

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

## Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (1). Od Platona do Aureliusza Augustyna i augustynizmu

Na występowanie związków między racjonalną lub wysoce zracjonalizowaną religią oraz uzyskaniem i utrzymywaniem dominującej pozycji społecznej przez tych, którzy opanowali sztukę jej dokonywania lub przynajmniej przystosowania się do takiej religii wskazywali już filozofowie starożytni. Żaden z nich nie eksponował ich tak mocno jak Platon (ok. 428-347 p.n.e.). W jego pismach filozoficzno-społecznych – takich jak *Państwo*, *Polityk*, czy *Prawa* – do roli głównych bohaterów na scenie życia społecznego urastają filozofowie, a urastają do niej nie dlatego, że stanowią najbardziej liczną grupę społeczną, lub też potrafią w sposób najbardziej bezwzględny realizować swoje partykularne interesy, lecz dlatego, że potrafią najbardziej sprawnie posługiwać się tym, co w człowieku jest najcenniejsze, to znaczy zdolnością racjonalnego myślenia i doprowadzenia tego myślenia do takiego stopnia doskonałości, że wiedzą wszystko to, co wiedzieć warto i wiedzieć trzeba, aby osiągnąć to, co jest człowiekowi potrzebne do szczęśliwego życia. Można zatem powiedzieć, że głównym bohaterem na tej scenie jest ludzki rozum. To on i tylko on może nas przekonać, że nasze życie ma swój głęboki sens lub też – co na to samo wychodzi – swój nadrzędny cel tylko wówczas, gdy po pierwsze toczy się w ramach państwa („państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, lecz potrzeba mu wielu innych”), po drugie, gdy jest uporządkowane (zharmonizowane), a uporządkowane jest wówczas, gdy poszczególne grupy społeczne wykonują te obowiązki, które wykonywać mogą i potrafią oraz wykonywać powinni.

Owe możliwości, umiejętności i powinności oparł Platon na trójpodzielnej koncepcji duszy ludzkiej. Ci, u których prym wiedzie jej część rozumna to mędrcy. Ci, u których dominuje jej część impulsywna (popędliwa) to wojownicy. Natomiast ci, u których na pierwszy plan wysuwa się jej część zmysłowa (pożądliwa) to rolnicy i rzemieślnicy. Ów prymat poszczególnych części duszy traktował on nie jako rzecz wrodzoną, lecz jako wykształconą w toku prowadzonej przez państwo odpowiedniej edukacji. Można zatem również przy-

jąc, iż dla niego społeczeństwo racjonalne to wspólnota ludzi tak wykształconych i wychowanych, aby każdy z jej członków znał w niej swoje miejsce, wykonywał wynikające z tego obowiązki, oraz chciał i potrafił kooperować z innymi jej członkami. W napisanym w formie dialogu *Państwie* Sokrates wyjaśnia Adejmantowi, że „rolnik nie będzie sobie sam robił pługa, jeżeli ma to być ładny pług, ani motyki, ani innych narzędzi rolniczych. Ani budowniczy. (...) Tak samo tkacz i szewc”; każdy z nich powinien się zwrócić do odpowiedniego fachowca i otrzyma produkt znacznie wyższej jakości niż ten, który sam może wytworzyć<sup>1</sup>.

Umiejętności jednego i drugiego niewiele jednak będą znaczyły bez dobrze zorganizowanego i rządzonego państwa, a to mogą tylko zagwarantować prawdziwi filozofowie, nazywani przez Platona „przyjaciółmi mądrości i piękna”, ale uznawani przez niego również za przyjaciół sprawiedliwości i wielu jeszcze innych cnót. W prowadzonym w *Państwie* dialogu Sokrates przekonuje Glaukona, że dopóki nie przejmą oni władzy lub przynajmniej nie będą mieli zasadniczego wpływu na rządzących „nie będzie sposobu, aby zło ustało”, nie ma też „ratunku dla państwa i dla rodu ludzkiego”.

W *Polityku* przedmiotem zainteresowania Platona jest problem racjonalnego postępowania rządzących i rządzonych. Warunkiem owej racjonalności jest odpowiednie wykształcenie tych pierwszych i umiejętne dyscyplinowanie (przez „pomocników, którzy podlegają rządzącym i jak psy pasterskie są podległe pasterzom”) tych drugich. Trzeba oczywiście odpowiedzieć na pytanie: co to znaczy, że rządzący są odpowiednio wykształceni? Próbę udzielenia tej odpowiedzi podjął Platon już w *Państwie*, a kontynuował ją w *Polityku*. W świetle pierwszego z tych dzieł właściwie wykształcony polityk to osoba – poza wszystkim innym „nie patrzy własnego interesu, tylko dba o interes podwładnego i tego, dla którego pracuje, zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych”, a co z tym idzie, „każdy rząd, o ile tylko jest rządem, patrzy za tym, co najlepsze dla tego, kto temu rządowi podlega i jest przedmiotem jego starań”<sup>2</sup>. Z kolei w świetle wywodów zawartych w *Polityku*, sztuka rządzenia nie polega na pobłażaniu rządzonemu, lecz na egzekwowaniu praw, a także na takim kierowaniu życiem społecznym, aby różne charaktery ludzkie tak połączyć ze sobą, aby chciały i potrafiły współdziałać ze sobą dla wspólnego dobra. Ci politycy, którzy postępują inaczej zachowują się oczywiście nieracjonalnie – w dialogu tym Platon nazywał ich „politykami pospolitymi” i krytykował ich postępowanie<sup>3</sup>.

W *Prawach* głównym przedmiotem rozważań jest kształt idealnego lub też – co na jedno wychodzi – całkowicie racjonalnego państwa. Okazuje się nim taka organizacja życia społecznego, w której nic nie jest zdane na przypadek, nic nie zostaje pozostawione swemu losowi i nic nie może się znajdować poza stanowionymi przez nich prawami oraz kontrolą rządzących. Prawa te wprowadzają m.in. równouprawnienie płci (z nałożeniem

<sup>1</sup> Zob. Platon, *Państwo*, Kęty 2001, s. 63 i n.

<sup>2</sup> Zob. Platon, *Polityk*, Warszawa 1956, s. 293 i n.

<sup>3</sup> „Politycy pospolici powiększają państwo (...), ale nie dostrzegają, że ten wzrost jest tylko nabrzmieniem wrzodu pełnym zepsucia, i że w tym tkwi to wszystko, co uczynili dawni politycy, ażeby zająć politykę portami, arsenałami, murami, daninami i innymi błahostkami, nie dołączając do tego umiarkowania i sprawiedliwości” (tamże, s. 293).

na kobiety obowiązku służby wojskowej), ale jednocześnie całkowity zakaz związków homoseksualnych oraz poligamicznych, a także powszechny obowiązek kształcenia obywateli i przejęcia całkowitej odpowiedzialności przez państwo za wychowanie dzieci<sup>4</sup>. Ma to oczywiście być państwo elitarne, ale nie całkowicie autorytarne, bowiem prawo głosu mają w nim wszyscy obywatele (w proporcji do zajmowanego miejsca w hierarchii społecznej). Owa elitarność wyraża się ma nie w różnego rodzaju przywilejach społecznych (takich np. jak przywileje podatkowe), lecz w sposobie dochodzenia do władzy oraz jej sprawowania.

Nasuwa się pytanie: co to i wiele jeszcze innych problemów związanych z racjonalnym zorganizowaniem i funkcjonowaniem państwa, polityków i praw ma wspólnego z religią i religijnością? Odpowiedź na nie jest stosunkowo prosta. Ma ono z nią tak wiele wspólnego, że trudno jest jednoznacznie wskazać różnicę lub granicę między życiem religijnym i życiem politycznym w tak zorganizowanym państwie. Nie ma w nim oczywiście miejsca ani dla kapłanów, ani też dla instytucji kościelnych. Nie ma dla nich miejsca w doskonale zorganizowanym *Państwie* Platona, bowiem funkcje kapłańskie wykonują filozofowie, natomiast kościelne korzystający z doradztwa filozofów władcy. Wszyscy inni pretendujący do pełnienia tych funkcji społecznych to uzurpatorzy i oszuści, reprezentujący pozorną racjonalność i prowadzący w gruncie rzeczy działalność szkodliwą społecznie. Zdaniem Platona, tego rodzaju działalność prowadzą m.in. wieszczbiarze – w *Timajosie* stwierdza on m.in., że „wieszczbiarstwo z głupotą ludzką bóg połączył”, i dodaje, że „żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem (...), chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrępowana, albo skutkiem choroby, albo w niego bóg wstąpił i jakies z boczenie wywołał”<sup>5</sup>. Chodzi tutaj zapewne o jakiegoś boga złośliwego, czy też przewrotnego, boga, który niewiele ma wspólnego z bogiem takiego filozofa jak Platon – ten bowiem, nazywany w *Fedonie* Demiurgiem, okazuje się „najlepszym z bytów rozumnych” i prowadzi człowieka jedynie do tego, co rozumne<sup>6</sup>. Takie pojmowanie owego boga stanowi istotne dopełnienie tej skrajnie zracjonalizowanej koncepcji człowieka, życia społecznego oraz religii i religijności.

Już za życia Platona okazało się, że łatwiej jest być filozofem-racjonalistą niż politykiem-racjonalistą, lub chociażby sojusznikiem tych władców, którzy – tak jak panujący w Syrakuzach tyrani – zapragnęli mieć filozofa-racjonalistę w gronie swoich najbliższych doradców<sup>7</sup>. Później nastąpił długi okres rządów i rządzenia tych tyranów, którzy albo mieli swoją własną filozofię rządzenia, w tym sprawowania rządów nad religiami i ogromnie zróżnicowanymi formami religijności swoich poddanych, albo też korzystali wprawdzie

---

<sup>4</sup> W *Prawach* Platon odszedł m.in. od przedstawionej w *Państwie* idei zawierania przez uprzywilejowane grupy społeczne tymczasowych związków małżeńskich, ale pozostał przy stanowisku, iż wszystkie dzieci rodzi się dla państwa i stanowią wspólne dobro wszystkich obywateli („Kobiety, począwszy od swoich dwudziestu lat aż po czterdziestkę, powinny rodzić dla państwa”).

<sup>5</sup> Zob. Platon, *Timajos*, w: *Dialogi*, t. II, Kęty 2002, s. 724 i n.

<sup>6</sup> Szerzej w tej kwestii zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 2005, s. 86 i n.

<sup>7</sup> Giovanni Reale przypomina, że Platon dwukrotnie podejmował próbę doradzania panującym na Sycylii tyranom – najpierw był to Dionizos I, a później jego krewny Dion. Ta pierwsza próba zakończyła się konfliktem z tyranem i z jego dworskim otoczeniem, natomiast ta druga klęską tyrana (zob. tamże, s. 30 i n.)

z filozofii filozofów, ale raczej trzymali na dystans samych filozofów. Szczególnie widoczne to było w okresie dominacji nad tzw. cywilizowanym światem cesarzy i Cesarstwa Rzymskiego. M. Jaczynowska w swoim przeglądowym kompendium wiedzy o religiach świata rzymskiego wskazuje m.in. na „specyficzną »gościnność«” tych religii”, tj. ich zdolność bądź to do adaptacji, bądź przynajmniej akceptacji innych starożytnych religii, oraz „na ogół tolerancyjną politykę władz państwa wobec kultów rodzimych i napływowych”<sup>8</sup>. Stanowiło to jedną z najistotniejszych racji generalnie pokojowego życia i współżycia wyznawców istotnie różniących się religii i form religijności w tym multikulturowym świecie.

Ten specyficzny organizm jakim było Cesarstwo Rzymskie dobrze funkcjonował jednak tylko do czasu. Pierwsze sygnały, że coś zaczyna w nim zgrzytać pojawiły się już w okresie, gdy militarny i polityczny ekspansjonizm Rzymu natrafił na istotne przeszkody. Potwierdzeniem tego jest m.in. zastosowanie w 228 r. p.n.e. w celach prześlagałnych krwawej ofiary z ludzi<sup>9</sup>. Wprawdzie w późniejszym okresie próbowano łagodzić gniew bogów i napięcia społeczne w mniej drastyczny sposób (m.in. poprzez organizowanie i ślubowanie Jowiszowi wielkich igrzysk), to jednak ogromne ambicje władców Rzymu i ich sojuszników sprawiły, że organizm ten coraz częściej doznawał okresowej „zadyszki” – jeśli tak można nazwać świadectwa rzymskiej nietolerancji wobec niektórych wierzeń i praktyk religijnych lub *quasi*-religijnych; takich np. jak bakchanalia, które ostatecznie zostały zakazane przez senat rzymski (w 186 r.) W dobie wielkiego kryzysy republiki rzymskiej miały miejsce nie tylko kolejne kroki represyjne i akty okrucieństwa wobec tych, których uznano za sprawców nieszczęść, ale także poszukiwanie wsparcia u tych filozofów, którzy mogli dostarczyć racjonalnego uzasadnienia i usprawiedliwienia tych kroków – takich m.in. jak Epikur (341-270 p.n.e.) i epikurcejszczy (głosili oni, że albo bogowie nie istnieją, albo też – jeśli nawet istnieją – to nie ingerują w sprawę ludzką), oraz stoicy<sup>10</sup>. Pojawili się wówczas zresztą również tacy wpływowi politycy, którzy sami byli sporego formatu filozofami i swoją filozofią próbowali zapobiegać kolejnym spadającym na Rzym nieszczęściom. Jednymi z bardziej znanych postaci w tym gronie są polityk, pisarz i filozof Marek Tulliusz Cynceron (106-43 p.n.e.), oraz cesarz rzymski (w l. 147-161 n.e.) Marek Aureliusz (121-180 n.e.), autor inspirowanych filozofią stoicką *Rozmyślań*. M. Jaczynowska przypomina, że w tzw. „wiekach niepokoju”, to jest w II i w III stuleciu naszej ery miało miejsce przywrócenie do łask tych filozofów i tych filozofii, które były stosunkowo najbliższe religii, w tym zmodyfikowanej przez Plotyna (203-269 n.e.) filozofii Platona<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 7 i n.

<sup>9</sup> „Doszło do tego wówczas, kiedy Italii poważnie zagrażał atak Insubrów i innych plemion galijskich. Wybuchła panika w Rzymie, odżyły wspomnienia zdobycia miasta przez Gallów” (tamże, s. 54).

<sup>10</sup> „Najwybitniejszy przedstawiciel Średniej Stoi, Posejdionios z Ampei (ok. 135-50 p.n.e.) wywarł ogromny wpływ na tworzącą się w I w. p.n.e. literaturę naukową rzymską, zwłaszcza na Cyncerona i Warrona” (tamże, s. 85).

<sup>11</sup> „W 244 r. Plotyn otworzył szkołę w Rzymie, wywierając wielki wpływ nie tylko dzięki swej rozległej wiedzy i głębi myśli filozoficzno-teologicznej, ale także przez surowy tryb życia i czynną miłość bliźniego” (zob. tamże, s. 223). Szerzej na temat plotyński adaptacji i transformacji platonizmu oraz prób racjonalizacji religii, zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej*, Poznań 2008, s. 57 i n.

Pojawienie się w Cesarstwie Rzymskim chrześcijan i chrześcijaństwa – religii istotnie odbiegającej w swoich wierzeniach i praktykach kultowych od tego, co mogli i potrafili zaakceptować władcy tego państwa – stanowiło oczywiście dla nich nowe wyzwanie i zadanie. Rzecz jasna, nie od razu zaczęto je postrzegać jako nowe zagrożenie. Na podstawie pojawiających się w rzymskich dokumentach pierwszych wzmianek o tej religii można wnioskować, że raczej bagatelizowano jej znaczenie. Wprawdzie historyk rzymski Swetoniusz podaje w swoich biografii ces. Klaudiusza oraz ces. Nerona (napisane zostały ok. 120 r. n.e.), że za panowanie pierwszego z tych władców „Żydzi zostali wypędzeni z Rzymu, gdyż „podburzani przez Chrystusa powodowali częste zamieszki”, zaś za panowania drugiego z nich „zostali poddani torturom chrześcijanie, ludzie wyznający nową i zbrodniczą wiarę”, to wydarzenia te przedstawiane są jako incydentalne<sup>12</sup>. M. Jaczynowska pisze, że w pierwszym okresie funkcjonowania gmin chrześcijańskich „bardzo wrogo odnosili się do nich wierni staremu wyznaniu żydów”, natomiast w świadomości Rzymian chrześcijaństwo „kojarzyło się z jakąś odmianą *iudaico superstition* [żydowskiego zabobonu, niebezpiecznego przesądu – uw. Z. D.]<sup>13</sup>.

W miarę upływu czasu gminy chrześcijańskie stawały się coraz liczniejsze i bardziej widoczna dla niechrześcijańskiej większości obywateli Cesarstwa Rzymskiego stawała się odrębność kulturowanych z nich wierzeń i praktyk religijnych, co „wytwarzało atmosferę powszechnej nieufności społeczeństwa rzymskiego”, „złowrogie plotki”, oraz mniej lub bardziej kontrolowane przez władze prześladowania chrześcijan. Generalnie jednak miały one charakter okresowy i pojawiały się wówczas, gdy albo Cesarstwo Rzymskie doświadczało kolejnego nieszczęścia (wojen, klęsk żywiołowych, zarazy itp.), albo też na cesarskim tronie pojawiali się władcy niechętnie lub nawet wrogo nastawieni do chrześcijan i chrześcijaństwa – tacy jak ces. Decjusz, który w 250 r. nakazał, aby wszyscy mieszkańcy imperium złożyli ofiarę przebłagalną bogom rzymskim, a tych, którzy o nie podporządkowali się temu nakazowi stawiano przed rzymskim trybunałem i skazywano na śmierć (na mocy edyktów prześladowczych Decjusza skazano na śmierć m.in. bp rzymskiego Fabiana)<sup>14</sup>.

O tym, że mimo toczonej w cesarstwie bezwzględnej walki o władzę oraz związanej z tym anarchizacji życia politycznego sprawujący urząd cesarski mieli istotny wpływ na sytuację społeczną chrześcijan świadczą zarówno wydane w 303 i w 304 r. edykty prześladowcze ces. Dioklecjana, jak i wydany niewiele później, bo w 311 r. edykt tolerancyjny ces. Galeriusza. Te pierwsze doprowadziły w niektórych prowincjach do masowych prześladowań chrześcijan, natomiast ten drugi do powstrzymania fali przemocy i pozwoli-

<sup>12</sup> Zob. J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988, s. 581 i n.

<sup>13</sup> „Dopóki trwało takie przekonanie, chrześcijanie w praktyce korzystali ze statusu przyznanego Żydom, tzn. mogli nie składać ofiar bogom państwa rzymskiego. Dość szybko jednak Rzymianie dostrzegli odrębność chrześcijaństwa, a zapewne dopomogli im w tym Żydzi, którzy chcieli się stanowczo odciąć od chrześcijaństwa”. Zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, cyt. wyd., s. 225 i n.

<sup>14</sup> „Dioklecjan nie mógł tolerować chrześcijaństwa i manicheizmu, nowej synkretycznej religii powstałej w Persji w drugiej połowie III w., bowiem obie te religie były sprzeczne z jego dążeniami unifikacyjnymi, opartymi na starorzzymskich tradycjach” (tamże, s. 237).

ły na publiczne odbywanie ich religijnych spotkań i obrzędów („pod warunkiem, że nie podejmą niczego przeciw publicznemu porządkowi”)<sup>15</sup>. Ta tolerancyjna polityka wobec chrześcijaństwa kontynuowana była przez ces. Konstantyna, nazywanego „Wielkim”, oraz jego następców, a za panowania ces. Teodozjusza Wielkiego (przypadającego na l. 379-395) religia ta uznana została za panującą w imperium, co oczywiście dla wszystkich pozostałych religii (nazywanych pogańskimi) oznaczało znalezienie się w takiej sytuacji, w jakiej znajdowało się chrześcijaństwo przez pierwsze wieki swojego istnienia. Zdaniem ks. M. Banaszaka, „decydujące o tym sukcesie (chrześcijaństwa) przyczyny tkwiły wewnątrz Kościoła, przede wszystkim w duchowych wartościach, które ofiarował helleńskiemu światu, religijnie niespokojnemu i poszukującemu, oraz w wysokim poziomie moralnym większości chrześcijan, którzy nawet wobec prześladowców nie żywili zemsty ani pragnienia odwetu”<sup>16</sup>. Jednak nawet ten autor (przedstawiający te historyczne wydarzenia z pozycji katolickich) przyznaje, że jest to problem bardziej złożony, a wśród przyczyn sprawczych tego niewątpliwego sukcesu chrześcijan i chrześcijaństwa wymienia takie racje pozareligijne jaką była racja państwa, utożsamianego oczywiście z Cesarstwem Rzymskim i władzą najwyższą cesarzy, sprawowaną m.in. nad religiami i kultami praktykowanymi przez jego poddanych („stanowisko *pontifex maximus*, przetrwało jako atrybut władzy cesarskiej do 379 r.”).

W samej religii i religijności chrześcijańskiej dokonywały się w tych pierwszych wiekach również istotne zmiany, w tym podejmowane były różne próby jej racjonalizacji, o czym świadczą m. in. ówczesne spory teologiczne. Do najgłośniejszych i najbardziej znaczących należały spory trynitarnie i chrystologiczne. Jednym z bardziej interesujących – z punktu widzenia postawionego w tytule tych rozważaniach problemu – jest spór Aureliusz Augustyn (św., 354-430) z Pelagiuszem (ok. 354-418). Bezpośrednio dotyczył on wolnej woli człowieka i bożej łaski. Miał on jednak również szereg innych istotnych aspektów, w tym aspekt polityczny, związany m.in. z upadkiem Cesarstwa Rzymskiego (w 410 r. po najeździe na Rzym Wizygotów pod wodzą Alaryka). W napisanych przez Augustyna *Dziejach procesu Pelagiusza* przedstawione zostały m.in. te racje teologiczne, które przyczyniły się do tego, że poglądy Pelagiusza i bezpośredniego ucznia Celestiusza, uznane zostały – najpierw przez dwa synody afrykańskie (w 416 r.), a w rok później przez pap. Innocentego I – za heretyckie<sup>17</sup>.

W zrozumieniu przedstawionych w tym dziele Augustyna racji pomocne może być odwołanie się do tych jego rozpraw, w których dokonuje on intelektualnego rozrachunku z filozoficzną tradycją, w tym ze swoimi związkami z platonizmem. Należą do nich *Dialogi filozoficzne*. Pokazują one nie tylko to, że ich autor był uważnym czytelnikiem rozpraw Platona, ale także, że był zafascynowany osobą tego filozofa i jego filozofią, oraz pozostał pod jej wpływem. W dialogu *Przeciwko Akademikom* krytykuje on wprawdzie przed-

<sup>15</sup> Zob. ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1986, s. 115 i n.

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 120 i n.

<sup>17</sup> Szerzej w kwestii tego sporu, zob. G. Bonner, *Pelagianism and Augustine*, „Augustinian Studies”, 1992, nr 23.

stawicielei, „nowych Akademia”, ale krytykuje ich dlatego, że odeszli od „starej”, to jest Akademii Platona i samego Platona. Zaprowadzić ich to miało na bezdroża sceptycyzmu, to znaczy takiej postawy i takich poglądów, które wyrażają się w przekonaniu, że „człowiek nie jest w stanie znaleźć nic pewnego i że mędrzec nie może puszczać się na takie niepewne i niebezpieczne wody, jak mniemanie”<sup>18</sup>. Rzecz jasna, Platon nie był sceptykiem. Był on natomiast „najmądrzejszym i najbardziej uczonym filozofem swoich czasów, który mówił w ten sposób, że cokolwiek wychodziło z jego ust, stawało się wielkie i dotykało zagadnień, które niezależnie od sposobu przedstawienia nie traciły na wielkości”. Wprawdzie w podsumowaniu do tego dialogu pojawia się sugestia, iż Platon ujawnił swoją wielkość przede wszystkim w poznaniu rozumowym, zaś do poznania prowadzi nie jedna, lecz dwie drogi, to znaczy rozumu i wiary, to jednak Augustyn równocześnie zapewnia, że „wiedza, którą trzeba zdobywać poprzez subtelne rozumowania” i którą „spodziewa się znaleźć w szkole Platona”, „nie sprzeciwia się naszej wierze”.

Włożył zresztą sporo intelektualnego wysiłku w to, aby przekonać chrześcijańskiego czytelnika, że nie sprzeciwia się ona jego wierze. Powiedzmy wyraźnie: wyłaniający się z tych rozważań Platon różni się nie tylko poglądów platoników z „nowych Akademii”, ale także z „starej”. W przekonaniu Augustyna, ma on wprawdzie w sobie wiele mądrości (rozumności), ale zawdzięcza to nie tyle swojemu rozumowi, co zwróceniu się ku takiemu Wszechrozumowi jakim w przekonaniu tego Ojca Kościoła jest Bóg chrześcijański. W dialogu *O porządku* przekonywał, że wszystko co istnieje dowodzi istnienia Boga, oraz konieczności zwrócenia się ku Bogu i szukania w Nim zarówno owej platońskiej „pierwszej racji”, jak i wyjaśnienia jedności w różnorodności – „Jeśli ktoś powie, że to zbyt dużo, to powiem jeszcze mniej: niech (ktoś) pozna dobrze albo samą naukę o liczbach, albo dialektykę. A jeżeli także i to wyda się nieskończonym trudem, to zadowolę się przynajmniej dokładną wiedzą o znaczeniu jedności w liczbach, pomijając już najwyższe prawo i najwyższy porządek wszechrzeczy (...). Te wiadomości zawiera w sobie już sama filozofia i ona to właśnie nie odkryje nic więcej ponad istotę jedności, czyniąc to wszakże w sposób znacznie bardziej głębszy i boski. Wyłaniają się w niej dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala mu poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. (...) Taki jest porządek studiów, które wiedzą ku mądrości, i dzięki niemu to człowiek staje się zdolny zrozumieć porządek rzeczy, to znaczy rozróżnić dwa światy i samego Ojca wszechświata, którego dusza zna tylko tak, że wie, w jaki sposób Go nie zna”<sup>19</sup>. Zarówno ta, jak i inne wypowiedzi Augustyna przekonują, że Platona i platonizm traktował on jak ważny etap na drodze człowieka dążącego do prawdziwej mądrości, a jego naukę o liczbach i dialektykę, jako stopnie prowadzące do tego celu. Nie ulega jednak również wątpliwości, że prawdziwą mądrość (racjonalność) uzależniał nie tylko od tego, co jest lub może być znane („co dusza wie”), ale także, a nawet przede wszystkim od tego, co jest nieznanne i nie może być znane – co najwyżej, „dusza wie, w jaki sposób Go nie

<sup>18</sup> Zob. Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 85 i in.

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *O porządku*, w: *Dialogi filozoficzne*, cyt. wyd., s. 219 i n.

zna". Jest w tym wprawdzie coś z platońskiej dialektyki, ale dialektyka augustyńska tym różni się od tamtego pierwowzoru, że funkcję wiodącą przejmuje w niej – przynajmniej na jej najwyższym poziomie myślenia (rozumowania) – nie racjonalność twierdzenia, lecz przeczenia (wątpienia) – różna zarówno od sokrateskiego, jak i sceptycznego „wiem, że nic nie wiem”, bowiem w niej zarówno „wiem”, jak i „nie wiem” zostają uzależnione od wiary. Wszystko to razem stanowi dosyć skomplikowany intelektualnie splot zależności.

Powiedzmy zatem w pewnym uproszczeniu, że u podstaw augustyńskiej filozofii i teologii znajduje się przekonanie, że prawdziwa mądrość (*sapientia*) ani nie jest z tego świata, ani nie dotyczy spraw tego świata („lecz tamtego drugiego, duchowego świata”) – nie dotyczy i dotyczyć nie może, bowiem jest to świat zmienności, a mądrość ta powinna „przyłgnąć do światłości nieziennej”, którą stanowi sam Bóg („dusza ludzka, z natury swej posiadająca rozum i pojętliwość, z powodu pewnych niemocy mrocznych a dawnych, nie tylko jest niezdolna na stałe przyłgnąć do światłości nieziennej, ale też nawet znieść tej światłości nie może”). Wyjście z tej sytuacji Augustyn widzi nie tyle w wyrzeczeniu się rozumu, co w ograniczeniu zaufania do niego i odwołaniu się do boskiego autorytetu. Jego reprezentantem tutaj (na ziemi) ma być Kościół. Odrzucenie tego autorytetu ma oznaczać, że nie tylko nie ma żadnej racjonalnej wiedzy, ale również nie ma prawdziwej wiary. W *Contar epistulam fundamenti* Augustyn przyznaje, że „gdyby nie autorytet Kościoła nie uwierzyłyby nawet Ewangelii”. Natomiast w traktacie *O porządku* wyjaśnia, iż „autorytet pobudza wiarę i przygotowuje człowieka do posługiwania się rozumem. Rozum prowadzi do zrozumienia i poznania. Jednakże autorytet nie może całkowicie obyć się bez rozumu, trzeba bowiem rozstrzygnąć, komu należy wierzyć”; i dodaje: „aby osiągnąć wiedzę, musimy się opierać na dwóch czynnikach: autorytecie i rozumie. Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum; logicznie zaś rozum jest na pierwszym miejscu. (...) dla ludzi prostych skuteczniejszy jest autorytet ludzi stojących na wyższym poziomie, rozum zaś bardziej odpowiada ludziom uczonym, to jednak – ponieważ każdy, zanim zostanie uczonym, najpierw musi być ignorantem, żaden zaś ignorant nie wie, w jakim stanie powinien się przedstawić swoim nauczycielom i jaki tryb życia będzie sprzyjał nauce – wynika stąd, że bramy do przybytków wiedzy tym, którzy chcą znać jej wielkie i niezbadane skarby, otwiera tylko autorytet”<sup>20</sup>.

Jeszcze dzisiaj, mimo wielowiekowych ćwiczeń intelektualnych kolejnych pokoleń chrześcijan, zrozumienie zawłości augustyńskiej doktryny rozumu i wiary może sprawiać poważne trudności – nie tylko zresztą tym, którzy mają do czynienia z chrześcijańską filozofią i teologią jedynie okazjonalnie, ale także tym, dla których jedna lub druga stanowi codzienne zajęcie. Tym bardziej trudno było ją zrozumieć tym w ogromnej większości niepiśmiennym poganom, którzy po raz pierwszy spotykali się z chrześcijańską nauką, z chrześcijańskimi praktykami religijnymi i z chrześcijańskimi Kościołami. Na temat tych trudności powstało już szereg gruntownych analiz i rozpraw<sup>21</sup>. Ograniczę się zatem

<sup>20</sup> Tamże, s. 202.

<sup>21</sup> Zob. przykładowo: S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968.



do zaledwie kilku ogólniejszych uwag. Dotyczą one tzw. „chrześcijańskiego władania”. Mówi się o nim m.in. w przywoływanej już tutaj *Historii Kościoła katolickiego* ks. M. Banaszaka<sup>22</sup>. Jej autor sytuuje je na lata 324-451. Pokazuje on jednocześnie, że było to takie „władanie”, w którym ogromna część tzw. chrześcijańskiego świata albo w ogóle nie utożsamiała się z chrześcijaństwem, albo też miała istotne kłopoty z tą tożsamością. Nie omijały one zresztą najwyższych szczebli władzy – żeby tylko tytułem przykładu przypomnieć ces. Juliana Apostatę (ten nadany mu przez chrześcijan przydomek oznacza tyle, co „odstępca” – oczywiście, od chrześcijaństwa). Było to również takie „władanie”, w którym najpoważniejsze chrześcijańskie autorytety teologiczne spierały się o podstawy doktrynalne, instytucjonalne i obrzędowe chrześcijaństwa – żeby tylko tytułem przykładu przypomnieć Ariusza (ok. 250-339) i „dyskusje aleksandryjskie”. Było to także takie „władanie”, które doprowadziło nie tylko do powstania różnych Kościołów chrześcijańskich, ale także pojawienie się różnego rodzaju schizm i schizmatyków, czy też – jak kto woli – herezji i heretyków<sup>23</sup>. Mimo tych i wielu jeszcze innych problemów chrześcijaństwo zdobywało kolejne istotne dla niego pozycje społeczne.

Od tych generalistów można, a nawet należałoby przejść do próby odpowiedzi na pytanie jak z tym na swój sposób zracjonalizowanym, zinstytucjonalizowanym i shierarchizowanym chrześcijaństwem radzili sobie ci, którzy nie byli ani teologami, ani też nie pełnili w kościołach żadnych innych funkcji – poza okazjonalnym uczestnictwem w okazjonalnych obrzędach. W przywoływanej tutaj *Historii Kościoła katolickiego* ks. M. Banaszaka wprawdzie się oni pojawiają, ale pojawiają się z reguły jako drugo- lub trzecioplanowi uczestnicy tych doniosłych wydarzeń, które doprowadziły do chrześcijańskiego władania, a jeśli już wysuwają się na pierwszy plan – jak chociażby wzmiankowani tam „słowiańscy poganie” – to jako ci, którzy stają na przeszkodzie tego historycznego marszu do chrześcijańskiego władania.

Bardziej złożony i pogłębiony obraz tej części mieszkańców naszego kontynentu tamtego okresu kreślą współautorzy monografii pt. *Człowiek średniowiecza*. Jacques Le Goff, redaktor naukowy tego zbiorowego dzieła i autor jego części wprowadzającej, przekonuje, że w gruncie rzeczy należałoby mówić nie o „człowieku”, lecz „ludziach średniowiecza”, bowiem społeczność tamtej epoki była ogromnie zróżnicowana pod względem umysłowym, mentalnym, wierzeniowym, zawodowym itd. Dla ułatwienia w poruszaniu się po tym zróżnicowanym obszarze wyróżnia on trzy dominujące wówczas typy ludzkie, to jest „mnicha, rycerza i chłopą”<sup>24</sup>. Poza tym trójpodzielnym schematem znalazło się co

<sup>22</sup> Zob. ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, cyt. wyd., s. 129 i n.

<sup>23</sup> Wywodzący się z jęz. gr. termin „schizma” oznaczał i oznacza „rozdarcie”, „rozdzielenie”, „oddzielenie” – w tym przypadku: oddzielenie się jednych chrześcijan od innych (np. chrześcijan wschodnich od zachodnich). W podobnym znaczeniu był i jest używany w literaturze pozawyznaniowej wywodzący się z tego samego języka termin „herezja” (gr. *haíresis*). Natomiast w ujęciu wyznaniowym „herezja” oznacza: „przede wszystkim błędne ujęcie wiary, którego istota polega na tym, że jedna prawda (albo więcej prawd) zostaje wyrwane z organicznego kontekstu całości i w swojej izolacji fałszywie rozumiana, albo też na negacji jakiegoś dogmatu”. Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 138 i n.

<sup>24</sup> Zob. *Człowiek średniowiecza*, J. Le Goff (red.), Warszawa 2000, s. 20 i n.

najmniej kilka grup tzw. wykluczonych, ale przecież mających również swój świat duchowy i próbujących jeśli już nie pozostawać w zgodzie z dążeniem chrześcijańskich Kościołów do chrześcijańskiego władania, to przynajmniej określić swój stosunek do tego dążenia. Wśród owych wykluczonych mamy nie tylko heretyków, czy schizmatyków, czy z reguły liczne grupy biedaków i żebraków, ale także – co może być pewnym zaskoczeniem – pielgrzymów i krzyżowców, oraz kobiety i artystów. Rzecz jasna, chrześcijaństwo dążyło do władania zarówno nad wiodącymi grupami społecznymi, jak i znajdującymi z różnych względów na marginesie życia społecznego. I krok po kroku poszerzało i umacniało swoje władanie, a osiągało to m.in. poprzez kreowanie i upowszechnianie: 1. obrazu świata, który wprawdzie nie jest z tego świata, ale też nie jest bardzo oddalony od niego („Wieczność jest dla średniowiecznego człowieka niedaleko”); 2. wiary w cuda i nadprzyrodzoną moc relikwii („Wszyscy uznają częste ingerencje Boga, pośrednie lub bezpośrednio w życie codzienne wbrew naturalnemu porządkowi rzeczy”); oraz 3. nadanie szczególnie wysokiej rangi – słowu mówionemu i pamięci („Ludzie średniowiecza są przeważnie analfabetami”), mentalności symbolicznej (ludzie ci „żyją w gąszczu symboli”), cyfrom i liczbom („Człowiek średniowiecza jest zauroczony cyfrą”), obrazom i kolorom („Analfabetyzm, który ogranicza pole działania słowa pisanego, oddaje obrazom tym większą władzę nad zmysłami i umysłem średniowiecznego człowieka”), oraz tym snom, w których „nieustannie mieszają się widzialne i niewidzialne, naturalne i nadprzyrodzone”. Wszystko to nie byłoby możliwe do upowszechnienia i ugruntowania bez kościelnych hierarchii i kościelnych hierarchów, którym człowiek średniowiecza powinien być posłuszny i których autorytet powinien uznawać<sup>25</sup>. O to samo w końcu chodziło św. Augustynowi, jak i tym teologom, którzy studiowali jego dzieła oraz rozwijali i upowszechniali jego myśli.

Trudno byłoby jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, ile w tym jest racjonalności, a ile emocjonalności, czy zwykłej polityki. Jednak stwierdzenia, że niewiele ma to wspólnego z racjonalnością, czy też z racjonalizacją religii chrześcijańskiej całkiem zwyczajnie rozmią się z prawdą. Max Weber w swoim błyskotliwym studium o *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* przedstawił tylko jeden z możliwych sposobów odczytywania i przedstawiania tego związku. Można oczywiście z nim polemizować (i się z nim polemizuje)<sup>26</sup>. Nie sposób byłoby jednak sensownie zaprzeczyć, że po pierwsze duch protestanckiej rewolty religijnej inspirowany był augustynizmem, a po drugie eksponowane przez Webera nurty ascetycznego protestantyzmu przejmowały od Augustyna nie tylko jego ascetyczną pobożność, ale także te etosy codziennego życia, które nakazywały im raczej pracować niż konsumować dobra tego świata („z takimi następstwami, jak gnuśność i rozpusta”), raczej działać niż pozostawać w spoczynku („działanie służy według jednoznacznie objawionej woli Boga pomnażaniu Jego chwały”), raczej maksymalnie wykorzystywać czas niż go marnować („Marnowanie czasu jest więc pierwszym i najcięższym grzechem”), ra-

<sup>25</sup> „Z myślowego punktu widzenia powinien być jeszcze wierniejszy (...) autorytetowi podstawowemu, to znaczy Biblii, oraz autorytetom, które narzuciło mu następnie chrześcijaństwo – Ojcom Kościoła w późnej starożytności. Mistrzom (*magistri*) w epoce uniwersytetów, poczynając od XIII wieku” (tamże, s. 49).

<sup>26</sup> Zob. przykładowo: Alan Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1990.

czej wstawać wcześniej rano niż długo wylegiwać się w łóżku („spanie dłużej niż jest to konieczne dla zdrowia jest absolutnie naganne”), itd.<sup>27</sup> Jest kwestią dyskusyjną, czy jest to jeszcze augustynizm samego Augustyna, a także, czy jest to jeszcze augustynizm Lutra czy Kalwina. Co do tego wątpliwości miał również Weber. Nie miał on natomiast wątpliwości, że wszystko to pozostawało w wyraźnych związkach z racjonalizacją religii oraz kształtowało („mówiąc dość pretensjonalnie”) „ducha kapitalizmu” i sprawiało, że ci, którzy byli nim „owładnięci” krok po krok przejmowali w kapitalistycznym świecie rolę dominującą – nie tylko w gospodarce, ale także w wielu innych sferach życia społecznego.

*Zbigniew Drozdowicz* – RATIONALIZATION OF RELIGION AND SOCIAL DOMINATION. FROM PLATO TO AURELIUS AUGUSTIN AND AUGUSTINISM

The inspiration for this paper was (as well two more) is the weberian thesis saying, that the type of rationalization of religion proposed by great intellectuals of their times did led to banishing them from social participation. This thesis is, as to my opinion, far to much exaggerated and a simplification of historical relations between rationalization of religion and the social situation of those, who had made it or supported it. In fact in the past it did happen, that the price for rationalization of religion was the social exclusion of scholars. It also did happen, that those excluded in particular socio-historical conditions become intellectually dominant in other and the rationalizations proposed by them did gain wide recognition. This was the case with Plato's rationalization as well its augustinian continuations and modifications.

---

<sup>27</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 148 i n.