

Jadwiga Guerrero van der Meijden

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
jadwiga.zechenter@uj.edu.pl

AUGUSTYŃSKA KONCEPCJA RATIONES AETERNAE A BADANIA EDYTY STEIN NAD ZAGADNIENIEM SENSU

„Sam Pan nasz słowami i czynami zachęcał najpierw ludzi, aby mu uwierzyli. Ale potem, kiedy już mówił o samym darze przeznaczonym dla wierzących, nie powiedział: *Życie wieczne polega na wierze, lecz: Życie wieczne to poznanie Ciebie, jedynego prawdziwego Boga i posłanego przez Ciebie Jezusa Chrystusa*”¹ – pisał św. Augustyn z Hippony. Stwierdzenie, że życie wieczne – w domyśle, oczywiście, nie każde, lecz jedynie to, które przysługuje zbawionym – polega na poznawaniu Boga, zakłada pozytywną ocenę aktywności poznawczych. Zasadniczym warunkiem wiecznego poznawania Boga jest jednak przede wszystkim natura samego obiektu poznania: Bóg jest Logosem. Swoistym doprecyzowaniem tej fundamentalnej chrześcijańskiej tezy, że Bóg to Logos, jest Augustyńska koncepcja wiecznych zasad (*rationes aeternae*), obecnych w umyśle Boga. Głosi ona, że w Bożym umyśle obecne są wieczne myśli stanowiące początek i fundament świata stworzonego. Koncepcja ta – znajdująca swe rozwinięcie nie tylko w średniowieczu, lecz również w XX-wiecznych badaniach egzystencjalnych Edyty Stein – wskazuje tym samym moment możliwego spotkania człowieka z wiecznością. W niniejszym artykule sprobujemy tę koncepcję, wskazując jej paralele

¹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, tom III, Warszawa 1953, s. 115.

względem badań uczennicy Husserla. W świetle obydwu zarysowanych teorii możliwe stanie się zaproponowanie kilku sugestii dotyczących pojęcia wieczności.

Idee w umyśle Boga

Wykładnię stanowiska św. Augustyna odnajdujemy w czterdziestej szóstej kwestii *Księgi osiemdziesięciu trzech kwestii*. Ten niedługi, lecz bogaty w treści fragment służył przez wieki jako ważne patrystyczne źródło dotyczące tematu idei wzorczych². Mimo że uwagi o *rationes aeternae* zawarte są w wielu pismach biskupa z Hippony, właśnie fragment z *Księgi...* wyróżnia się pośród nich jako najbardziej instruktywny.

Augustyn rozpoczyna kwestię czterdziestą szóstą od odwołania do Platona – jako pierwszego, który mówił o ideach – oraz od koniecznych w dyskusji nad greckim pojęciem „idea” dywagacji lingwistycznych. Za odpowiednie łacińskie określenia na greckie idee Święty uznaje terminy *forma* (pol. „forma”) lub *species* (pol. „postać”), a także *ratio* (pol. „zasada”, czasem „uzasadnienie”). Najbliższym greckim odpowiednikiem łacińskiego słowa *ratio* byłby termin *logos*, a nie idea, dla której przecież tłumaczenia się poszukuje, jednak tłumaczenie idei jako *ratio* ma swe uzasadnienie merytoryczne. Wszak idee są:

[...] pewnymi głównymi, niewzruszonymi i niezmiennymi formami lub zasadami rzeczy. One same nie są ukształtowane i z tego względu są wieczne oraz zawsze jednokie, a zawiera je boski rozum. Choć zaś one same ani nie powstają, ani nie giną, to jednak według nich – jak się powiada – kształtuje się wszystko, co może powstać i zginąć, oraz wszystko, co powstaje i ginie³.

Ta zwięzła, a jednocześnie merytorycznie głęboka wypowiedź dodaje do określeń owych idei słowo „zasady” (łac. *principia*) oraz nazywa szereg ważnych własności przysługujących wiecznym boskim myślom. *Rationes aeternae* są więc, po pierwsze, wieczne, a cecha ta przejawia się w tym, że nie

² Por. V. Boland OP, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln 1996, s. 36-45.

³ „Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit”; św. Augustyn, *De diversis quaestionibus octoginta tribus. Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. M. Olszewski, Kęty 2012, q. 46, s. 82-83.

są ukształtowane oraz nie podlegają powstawaniu i ginięciu; po drugie – są niezmiennie, a więc pozostają takie same, oraz, po trzecie, są wzorcze – według nich kształtowane są rzeczy stworzone⁴. Tę ostatnią myśl św. Augustyn zawarł także w *Wyznaniach*: „W Tobie istnieją przyczyny wszystkiego, co niestałe, trwają niezmiennie podstawy wszystkich rzeczy zmiennych, żyją wieczne uzasadnienia wszystkiego, co nieobliczalne i co przemija w czasie”⁵.

Fragment ten uzupełnia już wymienione określenia *rationes aeternae* o wyrażenia „przyczyny” (łac. *causae*) i „podstawy” (łac. *origines*). Domeną owych przyczyn i podstaw jest umysł Stwórcy – *mens Creatoris*. Stwarzając świat, Bóg mógł czerpać pomysły na dzieło stwórcze jedynie z siebie samego, gdyż poza Nim nie istniało nic – w Nim tkwi zatem początek owych zasad. W Nim także trwają one nadal, skoro w Bogu nic nie umiera (łac. *nihil moritur in Te*)⁶, i dlatego Augustyn określenie *rationes aeternae* stosuje wy-miennie z określeniem *rationes divinae*⁷ – Boskie idee.

Na mocy owych zasad stworzone zostały wszystkie rzeczy, każda po-dług swej zasady: koń według zasady konia, człowiek według zasady czło-wieka itd. Idee te jednak nie przemijają wraz z aktem stworzenia, istnieją nadal, a za sprawą uczestnictwa w nich istnieje wszystko, co pomyślał Bóg⁸. Odwołując się do dialogu *De libero arbitrio*, dodać można, że w *mens Creatoris* tkwi wieczne prawo⁹, niezmiennie i wzorcze, za sprawą którego dobro za-sługuje na nagrodę, zło zaś na naganę¹⁰. Św. Augustyn przypisuje obecnym w umyśle Boga wzorczym ideom istnienie (łac. *esse*) oraz prawdziwość (łac. *verae*), wywodząc tę ostatnią wprost z własności niezmienności i wieczności.

⁴ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 263; W. Norris Clarke SJ, *The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism*, w: *Neoplatonism and Christian Thought*, red. D.J. O'Meara, Norfolk – Virginia 1982, s. 109-258; L.F. Jansen, *The Divine Ideas in the Writings of St. Augustine*, „The Modern Scholman” 1945, vol. 22, nr 3, s. 117-131; V. Boland OP, op. cit. s. 38-42.

⁵ „[...] et apud Te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes”; św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 27.

⁶ Ibidem.

⁷ Por. św. Augustyn, *O wolnej woli*, op. cit., s. 178.

⁸ S. Swieżawski wyciąga z tego wniosek, że rzeczy stworzone bytują dwójako: w czaso-przestrzeni i w umyśle Boga jako idee. Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2011, s. 350.

⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, op. cit., s. 88-90.

¹⁰ A. Kenny zwraca uwagę na fakt, że w tym miejscu św. Augustyn znacząco odchodzi od teorii idei Platona, ta bowiem głosiła odkrywanie idei poprzez anamnezę, w której miejsce Augustyn przyjął teorię iluminacji. Por. A. Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*, Oxford 1998, s. 104-105.

Wgląd w owe myśli, prócz samego ich Autora, mieć może także człowiek, choć nie każdy i nie w całości. Najlepsza część najlepszego człowieka, a zatem – rozum świętego, dotknąć może owych boskich zasad. Odwołując się do teorii iluminacji i Augustyńskich uwag dotyczących ludzkiego rozumu, moglibyśmy doprecyzować, że nie cały rozum człowieka, lecz *ratio superior*, czyli wyższa część rozumu, nieustannie zwrócona ku temu, co wieczne i niezmienne, może osiągać *rationes aeternae*¹¹. W kwestii czterdziestej szóstej św. Augustyn nazywa umożliwiającą ten ogląd władzę poznawczą „okiem wewnętrznym i umysłowym” (łac. *oculus interior atque intelligibilis*). Jakkolwiek nie nazwalibyśmy tej wyróżnionej części – „wyższą częścią rozumu” czy „okiem wewnętrznym i umysłowym” – warunkiem oglądu idei jest status moralny człowieka wyposażonego w tę władzę. W dialogu *O wolnej woli* czytamy, że „ludzie lepsi widzą je [tego rodzaju prawdy – przyp. J.G.M.] wyraźniej i posiadają doskonalej jeszcze za swego pobytu na ziemi, a wszyscy dobrzy i pobożni z pewnością po tym życiu”¹². W kwestii czterdziestej szóstej Augustyn pisze zaś, że jeśli dusza jest święta i czysta (łac. *sancta et pura*), dane będzie jej części rozumnej oglądać owe idee¹³. Ponadto, biskup Hippony podaje także zasadę regulującą dostęp do takiego oglądu: w tej mierze, w jakiej dusza tkwi w Bogu za sprawą miłości, zostanie ona przeniknięta światłem, które uzdatni ją do poznania Bożych idei. Opisywany przez św. Augustyna schemat poznawczy jest więc troisty: aby zaszedł ogląd, potrzeba nie tylko obiektu oraz poznającej go władzy, ale tym dwojgu towarzyszyć musi też oświecające je Boże światło¹⁴. Tego zaś będzie tyle, ile miłości w duszy świętego. W konsekwencji – tyle też będzie szczęścia towarzyszącego oglądaniu Bożych myśli.

Koncepcja Augustyna daje nam zatem kilka bardzo konkretnych wskazówek dotyczących tego, jaką formę – zdaniem tego filozofa – przybierze ludzkie obcowanie z wiecznością. Z jego wypowiedzi jasno wynika, że prze-

¹¹ Na temat podziału rozumu na część wyższą i niższą por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, ks. XII, II.2 oraz ks. XII I.1, s. 356-357, 380-381. Komentarz w: A. Borkowska, *Teoria iluminacji*, w: św. Augustyn, *Dialogi...*, op. cit. s. 239-240; H. Iłowicka, *Dusza i jej władze*, w: św. Augustyn, *Dialogi...*, op. cit. s. 240-242; A. Kijewska, *Augustiańskie dziedzictwo*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 26.

¹² Św. Augustyn, *O wolnej woli*, op. cit., s. 115.

¹³ Na temat etycznych warunków widzenia czy też poznania idei w umyśle Boga por. także: św. Augustyn, *Pisma filozoficzne*, tom II, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 19-23.

¹⁴ Dla zilustrowania tej tezy przytoczyć można także fragment z *Soliloquiów* (I, 6,12): „Umysł bowiem ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy, a niewątpliwe prawdy nauki są niby przedmioty, które musi oświecić słońce, aby stały się widzialnymi [...]. Sam zaś Bóg jest tym, który oświeca”; św. Augustyn, *Pisma filozoficzne*, tom II, op. cit., s. 19.

żywana przez zbawionego człowieka wieczność ma przybrać charakter uszczęśliwiającej, rozumowej kontemplacji Boga (łac. *visio beatifica*). Stan wiary, „która odnosi się do rzeczywistości mających miejsce w czasie”¹⁵, ustąpi w wieczności bezpośredniemu poznaniu. Jak podkreślił św. Augustyn w przytoczonym na wstępie artykułu fragmencie *De libero arbitrio*: „Pan nasz [...] nie powiedział: *Życie wieczne polega na wierze, lecz: Życie wieczne to poznanie Ciebie*”.

Inspiracją dla przedstawionej tu teorii idei wzorczych była bez wątpienia filozofia Platona, w szczególności teoria idei oraz koncepcja Demiurga. Nie bez znaczenia dla Augustiańskiej wizji *rationes aeternae* pozostał także zaproponowany przez Platona trójpodział duszy i wynikająca z niego hierarchia aktywności, stawiająca poznanie intelektualne na szczycie wszelkich czynności. Św. Augustyn, za Platonem, uznał obiekty poznania inteligibilnego – idee – za byty, którym przysługuje istnienie, powiązał je jednak z istnieniem osobowego Boga.

Myśl ta – wiążąca platońskie idee z *mens Creatoris* – przetrwała wieki, znajdując swe rozwinięcie w pismach filozofującego później – choć, jak się przypuszcza, niezależnie od wpływów św. Augustyna – Pseudo-Dionizego Areopagity oraz u odwołujących się wprost do biskupa Hippony św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu. Autor *Księgi osiemdziesięciu trzech kwestii* zaproponował wizję Platońskiego „nieba idei” w umyśle Boga, a tradycja, podejmująca ten wątek przez wieki, odwoływała się do jego klasycznego sformułowania.

Edyta Stein i jej badania ejdetyczne

W swoich późniejszych pracach, zwłaszcza w *Potenz und Akt* oraz *Endliches und ewiges Sein*, Edyta Stein podjęła problematykę apriorycznej struktury sensu, pełniącej rolę transcendentального warunku sensowności świata. Analizy dotyczące struktury sensu zawierają treści wykazujące podobieństwo do Augustyńskiej koncepcji *rationes aeternae*, a sama autorka wprost do tej koncepcji się odwołuje¹⁶. Dodać należy, że Stein – jako tłumaczka pism zarówno Pseudo-Dionizego Areopagity, jak i św. Tomasza z Akwinu – doskonale знаła ujęcie kwestii idei wzorczych zaproponowane przez tych autorów, zatem jej badania pozostają w ścisłym związku z ich

¹⁵ Idem, *O Trójcy Świętej*, op. cit., s. 417.

¹⁶ Por. E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska OCD, Poznań 1995, s. 147-149.

koncepcjami, zwłaszcza z ustaleniami św. Tomasza. Całkowita wykładnia owych zależności przekracza jednak ramy niniejszego artykułu. Celem prowadzonej tu analizy jest wskazanie kilku punktów zbieżnych zachodzących pomiędzy koncepcjami św. Augustyna i Edyty Stein oraz przedstawienie, jak w obliczu tych teorii zarysowuje się odpowiedź na pytanie o to, czym jest wieczność.

Stein wypracowała swą koncepcję struktury sensu w okresie odejścia od badań religijnie indyferentnych, charakterystycznych dla wczesnych prac *Zum Problem der Einfühlung* oraz *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, lecz zanim w pełni rozwinęła swą fenomenologię spotkania z Bogiem, wyłożoną w ostatniej pracy – *Kreuzeswissenschaft*. Tworząc koncepcję struktury sensu, pozostawała nadal w dialogu z Husserlem oraz jego uczniami, którzy zainspirowani redukcją ejdetyczną przedstawioną w *Badaniach logicznych* – podejmowali badania nad tematyką istot. Najważniejszymi punktami odniesienia dla koncepcji Stein były prace: *Logik* Aleksandra Pfändera z 1921¹⁷, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee* Jeana Heringa¹⁸ z tego samego roku oraz rozprawa Romana Ingardena *O pytaniach esencjalnych*¹⁹.

Ubozną konsekwencją tego, że koncepcja E. Stein została wypracowana w dialogu z wymienionymi wcześniej myślicielami, zdaje się jej złożony, wieloaspektowy charakter – w przeciwieństwie do św. Augustyna, Stein wprowadziła szczegółowe rozróżnienia pomiędzy wielorakimi rodzajami bytów ejdetycznych²⁰. W strukturze sensu wyszczególniła zatem: momenty istotnościowe (*die Wesenheiten*), istoty (*die Wesen*), rdzenie istotowe (*die Wesenskerne*), istotowe „co” (*das Wesenswas*²¹) oraz pojęcia (*die Begriffe*).

¹⁷ A. Pfänder, *Logik*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, nr 4, s. 139–494.

¹⁸ J. Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, nr 4, s. 495–543.

¹⁹ R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: idem, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 327–482.

²⁰ Koncepcję tę omawiają: A. Póltawski, *Realizm fenomenologiczny. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*. Toruń 2001, s. 275–291; S. Borden Sharkey, *Thine Own Self: Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington 2010, s. 56–80; W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2006, s. 141–146.

²¹ Nie można utworzyć liczby mnogiej pojęcia *Wesenswas*. Stein posługuje się tym pojęciem zazwyczaj w liczbie pojedynczej, rozważając użycie pojęcia *Washeit* w odniesieniu do całości istotowych „co”, jednak także ten wybór nie do końca ją satysfakcjonuje: „Wir können dafür auch den Ausdruck *Washeit* [quidditas] einführen, weil wir zu «Was» keine Pluralform bilden können. Ganz treffend ist der Ausdruck nicht, weil das «heit» ja auf das *Wassein* deutet. Er soll uns darum nur als Notbehelf dienen”; E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg – Basel – Wien 2006, s. 81. Por. tę uwagę w tłum. polskim: eadem, *Byt skończony...*, op. cit., s. 118.

W zestawieniu z Augustyńską koncepcją idei wzorczych w umyśle Boga, analogatami *rationes aeternae* mogą być w koncepcji Stein *Wesenheiten*²² oraz ich złożenia – istotowe „co”. Aby wyjaśnić oba te pojęcia, rozpoczniemy analizę od prostszych z dwojga wymienionych, a więc *Wesenheiten*.

Stein wychodzi od zagadnienia poznania istot i rozważa przykład radości. Husserłowska metoda redukcji eidetycznej, zakładająca proces myślowy wariacji imaginacyjnej, prowadzi niemiecką filozofkę do wyodrębnienia wspólnego mianownika z wielu przykładów przeżycia radości. Jest nim trwała, ogólna treść każdego przeżycia tego typu, bez której przeżycia te nie byłyby radosne. Efektem zabiegu jest zatem dotarcie do tego, czym jest radość jako taka: niezwiązana z osobą, która ją przeżywa, niezależna od konkretnej sytuacji, w której zachodzi, nieokreślona co do stopnia jej intensywności. Po prostu – radość jako taka, ogólna treść przeżyć radosnych.

W tym miejscu na usta cisną się utrwalone wielowiekową tradycją filozoficzną określenia, w szczególności takie, jak: pojęcie ogólne, istota radości. Stein, jak już odnotowaliśmy, odróżnia ową ogólną treść przeżyć (*Wesenheit*) zarówno od pojęć (*Begriffe*), jak i od istot (*Wesen*). Pojęcia są bowiem przez nas wytwarzane w reakcji na to, co zastajemy w świecie, i mogą być modyfikowane, a treść ich może się zmieniać. Istoty zaś to dla Stein byty, po pierwsze, złożone (na istotę człowieka, czy nawet konia, składa się wiele elementów), po drugie zaś – należące do przedmiotów²³. Same zaś *Wesenheiten* są, według Stein, proste – stanowią ogólne treści, ogólne sensory o jasno zarysowanych polach znaczeniowych – oraz ontologicznie samodzielne. Sens każdej *Wesenheit* jest określony i jednobarwny, a jego istnienie jest nieuwarunkowane występowaniem rzeczywistego przedmiotu realizującego ów sens. Jest więc *Wesenheit* radości, jest *Wesenheit* życia, jest *Wesenheit* miłości czy *Wesenheit* tego, co oznacza bycie Ja – każda z nich niezależna od rzeczywistych przedmiotów realizujących wymienione cechy. Wszystkie *Wesenheiten* są podstawowe, nierozkładalne i samodzielne. Dla kontrastu,

²² Stosuję jedynie niemiecki termin. Tłumaczenie *Wesenheit* jako „moment istotnościowy” może sugerować zależność ontologiczną *Wesenheiten*, ponieważ termin „moment” ma w fenomenologii Husserla i dla posługującej się jego terminologią Stein określone znaczenie: niesamodzielnej części ufundowanej w całości, bez której część ta nie może istnieć (por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Band 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Teil 1*, Tübingen 1968, s. 225-293; por. także komentarz: W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 144). *Wesenheiten* nie spełniają tej definicji. Są one także bezczasowe, a słowo „moment” ma potoczne znaczenie wycinka czasowego (por. uwaga tłumaczki w: E. Stein, *Byt skończony...*, op. cit., s. 97, przyp. 2). Dosłowne tłumaczenia *Wesenheit* na język polski („istotowość” lub „istotność”) nie występują w dostępnych przekładach, używam więc nieprzetłumaczonego niemieckiego terminu.

²³ Por. E. Stein, *Byt skończony...*, op. cit., s. 107.

zjawisko bycia gorzko-słodkim to zjawisko złożone, w którym współuczestniczą dwie odrębne *Wesenheiten*: gorzkości i słodczy. Prostota *Wesenheiten* oraz powiązana z nią ściśle jedyność każdej *Wesenheit* prowadzi Stein do nazwania owych bytów „atomami sensu”, których złożenia konstytuują wieloaspektowe struktury ejdetyczne, np. istotowe „co”. Jako takie *Wesenheiten* są podstawowymi składnikami wszelkich sensów, fundamentalnymi atomami, z których Bóg „ulepił” sensowny świat.

Myśl ta koresponduje z koncepcją św. Augustyna, który głosił, że Bóg wykorzystał odwieczne idee w akcie twórczym. Augustyn podał jednak przykłady dość złożonych idei – człowieka i konia – nie wspominając przy tym nigdzie, że idee mają być proste, a ich sensory – jednorodne. Przysłałby zapewne, za Platonem, na jedyność każdej z idei, sama jednak ich prostota nie wydaje się implikacją jego koncepcji. Ponadto, prostota i nierozkładalność *Wesenheiten* prowadzi Stein do uznania ich za niedefiniowalne, natomiast idee stanowiące istotę człowieka czy konia mogą podlegać definiowaniu. Pod względem złożoności i definiowalności Augustiańskim ideom najlepiej odpowiadają w koncepcji Stein istotowe „co” (niem. *Wesenswas*, łac. *quidditas*), które Stein wspomina w kontekście Augustiańskich idei wzorczych²⁴. Struktury te nazywają zespoły współistniejących prostych jednostek sensu, *Wesenheiten*, określających, czym dana rzecz jest.

Stanowisko Stein wykazuje inspirację koncepcją biskupa Hippony także pod innymi względami. Niemiecka filozof uznała, że *Wesenheiten* przysługuje rodzaj istnienia odmienny od istnienia rzeczy i zdarzeń trwających w czasie. Augustyn, jak pamiętamy, przyznawał ideom kategorii istnienia i prawdziwości. Istnienie *Wesenheiten*, według Stein, wyróżnia trwałość i niezmienność: bycie poza czasem. *Wesenheiten* są więc niezależne od świata i względem niego prymarne. Możemy zatem powiedzieć, że owe „atomy sensu” są wieczne. Ten Platoński wątek, obecny także w myśli biskupa z Hippony, Stein wyraziła językiem średniowiecznych filozofów (Awicenny, Henryka z Gandawy czy Jana Duns Szkota), którzy rozróżnili istnienie rzeczy i zjawisk w czasoprzestrzeni – *esse existentiae* – i istnienie przysługujące istotom: *esse essentiae* (niem. *wesenhaftes Sein*)²⁵.

²⁴ Por. uwagę Stein, w której przyjmuje rozumienie Platońskich idei jako *Wesenheit* lub istotowego „co”: *ibidem*, s. 218-219.

²⁵ Pojęcie to (*esse essentiae*) funkcjonowało w obrębie głośniejszej w XIII wieku dyskusji Gotfrida z Fontaines, Idziego Rzymianina i Henryka z Gandawy, stosował je również Jan Duns Szkot, a swoje źródło miało ono w myśli Awicenny. Nie posługiwał się nim św. Tomasz z Akwinu, dlatego obecność tego sformułowania u Edyty Stein tłumaczyć można inspiracją szkotyżmem. Por. uwagę W. Stróżewskiego, który zauważa, że Stein przyjęła pojęcie istnienia istotowego właśnie za Dunsem Szkotem: W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 123.

Istniejące na swój niezmienny sposób sensory rzeczy są zatem treścią wiecznego sensu – Logosu, z drugiej jednak strony realizują się także w zmiennym świecie, którego bytom nadają sens. Stein wysłowiła wewnętrzne napięcie tak rozumianego pojęcia sensu, pisząc:

Przyznajemy Logosowi w Bóstwie takie miejsce, które w obrębie tego, co dla nas pojmowalne, odpowiada sensowi jako rzeczowej zawartości rzeczy i jednocześnie jako zawartości naszego poznania i języka. Jest to analogia, zgodność – niezgodność pomiędzy Λόγος a Λόγος, Słowem Wiecznym a słowem ludzkim. Przytoczone tu teksty Pisma Świętego stwierdzają jednak nie tylko stosunek podobieństwa umożliwiającego nam „rozumiejąco oglądać niewidzialną istotę Boga przez to, co stworzone” (Rz 1,20), lecz wyrażają tę prawdę, że stworzenie zostaje stworzone przez Logos i w nim ma powiązanie i istnienie. Co to znaczy, objaśniają też wiersze z Ewangelii św. Jana 1,3-4, odczytywane tak, jak to uтарыło się w średniowieczu. [...] To zaś zdaje się wyrażać, że rzeczy stworzone mają swe istnienie – i swe rzeczywiste istnienie – w boskim Logosie. Tak rozumiany tekst Pisma Świętego wyraźnie przygotowuje a u g u s t i a n s k i e ujęcie idei jako „stworczych istotności w umyśle Bożym” [podkr. oryginalne]²⁶.

Sensowna zawartość ludzkiego poznania i języka powiązana jest zatem z umysłem osobowo rozumianego Boga, zawierającym idee wzorcze. Z jednej strony Logosem jest „miejsce w Bóstwie” – choć samo rozróżnianie czegokolwiek w nieskończonej prostej istocie Boga jest jedynie ułomnym, ludzkim sposobem pojmowania i mówienia. Logos jest jednak zarazem „prawzorem stworzenia”²⁷ – wskazuje zatem równocześnie na tkwiący w Boskim umyśle sens, jak i na dzieło stworzenia ów sens odwzorowujące. W innym miejscu Stein powie, że „sens rzeczy [...] ma swoją ojczyznę w boskim Logosie”²⁸. Relacja zachodząca pomiędzy sensem tkwiącym w boskim Logosie a tym przynależącym do rzeczy świata stworzonego określona może być jako odbicie: „Idee jako przyczyny istnienia wszystkich jestestw skończonych są jedną prostą Istotą boską, wobec której wszystko to, co skończone, pozostaje w szczególnym stosunku odbicia”²⁹. Ten trop pozwoli Stein wkroczyć w ślady św. Augustyna³⁰ i poszukiwać odbicia Trójjedynego Boga w świecie i człowieku³¹.

Nie jest to jednak wyczerpujące określenie, zatem aby doprecyzować, w jaki sposób to, co skończone i trwające w czasie, tkwi w nieskończonym

²⁶ E. Stein, *Byt skończony...*, op. cit., s. 147.

²⁷ Ibidem, s. 369.

²⁸ Ibidem, s. 149.

²⁹ Ibidem, s. 153.

³⁰ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, op. cit., księgi IX-XV.

³¹ Ibidem, księga VII.

i wiecznym, Stein proponuje wyróżnić dwie relacje o nieco odmiennym charakterze. Skończone tkwi w wiecznym, po pierwsze, poprzez to, że Boski umysł obejmuje wszelki sens (niem. *zu einem Umfaßtsein alles „Sinnes“ durch den göttlichen Geist*), a po drugie poprzez to, że każdy byt jest prawzorczo i źródłowo (przyczynowo) ugruntowany w boskiej istocie (niem. *zu einem urbildlich-ursächlichen Begründetsein alles Seienden im göttlichen Wesen*)³².

Pozostawanie całości sensu w boskim Logosie nie oznacza jednak, że Bóg istnieje tak samo jak jednostki sensu, a więc poprzez przysługujące bytom ejdetycznym istnienie istotowe. Boskie istnienie jest także istnieniem rzeczywistym, a nawet „najrzeczywistszym istnieniem: aktem czystym”³³. W Bogu nie zachodzi więc rozdzielenie istnienia istotowego od istnienia rzeczywistego, a sensory, które tkwią w Logosie, także nie mogą być zadowalająco określone jedynie poprzez ich istotowe istnienie. Istnieją one odwiecznie w „prawzorczej rzeczywistości”, a ich urzeczywistnianie się w czasoprzestrzennym świecie jest skutkiem przynależności do aktu czystego. „Tak należy rozumieć znaczenie i d e i jako stwórczych prawzorów w umyśle Boga”³⁴ – konkluduje Stein.

W przeciwieństwie do teorii Augustyna, koncepcja Stein nie prowadzi do wniosku, że każde poznawanie owych odwiecznych prawzorów musi zakładać świętość i czystość duszy. Proste atomy sensu i ich złożenia dostępne są poznaniu człowieka już za życia, niezależnie od jego kondycji moralnej, choć – jak możemy się domyślać – zależnie od jego zdolności poznawczych, których naturalne ograniczenia wspomóc może nadprzyrodzone światło. Najwyższe poznanie Boskich zasad jest dane jedynie we współpracy z łaską – którą to możliwość Stein szczegółowo omówiła w późniejszej pracy, *Wiedzy Krzyża* – jednak obcowanie z jednostkami sensu dane jest każdemu, kto poznaje świat. Zdolności konieczne do takiego poznania nie są wcale wygórowane – każdy, kto poznaje sensowne struktury świata, obcuje z wiecznymi *Wesenheiten*, niezależnie od tego, czy o tym wie, czy też nie. Obcowanie z odwiecznym jest zatem codziennością człowieka, codziennością być może zwykłą i zazwyczaj niedostrzeganą, lecz realną.

Naturalne dla człowieka ograniczenia w obcowaniu z wiecznymi ideami wyznacza ludzka struktura poznawcza. Natura człowieka ujmuje odwieczną *ars divina* w sobie swoisty sposób – w odniesieniu do różnorodności rzeczy, nie zaś jako doskonałą, harmonijną jedność, jaką jest ona w Boskim *uno intuitu*. Tym, co może usprawnić poznanie naturalne, są łaska nadprzy-

³² E. Stein, *Byt skończony...*, op. cit., s. 150.

³³ Ibidem, s. 145.

³⁴ Ibidem, s. 149.

rodzona i Objawienie, rzucające światło na powiązania jednostek sensu, do których nieoświecony ludzki umysł dotrzeć nie potrafi³⁵.

Wspólną myślą obydwu omawianych teorii jest określenie zależności istniejącej struktury świata od owych wiecznych myśli. Stein przyjęła Platonowski schemat relacji między *Wesenheit* a rzeczą niosącą jej sens: *Wesenheit* realizuje lub urzeczywistnia się w rzeczy (niem. *realisieren*), zaś rzecz w niej uczestniczy (niem. *teilhaben, teilnehmen*). Augustyn zaś podkreślał wzorczość *rationes aeternae* wobec rzeczy, zakładając, że rzeczy są stworzone na wzór idei, oraz głosił – za Platonem – uczestnictwo (łac. *participare*) rzeczy w ideach. Stein i Augustyn rozumieli idee jako przynależące do umysłu Boga zasady, przy pomocy których działa Stwórca. Obydwoje głosili także, że nie ma niczego – w świecie stworzonym lub języku – co warunkowałoby same idee czy *Wesenheiten*. W porządku istnienia mają one pierwszeństwo jako te, które umożliwiają istnienie sensowego i zatem zrozumiałego świata.

Myśl ta naprowadza nas na niebanalne konsekwencje teorii idei wzorczych zarówno w postaci, jaką przedstawiła Stein, jak i tej zaproponowanej przez św. Augustyna. Dzięki ideom wzorczym świat nabiera sensu i zrozumiałości, lecz sensowny i zrozumiały jest także sam zawierający je umysł Stwórcy. Zawsze nieprzenikniony dla ludzkiego ograniczonego umysłu, Bóg nie jest jednak całkowicie i skrajnie niezrozumiały. Bóg będący Logosem nie chowa się za nieprzeniknioną zasłoną radykalnej różnicy – to Bóg, który zasypuje przepaść między Sobą a stworzeniem, czyniąc Siebie częściowo poznawalnym i czyniąc człowieka zdolnym do poznawania Jego prawdy. Zachodzenie *analogia entis* wyswobadza doktrynę chrześcijańską z agnostycyzmu i pozwala mówić o relacji poznawczej zachodzącej między stworzeniem a Bogiem – relacji, która nie neguje przy tym równoległej relacji uczuciowej³⁶. Bóg będący Logosem to Bóg, którego można na miarę ograniczonych ludzkich możliwości kontemplować oraz którego dzieło – stworzony świat – nosi w sobie przeznaczoną do odkrywania odbitkę wiecznego Logosu.

³⁵ Na temat poznania rozumowego i opartego na wierze u E. Stein por. eadem, *Byt skończony a byt wieczny*, op. cit., I, 4: „Sens i możliwość «filozofii chrześcijańskiej»”; eadem, *Światło rozumu i wiary*, tłum., wybór tekstów i komentarz I.J. Adamska OCD, Poznań 2002. Koncepcję tę komentują: A. Grzegorzczak, *Nowe przymierze filozofii i religii*, w: E. Stein, *Światło rozumu i wiary*, op. cit.; M. Paolinelli OCD, *Uwagi o „chrześcijańskiej filozofii” Edyty Stein*, w: *Niewidzialna rzeczywistość. Szkice o filozofii duchowej Edyty Stein*, red. A. Grzegorzczak, Poznań 1999, s. 151-184; M. Jędraszewski, *Filozof i łaska wiary. Dyskusja między Edytą Stein i Romanem Ingardenem*, w: *Nowa rzeczywistość. Filozofia i świadectwo Edyty Stein*, red. A. Grzegorzczak, ilustracje J. Berdyszak, Poznań 2000, s. 31-46.

³⁶ Wyczuwanie obecności Boga jest u Edyty Stein szczególnie widoczne w *Wiedzy Krzyża*. Nie neguje ono wcale możliwości intelektualnego poznawania Boga.

Usytuowanie Platońskiego „nieba idei” w umyśle Boga czyni osobowego Boga chrześcijaństwa zarazem Bogiem filozofów³⁷, niwelując rzekomą różnicę pomiędzy miłością do Niego i Jego poznawaniem – między miłością i mądrością. Koncepcja głosząca, że odwieczne Boże myśli są przeznaczone do poznawania przez człowieka, pozwala traktować wieczność oczekiwaną przez człowieka nie tylko jako stan aczasowości, bezkresnego, niezmiennego trwania, lecz – przede wszystkim – jako uszczęśliwiający stan poznawczy, *visio beatifica*.

St. Augustine's Concept of *rationes aeternae* and Edith Stein's Research on the Notion of the Sense

Summary

In this article I discuss St. Augustine's conception of divine or eternal ideas (*rationes divinae* or *aeternae*) in respect to its implications concerning the notion of eternity. The analysis of a passage of *De diversis octoginta tribus quaestionibus* – a classical formulation of the conception of *rationes aeternae* – is contrasted with the XX-century exposition of the problem presented in Edith Stein's *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. I discuss parallels between these two conceptions, drawing conclusions regarding their similarity. An important common denominator in both approaches is the intelligibility of God understood as Logos that manifests itself in creation and can be an object of human cognition. Eternity is understood not only as an unending state of constant timelessness, but also as a cognitive activity of *visio beatifica* orientated towards intelligible God.

Słowa kluczowe: idee wzorcze, struktura sensu, ejdetyka, wieczność, św. Augustyn, Edyta Stein

Keywords: divine ideas, the structure of sense, eidetic research, eternity, St. Augustine, Edith Stein

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.13

³⁷ Tezy, że Bóg filozofów nie jest przeciwstawny Bogu chrześcijaństwa, bronił Benedykt XVI w jednym ze swych wykładów, wskazując, że przeciwstawienie Boga filozofów – Bogu Żywemu było obce św. Augustynowi i św. Tomaszowi z Akwinu. W przemówieniu tym nazwał podejście św. Augustyna „intelektualistycznym” i zaznaczył, że przeciwstawianie Boga filozofów – Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba wiązać należy z osobą Pascala, zaś autorów okresu patrystycznego i średniowiecza charakteryzowało łączenie ducha filozofii greckiej, wraz z jej intelektualizmem, z duchem chrześcijaństwa, wraz z jego przesłaniem o osobowym Bogu miłości. Dopiero późne wieki średnie wypracowały prądy myślowe, które dążyły do przeciwstawienia pojęcia Boga filozofów – Bogu osobowemu. Por. Benedykt XVI, *Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyzbonie*, 12.09.2006 r.; http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [dostęp: 1.02.2016 r.].