

TOMASZ MAZIARKA

EMERGENCJA DUSZY. ANDREASA NORDLANDERA ODCZYTANIE POTENCJALIZMU ŚW. AUGUSTYNA I KWESTIA STWORZENIA DUSZY LUDZKIEJ W EWOLUJĄCYM WSZECHŚWIECIE

Streszczenie. Artykuł podejmuje zagadnienie stworzenia duszy ludzkiej w kontekście ewolucji, przy zastosowaniu ram interpretacyjnych poglądów św. Augustyna, zaczerpniętych od Andreeasa Nordlandera. Biskup Hippony opowiada się za stopniowym wyłanianiem się świata i bogactwa rzeczy z potencjalności, zawartych w *materia informis* i *rationes seminales*, stworzonych *ex nihilo*. Taka wizja rozwoju przyrody bardzo dobrze wpisuje się w ewolucyjny obraz świata, kreślony przez nauki przyrodnicze, który ujawnia emergencję nowych fenomenów na skutek tworzenia się coraz bardziej złożonych struktur. Szczegółowego rozpatrzenia domaga się stworzenie ludzkiej duszy. Klasyczne rozwiązanie Augustyna mówi, że na drodze przyrodniczego rozwoju mogło powstać jedynie ludzkie ciało, natomiast dusza została powołana do istnienia oddzielnym aktem, a następnie „włana” w ciało. Z przyrodniczego punktu widzenia rozwiązanie to napotyka na pewne trudności. Okazuje się jednak, że narzędzia heurystyczne, których dostarcza Augustyn, pozwalają na uniknięcie tych problemów i możliwy jest do pomyślenia scenariusz, w którym cały człowiek z duszą i ciałem powstaje na drodze ewolucji. Rozwiązanie to wiąże się z przekroczeniem ram antropologii św. Augustyna, ale jest zupełnie spójne z jego ideą potencjalizmu. Ten bardziej radykalny potencjalizm niweluje napięcia wewnątrz antropologii Augustyna, a jednocześnie przez swą spójność z naukami przyrodniczymi stanowi cenny wkład w dialog między nauką a religią.

Słowa kluczowe: stworzenie; ewolucja; stworzenie duszy; dusza; emergentyzm; potencjalizm; Augustyn z Hippony; Andreas Nordlander

1. Wstęp. 2. Wszechświat emergentny. 3. Ogólne ramy koncepcji stworzenia. 4. Dwojaki potencjał stworzenia. 5. Stworzenie człowieka. 6. Radykalny potencjalizm. 7. Zakończenie.

1. WSTĘP

W jaki sposób powstała ludzka dusza? Klasyczna myśl chrześcijańska udziela odpowiedzi, że dusza została stworzona przez Boga, z zastrzeżeniem, iż dokonało się to za sprawą szczególnego aktu, który

domagał się bezpośredniej interwencji Boga-Stwórcy. Wiadome jest, że ujęcie to wytwarza pewne napięcie w interakcji z obrazem świata, kreślonym przez nauki przyrodnicze. Po pierwsze, przeczy przyjmowanej w tych naukach zasadzie naturalizmu metodologicznego, która domaga się, aby „świat wyjaśniać poprzez świat” (każdy skutek naturalny posiada swą naturalną przyczynę), a po drugie – odbiega od scenariusza ewolucyjnego, w którym widać, że duchowe władze człowieka kształtowały się stopniowo poprzez miliony lat ewolucji. Ponadto neuronauki pokazują, że władze te są zakorzenione w mózgu, wraz z nim rozwijały się i zależą od jego funkcjonowania. Wreszcie, podejmując problem z punktu widzenia chrześcijańskiej filozofii, przypisywanie Bogu roli ingerowania w stworzony przez siebie proces i poprawiania go, przywołuje problemy związane z ideą „Boga od zapychania dziur” (*God of the gaps*). O wiele korzystniejszym zdaje się inne rozwiązanie, zaproponowane przez Tomasza z Akwinu, w którym Przyczyna Pierwsza działa poprzez całą sieć przyczyn wtórnych, co oznacza rozumienie Boga, działającego poprzez prawa przyrody. W tym „nieinterwencyjnym” modelu Bóg nie ingeruje ponad ustanowionymi przez siebie prawami. „Po pierwsze dlatego, że przez to zostałby zniesiony w rzeczach stworzonych porządek: przyczyna – skutek, a to świadczyłoby o niemocy Stworzyciela; a przecież potęga działającego sprawia, że swojemu skutkowi daje moc do działania. Po drugie, że – znajdujące się w rzeczach siły działające – na darmo byłyby dane rzeczom, gdyby przez nie niczego nie dokonywały. Co więcej, wszystkie stworzone rzeczy wydawałyby się istnieć na darmo, gdyby zostały pozbawione właściwego im działania, gdyż każda rzecz istnieje dla własnego działania” (Tomasz z Akwinu, 1981, 43). W ujęciu zaproponowanym przez Tomasza teista nie wchodzi w konflikt z naukami przyrodniczymi, gdyż nie ingeruje

w wyniki przez nie osiągane, natomiast analizując rezultaty badań przyrodniczych na poziomie filozoficznym, odnosi je do Stwórcy¹.

W niniejszym artykule pragnę przedstawić „nieinterwencyjny” model stworzenia duszy ludzkiej, którego można doszukać się w pismach św. Augustyna z Hippony. Przedstawił go Andreas Nordlander w artykule pt.: *The Emergence of Soul: Retrieving Augustine's Potentialism for Contemporary Theological Anthropology* (Nordlander, 2019). Zaslugą Nordlandera jest nie tylko dogłębna analiza pism Augustyna, ale również przewyciężenie antynomii, w które się sam uwikłał.

2. WSZECHŚWIAT EMERGENTNY

Podstawowy wniosek, jaki nasuwa się przyrodnikom, badającym początek i ewolucję wszechświata, jest taki, że kosmos jest bytem obdarzonym ogromnym potencjałem rozwoju. Zdolność natury do samoorganizacji, wytwarzania coraz większej różnorodności wyższych form i struktur stanowi podstawową właściwość wszechświata (Davies, 2014). „Największą zagadką kosmologii może być to (...), że wszechświat jest w pewnym sensie twórczy” (Popper, Eccles, 1977, 61). Fakt, że natura posiada moc twórczą, doskonale wpisuje się w koncepcję stworzenia, zaproponowaną przez św. Augustyna, która mówi o nieustannym wyłanianiu się w świecie nowych bytów, pierwotnie obecnych w nim w formie potencjalnej. W opinii brytyjskiego doktora biofizyki Uniwersytetu Oxfordzkiego i teologa Alistera McGratha (McGrath, 2009) teorię biskupa Hippony można odczytać jako prototyp rozwijanych na gruncie filozofii przyrody teorii emergencji, zaś analiza jego koncepcji stworzenia może posłużyć owocnemu dialogowi między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią. Niestety McGrath nie podejmuje intrygującego aspektu emergentyzmu, jakim

1 Pogląd św. Tomasza na kwestię działania Boga w świecie jest bardziej złożony, jednak dostrzeżenie „nieinterwencyjnego” modelu zasługuje na uwagę w kontekście treści tego artykułu.

jest wyłonienie się świadomości w świecie fizycznym, tym samym nie zajmuje się problemem stworzenia duszy. Być może uzasadnieniem tej sytuacji jest fakt, że w siódmym rozdziale *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* (Augustyn, 1980a) Augustyn omawia możliwość wyłonienia się duszy ludzkiej z potencjalności, tkwiącej w stworzeniu, i konkluduje, że lepiej jest traktować duszę jako wolną od procesu rozwoju przyrody. Można zadać pytanie: czy jest to ostateczny wniosek, wynikający z pism Augustyna? Okazuje się, że koncepcję stworzenia duszy ludzkiej, zakreśloną przez niego, można odczytać inaczej. Analizy Andreasa Nordlandera wykazują, że możliwe jest takie odczytanie stanowiska św. Augustyna, w którym dusza jest wynikiem procesu rozwoju przyrody. Zarysowany przez Nordlandera teistyczny emergentyzm biskupa Hippony posiada niemałe znaczenie dla współczesnej antropologii chrześcijańskiej w kontekście dialogu z naukami, traktującymi o ewolucji człowieka i z neurobiologią.

Mówiąc ogólnie, teoria emergencji dotyczy złożonych systemów dynamicznych (na przykład organizmów żywych, ekosystemów, sieci neuronalnych) i zawiera stwierdzenie, że w systemach tych wyłaniają się nowe własności, formy, oddziaływania, nieredukowalne do własności składników systemu². W ten sposób w świecie kształtują się nowe i jakościowo odmienne „poziomy” rzeczywistości, które oddziałują zwrotnie na podstawę, z której się wyłoniły. Całości układów wpływają regulująco na zachowanie części, na przykład procesy życiowe zarządzają pracą komórek, umysł kieruje ciałem itd. W filozofii umysłu emergentyzm stanowi rozwiązanie pośrednie pomiędzy dualizmem substancji a redukcyjnym materializmem (zob. Deacon, 2013) – oznacza monizm substancji i pluralizm własności.

Emergentyzm posiada pewne zalety, które zasługują na uwagę teisty. Po pierwsze, proponuje antropologię zgodną ze współczesną nauką, dotyczącą mózgu i jego ewolucyjnej historii³, oraz jest spójny

2 Szerzej na temat teorii emergencji zob. Maziarka, 2013.

3 Antropologię taką rozwija m.in. Philip Clayton (2008).

z biblijnym monizmem. Ponadto uznaje istnienie wymiaru duchowego bez konieczności uciekania się w kłopotliwe rozwiązania dualistyczne. Wydaje się więc, że emergentyzm powinien zostać włączony w korpus ewolucyjnego teizmu. Z drugiej strony budzi on pewne kontrowersje. Jego zwolennicy niejasno odnoszą się do pojęcia duszy, które odgrywa znaczącą rolę w tradycyjnej myśli chrześcijańskiej. Ponadto często kojarzony jest on z materializmem, który stoi w sprzeczności z chrześcijańską wizją świata. Czy istnieje więc taki rodzaj emergentyzmu, który nie jest materializmem? Odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. Zwolennicy niematerialistycznych teorii emergencji dążą do zmiany rozumienia istoty materii. Teoretyk emergentyzmu Philip Clayton (2008) uważa, że ontologia materializmu jest niewystarczająca do wyjaśnienia całego bogactwa fenomenów, występujących w świecie oraz zachodzących między nimi interakcji, dlatego woli mówić o ontologicznym monizmie, w myśl którego świat zbudowany jest z jednego podstawowego tworzywa (*stuff*). Różnice, występujące w fenomenach, można wyjaśnić przez odwołanie się do różnych rodzajów struktur, z jakimi mamy w tych przypadkach do czynienia. Za odrzuceniem materialistycznej ontologii opowiada się również wielu filozofów umysłu. Thomas Nagel (2012) argumentuje, że program redukcji zjawisk psychicznych do fizycznych jest niewykonalny, zwłaszcza ze względu na niemożliwość zredukowania jakości subiektywnych (*qualies*) do ich materialnego korelatu, dlatego uważa, że należy porzucić stanowisko materialistyczne na rzecz neutralnego monizmu, zgodnie z którym podstawowe składniki świata przyrody mają cechy zarówno mentalne, jak i fizyczne. Podobną opinię wypowiada David Chalmers (1996), argumentując, że jeśli chcemy uchwycić, czym jest świadomość, musimy porzucić materializm i zwrócić się w kierunku panpsychicznego monizmu. Odrzucenie materialistycznej ontologii sprawia, że dialog stanowiska emergentystycznego z tradycją chrześcijańską staje się możliwy. Skoro emergentyzm stanowi realną propozycję, warto sprawdzić jego związek z chrześcijańską koncepcją stworzenia. W tym właśnie celu

chcemy na nowo przywołać rozwiązania św. Augustyna i sprawdzić, czy korespondują one z teorią emergencji, a ściślej, czy biskup Hippony opowiadał się za emergencją duszy.

3. OGÓLNE RAMY KONCEPCJI STWORZENIA

Kwestia stworzenia była zasadniczo tematem judaizmu, wprowadzonym do filozofii Zachodu przez wiarę chrześcijańską. Św. Augustyn był pierwszym, który rozwinął autentyczną metafizykę stworzenia, która mogła stawić czoła wyzwaniom ze strony myśli greckiej. W ujęciu biskupa Hippony Bóg-Stwórca jest odpowiedzialny zarówno za samo istnienie świata, jak też za wszystko, co w nim jest, i nic nie znajduje się poza Jego stwórczą mocą. W odróżnieniu od Platonskiego Demiurga nie musi zmagać się z oporną materią, gdyż i ta jest Jego stworzeniem. Żaden filozof grecki nie postulował istnienia Stwórcy w tak silnym sensie (McMullin, 2014). Według Augustyna Bóg powołał świat do istnienia z nicości (*ex nihilo*). Choć stwórcze działanie stanowi pojedynczy akt, można wyróżnić w nim dwa etapy. Najpierw stworzył go w pełni, a więc powstają: ziemia, morze, powietrze, ogień, firmament, ciała niebieskie i dusza ludzka. Następnie tworzy świat w zarodku, jako *rationes seminales* (Swieżawski, 2000). Wszelkie gatunki są już z góry, w zarodku stworzone: „Wszystko to bowiem jest już stworzone w źródle swym i założeniowo w układzie swych elementów, a w sprzyjających okolicznościach powstają byty. Tak samo bowiem jak matki są płodem brzemiennie, tak i świat jest brzemienny przyczynami powstawania bytów” (Augustyn, 1996, 133).

Z perspektywy Boga istnieje tylko pojedynczy akt stwórczy, w którym jest zawarta czasowa przemiana wszechświata. Bóg stwarza wszystko i wciąż. Moc stwórcza przejawia się zarówno w początkowym powołaniu do istnienia wszystkich rzeczy, jak i w nieustannym podtrzymywaniu ich w istnieniu, gdy te poddane są rozwojowi. „Tak zatem wierzymy, a jeśli jesteśmy zdolni, rozumiemy również, że Bóg

aż dotąd działa tak, że gdyby jego działanie odebrać rzeczom, zginęłyby (...). Zatem całym stworzeniem kieruje przez utajoną własną moc, dzięki czemu przekształca się ono (...), kiedy rozwija się świat, który w pierwotnym stworzeniu wyszedł w stanie niejako załączkowym (...)" (Augustyn, 1980a, 211-212).

Co ma na myśli św. Augustyn, mówiąc, że wszystko zostało stworzone równocześnie, oraz że w stworzeniu pierwotnym świat pojawił się w stanie załączkowym? Jak taką wizję godzi z biblijnym opisem, który mówi, że Bóg stwarzał świat przez sześć dni? Odpowiedź jest następująca: biblijne „dni” należy rozumieć metaforycznie; czas owych „dni” redukuje się do niepodzielnej chwili tak, iż rzeczy stwarzane „przez” sześć dni, są stworzone równocześnie (Augustyn, 1980a, 191-192). „(...) inaczej Bóg działał przy pierwszym stworzeniu swych dzieł, od czego odpoczął dnia siódmego, a inaczej rządząc nimi, jak to czyni działając aż do chwili obecnej; to znaczy, że wtedy wszystko razem bez przerw czasowych stworzył, obecnie zaś działa zgodnie z prawem czasu (...)" (Augustyn, 1980a, 205).

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia, jak rozumieć drugi opis stworzenia. Za wiarygodne Augustyn uznaje rozwiązanie, w którym dwie perykopy odpowiadają dwom etapom stwarzania; drugi opis odnosi się do fazy, kiedy to poszczególne rodzaje rzeczy zaczęły pojawiać się w czasie. Rozwiązanie to było znane już ojcom aleksandryjskim. Filozof kapadocki, św. Grzegorz z Nyssy, przyjął jeszcze bardziej radykalne stanowisko, twierdząc, że to, co powstało na początku, stanowiło potencjalność dla wszystkiego, co pojawiło się później. „Źródła, przyczyny i potencje wszystkich rzeczy wyłoniły się w jednej chwili. W tym pierwszym impulsie Boskiej woli istoty wszystkich rzeczy zgromadzone były razem (...). Po czym miał miejsce konieczny łańcuch zdarzeń według pewnego porządku” (cytat za: McMullin, 2014, 68). Jak zauważa McMullin, Augustynowi znany był starołaciński tekst, którego chętnie używał, w którym drugi opis stworzenia rozpoczyna się następująco: „To jest księga stworzenia nieba i ziemi. Kiedy został uczyniony dzień, Bóg stworzył niebo i ziemię, i każdą

roślinę zieloną na polu zanim pojawiła się na ziemi” (McMullin, 2014, 69). Potwierdza to hipotezę, że rzeczy były już obecne na początku, choć w sposób potencjalny.

4. DWOJAKI POTENCJAŁ STWORZENIA

Nordlander w przywołanym wyżej artykule zauważa, że Augustyn odwołuje się do potencjalizmu, który posiada dwa wymiary. Istnieje potencjał pierwotny nieuporządkowanej materii (*materia informis*), zaistniałej w pierwotnym akcie stwórczym, oraz potencjalność racji załączkowych (*rationes seminales*). Jak uzasadnia, idea *materia informis* była już obecna w filozoficznym kontekście myśli św. Augustyna, ale szczególnie kształt został jej nadany w koncepcji stworzenia świata *ex nihilo*. Kiedy Bóg stwarzał świat – tłumaczył Augustyn – musiał powołać do istnienia nieuformowaną materię, a następnie nasycił ją formą⁴, ponieważ: „Wszystko, co jest zmienne, kształtuje się z bezkształtności oraz, że nie może zaistnieć materia wszechrzeczy nie tylko stworzonych ale i możliwych bez Boga dającego początek (...)” (Augustyn, 1980a, 123-124). Bezkształtna materia stanowi podłoże wszelkich zmian: „Prawdą jest, że w każdej rzeczy zmiennej winniśmy się domyślać jakiegoś bezkształtnego podłoża, na którym ona przyjmuje kształt i na którym zmienia się i przekształca” (Augustyn, 2004, 363). Chociaż materia na początku nie była jeszcze ukształtowana, nie była też niczym, bo została stworzona. Jest czymś pomiędzy formą a nicością – „nic, a jednak coś” (*nihil aliud*) lub „coś, co istnieje i nie istnieje” (*est non est*) (Augustyn, 2004, 348). Materia posiada więc swój byt – byt potencjalności; jest czymś, dzięki czemu rzeczy mogą przekształcać się z jednych w drugie. Chociaż Augustyn wyróżnia nieuformowaną materię, stanowi ona dla niego pojęcie quasi-logiczne, gdyż materia nigdy nie występuje w czystej

4 Krótki przegląd filozoficznej koncepcji nieuformowanej materii można odnaleźć w: Fleteren, 1999.

postaci, ale zawsze w określonej formie. Bóg natychmiast nadaje jej kształt w akcie stworzenia: „Niechaj Cię chwałą dzieła Twe (...). Ty je stworzyłeś – stworzyłeś je z niczego, a nie z Twojej substancji ani z jakiegokolwiek tworzywa nie stworzonego przez Ciebie, już przedtem istniejącego, lecz z materii, której stworzenie przez Ciebie było zbieżne z ukształtowaniem z niej rzeczy: nie upłynął bowiem żaden czas przed wyposażeniem tej bezkształtnej materii w formę. Czym innym jest materia nieba i ziemi, czym innym jest ich forma. Materię stworzyłeś zupełnie z niczego, a kształt świata uczyniłeś z tej bezkształtnej materii. Ale jedno i drugie uczyniłeś tym samym aktem – pomiędzy powstaniem materii a nadaniem jej formy nie było żadnego czasu” (Augustyn, 2004, 421-422). *Materia informis* spełnia u Augustyna dwie funkcje: po pierwsze, pozwala zrozumieć pierwsze wersety *Księgi Rodzaju*, w myśl których Bóg stworzył najpierw to, co „beżładne i puste”, a po drugie – wyjaśnia zmienność rzeczy (Nordlander, 2019).

Obok nieuformowanej materii istnieje jeszcze drugie odniesienie do potencjalności, tym razem związane z *rationes seminales*. Czym są przyczyny załączkowe? Nie poznajemy ich na drodze poznania zmysłowego, natomiast wnioskujemy o nich, że istnieje w naturze pewna ukryta moc, przez którą ujawniają się utajone formy (Augustyn, 1980a). Przyczyny załączkowe porównuje Augustyn do nasienia, ale dostrzega pewną różnicę: „Podobieństwo do nasienia w tej sprawie coś niecoś pomaga, ze względu na to, że w nich zawarta jest przyszła forma; jednak przed wszelkimi widzialnymi załączkami istnieją owe przyczyny” (Augustyn, 1980a, 220). Byty, które pojawiły się w świecie, istniały najpierw w racjach załączkowych: „Podobnie jak w ziarnku niewidzialne razem było wszystko, co z czasem wyrosło w drzewo, tak też należy sądzić i o świecie, kiedy Bóg wszystko jednocześnie stworzył; że miał on wszystko, co w nim wraz z czasem zostało dokonane, kiedy uczyniony został dzień; nie tylko niebo wraz z słońcem, księżycem, gwiazdami (...), ale również to, co wydaje woda i ziemia potencjalnie oraz przyczynowo – zanim w czasie rozwiną się tak,

jak je znamy w tych dziełach, które Bóg aż dotąd spełnia” (Augustyn, 1980a, 214). Zgodnie z tą interpretacją w pierwotnym akcie stworzenia Bóg wszystko powołał do istnienia jednocześnie, ale nie wszystko od razu pojawiło się w gotowej postaci; niektóre byty zostały stworzone w zarodkach, co oznacza, że do pełnej postaci mogą rozwinąć się dopiero wtedy, gdy zaistnieją ku temu sprzyjające warunki. Pierwotne założenie świata było początkiem jego rozwoju.

Czy jednak przyczyna załączkowa jest wystarczająca, aby w odpowiednich warunkach wydać z siebie nowy rodzaj? Odpowiedź Augustyna nie jest jednoznaczna. Twierdzi, że przyczyny załączkowe posiadają dwojaką potencjalność: mogą powodować naturalny, powolny wzrost, który prowadzi do dojrzałości, lub dostarczać Bogu możliwości dla cudownego, nadnaturalnego działania, prowadzącego do powstania dojrzałej formy (Augustyn, 1980a). Jeśli jednak Bóg tworzy obecnie w sposób nadnaturalny nową formę, na przykład ciało człowieka, nie dokonuje tego *ex nihilo*, jak było w przypadku pierwszego stworzenia, lecz posługuje się ziemią, która stanowi część pierwotnego stworzenia, wykorzystując jej przyczynowe potencjalności. Augustyn nie rozstrzyga, którym rozwiązaniem posługuje się Bóg. Zgodnie ze swoją mądrością Stwórcy może osiągnąć zamierzony cel na drodze naturalnej lub dzięki ponadnaturalnemu działaniu (McMullin, 2014).

W tym miejscu warto zauważyć, że rozwiązania, przedstawione przez św. Augustyna, rozpatrywane z perspektywy współczesnego obrazu świata, kreślonego przez nauki przyrodnicze, są bardzo cenne. Augustyn przedstawia model, w którym mogą zostać uzgodnione ze sobą wyobrażenia, dotyczące stworzenia i ewolucji. Po raz pierwszy zostały wyraźnie zarysowane te dwa sposoby działania Boga. Biskup Hippony doskonale zdawał sobie sprawę, że Stwórcy mógł powołać do istnienia poszczególne formy w jeden z dwóch sposobów: bądź przy pomocy cudownej interwencji, bądź wykorzystując porządek naturalny i potencjał, jaki w nim zawarł. Nie próbował decydować się na którąś z tych możliwości. Chciał jedynie dać do zrozumienia,

że Pismo święte jest otwarte zarówno na pierwszą, jak i na drugą interpretację (McMullin, 2014).

5. STWORZENIE CZŁOWIEKA

Należy zbadać, jaką rolę odgrywają przyczyny załączkowe w kontekście powstania form żywych, w szczególności człowieka z jego wymiarem duchowym. Jak wykazuje Nordlander⁵, dla św. Augustyna racje załączkowe stanowią klucz do odczytania opisu stworzenia, w którym padają słowa: „Ziemia wydała trawę (...)” (Rdz 1,11). W jego rozumieniu ziemia otrzymała moc wydania z siebie nie tylko roślinności, ale wszystkich gatunków istot żywych: „W niej bowiem niejako w korzeniach czasów, że tak się wyrażę, było stworzone to, co w czasie miało zaistnieć (...)” (Augustyn, 1980a, 199). W konsekwencji oznacza to, że wtedy powstał również człowiek. Wyrażenie: „Uczylił ich mężczyzną i kobietą” (Rdz 1,27-28), oznacza, że Bóg umieścił ich w głębi potencjalności wszechświata: „(...) niejako w nasieniu przyznanemu światu, kiedy wszystko razem stworzył (...). Z tego właśnie wszystko powstaje w odpowiednim dla każdego czasie w ciągu wieków; obecnie zaś zgodnie z działaniem w czasie, które trwa aż dotąd. Wypadało więc, by w odpowiednim czasie powstał Adam z mułu ziemi (...)” (Augustyn, 1980a, 218-219). Augustyn ostatecznie dochodzi do wniosku, że człowiek, podobnie jak inne istoty żywe, musi posiadać podwójne stworzenie: raz niewidzialne, potencjalne, we własnych przyczynach (*inuisibiliter, potentialiter, causaliter*), a następnie w strumieniu czasu (*facta*). „Wtedy też uczyniony został człowiek, mężczyzna i kobieta; zatem i wtedy i później (...). Zapyta mnie ktoś: w jaki sposób później? Odpowiem: widzialnie; tak jak znany jest nam kształt ludzkiej budowy (...). Lecz ktoś zapyta: a jak wtedy? Odpowiem: niewidzialnie, potencjalnie, przyczynowo;

5 Poniższy rozdział jest relacją analiz i wniosków dokonanych przez A. Nordlandera w przywołanym uprzednio artykule.

jak powstają rzeczy, które będą, ale jeszcze nie są” (Augustyn, 1980a, 219).

Augustyn mówi o nasionach analogicznie – nie wyobraża ich sobie jako materialnych nasion zakopanych w ziemi, ale jako bardzo subtelną siłę przyczynową. Bóg stworzył świat w taki sposób, że posiada w sobie moc „tworzenia życia”, w tym także życia ludzkiego, choć sam woli używać wyrażenia „rozwijać” niż „stwarzać”, prerogatywę kreacji pozostawiając Bogu. Czy Augustyn okazuje się być prekursorem emergentyzmu, skoro twierdzi, że cały człowiek wraz ze swym wymiarem duchowym był potencjalnie zawarty w „pierwotnej materii”, obdarzonej wielkim bogactwem potencjalności? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Nordlander zauważa, że Augustyn nie przyjmuje, iż ludzka dusza wyłoniła się z przyczyn nasiennych, jak inne formy życia. Jego dualistyczna antropologia sugeruje, że z przyczyn załączkowych mogło powstać jedynie ludzkie ciało, podczas gdy dusza została stworzona inaczej i później, a następnie „włana” w ciało, zgodnie z tekstem z *Księgi Rodzaju*, iż Bóg tchnął w nie „dech życia”. Godny odnotowania jest fakt, że Augustyn wyklucza możliwość wyłonienia się duszy na drodze naturalnego rozwoju przyrody. Nie uznaje, że jej powstanie jest efektem naturalnych sił, charakteryzujących stworzony świat. Oznacza to, że *materia informis*, która zawiera w sobie potencjał życia wegetatywnego i zmysłowego, nie jest macierzą ludzkiej duszy. Chociaż taka materia jest wyposażona w potencjał rozwojowy, to nie jest to potencjalność absolutna, gdyż to, co może z niej powstać, nie sięga poziomu ducha. Innymi słowy, kiedy Augustyn prezentuje bardzo sugestywną interpretację stworzenia jako potencjalnego rozwoju, w którym życie wegetatywne i zmysłowe jest właściwe naturze stworzonej w zarodku, życie umysłowe i życie duszy są wykluczone z tej dynamicznej ontologii.

Można postawić pytanie: czy jest to ostateczna odpowiedź Augustyna? A może dopuszcza inne rozwiązania, albo: czy zachowując podstawowy schemat stworzenia, możliwe jest takie przekształcenie potencjalizmu, by zawierał dziedzinę ducha, a tym samym przez swą

spójność z naukami przyrodniczymi stał się atrakcyjny dla chrześcijańskiej antropologii? Nordlander uważa, że odpowiedź na te pytania jest pozytywna. Jego zdaniem należy zakwestionować pierwotny dualizm między materialnym ciałem a niematerialną duszą. Uznaje, że takie posunięcie jest motywowane przez punkt widzenia samego Augustyna. To właśnie w siódmej księdze *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* jesteśmy świadkami największych zmagañ św. Augustyna z pytaniem o duszę, zmagañ, które poprzedza szczególnie akt pokory: „Dalszą bardzo trudną sprawą jest zagadnienie duszy, nad czym wielu napracowało się, pozostawiając i nam sporo do zrobienia. Nie wiem dlaczego, czy dlatego, że nie mogłem czytać wszystkiego, co inni na ten temat napisali (...), czy też dlatego, że sprawa jest tego rodzaju, że nawet ci, którzy ją poprawnie rozwiązali, niełatwo mogą być rozumiani przez takich jak ja, ale muszę wyznać, że nikt mnie jeszcze nie przekonał o tym, iż tak dobrze rozumiem zagadnienie duszy, żebym mógł sądzić, iż już niczego więcej nie należy szukać. Nie wiem też, czy obecnie również znalazłem i ustaliłem coś pewnego” (Augustyn, 1980a, 234). Nordlander zauważa, że Augustyn pyta najpierw: z czego zbudowana jest dusza ludzka? Odrzuca pogląd, że jest ona częścią Boga, jak też nie zgadza się na materializm, w myśl którego dusza jest zbudowana z czterech elementów, bądź mieszanki tych elementów. „Albowiem jest rzeczą możliwą do przyjęcia, że każde ciało może się przemienić w każde inne; ale jest absurdem wierzyć, że jakieś ciało może przemienić się w duszę” (Augustyn, 1980a, 245). Pozostają więc dwie inne opcje: albo dusza powstaje z jakiegoś „duchowej materii” (*spiritualis materiae*), albo z niczego (*ex nihilo*).

Zgodnie z pierwszą sugestią musiałby istnieć jakiś odpowiedni „materiał duchowy”, który byłby potencjalnie zdolny do utworzenia z siebie duszy. „(...) podobnie być może i dusza, zanim stała się taką w swojej istocie, dzięki której nazywa się duszą, której pięknem jest cnota, a brzydotą wada, mogła również posiadać jakąś materię duchową stosownie do jej rodzaju, materię, która jeszcze nie byłaby duszą, podobnie jak ziemia, z której zostało uczynione ciało. Była

już czymś, choć nie była ciałem” (Augustyn, 1980a, 238). Zgodnie z drugą sugestią dusza powstała *ex nihilo* w pierwszym akcie stworzenia i została przechowana wśród dzieł Bożych. „(...) czy owa istota zwana duszą, a której przedtem nie było, została stworzona z nicości i jakoby owo samo tchnienie jego powstało nie z jakiejś podległej mu substancji (...), ale w ogóle z niczego wtedy powstało tchnienie, kiedy zechciał Bóg i przez to samo dusza ludzka została stworzona” (Augustyn, 1980a, 237). Nordlander zauważa, że obydwie opcje rodzą nowe pytania w schemacie heurystycznym Augustyna. Rozwiązanie mówiące, że istnieje jakiś „duchowy materiał”, stworzony w pierwotnym założeniu świata, który mógłby służyć jako *rationes seminales* dla później powstałej duszy, wydaje się Augustynowi dziwne. Pomijając fakt, że materiał ten byłby swego rodzaju „pojemnikiem”, przechowującym duszę, główną trudność widzi w tym, że taki materiał nie jest wskazany w tekście biblijnym. Odrzuca więc tę hipotezę. Pozostaje druga możliwość, że Bóg uczynił duszę *ex nihilo*, ale i to rozwiązanie posiada własne problemy hermeneutyczne. Augustyn rozumie drugą opowieść o stworzeniu, w której Bóg formułuje człowieka z prochu ziemi, jako odnoszącą się do czasowego rozwoju tego, co *ex nihilo* zostało stworzone „u korzenia czasów”, o czym traktuje pierwszy opis stworzenia. A skoro już w pierwszym opowiadaniu człowiek jest nazwany „obrazem Boga”, dla Augustyna oznacza to, że już wtedy człowiek musiał posiadać duszę. Dusza więc została stworzona *ex nihilo* w gotowej formie. Zostaje więc zmuszony do przyjęcia, iż człowiek został stworzony dnia szóstego w taki sposób, że „(...) racja przyczynowa ciała ludzkiego była w elementach świata, dusza zaś została stworzona bezpośrednio; (...) dusza stworzona utajona była wśród dzieł Bożych, dopóki w odpowiednim czasie nie tchnął jej, albo też nie dmuchnął w utworzone z mułu ciało” (Augustyn, 1980a, 248). Bóg stwarza więc duszę *ex nihilo* w pełni uformowaną, aby w odpowiednim czasie tchnąć ją do ciała ukształtowanego z materii.

W tak zarysowanym scenariuszu Nordlander dostrzega niekonsekwencję. Cała hermeneutyka Augustyna opiera się na idei

potencjalności, zawartej w stworzeniu, dzięki istnieniu przyczyn załączkowych. Odseparowanie duszy od tak przyjętego scenariusza i twierdzenie, iż została ona stworzona na początku, w gotowej postaci i przechowana, kłóci się z podstawowym schematem. Ponadto rozwiązanie takie generuje dalsze problemy: dlaczego dusza, „przechowywana wśród dzieł Bożych”, chciałaby łączyć się z ciałem? Aby ocalić swą teorię, Augustyn sugeruje, że być może dusza została stworzona z naturalną skłonnością swej woli do władania swoim ciałem (Augustyn, 1980a). Chociaż preferuje to rozwiązanie, nie jest z niego zadowolony, a zawiła siódma księga *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* kończy się ponownie otwarciem na możliwość formowania się duszy z pierwotnie utworzonego „materiału duchowego”, w sposób równoległy do formowania się ciała z materii cielesnej (Augustyn, 1980a). Cały czas widać więc u Augustyna zmaganie i niemożność konkluzywnego rozwiązania problemu pochodzenia duszy. Argumenty są zbyt wymyślne w odniesieniu do podstawowego schematu i zdaje się, że Augustyn jest tego świadomy. Imponująca jest gotowość do zadawania trudnych pytań i otwartość na rozważanie odmiennych rozwiązań. W opinii Nordlandlera dokonanie pewnych korekt w drugoplanowych aspektach teorii stworzenia, z zachowaniem niezwykle cennego, podstawowego schematu interpretacyjnego, wyróżniającego stworzenie wszystkich bytów na początku i ich stopniowe wyłanianie się w czasie, stanowi właściwą odpowiedź na problem powstania ludzkiej duszy.

6. RADYKALNY POTENCJALIZM

Przypomnijmy, że Augustyn doszedł do następującego przekonania: skoro dusza nie jest w żaden sposób cielesna, to musi być utworzona z materii duchowej lub stworzona przez Boga *ex nihilo*, zanim połączy się ciałem. Czy te odpowiedzi wyczerpują wszelkie propozycje

biskupa Hippony? Nordlander zauważa⁶, że w Augustynowej koncepcji stworzenia istnieje jeszcze pewna cenna myśl, którą warto teraz zauważyć i wprowadzić do dyskusji. Chodzi mianowicie o inne rozumienie *materia informis*, do którego odwoływał się około 393 roku w dziele pt.: *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*. W rozumieniu tym *materia informis* obejmuje zarówno to, co duchowe, jak i to, co cielesne. Komentując pierwszy werset *Księgi Rodzaju*, Augustyn stwierdza: „Można też uważać, że niebo i ziemia zostało użyte dla określenia całego stworzenia, ażeby i to widzialne eteryczne sklepienie było nazwane niebem tak jak i owo niewidzialne stworzenie najwznioślejszych potęg” (Augustyn, 1980b, 86). Jak zauważa Nordlander, wyrażenie „niebo i ziemia”, które zawierają świat widzialny i niewidzialny (świat anielski oraz duszę ludzką), odnosi się do jednego podstawowego materiału – *vero materiae*. Augustyn pisze: „Natomiast sama materia jak gdyby zarodek nieba i ziemi, została nazwana niebem i ziemią. I niebo i ziemia jako stan bezładu i zmieszania są zdolne do przyjęcia form od Boga Stwórcy” (Augustyn, 1980b, 87). Nordlander twierdzi, że najwyraźniej w tym czasie Augustyn pojmował pierwotną materię jako jedno, wspólne, podstawowe tworzywo, z którego powstało wszelkie stworzenie, zarówno duchowe, jak i cielesne. Potwierdza jeszcze inny fragment: „(...) to, co nazywane jest niebem i ziemią, było jakąś bezładną materią, z której świat, składający się przede wszystkim z dwóch największych części, mianowicie nieba i ziemi, został stworzony dzięki wyodrębnieniu elementów i przybraniu formy” (Augustyn, 1980b, 87). Podobną uwagę czyni Augustyn w dziele *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, napisanym w latach 388–389, gdzie omawia fragment z *Księgi Rodzaju* 1,6–8, w którym jest mowa o oddzielaniu wód dolnych i górnych. Uznaje, że woda, nad którą unosił się Duch, oznacza bezkształtność podstawowego materiału, z którego wszystko powstało. Jest dla niego oczywiste, że oddzielenie wód górnych od

6 W rozdziale tym nadal prezentuję analizy Nordlandera z przywołanego artykułu.

dolnych w dniu drugim oznacza oddzielenie materii rzeczy widzialnych od materii rzeczy niewidzialnych (Augustyn, 1980c). W drugim dniu nastąpiło zróżnicowanie się tego, co pierwotnie było zjednoczone. Oznacza to, że *materia informis*, stworzona przez Boga *ex nihilo* i oznaczona w *Księdze Rodzaju* przez „niebo i ziemię”, była tym, z czego powstała zarówno dusza i ciało.

Nordlander zauważa, że pomiędzy tymi wczesnymi dziełami, a *Komentarzem słownym do Księgi Rodzaju*, leżą *Wyznania*, spisane około 397 roku, które domagają się uważnej lektury w kontekście badanej przez nas kwestii. W dziele tym Augustyn występuje z przekonaniem, że Bóg stworzył *ex nihilo* dwa rodzaje materii: duchową i cielesną. „Z niczego więc stworzyłeś niebo nad niebiosami i ziemię – dwie różne dziedziny: jedną blisko Ciebie, druga bliską nicości; jedną, którą tylko Ty przerastasz, i drugą, od której niczego niższego nie ma” (Augustyn, 2004, 348). „Uczyniłeś na początku – zanim się jakiegokolwiek dni zaczęły – niebo i ziemię, owe dwa byty (...)” (Augustyn, 2004, 353). „Wnioskuje, że mówi się tu o owym niebie nad niebiosami, niebie intelektualnym, gdzie umysł poznaje wszystko od razu – jak się rzekło – poznaje wszystko naraz, bez żadnej kolejności czasowej. Ziemia zaś oznacza ową materię niewidzialną i nieukształtowaną, też nie podlegającą żadnej kolejności czasowej, będącej zawsze zmianą czegoś w coś innego, gdzie nie ma kształtu, nie może też być zmiany czegokolwiek w cokolwiek innego. Te dwa byty: jeden na samym początku ukształtowany, a drugi do głębi bezkształtny; niebo, lecz nie to ziemskie, ale niebo nad niebiosami, i ziemię, ale ziemię niewidzialną i nieukształtowaną – dwa te byty, jak sędzę, wymienia Twoje Pismo Święte, nie umieszczając ich stworzenia w obrębie dni, gdy głosi: »Na początku uczynił Bóg niebo i ziemię«” (Augustyn, 2004, 354). Słowa te brzmią jednoznacznie, jednak w dalszej części *Wyznań* Augustyn pisze: „Lecz pośród tylu zgodnych z prawdą znaczeń, jakie w tych słowach badacze odczytują, któż z nas może z taką pewnością wybrać jedno, aby rzec: »To właśnie, a nie co innego chciał w swej opowieści wyrazić Mojżesz«? (...) Przecież nie mogę wejrzeć do jego umysłu

i określić intencji jego w tym zdaniu (...). Nie można tego wykluczyć, że pisząc: »na początku« – myślał o początku aktu stworzenia, a słowami »niebo i ziemia« mógł nazwać w tym miejscu nie jakąkolwiek naturę już ukształtowaną i skończoną, czy to duchową, czy cielesną, lecz obie razem w stanie zaczątkowym i jeszcze nieukształtowanym. Widzę przecież, że różne znaczenia, jakie w tych słowach dałoby się odczytać, mogą być prawdziwe» (Augustyn, 2004, 368). Zdaniem Nordlandera hermeneutyczna otwartość św. Augustyna dopuszcza więc, obok dualistycznej, monistyczną interpretację, spójną z wczesnymi pismami, zgodnie z którą istnieje tylko jedna, pierwotna, nieuformowana materia, w której uczestniczą byty widzialne i niewidzialne, dusza i ciało. Dyskusja nad słowami „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” zajmuje w *Wyznaniach* kilka stron, co zaświadcza, że Augustyn autentycznie się z tym problemem zmagał.

Powyższy przegląd ujawnia, że w dziełach Augustyna istnieje hermeneutyczna alternatywa dla dualizmu, mianowicie: widzenie wymiaru cielesnego i duchowego w człowieku, jako pochodzących z jednego i tego samego *confusus*. Na podstawie rozwiązań, dopuszczonych przez Augustyna, Nordlander stawia następującą tezę: jeśli pierwotna, nieuformowana materia zawiera potencjał form zarówno duchowych, jak i cielesnych, to zamiast rozróżniać między tym, co duchowe i tym, co cielesne, lepiej iść w kierunku koncepcji jedności wszystkich stworzonych istot, która jest zakorzeniona w absolutnej potencjonalności, wykreowanej *ex nihilo*. Takie rozwiązanie, choć wykracza poza Augustynowe rozwiązania antropologiczne, jest spójne z głównymi ramami jego koncepcji stworzenia, a ponadto rozwiązuje napięcia i kontrowersje wewnątrz jego antropologii. Jedną z nich jest niekonsekwencja w dokonanym rozróżnieniu między „cielesną” i „duchową” *materia informis*. Rozróżnienie takie jest niezgodne z samą ideą nieuformowanej materii, bo jeśli pierwotna materia jest rzeczywiście nieuformowana, to jaki sens ma podział na dwa podstawowe typy. Takie oddzielenie zakłada poważne ograniczenia. Jeśli pojęcie nieuformowanej materii ma posiadać sens, to nie może

być ona słabo lub nieznacznie ukształtowana, ale należy ją rozumieć jako czystą potencjalność. Nordlander zaznacza, że do takiego przekonania dochodzi sam Augustyn, który w *Wyznaniach* stawia sobie zarzut: „To, co bezkształtne, pojmowałem nie jako coś, czemu brak jest wszelkiego kształtu (...). Wprawdzie zdrowy rozum mi podszeptował, że jeśli chcę sobie wyobrazić coś rzeczywiście bezkształtnego, muszę temu odjąć wszelkie ślady jakiegokolwiek kształtu; lecz nie mogłem sobie czegokolwiek tak zupełnie bezkształtnego wyobrazić” (Augustyn, 2004, 346-47). Nordlander twierdzi, że chociaż Augustyn postuluje istnienie materii nieuformowanej jako czyste potencjalności, niestety nie rozwija jej rozumienia, natomiast jeśli pojęcie *materia informis* ma być naprawdę radykalne, to należy ją pojmować jako taką, z której Bóg wszystko stwarza. Jeśli nieuformowana materia ma stanowić *capax formarum omnium*, różnice wszelkiego rodzaju, dostrzegalne w stworzeniu, powinny być postrzegane jako z niej się wywodzące. Prawdopodobnie takie rozumienie *materia informis* pomogłoby św. Augustynowi przełamać niepewność w kwestii stworzenia duszy i zasugerowało bardziej satysfakcjonujące rozwiązanie. Przeniosłoby nas ono tym samym do współczesnej filozofii umysłu, bo jeśli nieuformowana materia może być rozumiana jako jednolite źródło wszystkiego, co ukształtowane, to możliwy staje się scenariusz, w którym cały człowiek, w swym wymiarze cielesnym i duchowym, powstaje na drodze ewolucji przez emergencję nowych cech specyficznie ludzkich. Sugerowana przez Nordlandera interpretacja stanowiska Augustyna mogłaby brzmieć następująco: na początku Bóg stworzył bezkształtny potencjał wszystkich rzeczy *ex nihilo* i zasiał w nim różne wymiary istnienia; tak wykreowana *materia informis* zawierała różnorakie możliwości, które dochodzą do głosu w czasie, a jedną z nich jest człowiek, który swym wymiarem duchowym urzeczywistni w sobie obraz Boga. Rozwiązanie to nie jest ani materialistyczne, ani panpsychistyczne, gdyż podstawowe „tworzywo świata” nie jest ani materią, ani duchem, lecz wspólną dla nich podstawą. Rozstrzygnięcie to zdaje się być bliskie neutralnemu

monizmowi, do którego odwołuje się w jednej ze swych wersji współczesna filozofia umysłu.

Jednak i to wyjście, jak zauważa Nordlander, pozostawia pewne trudności. Jeśli nawet uzna się pierwotną jednorodność materii nieuformowanej, trzeba przyjąć, że na pewnym etapie rozwoju dusza pojawiła się po raz pierwszy. A skoro ewolucja zaświadcza, że najpierw powstało to, co cielesne, a później to, co duchowe, stanowisko takie należałoby uznać za materialistyczne, gdyż duch wyłania się z materii. W świetle tego nie wydaje się, by Augustyn mógł rozwiązać swoje trudności poprzez zradykalizowanie pojęcia materii nieuformowanej. Czy jednak wniosek ten nie jest przedwczesny? Odpowiedź Nordlandera jest następująca: Augustyn przypisuje nieuformowanej materii podwójną funkcję; rola *materia informis* nie ogranicza się do początkowej fazy, w której wyłania się świat ciał, ale rozciąga się również na chwilę obecną, gdzie nieuformowana materia nadal kontynuuje podtrzymywanie bogactwa form i jakości. Stąd dusza nie jest epifenomenem materii, ale jest pochodną *materia informis*, która zawiera w sobie potencjalności zarówno dla powstania ciała, jak i duszy. Nieuformowana materia w pewnym sensie łączy początek i rozwój stworzenia, a to z kolei sugeruje, że tradycyjny podział człowieka na dwie substancje, duchową i cielesną, jest zbyt ostry, gdyż w rzeczywistości granica między nimi zamazuje się w *materia informis*. Zatem, biorąc pod uwagę powyższe ramy interpretacyjne, można przyjąć, że nośnikiem, umożliwiającym powstanie duszy, jest materia cielesna, ale tylko dlatego, że stanowi ona konkretne uformowanie głębszych możliwości, tkwiących w *materia informis*. Jak twierdzi Nordlander, rozwiązanie to stanowi nieortodoksyjne odczytanie schematu św. Augustyna, wykraczające poza jego antropologię, ale zgodne jego hermeneutyką kreacji (Nordlander, 2019).

7. ZAKOŃCZENIE

Celem artykułu było przedstawienie analiz treści pism św. Augustyna, dokonanych przez Andreeasa Nordlandera w kwestii stworzenia duszy ludzkiej. Badaniu towarzyszyło pytanie, czy w pismach biskupa Hippony można odnaleźć treści, które wskazują na duchowy wymiar człowieka, powstały na skutek naturalnego procesu rozwoju przyrody, bez konieczności odwołania się do bezpośredniej interwencji Stwórcy w naturalne procesy przyrodnicze. A zatem, czy św. Augustyna można uznać za prekursora emergentyzmu? Czy jego stanowisko dopuszcza możliwość, że we wszechświecie miała miejsce emergencja duszy?

Analiza tekstów, dokonana przez Nordlandera, doprowadza nas do następujących wniosków. Zgodnie z ogólnym schematem, zaproponowanym przez biskupa Hippony, Bóg stworzył świat *ex nihilo*, zaś w akcie tym można dostrzec dwa momenty: stworzenie wszystkiego w pełni, a następnie w zarodku, jako *rationes seminales*. Rozwój świata w czasie sprawia, że kiedy zaistnieją odpowiednie warunki, byty w zarodku przekształcają się w formę postrzegalną zmysłowo. Taki scenariusz jest spójny z ewolucyjną wizją wszechświata, kreśloną przez emergentystów. Pierwotne „tworzywo” wszechświata podlega nieustannemu rozwojowi, wskutek czego powstają coraz bardziej złożone struktury, z których wyłaniają się nowe własności, formy, oddziaływania, a jedną z nich jest człowiek. W obydwu scenariuszach, Augustynowym i emergentystycznym, wszelkie byty znane ze świata przyrody są obecne w świecie od początku, choć w sposób potencjalny. Wśród dzieł znajduje się także człowiek, którego Bóg umieścił w głębi potencjalności stworzenia.

Dla św. Augustyna problematycznym pozostaje stworzenie duszy. W niektórych pismach wyklucza możliwość powstania duszy ludzkiej na drodze naturalnego rozwoju przyrody – w taki sposób mogło powstać jedynie ciało człowieka. W jaki więc sposób powstała dusza? Rozważa dwie podstawowe alternatywy: albo dusza powstaje z jakiejś

duchowej materii i jest przechowywana aż do momentu „włania” jej w ciało, albo jest stworzona *ex nihilo* przed złączeniem się z ciałem. Obydwie propozycje pozostawiają pewne trudności. Dziwna wydaje się mu hipoteza, odwołująca się do duchowego materiału, choćby dlatego, że nie jest on wspomniany w tekstach biblijnych. Bezpośrednie stworzenie duszy również jest problematyczne, gdyż podstawowy schemat stworzenia opiera się na potencjonalności. Dlaczego stworzenie duszy miałyby dokonywać się oddzielnym aktem? Okazuje się, że napięcia, istniejące wewnątrz antropologii Augustyna, mogą zostać przezwyciężone. Możliwe rozwiązanie przedstawia Nordlander, który zachęca do bardziej radykalnego odczytania idei potencjalizmu, zawartej w pismach biskupa Hippony. Można bowiem przyjąć, że to, co duchowe i to, co cielesne jest przejawem tworzywa bardziej pierwotnego. Zresztą ślady takiego rozwiązania znajdujemy u samego Augustyna. W *Niedokończonym komentarzu słownym do Księgi Rodzaju* nieuformowana materia obejmuje świat widzialny i niewidzialny, wymiar duchowy i cielesny. Podobne uwagi można odnaleźć w *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju* oraz w *Wyznaniach*. Koncepcja bardziej radykalnego potencjalizmu wygląda następująco: Bóg stwarza absolutną potencjalność *ex nihilo*, zaś z niej wyłaniają się istoty duchowe i cielesne. *Materia informis* stanowi *capax formarum omnium*. Takie rozwiązanie wykracza poza Augustynowe rozwiązania antropologiczne, ale jest spójne z głównymi ramami jego koncepcji stworzenia. Przyjęcie powyższego scenariusza z jednej strony rozwiązuje napięcia wewnątrz antropologii, których Augustyn był świadomy, a z drugiej otwiera nas na nauki przyrodnicze, bo jeśli nieuformowana materia stanowi jednolite źródło wszystkiego, co istnieje we wszechświecie, to możliwe staje się, że człowiek rozwija się z tego materiału na drodze ewolucji, w której dochodzi do emergencji cech specyficznie ludzkich, w tym duchowych. Nowe odczytanie stanowiska św. Augustyna pozwala wyjść daleko poza zarówno rozwiązania materializmu, jak i generującego problemy dualizmu. Między tymi dwiema wydeptanymi ścieżkami

ontologicznymi otwiera się trzecia, bardziej obiecująca, droga emergentyzmu, który jest konceptualnie spójny z bardziej radykalnym potencjalizmem.

Czy więc św. Augustyn był emergentystą? Czy opowiadał się za emergencją duszy? Nie jest możliwa jednoznaczna odpowiedź na to pytanie. Augustyn napisał kilka komentarzy do biblijnego opisu stworzenia, a zdarzało się, że nawet w jednym rozwijał kilka alternatywnych rozwiązań danego problemu. Charakteryzowała go niezwykła żywotność myśli i hermeneutyczna otwartość na odmienne rozwiązania. Niemniej wśród rozważanych scenariuszy znajduje się i ten, który dopuszcza możliwość, iż cały człowiek, z duszą i ciałem, powstaje wskutek rozwoju przyrody. Jeśli nawet myśl ta nie jest przez niego do końca sformułowana i jasno wyrażona, można uznać, że w jednym z zaproponowanych ujęć dusza wyłania się w procesie przekształcania wszechświata z potencjalności, tkwiącej w *materia informis*. W tym sensie Augustyna można określić mianem emergentysty. Ten „Augustyński emergentyzm”, łączący w sobie ewolucję i stworzenie duszy, może stanowić cenny wkład w dialog między naukami przyrodniczymi a chrześcijańską filozofią człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn. (1980a). *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*. W *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (seria *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tom XXV) (113-382). Wydawnictwo ATK.
- Augustyn. (1980b). *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*. W *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (seria *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tom XXV) (83-112). Wydawnictwo ATK.
- Augustyn. (1980c). *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*. W *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (seria *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tom XXV) (21-82). Wydawnictwo ATK.
- Augustyn. (1996). *O Trójcy Świętej*. Znak.
- Augustyn. (2004). *Wyznania*. Znak.

- Chalmers, D. (1996). *Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Clayton, P. (2008). *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*. Oxford University Press.
- Davies, P. (2014). *Kosmiczny projekt*. Copernicus Center Press.
- Deacon, T.W. (2013). *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*. W.W. Norton.
- Fleteren, F. van. (1999). *Matter*. W A.D. Fitzgerald (red.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia* (547-549). W.B. Eerdmans.
- Maziarka, T. (2013). Idea emergencji – zarys ogólny. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 52, 131-177.
- McGrath, A. (2009). *Fine-Tuned Universe*. Westminster John Knox Press.
- McMullin, E. (2014). *Ewolucja i stworzenie*. Copernicus Center Press.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press.
- Nordlander, A. (2019). The Emergence of Soul: Retrieving Augustine's Potentialism for Contemporary Theological Anthropology. *Modern Theology*, 35, 122-137.
- Popper, K., Eccles, J. (1977). *The Self and Its Brain*. Springer.
- Swieżawski, S. (2000). *Historia filozofii. Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tomasz z Akwinu. (1981). *Suma teologiczna, I, q. 103–119, t. 8: Rzeczy Boże*. Veritas.

THE EMERGENCE OF THE SOUL. ANDREAS NORDLANDER'S READING OF ST. AUGUSTINE'S POTENTIALISM AND THE QUESTION OF THE CREATION OF THE HUMAN SOUL IN AN EVOLVING UNIVERSE

Abstract. This article takes up the question of the creation of the human soul in the context of evolution, using St. Augustine's interpretive framework. The Bishop of Hippo advocates the gradual emergence of the world and its wealth of things from the potentialities contained in *materia informis* and *rationes seminales* created ex nihilo. Such a vision of the development of nature fits very well with the evolutionary picture of the world drawn by the natural sciences, which reveals the emergence of new phenomena as a result of the formation of increasingly complex structures. The creation of the human soul calls for detailed consideration. Augustine's classical solution says that only the human body could have been created by natural development, while the soul was brought into existence by a separate act and then "poured" into the body. From a naturalistic point of view, this solution faces some difficulties. However, it turns out that they can be avoided with the heuristic tools provided by Augustine, and that it is possible to conceive of a scenario in which the whole

human being with soul and body comes into existence through evolution. Although this solution involves going beyond the framework of St. Augustine's anthropology, it is entirely consistent with his idea of potentialism. This more radical potentialism, which is consistent with the natural sciences, defuses the tensions within Bishop's anthropology and at the same time makes a valuable contribution to the dialogue between science and religion.

Keywords: creation; evolution; soul creation; soul; emergentism; potentialism: Augustine of Hippo; Andreas Nordlander

TOMASZ MAZIARKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
(The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1611-9642>

tomasz.maziarka@upjp2.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.15



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 15/03/2024. Zrecenzowano: 13/06/2024. Zaakceptowano do publikacji: 17/09/2024.