

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Harmonia Bożego dzieła stwórczego w dialogach filozoficznych św. Augustyna

Studia Theologica Varsaviensia 44/2, 55-85

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTONINA KARPOWICZ-ZBIŃKOWSKA

HARMONIA BOŻEGO DZIEŁA STWÓRCZEGO W DIALOGACH FILOZOFICZNYCH ŚW. AUGUSTYNA

Fascynujące zwykle są momenty przełomowe w życiu każdego wielkiego myśliciela, takie, które decydują o późniejszym kierunku jego rozwoju duchowego i intelektualnego. Również niezwykle interesujące jest badanie, co stało się przyczyną takiego a nie innego kursu, który obrał on później, a także przypuszczenia, jak mógłby inaczej potoczyć się rozwój jego myśli. Takim właśnie fascynującym okresem przejściowym w twórczości św. Augustyna był czas, w którym powstawały jego dialogi filozoficzne. Obejmuje on lata od 386, kiedy to udał się on wraz z przyjaciółmi do Cassiciacum, aż do 395 roku, kiedy kończy on dialog *O wolnej woli*.

Wyjazd do Cassiciacum poprzedzają burzliwe przemiany dokonujące się w postawie intelektualnej św. Augustyna. Zniechęcony fantastycznym dogmatyzmem manichejczyków sięga on po lekturę Cycerona, która skłania go do zgłębienia nauki sceptyków wyznających całkowity agnostycyzm poznawczy. Pod ich wpływem Augustyn wyrzeka się zupełnie manicheizmu, zaś wrodzona religijność i wpływ matki sprawiają, że postanawia zostać katechumenem Kościoła mediolańskiego. Jednak to lektura dzieł neoplatonczyków skłoniła go ostatecznie do porzucenia marzeń o karierze profesora retoryki oraz napełniła entuzjazmem wobec pomysłu rozpoczęcia nowego życia opartego na filozofii. Jak pisze znakomity biograf i znawca św. Augustyna Peter Brown, w tym czasie Augustyn identyfikuje filozofię z jakąś formą chrześcijaństwa.¹ Uznawał, że uprawiając filozofię, przybliżamy się do Boga. Bóg jest Mądrością, zatem będąc miłośnikiem mądrości, jest się miłośnikiem Boga.²

¹ Por. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993, s. 105.

² *De civitate Dei*, 8,1 (PL 41,224-225); przekład polski: *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 288.

Ten entuzjazm został spowodowany przez fakt, iż lektura neoplatonczyków przywróciła mu nadzieję na to, że umysł ludzki jest w stanie poznać prawdę. Skoro zaś sam Bóg jest Prawdą, wszelkie poszukiwanie i poznawanie prawdy jest przybliżaniem się do Niego. Stąd narodził się pomysł założenia wspólnoty mieszkającej w odosobnieniu, zajmującej się studiowaniem nauk i zgłębianiem prawdy. Program tych studiów miał obejmować sztuki wyzwolone, a także filozofię.

W 387 roku Augustyn jedzie do Mediolanu, aby tam przyjąć chrzest. Tam też podejmuje ambitny plan napisania podręczników na temat każdej ze sztuk wyzwolonych. Jest to naturalnie ciąg dalszy projektu „życia w filozofii”. Podręczniki owe miałyby być próbą stworzenia chrześcijańskiego ujęcia sztuk wyzwolonych. Taką próbę widać w jedynym traktacie, który zachował się, mianowicie w dialogu *O muzyce*.

Późniejsze wydarzenia, widzenie w Ostii oraz śmierć matki wstrząsnęły nim na tyle, że zmienia się również charakter późniejszych dialogów. *O wolnej woli*, *O nauczycielu* czy *O prawdziwej wierze* nie są już dysputami czysto filozoficznymi, stają się one bardziej teologiczne, są zapisem poszukiwań i dojrzewania w wierze św. Augustyna, który już nie tyle „nawrócił się na neoplatonizm”, ale jest coraz bardziej zaangażowany w wiarę i rozmiłowany w Boga. Stąd na dalszym planie pozostają jego wcześniejsze ideały życia prawdziwego filozofa czy zgłębianie sztuk wyzwolonych, by po nich jak po szczeblach drabiny wznieść się aż do samego Boga. Szczególnie dialog *O prawdziwej wierze* zapowiada dalszą ewolucję Augustyna w kierunku porzucenia przekonania o tym, że filozofia jest pożyteczna dla osiągnięcia zbawienia.

Jednak czas, w którym powstawały dialogi filozoficzne, był dla Augustyna okresem fascynacji filozofią oraz całą spuścizną klasyczną, z której postanowił zebrać i przystosować dla chrześcijaństwa jej najcenniejsze skarby. Widać to szczególnie w dialogu *O muzyce*, który jest próbą zebrania greckiej tradycji muzycznej wyrażonej pitagorejskim językiem, a zarazem ujętej w chrześcijańskich kategoriach.

Lektura pism neoplatońskich w pewnym sensie odkryła dla Augustyna dziedzictwo klasyczne na nowo. Jego rozwój intelektualny toczył się teraz dwutorowo. Z jednej strony był katechumenem, a potem przystąpił do sakramentu chrztu, zatem postępował

na drodze wiary, z drugiej zaś strony wpatrzony w świetne wzorce pism Platona i jego uczniów, chłonał klasyczne pojęcia, którymi przesycona była jego epoka. Pojęciami zaś istniejącymi w powszechnej świadomości były harmonia, ład i porządek wszechświata. Autorami tych pojęć i takiego spojrzenia na rzeczywistość byli pitagorejczycy, którzy uważali, że porządek kosmiczny, muzyka sfer, ma odbicie w porządku w duszy ludzkiej, a ten z kolei przekłada się na harmonię i porządek dzieł ludzkich, zwłaszcza zaś muzyki, która w jakimś stopniu odwzorowuje tę niesłyszalną harmonię kosmiczną.

Św. Augustyn to ujęcie wszechświata jako kosmosu, czyli ładu, przyjmuje za „swoje” czyli jako część światopoglądu chrześcijańskiego. Będzie ono jednym z tematów podjętych przez niego w dialogach filozoficznych, zwłaszcza tych wcześniejszych, dokonujących próby „ochrzczenia” Pitagorasa, to znaczy próbujących stworzyć przynajmniej załóżek systemu filozoficznego godzącego elementy filozofii pitagorejskiej z wiarą chrześcijańską.

Z tego projektu filozoficznego pozostały jedynie nieukończone fundamenty, ale tym właśnie charakteryzuje się cała twórczość św. Augustyna.³ Jednak w tych intelektualnych poszukiwaniach, jakimi są dialogi filozoficzne, można dostrzec próbę zrealizowania jeszcze innego zamiaru, mianowicie stworzenia uniwersalnej nauki, która obejmowałaby wszystkie dziedziny wiedzy. Tą nauką byłaby teologia, która pojmuje świat jako całość⁴ i rozpatruje z perspektywy wiary jako Boże dzieło stwórcze. Takie podejście do teologii jako do nauki uniwersalnej widać szczególnie w dialogach *O porządku* i *O muzyce*, w których Augustyn uprawia właśnie teologię sztuk, służących w jego ujęciu za szczeble, po których człowiek ma wspinać się, by poznać Boga. Podobne znaczenie ma dla niego harmonia i piękno przyrody, a także piękno ciała i umysłu ludzkiego. Tym wszystkim ma zajmować się teologia, ale tylko po to, by skierowywać wzrok ludzki ku niewidzialnemu Stwórcy. Całe bowiem piękno, porządek i harmonia stworzenia ma tylko ten jeden cel:

³ Tak pisze na ten temat Peter Brown: *Jego życie będzie wypełnione natłokiem urwanych przemyśleń, nie doprowadzonych do ostatecznych konkluzji i zarzuconymi przedsięwzięciami filozoficznymi*, dz. cyt., s. 118.

⁴ W przeciwieństwie do dzisiejszego rozbicia wiedzy na cały szereg nauk szczegółowych, które nie dają w sumie pełnego obrazu świata. Por. J. Szymik, *Teologia to lekarstwo. Pytanie o teologię w nowym tysiącleciu*, „Azymut” 2001 nr 9, s. 7 [GN, 78 (2001)].

ukazać piękno i potęgę Boga oraz wzbudzić w człowieku miłość do Niego. Szczególnie dobitnie podkreśla tę prawdę Augustyn w dialogu *O wolnej woli*, gdzie gani tych, którzy kochają tylko ślady Boga w stworzeniu zamiast skierować swą miłość bezpośrednio ku Bożej Mądrości. Ona bowiem po to te ślady tam zostawiła.⁵

Ten początkowy entuzjazm w późniejszych dialogach jednak się zmniejsza. Zakres zainteresowań Augustyna stopniowo zawęża się. Realizuje on w ten sposób swój postulat wyrażony w *Soliloquiach*, że wystarczy mu poznać jedynie Boga i duszę.

Tak jak kluczem do zrozumienia dialogu *O muzyce* jest pitagoreizm, tak dialog *O muzyce* staje się kluczem do zrozumienia wszystkich dialogów filozoficznych św. Augustyna. To tu szczególnie widać stan umysłu ich autora. Z jednej strony zafascynowany jest on jeszcze dziedzictwem greckim, z drugiej przyswaja je dla chrześcijaństwa, tworząc nowe spojrzenie na rzeczywistość. Prześledźmy zatem dialogi filozoficzne w poszukiwaniu śladów obecności systemu pitagorejskiego oraz zrekonstruowaniu go w tej schrytyanizowanej formie, jaką Augustyn w nich zawarł, jako system nauki uniwersalnej, obejmujący wszystkie wymiary rzeczywistości, zarówno na poziomie całego świata stworzonego, jak i kosmosu w człowieku oraz w ludzkich dziełach.

I. HARMONIA WSZECHSTWORZENIA I JEGO POSZCZEGÓLNYCH CZĘŚCI (*MUSICA MUNDANA*)

1. Liczba jako zasada pitagorejskiego kosmosu

Aby zrozumieć pewne zagadkowe dla nas sformułowania zawarte w dialogach filozoficznych św. Augustyna, należy spojrzeć nieco szerzej na epokę, w której żył. Otóż w tyglu ścierających się nurtów filozoficznych, wśród których niewątpliwym prym wiódł neoplatonizm, niektóre pojęcia czy poglądy pitagorejskie weszły na stałe do ogólnej świadomości i nikt już ich nie kwestionował. Można powiedzieć, że czasy św. Augustyna „oddychały” powietrzem pitagorejskim. Język pitagorejski, a także pitagorejska wizja świata utrzyma się jeszcze długo, a to za sprawą najbardziej pita-

⁵ *De libero arbitrio*, 2, 16, 43 (PL 32,1264); przekład polski: *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombala, Kraków 1999, s. 569. Teologia jest tu zatem pewnym lekarstwem, które ma wyostrzyć „wzrok duchowy” i skierować go z dzieł na samego Artystę.

goreizującego dialogu Platona – *Timajosa*, który w średniowieczu będzie chętnie czytany i komentowanym pismem starożytnym. Oto najślawniejsze świadectwo o pitagorejczykach autorstwa Arystotelesa:

Tak zwani pitagorejczycy pierwsi zajmąwszy się naukami matematycznymi nauki te rozwinęli, a zaprawiwszy się w nich sądzili, że ich zasady są zasadami wszystkich rzeczy. Skoro tedy liczby zajmują pierwsze miejsce wśród tych zasad, a w liczbach w większym stopniu niż w ogniu, ziemi i wodzie, można dostrzec, jak sądzili, wiele podobieństw do rzeczy istniejących i powstających (...); dostrzegli też w liczbach właściwości i proporcje muzyki; skoro więc wszystkie inne rzeczy wzorowane są, jak im się zdawało, w całej naturze na liczbach, a liczby wydają się pierwszymi w całej naturze, sądzili, że elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy, a całe niebo jest harmonią i liczbą.⁶

Pitagorejczycy, odkrywając prawa rządzące matematyką oraz mające swoje odniesienia w muzyce czy astronomii, uznali, że oto mają do czynienia z czymś wiecznym i niezmiennym, a więc z zasadą rządzącą wszechświatem. Liczba – twierdzili – wyraża metafizyczną strukturę wszechświata i zarazem sama jest najrealniejszym bytem, gdyż każdy byt da się sprowadzić do liczby.

Pitagorejczycy przejmują od Heraklita z Efezu przekonanie, że świat jest harmonią przeciwieństw. Jednak to właśnie mentalność pitagorejska wypracowała wizję wszechświata jako „kosmosu”, a więc „porządku”. Świat jest rozumnie urządzony, zatem jest czytelny dla ludzkiego umysłu, jest rozumnie urządzony, ponieważ jest porządkiem, ponieważ jest oparty na liczbie. Jest to jedna z największych zdobyczy myśli starożytnej.

W koncepcji żyjącego w V w. przed Chrystusem Filolaosa z Krotony, autora pierwszego traktatu pitagorejskiego, liczba jest tożsama z harmonią. Poszczególne byty są liczbami, lecz jednocześnie liczba-harmonia jest podstawą ich istnienia i trwania.⁷

W czasie odrodzenia pitagoreizmu w epoce hellenistycznej i w epoce Cesarstwa, który to prąd umysłowy nazwany został neopitagoreizmem, zauważalne staje się zjawisko określane jako „mistry-

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, A5, 985 b 23-986 a 3, przekład polski: tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 17.

⁷ Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 100; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, lib. 8, cap. 7, 84-85, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1982, s. 510.

ka liczby”. Odróżnione zostały liczby „naukowe”, czyli te, którymi w matematyce posługujemy się na oznaczenie rzeczywistości abstrakcyjnej (tak jak trójkąt narysowany jest tylko symbolem trójkąta idealnego), oraz liczby-idee. Te pierwsze odwzorowują te drugie. Dla żyjącego w I w. po Chr. Nikomachosa z Gerazy boska liczba staje się „esencją rzeczywistości”, a także archetypem kierującym całym światem stworzonym.⁸ Boskich cech nie przypisuje liczbom Platon, jednak mocno pitagoreizujący dialog *Timajos* skłonił uczonych do przypuszczeń, iż filozof ten został dopuszczony do wtajemniczeń w bractwie pitagorejskim.⁹

Św. Augustyn, jako spadkobierca myśli starożytnych, jest świadkiem ich przekonania, że świat jest ładem, kosmosem. Jest również przekonany o jedności ludzkiej wiedzy, oręduje wielokrotnie w dialogach filozoficznych na rzecz zgłębiania sztuk wyzwolonych, wszak zgłębiając je przybliżamy się do Prawdy, czyli do samego Boga. A jednak w dialogu *O wolnej woli* wkłada w usta Ewodyusza sarkastyczne słowa, że mianowicie zna on wielu rachmistrzów i arytmetyków doskonale znających się na liczbach, żaden z nich zaś nie jest mądry.¹⁰

Przy opisywaniu rzeczywistości Augustyn używa jednak typowo pitagorejskiego języka: *Przypatrz się niebu i ziemi, i morzu, i temu wszystkiemu, co w ich granicach jaśnieje w górze, pełza na dole, lata lub pływa. To wszystko ma kształty, ponieważ ma liczbowe wymiary. Odbierz je, a nic nie pozostanie z tych rzeczy. Od kogo więc pochodzą, jak nie od Teo, kto stworzył liczbę? Przecież liczba jest warunkiem ich istnienia.*¹¹

Wygląda więc na to, że dla św. Augustyna liczba jest zasadą wszechrzeczy. Zasadą nie w sensie *arche*, tylko w sensie jej obecności w każdym bycie. Jednak już chwilę potem Augustyn ujawnia swe oryginalne podejście do pitagorejskiej wizji świata, którą przy-

⁸ Por. M. Ghyka, *Złota liczba*, tłum. J. Kania, Kraków 2001, s. 22-23.

⁹ Por M. Ghyka, *dz. cyt.*, s. 20.

¹⁰ *De libero arbitrio*, 2, 11, 30 (PL 32,1257); tłum. polskie, s. 557. W podobny sposób wypowie się św. Augustyn na temat astronomów: (...) człowiek wierzący rozporządza bogactwami całego świata: skoro przywarł do Chrystusa, któremu wszystko podlega, to choćby niczego nie miał, wszystko posiada. Któż rozsądny będzie wątpił w to, że taki człowiek, choćby nie znał szlaku Wielkiej Niedźwiedzicy, w lepszej jest sytuacji niż inny, który wymierza niebo, liczy gwiazdy, waży żywioły, a zaniedbuje Ciebie, który wyznaczyłeś każdej rzeczy miarę, liczbę i wagę. *Confessiones*, 5,4,7 (PL 32,709); przekład polski: *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 89-90.

¹¹ *De libero arbitrio*, 2, 16, 42 (PL 32,1263); tłum. polskie, s. 568.

swoił, ale zarazem i przekroczył. Zastanawiając się bowiem nad pracą artysty, który wykonuje piękne przedmioty, których blask wewnętrzny jest – jego zdaniem – właśnie blaskiem liczb, dochodzi on do wniosku, że artysta tworząc dzieło o doskonałych proporcjach, wpatrzony jest w „zaziemskie proporcje”, które może on oglądać jedynie oczyma duszy. A gdy zaczniemy kontemlować ową odwieczną liczbę, rozbłyśnie nam sama mądrość. Jednak mądrość może razić oczy człowieka nieprzyzwyczajonego do niej, mającego nieoczyszczony umysł. Wówczas człowiek odwraca od niej oczy i powraca do kontemlowania piękna. Augustyn skierowuje pociechę do człowieka poszukującego mądrości, która go obecnie przekracza: *Pamiętaj jednak, że odroczyłeś tylko widzenie, do którego masz wrócić, gdy wzmocnisz swe siły i zdrowie.*¹²

Jest to przykład typowego rozróżnienia liczb i proporcji postrzegalnych zmysłowo oraz liczb wzorczych, idealnych, które człowiek może poznać jedynie poprzez duszę. Zarazem mamy tu do czynienia z przekroczeniem tego systemu, bo oto poznając liczby idealne, możemy zobaczyć mądrość. Mądrość zaś, dająca się poznać na drodze kontemplacji, jest czymś o wiele większym i ważniejszym niż liczby-idee.

Augustynowi najprawdopodobniej chodziło o to, że kontemplując poprzez widzialne piękno liczby idealne i „zaziemskie proporcje”, możemy dostrzec samego Boga, gdyż to On jest Stwórcą liczb-idei i On nadaje stworzeniu wartości liczbowe, stwarzając je w ten sposób. *Dzięki niej [Opatrzności] wszystkie rzeczy istnieją w taki sposób, że wartości liczbowe, które decydują o ich doskonałości, nadają im miejsce w przestrzeni i czasie.*¹³

2. Zasada porządku

Drugim, obok harmonii pojęciem, które św. Augustyn przejmuje od pitagorejczyków, jest porządek. Poświęcony temu zagadnieniu dialog *O porządku* jest próbą wyjaśnienia problematyki zła, które sprawia wrażenie, jak gdyby rażąco wyłamywało się z Bożego porządku.

Czym jest porządek? To pytanie Augustyn zadaje swoim uczniom. Odpowiada na nie Licencjusz: *Porządek – to to, co kie-*

¹² *Tamże*, (PL 32,1264); tłum. polskie, s. 569.

¹³ *De libero arbitrio*, 2, 17, 45 (PL 32,1265); tłum. polskie, s. 571.

ruje *wszystkimi rzeczami stworzonymi przez Boga*.¹⁴ Augustyn nie wypowiada się wprost na temat tej definicji, gdyż rozmowa przyjaciół zbacza na inny temat, lecz jej trafność potwierdza dalszy wywód na temat porządku.

Porządek nie jest więc już tylko pewną ideą, jak pojmowali go filozofowie, jest raczej pewnym narzędziem w rękach Bożych. Znacząca jest również jego wypowiedź na temat tego, że nie istnieje przeciwieństwo porządku: *bo w jakiż sposób mogłoby istnieć przeciwieństwo rzeczy, która obejmuje, ogarnia sobą wszystko? Stąd też to, co byłoby przeciwieństwem porządku, z konieczności musiałoby istnieć poza porządkiem. A widzę, że poza porządkiem nic nie istnieje. Dlatego też nie należy niczego uważać za przeciwieństwo porządku*.¹⁵

Również w usta Licencjusza wkłada Augustyn stwierdzenie, że porządek wprowadzony został ze względu na istniejące zło. Gdyby zło nie istniało, porządek nie byłby potrzebny. *Tam, gdzie wszystko jest dobrem (...) nie występuje porządek, bo tam trwa najwyższa sprawiedliwość, która nie wymaga istnienia porządku*.¹⁶

Pitagorejczykom raczej nie pomieściłoby się w głowie takie ujęcie, gdyż dla nich cały kosmos opierał się właśnie na porządku i harmonii.

W dalszym ciągu rozumowania św. Augustyn wyjaśnia, że zło nie tylko nie burzy porządku rzeczy, lecz właśnie go dopełnia; by jednak to dostrzec, trzeba nam spojrzeć całościowo. Tu autor przytacza przykład zaczerpnięty z Plotyna,¹⁷ mianowicie kat jest jednostką godną potępienia, jest jednak niezastąpiony, gdyż służy porządkowi społecznemu.¹⁸ Dalej autor mnoży przykłady rzeczy, które rozpatrywane w oderwaniu od całości są nikczemne, służą jednak dopełnieniu porządku całości. I tak w społeczeństwie obok kata rolę taką spełniają nierządnice, w ciele ludz-

¹⁴ *De ordine*, 1, 10, 28 (PL 32,991); przekład polski: *O porządku*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, Kraków 1999, s. 177. Definicja ta opisuje również Opatrzność Bożą, nasuwa się więc tu pytanie, czy autor utożsamia Opatrzność z porządkiem. Jednak z tekstu wynika, że porządek jest raczej narzędziem w rękach Opatrzności.

¹⁵ *De ordine*, 1, 6, 15 (PL 32,985); tłum. polskie, s. 167.

¹⁶ *De ordine*, 2, 1, 2 (PL 32,994); tłum. polskie, s. 183.

¹⁷ *De ordine*, 2, 4, 12 (PL 32,1000); tłum. polskie, s. 195. Por. też Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, III, 2, 17.

¹⁸ Nie do mnie należy tu ocenianie poglądów Augustyna pod względem ich słuszności, jednakże zarówno ten, wzięty żywcem z Plotyna jak i następne przykłady świadczą o tym, jak bardzo św. Augustyn był dzieckiem swojej epoki, również pod względem obyczajowości.

kim organy, które nazywa „szpetnymi”, w poezji zaś sołecyzmy i barbaryzmy.¹⁹

Jest to nieco naiwna i powierzchowna próba wyjaśnienia tajemnicy zła. Augustyn po raz drugi próbuje się z nią zmierzyć w dialogu *O wolnej woli*, gdzie dochodzi do wniosku, że zło ma swoje źródło właśnie w wolnej woli.

W dialogu tym autor podejmuje problem Bożej wszechwiedzy. Po co Pan Bóg stworzył aniołów, skoro wiedział, że zgrzeszą? Św. Augustyn uzasadnia to właśnie zasadą porządku. Bez aniołów niedopełniona byłaby harmonia w hierarchii bytów:

*Świat stworzeń byłby pozbawiony wielkiej wartości, gdyby zabrakło w nim dusz, które zajmują najwyższe miejsce w hierarchii stworzeń w taki sposób, że z powodu ich grzechu całość doznałaby osłabienia i wstrząsu. Z nimi bowiem zabrakłoby tego, bez czego powstałoby zamieszanie w równowadze i w harmonii wszechświata.*²⁰

Św. Augustyn widzi bowiem świat jako doskonale uporządkowany, w którym każdy byt zajmuje wyznaczone sobie miejsce w hierarchii bytów. I tak na szczycie hierarchii stworzeń znajdują się aniołowie, *których panem jest tylko Bóg, cały zaś świat jest im poddany.*²¹

Co by się jednak stało, gdyby wszyscy aniołowie zbuntowali się przeciwko Bogu? Tu Augustyn stawia niezwykle mocną tezę: nawet gdyby wszyscy aniołowie upadli, porządek świata nie zostałby w najmniejszym stopniu naruszony. Pan Bóg jest prawdziwie Panem świata i nie dopuści do zakłócenia harmonii i porządku. W razie upadku wszystkich aniołów Boża Opatrzność kierowałaby losami świata bez pośrednictwa aniołów: *Mógłby sam Bóg w swoim majestacie kierować wszystkim w sposób doskonały i pełny porządku, nie posługując się żadnymi stworzonymi w tym celu potęgami.*²²

To jedno z możliwych rozwiązań. Drugie zakłada stworzenie innych aniołów: *Przypuśćmy jednak, że doskonały porządek w świecie stworzeń wymaga, żeby najwyższe miejsce w organizacji wszechświata zajmowały potęgi anielskie z powodu doskonałości natury i prawej woli. Nawet w tym przypadku grzech wszystkich aniołów nie pozbawił-*

¹⁹ *De ordine*, 2, 4, 12 (PL 32,1000); tłum. polskie, s. 195-196.

²⁰ *De libero arbitrio*, 3, 11, 32 (PL 32,1287); tłum. polskie, s. 610.

²¹ *Tamże*.

²² *De libero arbitrio*, 3, 12, 35 (PL 32,1288); tłum. polskie, s. 612.

by Stwórcy aniołów środków do rządzenia swoim państwem. Bo z jednej strony Jego dobroć nie zna zniechęcenia, a wszechmoc trudności. Stworzyłby innych aniołów i umieściłby na stanowiskach, które tamci opuścili przez grzech.²³

Potępieni aniołowie zaś zajmują miejsce dopełniające porządek i harmonizujące z pięknem wszechświata. Podobnie rzecz ma się z ludźmi: *Ale nawet grzechy i kary duszy nie mogą tego sprawić by jakakolwiek szpetota skalala wszechświat. Istota bowiem rozumna, czysta od wszelkiego grzechu, poddawszy się Bogu, sama panuje nad resztą świata, który jej podlega. Ta zaś, która zgrzeszyła, znajduje się w takim położeniu, jakie jest dla niej odpowiednie, i w ten sposób wszystko jest właściwie urządzone przez Boga, Stwórcę i Rządcę wszechświata.*²⁴

Ustanowiony przez Boga porządek jest zatem absolutnie nienaruszalny, a Bóg jest w sposób doskonały Panem całego stworzenia. Swoją wywód na temat zasady porządku św. Augustyn kończy stwierdzeniem, że dokądkolwiek skierujemy myśl, wszędzie napotykamy Boży porządek, którego widzialnym przejawem są uporządkowane proporce i kształty.

II. HARMONIA W CZŁOWIEKU (*MUSICA HUMANA*)

1. Człowiek jako mikrokosmos

Pojęciem wprowadzającym w zagadnienie objęte nazwą *musica humana* jest mikrokosmos. Obecne zarówno w filozofii starożytnej jak i średniowiecznej, oznacza ono człowieka jako świat w pomniejszeniu. Według obrazu, jakim jest cała ta teoria, właśnie dlatego może mieć miejsce cud nazwany przez Boecjusza *musica humana*, że człowiek jest mikrokosmosem.

Musica humana – pojęcie to oznacza harmonię w człowieku, naturalną zdolność bycia swego rodzaju lustrem odbijającym harmonię

²³ *Tamże*; tłum. polskie, s. 613. Tu warto przypomnieć doktrynę sformułowaną później przez świętego Tomasza z Akwinu, że Bóg nigdy nie potrzebuje jakiegokolwiek pośrednictwa swoich stworzeń, ale w swojej dobroci tak sprawia, że Jego stworzenie w różnorodny sposób jest powoływane do pośrednictwa i udziału w Jego przyczynowaniu: *nie żeby brakowało Mu mocy, ale dlatego, że tak przelewa się w Nim dobroć, iż nawet stworzeniom udziela godności przyczyny* – *Suma teologiczna*, 1 q. 22 a. 3; por. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 92-100.

²⁴ *De vera religione*, 23,44 (PL 34,141); przekład polski: *O prawdziwej wierze*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Ptasiński, Kraków 1999, s. 766.

i ład wszechświata. Owa zdolność sprowadza się nie tylko do harmonii duszy i ciała, ale również do połączenia w człowieku wszelkich elementów istniejących w świecie, duchowych i cielesnych. Człowiek łączy je w sobie i harmonizuje, jest więc niejako „muzyczny”. Spostrzeżenie harmonię wszechświata, ale może ją dostrzec również w sobie, właśnie jako *musica humana*, która jest odbiciem *musica mundana*.

Koncepcję człowieka jako mikrokosmosu odnaleźć można w dziejach filozofii starożytnej niemalże od samych jej początków. Za jej twórcę uważa się Heraklita z Efezu, bądź Anaksymenesa.²⁵ Już Demokryt pisał, że człowiek jest małym światem (*mikròs kòsmos*).²⁶

Jednak szczególnie koncepcję tę rozwinął Platon, który „kosmos” pojmował na sposób pitagorejski, jako ład i porządek, będący rezultatem zespolenia na zasadzie proporcji i harmonii tego, co różnorodne. Dusza świata, realizując w ten sposób doskonałą harmonię, harmonię przeciwieństw, jest zatem najpełniej „kosmosem”

Odzwierciedleniem duszy świata jest dusza ludzka, która jest „małym kosmosem”, mikrokosmosem. Podobnie jak dusza świata jest zasadą i gwarantem okrężnych ruchów nieba²⁷, a także sprawia, że świat jest istotą żywą i rozumną, tak te same skutki powoduje w ciele dusza ludzka: ożywia ciało i sprawia, iż jesteśmy istotami rozumnymi. Porusza się po okręgu na podobieństwo sfer niebieskich. Dusza ludzka jest mikrokosmosem, a to z racji jej podobieństwa do duszy świata, jako że stanowi ona harmonijne połączenie tego, co w bycie jest przeciwstawne.

Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu na długo zagościła w myśli zachodniej, np. w medycynie była wykorzystywana jeszcze w XVII w.²⁸ Jednakże chrześcijaństwo podjęło ją i rozwijało nie tyl-

²⁵ Por. A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 157. Por. też A. Meyer, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*, Bern 1900, s. 5, 8-9; G. P. Conger, *Theories of macrocosms and microcosms in the history of philosophy*, New York 1967, s. 2-6.

²⁶ Diels-Kranz, 68 B 34, cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, tłum. E. Zieliński, Lublin 2002, s. 131.

²⁷ *Kiedy się cały skład duszy zrobił po myśli tego, który ją układał, on później wszystko, co jest natury cielesnej, włożył do środka i przystosował tak, żeby środek świata cielesnego wypadł w środku duszy. I ona się rozciąga od środka aż do krańców wszechświata na wszystkie strony i naokoło wszechświat okrywa z zewnątrz i sama w sobie się kręci.* *Timajos* 36 D – E, przekład polski *Timajos i Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999, s. 39.

²⁸ Por. A. Bednarczyk, *dz. cyt.*, s. 143.

ko jako spuściznę filozofii starożytnej za pośrednictwem nurtu neoplatonistycznego, ale również jako tradycję egzegetyczną fragmentu Ewangelii wg. św. Marka, w którym Chrystus poleca Apostołom głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (Mk 16, 15).²⁹

W myśli św. Augustyna koncepcja człowieka jako mikrokosmosu zawarta jest w większości przypadków *implicite*. Człowiek według Augustyna jest mikrokosmosem nie tylko jako ontyczna jedność pierwiastka duchowego i cielesnego, lecz dlatego również, że człowiek w swojej duszy może odnaleźć całą zasadę harmonii i liczby rządzącej światem, wyrażoną na różne sposoby w sztukach wyzwolonych: *Lecz gdy sami rozumiemy lub gdy szukamy odpowiedzi na czyjeś zapytanie z dziedziny jakiejś sztuki wyzwolonej, to znajdujemy ją nie gdzie indziej, ale w naszej duszy*.³⁰

Arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia opisują harmonię wszechświata. Człowiek, odnajdując we własnej duszy jej zasady, staje się lustrem odbijającym harmonię wszechświata. Na tym polega *musica humana*.

W hierarchii bytów św. Augustyn sytuował człowieka pomiędzy zwierzęciem a aniołem. Tak pisze w *O wielkości duszy*: *Mniej doskonała jest dusza zwierzęcia, równa – dusza anioła, doskonalsza zaś w ogóle nie istnieje. A jeśli czasem któraś z nich jest doskonalsza od duszy ludzkiej, powodem tego jest grzech człowieka, a nie jakaś niższość jego duchowej natury*.³¹

W dialogu *O wolnej woli* autor zauważa, że tym, co wynosi nas ponad zwierzęta, jest rozum. Aby zaś wszystkie elementy natury człowieka były w harmonii, trzeba aby to właśnie rozum przewodził i panował w człowieku. Pozostałe zaś pierwiastki mamy wspólne z niższymi bytami. Tu wylicza dokładnie: życie, pobieranie pokarmu, rozmnażanie się, wzrost i rozwój wspólne mamy nawet z roślinami. Ze zwierzętami zaś wszystkie zmysły, siłę, tężyżnę, wytrzymałość, popęd do przyjemności cielesnych i odruch ucieczki przed cierpieniem fizycznym.³² Z aniołami zaś mamy wspólne zdolności, które można nazwać mistycznymi, jak poznanie Prawdy i posiada-

²⁹ A także Rz 8, 19-22.

³⁰ *De immortalitate animae*, 4, 6 (PL 32,1024); przekład polski: *O nieśmiertelności duszy*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. L. Kuc, Kraków 1999, s. 317.

³¹ *De animae quantitate*, 4,34,78 (PL 32,1078); przekład polski: *O wielkości duszy*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, Kraków 1999, s. 416.

³² Por. *De libero arbitrio*, 1, 8,18 (PL 32, 1231); tłum. polskie, s. 509.

nie Dobra. W człowieku zatem znajdują się wszystkie zdolności, zarówno roślin, zwierząt i aniołów.³³

2. Harmonia duszy i ciała

Przechodząc do zagadnienia harmonii duszy i ciała, nie można nie wspomnieć o Boecjuszu, który zbierając tradycję pitagorejską,³⁴ nazwał tęże harmonię terminem *musica humana*. Dla Boecjusza *ratio* i *sensus* stanowią w człowieku konsonans, który składa się na harmonię duszy i ciała: *Rozumie ją każdy, kto wchodzi w głąb samego siebie. Czym bowiem jest to, co ową bezcielesną żywość umysłu miesza z ciałem, jeżeli nie jakimś dopasowaniem i zestrojeniem, które czyni, tak jak z niskich i wysokich dźwięków, jakby jeden konsonans? Czymże innym jest to, co łączy między sobą części samej duszy, która, jak uważa Arystoteles, jest połączeniem racjonalnego i nieracjonalnego?*³⁵

Musica humana jest więc w istocie harmonijną jednością różnych części duszy oraz duszy i ciała. Językiem dzisiejszym moglibyśmy powiedzieć, że jest ona harmonią psychofizyczną. Jest jednak ona czymś więcej, odzwierciedla bowiem muzykę sfer.

Zjawisko objęte terminem *musica humana*, czyli stan wewnętrznej harmonii i doskonałości psychofizycznej nie jest jednak czymś statycznym, aktualnie posiadanym przez każdą jednostkę ludzką. Jest to stan, do którego każdy człowiek ma dążyć. Do jego osiągnięcia służyła cała grecka *paideia*. To właśnie w tym celu Platon w *Państwie* rozważa możliwość stworzenia człowiekowi idealnych warunków do osiągnięcia takiej harmonii zapewniającej człowiekowi szczęście.³⁶

Według św. Augustyna harmonia ontyczna duszy i ciała polega na tym, iż nie grozi człowiekowi nigdy, żeby dusza przemieniła

³³ Por. *dz. cyt.*, 4,33,76 (PL 32,1077); tłum. polskie, s. 414. Zależność od platońskich oraz stoickich pouczeń, jak sobie radzić ze śmiercią, w powyższej wypowiedzi rzuca się w oczy. Pamiętajmy jednak, że *De animae quantitate* napisał Augustyn mniej więcej w rok po przyjęciu chrztu, jeszcze jako człowiek świecki. Z czasem jego myślenie na temat śmierci miało doznać głębokiej chrystianizacji. Por. J. Salij, *Spotkanie śmierci greckiej z biblijną*, „Literatura na świecie” 1985, nr 8-9, s. 425-440.

³⁴ W swym sławnym, kompilacyjnym dziele *De institutione musica* opierał się on m.in. na dziełach pitagorejczyka Nikomacha z Gerazy. Por. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. I, Kraków 1951, s. 162.

³⁵ Boecjusz, *De institutione musica*, I, 2 (PL 63,1172).

³⁶ Por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 767-960.

się w ciało. Dusza również nigdy nie pragnie takiej przemiany. Wszelkie zaś jej pożądania względem ciała dotyczą tego, żeby je posiadać, ożywić, kształtować i zarządzać jego potrzebom.³⁷

W dalszym ciągu wywodu okazuje się jednak, że wątek ontyczny przeplata się z zagadnieniem poznania, i to poznania zmysłowego, ono jest bowiem najlepszym modelem relacji pomiędzy duszą i ciałem.³⁸ Ponieważ cała dusza znajduje się w ciele i także cała w każdej jego poszczególnej części, to ona jest podmiotem wszystkich doznań.³⁹

Elementem czynnym w poznaniu jest zatem dusza. Jej relacja do ciała porównywalna jest do relacji pomiędzy artystą i instrumentem.⁴⁰ Jednak Augustyn dba bardzo o zachowanie hierarchii metafizycznej. Ponieważ dusza jest doskonalsza od ciała, to ciało nie może działać na duszę, tylko dusza na ciało.⁴¹ Jak zatem powstają wrażenia, skoro wszystkie bodźce zewnętrzne wywołują zmiany nie w duszy, lecz w ciele? Otóż następuje to na skutek dostrojenia się duszy do ciała, w którym powstała zmiana. W ten sposób zostaje zachowana harmonia. Dusza dostraja się do ciała przez skierowanie na nie natężonej uwagi.⁴²

Św. Augustyn docenia jednak również ciało, przyznając mu bierną rolę w procesie poznania. Ono także charakteryzuje się harmonią: *Nie znaczy to, że samo ciało jest już nicością. Posiada bowiem pewną zgodność swych części, bez której w ogóle nie mogłoby istnieć. Także więc ciało stworzył Ten, który jest istotą wszelkiej zgodności. Posiada ono pewien pokój w swej formie, bez której w ogóle byłoby niczym (...). Posiada pewną postać, bez której ciało nie jest ciałem.*⁴³

W dialogu *O życiu szczęśliwym* Augustyn podejmuje temat charakterystyczny dla całej filozofii starożytnej, mianowicie: jak żyć, by osiągnąć szczęście.⁴⁴ Szczęście autor rozumie oczywiście po

³⁷ Por. *De immortalitate animae*, 13, 20 (PL 32,1031); tłum. polskie, s. 329.

³⁸ Na temat poznania zmysłowego zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 75-89.

³⁹ Por. *tamże*, s. 80-81.

⁴⁰ Por. E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 75.

⁴¹ Por. *De musica*, 6, 5, 9 (PL 32,1168); przekład polski: *O muzyce*, księga VI, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, Kraków 1999, s. 678. Por. E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 77.

⁴² Por. *De musica*, 6, 5, 9 (PL 32,1168); tłum. polskie, s. 678.

⁴³ *De vera religione*, 11,21 (PL 34,131); tłum. polskie, s. 748-749.

⁴⁴ Na temat przekonania o powszechności pragnienia szczęścia pisze np. w: *De libero arbitrio* 1, 14, 30 (PL 32,1237), tłum. polskie, s. 520-521; 2, 9, 26 (PL 32,1254-1255), tłum. polskie

platońsku, czyli jako osiągnięcie pełni doskonałości ludzkiej natury. Owa doskonałość polega właśnie na pełnej harmonii między dwoma składnikami tej natury, to jest między duszą i ciałem. Tę harmonię Augustyn pojmuję również po platońsku⁴⁵, to znaczy mniej doskonały element ma być całkowicie podporządkowany doskonalszemu, czyli ciało duszy.⁴⁶

W *Sprostowaniach* autor bardziej schryścianizuje ten swój pogląd, owszem, rozum jest w człowieku elementem najlepszym, ale to nie wystarczy do osiągnięcia szczęścia, gdyż człowiek podporządkowany rozumowi, a więc zgodnie ze swoją naturą (co postulował Platon), jest nadal człowiekiem tylko cielesnym. Aby osiągnąć szczęście, musi on żyć po Bożemu, a więc rozum musi być podporządkowany Bogu.⁴⁷ Jak widzimy, w ciągu swojego życia Augustyn miał wyjść daleko poza koncepcje filozoficzne, ażeby skierować wątek harmonii ciała i duszy na tory interpretacji specyficznie chrześcijańskiej.

Jednak w dialogu *O życiu szczęśliwym* wywód swój wyprowadza z pozycji filozoficznych. Otóż człowiek składający się z duszy i ciała, aby zachować harmonię obu tych elementów, potrzebuje dla nich pokarmu. Dla ciała – pokarmu cielesnego, dla duszy zaś pokarmem tym jest pojmowanie rzeczywistości i wiedza.⁴⁸ Nieszczęściem jest

s. 552-553; *De civitate Dei* 19, 1, 3 (PL 41,623-624), tłum. polskie, s. 756-757. A. Eckmann krytykuje św. Augustyna za jego eudajmonizm, gdyż, jak twierdzi, wychodzi on z antropocentrycznej postawy, kładącej nacisk na to, jak stać się szczęśliwym, a nie na zachowanie Bożych przykazań, aby przez służbę Bogu stawać się szczęśliwym. Por. A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, s. 82. Zarzut ten jest raczej zbyt ostry, gdyż Augustyn traktuje poszukiwanie szczęścia jako punkt wyjścia do poszukiwania Boga, por. *Confessiones* 6, 16 (PL 32,728), tłum. polskie, s. 132; 7, 20 (PL 32,743-744), tłum. polskie, s. 158-159, a także cały dialog *De vita beata*; przekład polski: *O życiu szczęśliwym*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 15-50.

⁴⁵ Por. Platon, *Państwo*, 591C, przekład polski: tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 501.

⁴⁶ Por. *Contra Academicos*, 1, 2, 5 (PL 32,908-909); przekład polski: *Przeciw akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1999, s. 62. Podobnie pisze Augustyn w *O wolnej woli*: *Człowiek osiąga pełnię harmonii wtedy, kiedy nad wszelkimi innymi elementami jego natury panuje i przewodzi ten pierwiastek, który wynosi go ponad zwierzęta – obojętnie, czy nazwiemy go myślą, czy duchem – De libero arbitrio*, 1, 8, 18 (PL 32,1231); tłum. polskie, s. 509.

⁴⁷ Por. *Retractationes* 1, 1, 2 (PL 32,586), przekład polski: *Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, PSP 22, Warszawa 1979, s. 185-186. Dusza powinna zajmować odpowiednie miejsce w hierarchii bytów: poniżej Boga, a powyżej ciała, nad którym ma panować, por. E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 2.

⁴⁸ *De vita beata*, 1,2,8 (PL 32,964); tłum. polskie, s. 23.

cierpieć wszelki niedostatek; dla ciała jest to niedostatek materialny, dla duszy zaś nieszczęściem jest nie posiadać żadnej wiedzy: *Słusznie zatem mówimy, że czcze i jakby wygłodzone są dusze ludzi, którzy nie zdobyli wykształcenia w żadnej umiejętności i niczego nie zacerpnęli ze sztuk wyzwolonych (...), to właśnie jest jakaś nieplodność i jak gdyby głód duszy. Jeśli bowiem ciału ujmiemy pokarmu, przeważnie choruje ono i pokrywa się wysypką, a niedomaganie to prowadzi właśnie głodu. Podobnie i dusze takich ludzi skażone są chorobami, które ich czczość ujawniają*⁴⁹

Nieszczęśliwy jest również człowiek, który nie posiada tego, czego chce. Jednak gdy człowiek pragnie złych rzeczy, choćby je nawet i posiadał, także będzie nieszczęśliwy.⁵⁰ Zatem nie każdy dostatek jest uszczęśliwiający. Podobnie nawet posiadanie pod dostatkiem dobrych rzeczy nie zapewnia szczęścia, gdyż wszelkie dobra ziemskie są nietrwałe, a radość z posiadania ich zakłóca obawa przed ich utratą. Cóż zatem jest dobrem niezniszczalnym? *Powinno to być coś trwałego, niezależnego od losu, nie podlegającego przypadkom. Niczego bowiem, co jest śmiertelne i nietrwałe, nie możemy mieć wtedy, kiedy chcemy, i tak długo, jak chcemy.*⁵¹ Dobrem niezniszczalnym, wiecznym i niezmiennym jest Bóg: *Szczęśliwy jest ten, kto Boga posiada.*⁵²

W *O życiu szczęśliwym* doprowadza do końca platoński (i w ogóle grecki) sposób myślenia na temat „życia filozoficznego”, które zapewnia człowiekowi już tu na ziemi życie szczęśliwe i dopełnienie doskonałości ludzkiej natury. Píše bowiem o człowieku, który jest mędrce, a więc takim, który całkowicie podporządkował ciało duszy, czyli osiągnął harmonię ciała i duszy. Taki człowiek jest szczęśliwy, nawet, jeżeli jego ciało odczuwa jeszcze jakieś niedostatki. Jednak siedliskiem życia szczęśliwego jest dusza i to dzięki niej mędrzec nie odczuwa już żadnego niedostatku.⁵³

⁴⁹ *Tamże.*

⁵⁰ Por. *dz. cyt.*, 1,2,10 (PL 32, 964); tłum. polskie, s. 25. Opinię tę wyraża matka Augustyna, św. Monika. Syn skwapliwie popiera jej zdanie.

⁵¹ *Dz. cyt.*, 1,2,11 (PL 32, 965); tłum. polskie, s. 26.

⁵² *Tamże.* Tu również widać niesłuszność zarzutu A. Eckmanna, na temat egocentrycznej postawy Augustyna cechującej jego eudajmonizm. Posiadanie Boga jest już właściwością przysługującą mistycznym stanom duszy, prawdziwie szczęśliwy jest ten, kto jest zjednoczony z Bogiem, a więc posiada Go. Por. *De animae quantitate*, 4, 33, 76 (PL 32,1076-1077), tłum. polskie, s. 413-414. Inną kwestią jest to, czy to pełne posiadanie Boga jest możliwe już tu na ziemi.

⁵³ Por. *De vita beata*, 3,4,25 (PL 32,964); tłum. polskie, s. 39.

Dopiero w *Sprostowaniach*⁵⁴ Augustyn zauważy naiwność takiego myślenia. Tu na ziemi człowiek nie może nie odczuwać żadnego niedostatku, zwłaszcza niedostatku Boga, którego w pełni jeszcze nie posiada. Poznanie i posiadanie Boga będzie naszym udziałem w pełni dopiero w przyszłym życiu. W świetle tego ujęcia ze *Sprostowań*, które odrzuca całą koncepcję filozofii starożytnej z jej optymizmem, co do możliwości uczynienia człowieka doskonałym, upada także możliwość osiągnięcia w tym życiu przez człowieka pełnej harmonii duszy i ciała.

Jedyne, co nam pozostaje, to zbliżyć się do tego nieosiągalnego ideału. Pomocą w tym dążeniu będzie zaś skromność i umiarkowanie: *Słowo „skromność” pochodzi niewątpliwie od poskromienia – opanowania, a „umiarkowanie” od umiaru – miary. Gdzie zaś jest opanowanie i umiar, tam nie może być niczego zbyt dużo ani zbyt mało.*⁵⁵

W świetle wiary ukazują się Augustynowi niedostatki założeń filozoficznych i całego wątku etycznego harmonii duszy i ciała. Autor uzupełnia je i, wykorzystując terminologię pitagorejsko-platońską, nadaje temu wątkowi rys teologiczny.

Dla Augustyna każdy byt posiada trzy konstytuujące go czynniki: miarę, postać i porządek (*modus, species et ordo*).⁵⁶ Im doskonalsza jest w bycie miara, postać i porządek, tym doskonalszy jest byt. Niemożliwe jest zaś, by jakiś byt nie posiadał w ogóle miary, postaci i porządku, gdyż ten brak powodowałby nieistnienie samego bytu.⁵⁷

Zastanawiając się nad tym, czym jest zło, autor dochodzi do wniosku, że jest ono pewnym zepsuciem naturalnej miary, postaci i porządku. To właśnie ma miejsce w przypadku człowieka⁵⁸: *O „złej” zaś mierze, „złej” postaci lub o „złym” porządku mówi się wtedy, gdy albo nie osiągają tego stopnia, który powinny były osiągnąć, albo też nie są dostosowane do rzeczy, do których powinny były być*

⁵⁴ Por. *Retractationes* 1,2,2 (PL 32,588), tłum. polskie, s. 188; por. też 1, 1, 2 (PL 32,585-586), tłum. polskie, s. 185-186.

⁵⁵ *De vita beata*, 3,4,32 (PL 32,975); tłum. polskie, s. 46. Tak się szczęśliwie składa, że ta łączność etymologiczna funkcjonuje również w języku polskim.

⁵⁶ Taką pitagorejską trójcą były: liczba, proporcja i symetria.
⁵⁷ Por. *De natura boni*, 1,3 (PL 42,553); przekład polski: *O naturze dobra*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. M. Maykowska, Kraków 1999, s. 830-831.

⁵⁸ Por. *De natura boni*, 1,4 (PL 42,553); tłum. polskie, s. 831.

*dostosowane. Dlatego więc mówi się wtedy o nich, że są złe, bo są jakby czymś obcym i niezharmonizowanym.*⁵⁹

Powodem tego zburzenia harmonii polegającego na zepsuciu naturalnej miary, postaci i porządku nie jest żaden byt pochodzący od Boga, tylko grzech.⁶⁰ Oczywiście, czym innym jest osobisty grzech człowieka, a czym innym grzech pierworodny.⁶¹ Przez grzech pierworodny rodzi się już w stanie zaburzonej harmonii, grzech osobisty zaś jeszcze bardziej pogłębia istniejący w nas chaos.

Istota grzechu polega na tym, że człowiek odwraca się od Boga i zwraca się ku innym bytom, równym mu, bądź niższym od niego. W boskim zamyśle bowiem dusza miała być poddana Bogu, a sama rządzić ciałem, zakłócenie tego porządku naruszyło wewnętrzną harmonię człowieka.⁶² Tak jak Platon widział powrót do harmonii w całkowitym podporządkowaniu ciała duszy⁶³, tak Augustyn dodaje do tego umieszczenie człowieka we właściwym porządku, to znaczy ciało ma być podporządkowane duszy, a ta – Bogu.⁶⁴

Efekt zburzenia harmonii jest ból i wszelkie cierpienie: *Czymże jest bowiem ból cielesny, jeśli nie uszkodzeniem całości tej rzeczy, którą dusza przez zły użytek, uczyniła podatną na zniszczenie? Czymże jest cierpienie duchowe, jeśli nie brakiem rzeczy zmiennych, z których dusza korzystała lub spodziewała się, że będzie korzystać? I oto wszystko, co nazywamy złem, jest grzechem i karą za grzech.*⁶⁵

Zatem zarówno ciało jak i dusza stały się podatne na cierpienie. W dialogu *O muzyce* św. Augustyn wiele uwagi poświęca relacji między ciałem a duszą. Pisze tam między innymi, że stan zdrowia ciała charakteryzuje się panującym w nim spokojem i w związku z tym ciało nie wymaga od duszy żadnego większego natężenia uwagi. Jednak w wyniku naruszonej harmonii często zdarza się ciału niedomagać, przez co przysparza ono wiele trudności duszy, która musi poświęcić mu całą swoją uwagę.⁶⁶ Grzech jest również przyczy-

⁵⁹ *De natura boni*, 1,23 (PL 42,558); tłum. polskie, s. 840.

⁶⁰ Grzech nie pochodzi od Boga, jego źródłem jest wolna wola człowieka. Problematyką tą Augustyn zajmuje się obszernie w dialogu *O wolnej woli*.

⁶¹ Por. *De libero arbitrio*, 3,19,54 (PL 32,1297); tłum. polskie, s. 628-629.

⁶² Por. *De musica*, 6, 5, 13 (PL 32,1170); tłum. polskie, s. 681.

⁶³ Por. np. *Państwo*, 591C, tłum. polskie, s. 501.

⁶⁴ Por. *De vera religione*, 11,21 (PL 34,131); tłum. polskie, s. 748-749.

⁶⁵ *De vera religione*, 12,23 (PL 34,132); tłum. polskie, s. 750.

⁶⁶ Por. *De musica*, 6, 5, 13-14 (PL 32,1170); tłum. polskie, s. 681-682.

ną ogromnych szkód w duszy, których przyczyną jest zburzenie harmonii polegające na poddaniu duszy namiętnościom. Temu chaosowi są poddane wszystkie władze ludzkie. Augustyn użył platońskiego porównania duszy ludzkiej do państwa, dusza grzesznika jest państwem, w którym władzę całkowicie przejęły namiętności; ten, kto powinien rządzić, czyli myśl, jest w rzeczywistości zniewolony. Ten stan rzeczy jest zarówno skutkiem grzechów, jak i karą za nie.

Na czym zatem ma polegać powrót do harmonii? Przede wszystkim na zwróceniu się całym sobą gorliwie ku Bogu, a odwróceniu się całkowicie od rzeczy cielesnych. Pomocą w tym mają być cnoty kardynalne, które powściągają namiętności i uczą, jak właściwie korzystać z rzeczy przemijających.

Jednak w tym życiu, nawet praktykując życie cnotliwe i prawe, możemy się jedynie zbliżyć do stanu prawdziwej harmonii.⁶⁷ W pełni będzie ona naszym udziałem dopiero w życiu wiecznym, po zmartwychwstaniu ciał.

Augustyn wchodzi teraz na teren refleksji ściśle chrześcijańskiej, bowiem temat harmonii kieruje ku obietnicy przyszłego zmartwychwstania: *Zdrowie zaś wtedy będzie w pełni trwałe i pewne, kiedy ciało powróci do stanu pierwotnej równowagi, oczywiście we właściwym czasie i porządku.*⁶⁸

Także dusza wówczas pozostanie nieskalana i niepodatna na cierpienie, poddana jedynie Bogu.⁶⁹ Jednak harmonia duszy i ciała osiągnięta po zmartwychwstaniu ciał nie ogranicza się tylko do trwałego zdrowia i szczęścia, jest ona przede wszystkim zrealizowaniem całego potencjału natury ludzkiej, całej jej doskonałości, niemożliwym do urzeczywistnienia obecnie wskutek grzechu pierworodnego. To odnowienie harmonii będzie swego rodzaju odnowieniem ontycznym. O tym ostatecznym celu ludzkiej natury, jakim jest odzyskanie całkowitej harmonii i niecierpiętlivości zarówno duchowej jak i fizycznej, świadczy sam Zmartwychwstały Chrystus.⁷⁰

⁶⁷ To przecucie przez filozofię antyczną stanu doskonałości ludzkiej natury, jej pełnej harmonii, jest w pewnym stopniu wyrazem tęsknoty za utraconym stanem rajskim, a także wyciekawym dopełnieniem ludzkiej natury po zmartwychwstaniu ciał. O ile w dialogach filozoficznych św. Augustyn niewiele miejsca poświęca pierwotnej harmonii sprzed grzechu pierworodnego, to jednak zajmuje go chwalebne odzyskanie jej przez człowieka – w Bogu.

⁶⁸ *De musica*, 6, 5, 13-14 (PL 32,1170); tłum. polskie, s. 681.

⁶⁹ Por. *De musica*, 6, 16, 55 (PL 32,1191); tłum. polskie, s. 718.

⁷⁰ Por. *De vera religione*, 16,32 (PL 34,135); tłum. polskie, s. 756.

O ile zatem temat harmonii duszy i ciała należy do problematyki filozoficznej, to zagadnienie odzyskiwania jej skłoniło św. Augustyna do wyjścia poza jej granice i skierowania refleksji ku rozważaniom ściśle teologicznym. Niemożliwe jest bowiem odzyskanie tej harmonii przez człowieka wyłącznie o własnych siłach. Harmonię duszy i ciała, a więc pełnię swej natury osiągnąć może człowiek tylko dzięki Bogu i w Bogu. Ciało służyć będzie człowiekowi w pełnej harmonii z duszą, gdy ten służyć będzie Bogu.

Zagadnienie harmonii duszy i ciała osiągnęło więc w tym miejscu punkt kulminacyjny, którym jest przeniesienie go na grunt eschatologii. *Musica humana* ukazuje tu najwyraźniej swój wymiar teologiczny.

III. DZIEŁA LUDZKIE JAKO UCZESTNICTWO W HARMONII BOŻEGO DZIEŁA STWÓRCZEGO (*MUSICA INSTRUMENTALIS*)

Ostatnim zagadnieniem zwieńczającym pitagorejski system opiewający harmonię rzeczywistości jest *musica intrumentalis*. Wypadałoby najpierw przyrzeć się temu terminowi. Na przestrzeni historii zmieniało się jego znaczenie. Na przykład późne średniowiecze pod tym pojęciem rozumie muzykę instrumentalną, podczas gdy pierwotnie oznaczało ono wszelką muzykę słyszalną w odróżnieniu od niesłyszalnej dla ucha ludzkiego *musica mundana*. W tym drugim znaczeniu funkcjonowało to pojęcie w tradycji pitagorejskiej i później w tradycji platońsko-pitagorejskiej, przetrwawszy aż do naszych czasów.

W dialogach filozoficznych św. Augustyna pojęcie to występuje i to wyraźnie, ma jednak dużo szersze znaczenie, oznacza bowiem nie tylko muzykę będącą dziełem ludzkim, słyszalną dla ucha, lecz także wszelką działalność ludzką, która jest wykonywana z zachowaniem porządku miary.⁷¹ Do sfery *musica instrumentalis* zalicza się zatem nie tylko ludzka twórczość muzyczna, ale także cała sztuka, nauka, wszelkie dokonania myśli ludzkiej, rzemiosło, dzieła ludzkiej pracy, a nawet wegetatywne funkcje ciała ludzkiego.

⁷¹ Por. dialog ucznia z nauczycielem, przedstawiony niemal na samym początku w *De musica*, 1,2,2 (PL 32,1083-1084); przekład polski: Św. Augustyna traktat „O muzyce”, księgi I-VI, tłum. L. Witkowski, Lublin 1999, s. 87-88.

Zatem terminu *musica instrumentalis* będę używać w tym właśnie szerokim znaczeniu, jako wszelka działalność ludzka.

1. Porządek i rytm naturalny

a. Funkcje wegetatywne

Ponieważ za większość czynności (jak rytmiczne chodzenie czy oddychanie) odpowiedzialna jest wegetatywna część duszy,⁷² są to nieuświadomione czynności człowieka i nie mają one nic wspólnego ze świadomą twórczością. Można zatem wysunąć zarzut nadawania tym czynnościom zbyt wielkiego znaczenia i wyciągnąć wniosek, że nadają się one raczej do zaliczenia w poczet porządku *musica mundana*, czyli harmonii wszelkiego ożywionego i nieożywionego stworzenia.

Jednak o zaliczeniu naturalnego rytmu w poczet porządku *musica instrumentalis* zdecydował paradoksalnie fakt, że św. Augustyn nie rozwinął tego wątku, stąd wszelkie moje dociekania na ten temat są jedynie rekonstrukcją opierającą się na kilku skąpych wypowiedziach. Autor zaledwie wspomina o tym, za to jednak w bardzo istotnym momencie, mianowicie w dialogu *O muzyce*, który jest przecież niemal wyłącznie poświęcony tematyce *musica instrumentalis*, czyli twórczości ludzkiej. Wspomina o tym przy okazji opisu sytuacji człowieka grzesznego, który mimo swego upadku tworzy liczby, rytmy i harmonie, które co prawda w niedoskonały sposób odzwierciedlają liczby wieczne, ale jednak nadal są piękne. Jednym ze sposobów tworzenia tych liczb jest właśnie to, co należy do najbardziej podstawowych funkcji duszy: jej funkcje na poziomie ontycznym, jak zachowywanie jedności i tożsamości, oraz funkcje wegetatywne, jak podtrzymywanie życia, dbanie o zdrowie, harmonię i równowagę wewnętrzną organizmu.⁷³

Jeżeli zatem te funkcje duszy, przysługujące również bytom niższym od człowieka, są tworzeniem liczb odzwierciedlających wiecz-

⁷² Por. *De animae quantitate*, 4,33,70-71 (PL 32,1074); tłum. polskie, s. 408-409.

⁷³ *Liczy rozpoczynają się od jedności, równość i symetria czyni je pięknymi, porządek zaś – jednolitymi. Każdy więc musi przyznać, że wszelkie stworzenie, aby osiągnąć swą właściwą naturę, dąży do jedności, stara się w miarę sił utrzymać podobieństwo gatunku i zajmować właściwe miejsce czy to w czasie, czy w przestrzeni, w ciele zaś utrzymywać zdrowie przez swego rodzaju równowagę.* *De musica* 6, 17, 56 (PL 32,1191), tłum. polskie, s. 718-719.

ne wzorce, nie ma już żadnych wątpliwości, że wszelka naturalna, fizykalna harmonia i rytm ludzkiego ciała również należą do porządku *musica instrumentalis*. Innymi słowy, człowiek ma uczestnictwo w Bożym dziele stwórczym nie tylko poprzez wszelką swą świadomą twórczość i dzieła, ale również poprzez działania nieuświadomione, jak funkcje organizmu.

b. Mowa

Zagadnienie mowy łączy się bezpośrednio z rytmem. Melodia każdego języka posiada swój rytm. Był on szczególnie podkreślany w kulturze starożytnej Grecji i Rzymu. Dotyczyło to zwłaszcza poezji, która polegała właśnie na zachowaniu określonego rytmu, a więc porządku.⁷⁴

Rytm ludzkiego języka polega na niemożliwych do dokładnego wyliczenia proporcjach pomiędzy długością poszczególnych zgłoszek. Proporcje te stają się matematycznie wyliczalne w przypadku poezji (zwłaszcza poezji śpiewanej), która jest językiem wyidealizowanym.⁷⁵

Zatem rytm poetycki da się sprowadzić do liczb. Rytm zwykłego słowa mówionego również, tyle że do liczb niewymiernych. W tym kontekście jasne staje się, dlaczego św. Augustyn w swoim traktacie *O muzyce* tyle miejsca poświęca słowu mówionemu. Zdawać by się mogło, że cały traktat temu jest właśnie poświęcony.

Otóż zaraz po funkcjach wegetatywnych, najbardziej pierwotną i naturalną formą muzyki człowieka (w sensie *musica instrumentalis*) jest jego własna mowa.

Jak wiadomo, Augustyn z powodu nawału zajęć nie dokończył tego traktatu⁷⁶ (w dalszych księgach miał zająć się melodyką),

⁷⁴ Z zachowanych starożytnych zapisów notacji muzycznej uczeni mogą domyślać się rytmu danej melodii właśnie na podstawie rytmu poetyckiego w tekście, gdyż najczęściej melodia utworu szła po prostu za melodią tekstu. Por. M. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska i M. Kaziński, Kraków 2003, s. 147 n. W tym kontekście jasne staje się niezadowolnienie Platona, który w *Państwie* krytykuje muzykę, nie oddającą rytmu tekstu. Stanowi to bowiem jawne naruszenie naturalnego porządku i proporcji rytmicznych.

⁷⁵ M. West powołuje się na spostrzeżenie Belibartoka, który badając węgierską muzykę ludową, rozróżnia dwie stosowane w niej formy rytmu: rytm dokładny oraz *parlando rubato* – oparte na rytmie słownym. M. West dodaje, że źródła greckie wskazują na podobne rozróżnienie. Por. *dz. cyt.*, s. 153.

⁷⁶ Por. *Retractationes*, 1,5,4 (PL 32,591); tłum. polskie, s. 194.

pozostawione nam księgi zajmują się głównie zagadnieniami rytmiki i metryki. Rozpatruje je na przykładzie słowa mówionego, ponieważ najprościej pokazać wewnętrzne zależności rytmiczne oraz proporcje pomiędzy długościami dźwięków w słowie mówionym (zwłaszcza poezji łacińskiej). Daje w ten sposób dowód, że tak naprawdę wszystkie sztuki wyzwolone są w rzeczywistości naukami o liczbach. Czymże jest bowiem sztuka poprawnego mówienia, jeśli nie urzeczywistnianiem właściwych proporcji pomiędzy długością zgłosek?

Tak więc ludzka mowa, zdaniem św. Augustyna, jest w pełnym tego słowa znaczeniu *musica instrumentalis*, gdyż polega ona na tym, iż człowiek instynktownie oddaje w niej wzorce proporcji i liczb idealnych. Nasza mowa jest muzyką, choć sobie z tego nie zdajemy sprawy. Augustyn zauważa, że wypowiadanie szybciej lub wolniej danego wiersza nie zmienia jego melodii.⁷⁷ To jest właśnie moment, w którym daje się zauważyć prześwitująca niezmienność liczb wiecznych. W innym miejscu Augustyn dodaje, że rytmiczne wypowiadanie słów wprawia w rytmiczny stan naszego ducha.⁷⁸ Tu pobrzmiewa echo nauki o korelacji i wzajemnej współzależności pomiędzy *musica humana* i *musica instrumentalis*.

2. Sztuki wyzwolone

Pośród wielu znakomitych postaci tego okresu wyróżnia się św. Augustyn oczywiście tym, że wśród ogromu pozostawionych pism dokonał syntezy teologii katolickiej. Jednak zanim tego dokonał, rozpoczął próbę zrealizowania dzieła przeogromnego, mianowicie stworzenia syntezy światopoglądu chrześcijańskiego, światopoglądu, w sensie całościowej wizji świata.

Budowanie takiego systemu jest zadaniem niełatwym. Augustyn zabrał się do niego, bazując na tradycyjnym, sięgającym najdawniejszych czasów systemie siedmiu sztuk wyzwolonych, na którym opierała się cała edukacja starożytna.

Nie miał on może specjalnie głębokiego wykształcenia w naukach ścisłych, jednak, jak sam o tym wspomina w *Sprostowaniach*, zamierzał je pogłębić i zabrał się do pisania rozpraw na temat każ-

⁷⁷ Por. *De musica*, 6,2,3 (PL 32,1164); tłum. polskie, s. 670.

⁷⁸ Por. *De musica*, 6,2,3 (PL 32,1164); tłum. polskie, s. 671.

dej ze sztuk wyzwolonych.⁷⁹ Gdyby ten zamiar został zrealizowany, wolno nam wnosić, że byłaby to próba ocalenia najcenniejszych elementów każdej z nich, ale w perspektywie chrześcijańskiej.

Gdyby nie kolejne wydarzenia w życiu Augustyna (m.in. śmierć matki) oraz coraz bardziej gwałtowne przemiany w jego duchowości, być może otrzymalibyśmy zestaw traktatów na temat siedmiu sztuk wyzwolonych, teraz już całkowicie schryścianizowanych, które zapewne odcisnęłyby głębokie piętno na całych późniejszych dziejach nauki.⁸⁰

Niestety, św. Augustyn wkrótce zarzuca ten projekt, a w dialogach filozoficznych mamy tylko niekiedy przebliski tych planów, gdy np. w *O wielkości duszy* referuje on jakieś twierdzenia matematyczne, mające służyć przejściu do wznioślejszych wywodów na temat nieśmiertelności duszy. Zresztą sam matematyczny wywód nie świadczy o wysokim poziomie wykształcenia Augustyna w naukach ścisłych, trzeba jednak pamiętać, że zasadniczą treścią dialogu nie są zagadnienia czysto matematyczne, są one jedynie przykładem mającym unaocznić prawidłowości natury metafizycznej.

Później w *Wyznaniach* autor będzie potępiać nawet takie próby nawiązania do sztuk wyzwolonych, uznając je za niepotrzebne puszanie się i pysznienie rzeczami, które nie mają pozytywnego wpływu na postępowanie na drodze wiary.⁸¹ Wtedy bowiem Augustyn zwątpił już w zbawienny wpływ nauki na duszę ludzką.

Tymczasem w dialogu *O porządku*, który napisał podczas pobytu z przyjaciółmi w Cassiciacum, jest pełen wiary w tę naturalną dla umysłu ludzkiego drogę do poznawania rzeczy niecielesnych, na końcu której znajduje się sam Pan Bóg. Augustyn konstruuje piękny, poetycki obraz sztuk wyzwolonych jako drabiny, po której

⁷⁹ Por. *Retractationes*, 1,5,4 (PL 32,591); tłum. polskie, s. 194. Por. H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, s. 570-579.

⁸⁰ Księga czwarta *De doctrina christiana* jest taką propozycją chrześcijańskiej retoryki. Jednak zaniechanie dokończenia tego dzieła przez św. Augustyna, jakim miały być podręczniki sztuk wyzwolonych, być może pozbawiło świat chrześcijański szansy na mocniejsze powiązanie nauki z religią. Interesujące zwłaszcza byłoby powiązanie nauk ścisłych z domeną teologiczną (w kontekście dzisiejszej przepaści pomiędzy nimi), które dla Augustyna jako dla spadkobiercy Platona było całkowicie naturalne.

⁸¹ Por. sławna jego wypowiedź z dziesiątej księgi *Wyznań*, która zapewne opóźniła rozwój nauk przyrodniczych w chrześcijańskiej Europie: *Oto ludzie wędrują, aby podziwiać szczyty gór, spiętrzone fale morza, szeroko rozlane rzeki, Ocean otaczający ziemię, obroty gwiazd. A siebie samych omijają, siebie nie podziwiają* – *Confessiones*, 10, 8,15 (PL 32,785); tłum. polskie, s. 229.

rozum ludzki wspina się, odrywając się coraz bardziej od rzeczy cielesnych i dążąc ku niecielesnym.⁸² Drabina sztuk wiedzie zatem do filozofii, a przez nią do teologii i na koniec do samego Boga.

W tym pięknym obrazie sztuk wyzwolonych działalność ludzka (dla Augustyna jako platonika działalnością czysto ludzką jest przede wszystkim aktywność intelektualna) jawi się nie tylko jako tworzenie jakiegoś nowego porządku, porządkowanie rzeczywistości, ale również jako odkrywanie tego porządku. Człowiek tworzy mowę, ale nieświadomie. Gramatyka, która jest już świadomą twórczością człowieka, jest zarazem tylko odkrywaniem praw rządzących językiem i literaturą. Podobnie wszystkie pozostałe sztuki.

Szczególne miejsce pośród sztuk wyzwolonych zajmuje muzyka. Starożytni mianem „muzyka” nazywali wszelkie rodzaje sztuki.⁸³ W dialogu *O muzyce* Augustyn podaje następującą definicję muzyki: *scientia bene modulandi*.⁸⁴ Leon Witkowski, znawca tego dialogu, w swoim przekładzie tłumaczy tę definicję następująco: muzyka jest to umiejętność dobrego kształtowania.

Skoro słowo *modus* oznacza „kształt”, ale też i „miara”, zatem muzyka jest sztuką przestrzegania właściwej miary. Tu znów powracamy do pitagorejskiego pojmowania piękna jako porządku i harmonii. Jednak jeśli przyjrzymy się bliżej owej augustyńskiej definicji muzyki, dostrzec możemy jej głębię. Obejmuje ona bowiem całe spektrum znaczenia słowa „muzyka”. Nie chodzi tu już tylko o muzykę w sensie sztuki (czyli platońska „muzyka” jako wszelka służba Muzom), lecz także w znaczeniu makro: *musica mundana* oraz *musica humana*. Ten wymiar muzyki również polega na zachowaniu właściwej miary.

W dalszym ciągu wywodu na temat definicji muzyki św. Augustyn zauważa jej związek z ruchem. Świat, w którym żyjemy, jest zmienny, a każda zmiana jest jakimś ruchem. Należy obawiać

⁸² Na temat augustyńskiej fascynacji filozofią z okresu Cassiciacum por. M. Kurdziałek, *Św. Augustyn ostrzega: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie”*, w: *Sredniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 61-73. Autor cytuje tu wypowiedź P. Alfarica na temat tego etapu twórczości Augustyna, że został on nawrócony raczej na neoplatonizm niż na ewangelię, por. tamże, s. 64.

⁸³ Platon wielokrotnie muzykę nazywa służbą Muzom, por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 796. Autor wskazuje na pewną zbieżność: w języku greckim słowo *musike* oznaczało zarówno muzykę jak i poezję.

⁸⁴ *De musica*, 1,2,2 (PL 32,1083); tłum. polskie, s. 87.

się przekroczenia miary właśnie w związku z ruchem. Gdyby nic się nie poruszało (słysząc tu echo arystotelesowskiego nieruchomego Poruszyciela), nie należałoby obawiać się zachwiania miary. Muzykę można zatem zdefiniować jako umiejętność takiego poruszania się, które pozwala zachować miarę. W tym miejscu dialogu uczeń zauważa: *Widzę bowiem, że nic się nie dzieje bez dobrego ruchu.*⁸⁵

Augustyn rozciąga zatem definicję muzyki na wszystko, co zawiera w sobie harmonię, miarę i porządek. Muzyką jest wszelkie dzieło ludzkie, które odzwierciedla w sobie niesłyszalną dla ludzkiego ucha harmonię sfer.

Powracając do zagadnienia, w jaki sposób według św. Augustyna Pan Bóg udziela człowiekowi udziału w swojej mocy twórczej, albo inaczej: na ile ludzka twórczość jest współuczestnictwem w Bożej działalności twórczej, można zaryzykować tezę, że nasz autor inicjatywę pozostawia w rękach Bożych. Człowiek, czy to przez uprawianie sztuk wyzwolonych, czy uprawę roli porządkuje rzeczywistość, mając przed oczami niewidzialny wzór idealnego porządku i harmonii, których stwórcą jest właśnie Pan Bóg. Jest to zatem współudział, ale polegający na odkrywaniu stworzonego i zamierzonego przez Boga porządku i harmonii oraz ich naśladowanie.

Ta postawa św. Augustyna wobec znaczenia ludzkiego dzieła, raczej obca naszej mentalności, przyzwyczajonej do gloryfikowania twórczej inicjatywy człowieka, wyrasta z klasycznego pojęcia sztuki, *techné*, umiejętności postępowania według określonych reguł i zasad. Sztuka w tym klasycznym ujęciu jest wymagającą doskonałego warsztatu umiejętnością odnajdywania boskiego porządku i harmonii. Jest odzwierciedlaniem poprzez *musica instrumentalis* – czyli ludzkie dzieło – harmonii wszechświata.⁸⁶

⁸⁵ *Tamże.*

⁸⁶ Św. Augustyn był jednym z tych, którzy mieli największy wpływ na ukształtowanie się myśli średniowiecznej. Średniowieczna pokora oraz podejście minimalizujące rolę człowieka w dziedzinie kreacji twórczej, wynika być może z jego ujęcia tego zagadnienia. Umberto Eco, w swojej książce *Sztuka i piękno w średniowieczu* zauważa, że sztuka antyku polegała na naśladowaniu natury, średniowiecze zaś było komentarzem do spuścizny antyku. Por. *tamże*, tłum. M. Olszewski i M. Zabłocka, Kraków 1994, s. 12. Można powiedzieć, że św. Augustyn jest chrześcijańskim komentatorem myśli antycznej, zaś myśl średniowieczna jest komentarzem do jego komentarza.

3. Filozofia i teologia

Na szczycie drabiny osiągnąć intelektualnych człowieka, czyli sztuk wyzwolonych umieszcza Augustyn w dialogu *O porządku filozofii*. Człowiek, poznawszy wszystkie nauki, może się wznieść intelektem wyżej, poza świat zmysłowy i zacząć rozważać naturę swojej własnej duszy i poznać jej nieśmiertelność.⁸⁷ Stąd dusza może już kierować wzrok ku samemu Bogu i rozważać sprawy Boskie.⁸⁸

Dialog *O życiu szczęśliwym* jest w sposób szczególny poświęcony filozofii. Autor podejmuje w nim przewijające się przez całą historię filozofii pytanie o to, co czyni człowieka szczęśliwym. W toku dysputy dochodzi do wniosku, że pełnego szczęścia człowiek nie może osiągnąć na ziemi, gdyż polega ono na posiadaniu Boga.⁸⁹ Jednak we wstępie określa filozofię jako „przystań, skąd już łatwy jest dostęp na ląd, do krainy szczęśliwego życia.”⁹⁰ Filozofia daje bowiem wgląd w rzeczy niewidzialne, a przede wszystkim daje dostęp do Boga: [Filozofia] *przyrzeka pokazać wyraźnie prawdziwego i ukrytego Boga i już prawie pozwala Go dojrzeć poprzez przeświecone blaskiem chmury.*⁹¹

To fragment dialogu *Przeciw akademikom* skierowanego przeciwko agnostycyzmowi sceptyków, którzy negowali możliwość poznania nie tylko Boga, ale też wszelkiej prawdy.

Związany z entuzjazmem Augustyna wobec filozofii zarzut uczonych⁹², że nawrócił się on raczej na neoplatonizm niż na chrześcijaństwo, jest o tyle nietrafny, że – jak twierdzi Marian Kurdziałek – augustyńska wizja filozofii pokrywała się z wizją religii utożsamionej z mądrością: *Pełnia duszy i życie szczęśliwe polega zatem na zbożnym a doskonałym poznaniu Ręki, która nas wiedzie i Prawdy, którą się sycimy.*⁹³ Argumentem na rzecz takiej idei filozo-

⁸⁷ Por. *De ordine*, 2, 15, 43 – (PL 32,1014-1015); tłum. polskie, s. 223.

⁸⁸ Por. *De ordine* 2,16,44, (PL 32,1016); tłum. polskie, s. 223.

⁸⁹ *De vita beata*, 2, 11 (PL 32,965); tłum. polskie, s. 27.

⁹⁰ *De vita beata* 1, 1 (PL 32,959); tłum. polskie, s. 15.

⁹¹ *Contra Academicos*, 1, 1,3 (PL 32,907); tłum. polskie, s. 60.

⁹² Por. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. II, München 1936, s. 43, cyt. za: M. Kurdziałek, *Św. Augustyn ostrzega: Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie*, w: *Sredniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 63.

⁹³ *De vita beata*, 4, 35 (PL 32,976); tłum. polskie, s. 49.

fii było dla Augustyna jego początkowe przekonanie o niesprzeczności platonizmu z nauką katolicką.⁹⁴ Piszę o tej niesprzeczności wyraźnie w dialogu *Przeciw akademikom*.⁹⁵

W obrębie dialogów filozoficznych, napisanych w ciągu stosunkowo niedługiego okresu życia autora, daje się zauważyć pewną ewolucję w jego podejściu do filozofii. Od początkowego entuzjazmu i przekonania o całkowitej niesprzeczności platonizmu z chrześcijaństwem w takich dialogach jak *O życiu szczęśliwym* czy *Przeciw akademikom*, do lekkiego dystansu do filozofii i zauważenia w niej pewnych istotnych, acz minimalnych różnic.⁹⁶ Później będzie Augustyn coraz bardziej odzęgnywał się od filozofii i wykazywał w niej coraz więcej sprzeczności z nauką chrześcijańską⁹⁷, wreszcie w *Sprostowaniach* wyrazi żal, że chwalił kiedyś Platona i platoników.⁹⁸

Augustyn przyznaje, że filozofowie nie zajmowali się nauką o Bogu, a jeśli nawet przypisywali swojej zasadzie rzeczywistości rangę boską, to i tak nie oddawali jej czci, czcili zaś bogów uznawanych oficjalnie przez kult państwowy: (...) *trudno szukać wiary u ludzi, którzy uznawali te same obrzędy, co i całe społeczeństwo, a równocześnie wobec tegoż ogółu szerzyli w swoich szkołach różnorodne i sprzeczne poglądy o istocie swoich bogów i dobru najwyższym*.⁹⁹ Najbliżej chrześcijaństwa – zdaniem Augustyna – znajduje się teologia platoników, głosząca, iż *jest jeden prawdziwy Bóg, twórca wszechrzeczy, oświeciciel prawdy i dawca szczęśliwości*.¹⁰⁰

Autor pomału rozczarowuje się filozofią i to nawet swoją ukończoną filozofią platońską, zawiera się zaś coraz bardziej autorytetowi Chrystusa. Następuje więc pewne odwrócenie porządku: już nie przez poznanie do wiary, ale przez wiarę do zrozumienia. Wiara, ta wiara oczyszczająca serce, stanie się przedśmionkiem teologii, ponieważ nagrodą za nią będzie zrozumienie.¹⁰¹

⁹⁴ Por. M. Kurdzialek, *dz. cyt.*, s. 67.

⁹⁵ *Contra Academicos*, 3, 20, 43 (PL 32,957); tłum. polskie, s. 149.

⁹⁶ Por. np. *De vera religione*, 4,7 (PL 34,126); tłum. polskie, s. 739.

⁹⁷ Por. *De civitate Dei*, 18,41 (PL 41,600-602); tłum. polskie, s. 733-737.

⁹⁸ Por. *Retractationes*, 1,5,4 (PL 32,588-589); tłum. polskie, s. 189.

⁹⁹ *De vera religione*, 5, 8 (PL 34,126); tłum. polskie, s. 740.

¹⁰⁰ *De civitate Dei*, 8,5 (PL 41,230); tłum. polskie, s. 295.

¹⁰¹ Por. *De Trinitate*, 1, 8, 17 (PL 42, 832); przekład polski: *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 97.

W dialogach filozoficznych Augustyn formułuje zasadę, że do prawdziwego poznania Boga niezbędna jest wiara. Prawdziwa filozofia – jak pisze Etienne Gilson – powinna się więc rozpoczynać od wiary, której będzie zrozumieniem. Również religia powinna dążyć do zrozumienia wiary. W ten sposób religia i filozofia w myśli św. Augustyna utożsamiają się.¹⁰² Konsekwencją tego utożsamienia jest wniosek, że istnieje tylko jedna prawdziwa filozofia – chrześcijańska, a polega ona na umysłowym oglądzie chrześcijańskiego objawienia, a prowadzi do uczestnictwa w zbawczych sakramentach.¹⁰³

Św. Augustyn przypatruje się filozofii, zwłaszcza filozofii platońskiej, gdyż tej nadaje najwyższą rangę jako najcenniejszej spośród filozofii i widzi w niej najchlubniejszy dorobek świata pogańskiego. Byłaby więc ta filozofia szczytowym momentem *musica instrumentalis* świata pogańskiego. Niczego godniejszego nie dokonał człowiek przed nadejściem Chrystusa. W epoce Nowego Testamentu Augustyn postuluje stworzenie czegoś nowego – filozofii prawdziwej, doskonałej, zjednoczonej z teologią, która dopełniałaby muzykę całego dzieła ludzkiego, godnej natury ludzkiej, zarazem przybliżającą człowieka naprawdę ku Bogu. Ten postulat udaje się mu zrealizować.

*

Dialogi filozoficzne są świadectwem zachwyty Augustyna dostrzegającego piękno harmonii, ładu i porządku na wszystkich poziomach rzeczywistości, zarówno na poziomie całego stworzenia widzialnego i niewidzialnego, w konstrukcji psycho-fizycznej człowieka, jak i w dziełach ludzkich. Św. Augustyn wpisuje się tutaj w nurt tradycji pitagorejskiej, zebranej i skodyfikowanej później przez Boecjusza w trójdzielny system *musica mundana, humana i instrumentalis* polegający na współbrzmiających ze sobą trzech sferach rzeczywistości: harmonii i porządku wszechświata, harmonii duszy i ciała ludzkiego oraz harmonii dzieł ludzkich, ze szczególnym miejscem muzyki pośród tych dzieł.

¹⁰² Por. E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 42 n.

¹⁰³ Por. *De vera religione*, 5, 8 (PL 34,126); tłum. polskie, s. 740.

Ten temat podejmuje Augustyn w dialogach filozoficznych, zwłaszcza tych wcześniejszych, dokonując próby „ochrzczenia” Pitagorasa, to znaczy próbuje stworzyć przynajmniej załączek systemu filozoficznego godzącego elementy filozofii pitagorejskiej z wiarą chrześcijańską. Pitagorejska idea harmonii powszechnej była dla młodego Augustyna istotnym punktem odniesienia w jego poszukiwaniach całościowej chrześcijańskiej wizji rzeczywistości. W niniejszej rozprawie starałam się zrekonstruować niedokończony przez św. Augustyna projekt chrystianizacji powszechnego w jego czasach pitagorejskiego sposobu pojmowania świata.

Musica mundana w ujęciu św. Augustyna obejmuje zagadnienia natury ontologicznej i kosmologicznej, które przyjmują postać filozofii przyrody, czy raczej może teologii przyrody. Jako chrześcijanin Augustyn zdecydowanie wierzył, że wszechświat – rzeczy widzialne i niewidzialne – jest stworzony przez Boga i że to Stwórca jest sprawcą tej harmonii, którą rozpoznali i zachwycali się pitagorejczycy.

Musica humana staje się w ujęciu Augustyna antropologią teologiczną, wkraczającą niejednokrotnie w rejony eschatologii. Jako ludzie i ludzkość nie jesteśmy już miejscem tak idealnej harmonii, jak sądzili pitagorejczycy. Pierwotna harmonia człowiecza – *musica humana* – została zachwiana przez grzech pierworodny, a my sami tę dysharmonię jeszcze pogłębiaamy. Jednak odzyskanie pierwotnej harmonii – twierdzi Augustyn w swoich filozoficznych dialogach – jest przedmiotem naszej nadziei. Choć częściowo już teraz dokonuje w nas tego łaska, to jednak pełne przywrócenie tej harmonii nastąpi dopiero w dniu chwalebego zmartwychwstania.

Termin *Musica instrumentalis* św. Augustyna odnosi do wszelkiej działalności ludzkiej. Na wszelki bowiem przejaw aktywności ludzkiej Augustyn rozciąga pojęcie harmonii, od funkcji wegetatywnych po wyżyny kontemplacji samego Boga, każda aktywność jest naśladowaniem i odzwierciedlaniem Bożej harmonii zawartej w każdym stworzeniu. Jednak, ponieważ skutek grzechu harmonia w człowieku została zachwiana, również tworzona przez niego „muzyka” nie jest doskonała, choć bywa piękną.

The Harmony of God's Creation in Philosophical Dialogues by St. Augustine

Philosophical dialogues are the proof of St Augustine's admiration for the beauty of harmony, law and order, perceived by him on all the levels of the reality, i. e. in all the creations both seen and unseen, in psycho-physical construction of a man, and in man's works. Consciously or unconsciously, St Augustine joins the wide stream of Pythagorean tradition, as it was gathered and codified by Boecius in the trinitarian system of *musica mundana*, *humana* and *instrumentalis* based on three harmonious spheres of the reality: harmony and order of the Universe, harmony of human soul and body, and harmony of man's works, with music having a particular position among those works.

This subject is discussed by St Augustine in his philosophical dialogues, particularly in those earliest ones. He attempts to „baptize” Pythagoras, i. e. he tries to build the germ of a philosophical system by putting together the elements of Pythagorean philosophy with Christian faith. The Pythagorean idea of universal harmony was for young Augustine an important reference point in his search for complete Christian vision of the reality. In this dissertation I tried to reconstruct, unfinished by St Augustine, project of Christianization of the Pythagorean vision of the world which was popular in his times.

Musica mundana, as Augustine saw it, contains problems of ontological and cosmological nature, which take form of Philosophy of Nature, or perhaps Theology of Nature. As a Christian, Augustine firmly believed that the Universe – all that is seen and unseen – was created by God the Creator, who brought into existence this harmony which was recognised and admired by the Pythagoreans. *Musica humana* automatically becomes anthropological theology, often touching the regions of eschatology. As human beings and humanity we are not anymore the place of such an ideal harmony as the Pythagorean saw it. The primary human harmony – *musica humana* – was undermined by the original sin, and we ourselves made this disharmony even deeper. And the restoration of this primary harmony – as Augustine says in his philosophical dialogues – is the object of our hope. Although, owing to God's grace this is partly happening within us, the complete restoration of the harmony will be possible only on the day of the Glorious Resurrection. The term *musica instrumentalis* is applied to all human activities by St Augustine. He applies the notion of harmony to all the human deeds, from mere vegetative functions to the heights of contemplation of God himself – every act follows and reflects the Divine harmony inherent in each of His creatures. Yet, as this harmony was undermined by sin in a human being, the ‘music’ created by a man is not perfect, although it can be beautiful.

Antonina Karpowicz-Zbińkowska