianej jako wewnętrzna autonomia. Mimo tej trudności *liberum arbitrium* odgrywa kluczową rolę w podejmowaniu decyzji, gdyż dzięki niej człowiek posiada możliwość samookreślenia (Augustyn, 1990, 12). Nasz autor uznał za fakt oczywisty istnienie świata, opisując realne doświadczenie życia. Augustyn nie afirmował przy tym teorii metempsychozy, opowiadając się raczej za poznawczym realizmem, pomimo iż dopuszczał zjawisko Boskiej iluminacji. Punktem wyjścia jego rozważań jest świat ludzkiej osoby i trzeba zaznaczyć, że samo *esse* nie decyduje jeszcze o istocie danego bytu. Stąd tak ważna jest dla Augustyna kwestia rozumnej natury człowieka, bez której nie można mówić o ludzkiej tożsamości (Augustyn, 1987, VII, 17). Przecież zanegowanie myślenia na płaszczyźnie ontycznej spowodowałoby, że sama myśl byłaby niemożliwa do pomyślenia. Ta argumentacja stanowi źródło pewności dla istnienia aktów świadomości poznającego podmiotu, także tych omylnych i wiedzy o tym istnieniu. Czytamy: „... non omne quod vivit scire se vivere, quamquam omne quod se vivere sciat, vivat necessario” (Augustinus, 1841, *De libero arbitrio*, VII-16). Nie chodzi tu oczywiście o konwencjonalne uzgodnienie myśli z otaczającą nas rzeczywistością, lecz o szczególnie rodzaj refleksyjno-autonomicznego dyskursu, który odsłania perspektywę ustosunkowania się do otaczającej nas rzeczywistości. Augustyn odwołuje się do świata ludzkiej osoby oraz własnych przeżyć (Gilson, 1930). To prawda, że trudno jest wyrazić aprobatę na ograniczenie lub zamknięcia horyzontu własnego istnienia w kategoriach egzystencjalnej frustracji wynikającej z obawy przed faktem przemijania.

Podsumowując warto nadmienić, że chrześcijański apologeta zachęca nas do tego, aby prowadzić swoje życie w ujęciu nieuwarunkowanej transcendencji. Obranie tego kierunku jest zgodne z naszymi pragnieniami, jak również z postulatami rozumu, którego działanie nie ogranicza się wyłącznie do uzgodnienia poznania z empirią, lecz wymaga racjonalnego odniesienia do aktualnych warunków życia i zaangażowania całej podmiotowości. Autor nie przechodzi obojętnie obok problemów, które są bliskie także współczesnym filozofom. Wśród nich możemy wyróżnić problematykę antropocentryzmu oraz realizmu egzystencjalnego. Nie chodzi więc o hermeneutykę doświadczenia, lecz o ukazanie antropologicznych inklinacji jednostki, która świadomie przeżywa własny los. Przeprowadzona analiza wybra-

nych aspektów doświadczenia ukazuje ludzki byt jako uporządkowaną strukturę, która sprzeciwia się wszelkim uproszczeniom. Warunek transcendencji łączy przeżycie obecności Boga z działaniem przekraczania samego siebie, wyrażającym się w trosce o istnienie, które jest skończone i kruche. Stanowisko Augustyna może być również nazwane antropologią oddolną, ponieważ ludzkie doświadczenie jest często uwarunkowane przez pryzmat tego, co dzieje się tu i teraz. Ojciec Kościoła koncentruje się przede wszystkim na analizie egzystencji, w tym na problematyce przemijania. Augustyn rozpatrzył to zagadnienie nie wychodząc bezpośrednio od depozytu Objawienia tzn. odwołał się głównie do doświadczenia wewnętrznego. Wydaje się czymś oczywistym, że refleksja dotycząca wieczności stanowi naturalną potrzebę człowieka, dlatego też istnienie i egzystencja kierują ludzkie serce na soteriologiczny sens związany z kresem ziemskiej wędrówki. Filozof argumentuje na rzecz wzajemnej korelacji między najgłębszymi emocjami *psyche* a tym, na co wskazuje chrześcijańskie orędzie Objawienia, które ucieleśnia ostateczny i pełny sens egzystencji (Thonnard, 1954).

Bibliografia:

- Augustinus (1841) = Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi Opera Omnia. Edidit J. Migne, Seria Patrologia Latina, Paris.
- Augustyn (1953a). O porządku. W: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. T. 1. Warszawa: PAX.
- Augustyn (1953b). O wolnej woli. W: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. T. 3. Warszawa: PAX.
- Augustyn (1987), *Wyznania*. Warszawa: PAX.
- Augustyn (1990). O dwóch duszach. W: *Pisma przeciw manichejczykom*. W: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Augustyn (1996). *O Trójcy Świętej*. Kraków: Znak.
- Augustyn (2002). *Państwo Boże*. Kęty: Antyk.*Biblia Tysiąclecia* (2012). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Blackburn, S. (2004). *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Didier, J. (1992). *Słownik filozofii*. Katowice: Wydawnictwo Książnica.
- Dzidek, T., Hop E. (1998). *Mistrzowie teologii: prezentacja, antologia tekstów, dyskusja*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Dzidek T., Kamykowski Ł, Napiórkowski O. (red.) (2004). *Teologia fundamentalna, Człowiek – filozofia – Bóg*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

- Gilson, É. (1930). L'avenir de la métaphysique augustinienne. *Revue de Philosophie*, 1, 690-714.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (2002). *Fenomenologia życia religijnego. Wprowadzenie w fenomenologię religii. Wczesne wykłady fryburskie 1920–1921*. Kraków: Znak.
- Kierkegaard, S. (1982). *Albo-albo*. Warszawa: PWN.
- Kowalczyk, S. (1987). *Człowiek i Bóg w nauce Świętego Augustyna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- May, R. (1995). *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*. Poznań: Rebis.
- O'Collins, G., Farrugia E. (2002). *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*. Kraków: WAM.
- Palacz, R. (1987). *Klasycy filozofii*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Sartre, J. P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Kraków: Zielona Sowa.
- Sawicki, F. (1978). Filozofia egzystencjalna. *Studia z historii filozofii*, 1, s. 67-79.
- Thonnard, F. J. (1954). Caractères platoniciens de l'Ontologie augustinienne. W: *Augustinus Magister, Congres International Augustinien*. T. I (ss. 317-327). Paris.
- Vaught, C. G. (2004). *Encounters with God In Augustine's Confessions*. New York: State University of New York.
- Vaught, C. G. (2005). *Access to God in Augustine's Confessions*. New York: State University of New York.

HUMAN BEING - SUBJECTIVITY – GOD. THE SIGNS OF MODERN EXISTENTIAL PHILOSOPHY IN ST. AUGUSTINE

SUMMARY

The presented article will analyze the anthropological and cognitive aspects of Augustine's doctrine in the context of existential philosophy. Augustine's doctrine depicts a human being as a well-ordered structure that brings together various distinct strands. Among them, one cannot ignore the subject of bottom-up approach to anthropology, or the author's stance on transcendence. The following article is to discuss the main aspects of experience in human being, which are part of the subject of existential philosophy. Augustine's conception could be called anthropology of the thinking subject, as all our emotions tend to be conditioned through the prism of what is happening here and now. The similarity of his views with the existential movement lies in the fact that both trends focus on an individual going through a crisis. From a philosophical point of view, Augustine concentrates on the analysis our existence in conjunction with the issues of evanescence. The relevance of his doctrine results from the fact that the author demonstrates the positive aspects of human being, which comes from metaphysical source, that is, from God who is its fullness and model in a completely unconditioned way.

Article submitted: 18.05.2022; accepted: 29.06.2022.