



ŁUKASZ WIERCIŃSKI

Dusza zmysłowa, pamięć i zwierzęta w dojrzałej teorii percepcji świątego Augustyna

*Sentient Soul, Memory and Animals
in St. Augustine's Mature Theory of Perception*

ABSTRACT: Augustine's theory of perception is often referred to as 'active.' Although the meaning of the term is not always understood in the same way, it is most often assumed that he considered sense impressions to be not so much received, but rather created by the soul. This article seeks to provide an insight into how Augustine understood their creation in the late period of his work. To do this, I reconstruct the mature position of the bishop of Hippo on the basis of his treatises *De Trinitate* and *De Genesi ad litteram*, drawing on his claims about the cognitive capacities of animals. I argue in favor of the thesis that, contrary to what it may initially seem, a key role in the formation of impressions belongs to the lower, non-rational faculties of the soul, which are common to humans and animals. I pay particular attention to the role of memory. It is my claim that in both humans and animals, memory enables the formation of standard, i.e., fully conscious and diachronically organized, sensory experience.

KEY WORDS: Augustine • perception • sense impression • memory • animals

Augustyn rozpoczyna XII księgę *De Trinitate* od wytyczenia granicy między „człowiekiem zewnętrznym” (*homo exterior*) a „człowiekiem wewnętrznym” (*homo interior*). Granicę tę wyznacza według niego rozumność. Do człowieka zewnętrznego należy zatem zaliczyć wszystko, co jest wspólne nam i zwierzętom, pozbawionym *ratio*¹. Nie chodzi tu jedynie o ciało, ale również o uczestniczące w poznaniu percepcyjnym duszę zmysłową i pamięć. Augustyn wprost pisze bowiem, że zarówno w zakresie

¹ *De Trinitate*, „Patrologia Latina” (dalej: PL), red. J.P. Migne, 1865, t. 42, XII.1.1, s. 998. Analogiczne stwierdzenie pada w *De Trinitate* XI.1.1, tam zamiast *ratio* Augustyn używa terminu *intelligentia* (PL 42, s. 983). Jeśli w danym przypisie nie podano autora dzieła, jest nim sam Augustyn.

postrzegania rzeczy zewnętrznych, jak i przypominania sobie przeszłości „niewielka jest między nami i zwierzętami różnica”².

W niniejszym artykule, wraz z rekonstrukcją stanowiska Augustyna w kwestii powstawania wrażeń zmysłowych – dokonaną na podstawie XI księgi *De Trinitate* oraz fragmentów pochodzących z XII księgi *De Genesi ad litteram*³ (dalej: *De Genesi*) – przedstawiono argumenty na rzecz tezy, że zaproponowane przez biskupa Hippony opisy mechanizmów poznawczych mogą odnosić się nie tylko do ludzi, ale również do zwierząt. Za taką właśnie interpretacją wydaje się przemawiać fakt, że rzeczzone wypowiedzi następują w *De Trinitate* bezpośrednio po wyczerpujących rozważaniach dotyczących percepcji, a w *De Genesi* odnaleźć można twierdzenia analogiczne⁴.

Aktualizacja zmysłu cielesnego

W *De Trinitate* XI Augustyn przedstawia dwie „triady” przynależne człowiekowi zewnętrznemu. Są one strukturalnie izomorficzne⁵. W obu przypadkach pierwszym elementem jest (a) poznawany przedmiot, drugim (b) proces zachodzący w odpowiedniej władzy poznawczej, a trzecim (c) wola, która ma za zadanie „jednoczyć” (*coniungere*) przedmiot z władzą poznawczą.

Proces opisywany w pierwszej triadzie to aktualizacja zmysłu cielesnego następująca w wyniku kontaktu z przedmiotem zewnętrznym. Choć przedstawiony przez Augustyna schemat ma się stosować do percepcji dowolnego rodzaju, to za wzór przyjmuje on percepcję wzrokową, uważa ją bowiem za najdoskonalszą⁶. Mamy tu więc do czynienia z: (a) rzeczą oglądaną, określaną jako sam przedmiot materialny (*corpus*)⁷ albo forma (*species, forma*) przedmiotu materialnego⁸; (b) wizją (*visio*) charakteryzowaną jako

² O *Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, XII.1.1, s. 355; *De Trinitate*, PL 42, s. 998: „Atque in his omnibus non distamus a pecore [...]”.

³ Obie księgi powstały w podobnym czasie. *De Genesi ad litteram* XII datuje się na lata 414/415, natomiast *De Trinitate* XI zostało napisane kilka lat później. Dokładny czas nie jest jednak znany. Cf. E. Moro, *Perception, Dreaming and Levels of Consciousness in Augustine's De Genesi ad litteram XII*, [w:] *Studia Patristica. Vol. CXVIII*, red. M. Vincent, Leuven 2021, s. 91–92, przyp. 4, 5.

⁴ Cf. *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, przeł. J. Sulowski, [w:] *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Warszawa 1980, np. III.8.12, s. 153; VII.21.29, s. 245.

⁵ Cf. S. Brower-Toland, *Perception in Augustine's De Trinitate 11. A Non-Trinitarian Analysis*, [w:] *Oxford Studies in Medieval Philosophy Volume 8*, red. R. Pasnau, Oxford 2020, s. 51.

⁶ *De Trinitate*, XI.1.1, PL 42, s. 983.

⁷ *Ibidem*, XI.2.2, PL 42, s. 985.

⁸ *Ibidem*, XI.2.5, PL 42, s. 987.

proces zachodzący w zmyśle wzroku (*sensus oculorum*)⁹ albo forma znajdująca się w zmyśle wzroku¹⁰; oraz (c) tym, co kieruje i zatrzymuje wzrok na oglądanym przedmiocie. Ostatni element jest przez Augustyna nazywany „intencją duszy” (*intentio animi*)¹¹, „wolą duszy” (*voluntas animi*)¹² albo po prostu „wolą” (*voluntas*)¹³.

Każdy z elementów (a)–(c) ma inną naturę oraz może istnieć samodzielnie, co dowodzi ich rzeczywistej, a nie jedynie analitycznej rozdzielności¹⁴. Rzecz oglądana jest czymś cielesnym, istniejącym niezależnie od podmiotu postrzegającego. Widzenie ma z kolei naturę pośrednią, gdyż organy zmysłowe przynależą do ciała, ale dusza jest odpowiedzialna za ich ożywianie i funkcjonowanie¹⁵. Sam zmysł wzroku istnieje oczywiście już przed kontaktem z oglądanym przedmiotem, ale dopiero po nim można mówić o wizji, a więc stanie, w którym ów zmysł jest zaktualizowany albo „uformowany” (*sensus informatus*)¹⁶. Trzeci element jest natomiast całkowicie niematerialny, „należy on wyłącznie do duszy”¹⁷.

Już na etapie opisanego powyżej procesu aktualizacji zmysłu cielesnego pojawia się nietrywialny problem interpretacyjny. Choć nie może być wątpliwości, że według Augustyna poznanie percepcyjne przynależy także zwierzętom, trzeci, czysto psychologiczny element pierwszej triady jest przez niego opisywany za pomocą terminów, takich jak *intentio* czy *voluntas*. Powstaje więc pytanie, jak zmysły nierozumnych i nieposiadających władzy wolnego wyboru zwierząt mogą w ogóle być aktualizowane¹⁸? Co więcej, wątpliwości istniałyby nawet wtedy, gdyby zupełnie abstrahować od kwestii zwierzęcej. Stanowisko, zgodnie z którym każde ludzkie postrzeżenie zmysłowe ma charakter zamierzony lub jest poprzedzone jakiegoś rodzaju postanowieniem, wydaje się bowiem stać w jawnym konflikcie z codziennym doświadczeniem.

⁹ *Ibidem*, XI.2.2, PL 42, s. 985.

¹⁰ *Ibidem*, XI.2.3, PL 42, s. 986.

¹¹ *Ibidem*, XI.2.2, PL 42, s. 985.

¹² *Ibidem*, XI.2.5, PL 42, s. 987.

¹³ *Ibidem*, XI.2.5, PL 42, s. 988.

¹⁴ *O Trójcy...*, XI.2.5, s. 335.

¹⁵ Można zasadnie wątpić, czy twierdzenie o odmienności natur będzie miało zastosowanie, jeśli jako drugi element potraktować nie wizję, ale formę powstającą w zmyśle. Mówiąc ścisłej, wydaje się, że forma w zmyśle ma naturę czysto fizyczną, ponieważ tym, co przyjmuje formę obiektu materialnego, musi być ożywiany przez duszę organ zmysłowy.

¹⁶ *De Trinitate*, XI.2.3, PL 42, s. 986.

¹⁷ *O Trójcy...*, XI.2.5, s. 335; *De Trinitate*, PL 42, s. 988: „*Tertium vero solius animae est [...]*”.

¹⁸ Mimo iż stwierdzenie, że wolną wolę posiadają wyłącznie ludzie, nie jest kontrowersyjne, warto podkreślić, że nie pada ono wprost, gdy Augustyn przedstawia rozróżnienie na *homo interior* i *homo exterior*.

Nie wydaje się jednak, by Augustyn rzeczywiście był zwolennikiem tego rodzaju poglądu. Gdy w *De Trinitate* XI omawiane jest zagadnienie powidoków, w podanym przez Augustyna przykładzie wprost mowa o p r z y p a d k o w y m spojrzeniu na kraty okienne, które wydają się mienić wieloma kolorami z powodu wcześniejszego wpatrywania się w źródło światła¹⁹. Uzasadnionym wydaje się więc przyjąć, że Augustyn uznawał istnienie niezamierzonych aktów percepcyjnych. Jak jednak pogodzić to z zaproponowanym przez niego trójelementowym schematem?

Pierwsze możliwe rozwiązanie przedstawionej trudności polegałoby na stwierdzeniu, że problematyczny trzeci element nie jest konieczny do aktualizacji zmysłu jako takiej, a jedynie do swobodnego wybierania przez podmiot obiektu swojego postrzeżenia. Opcja ta ma swoje uzasadnienie tekstualne.

Według Augustyna aktualizacja zmysłu polega na tym, że forma przedmiotu materialnego zostaje „wyciśnięta” (*imprimitur*) w zmyśle. Zmysł zaktualizowany to po prostu taki, który przyjął formę oglądanej rzeczy²⁰. Augustyn w żadnym miejscu nie twierdzi natomiast, że do odcisnięcia formy przedmiotu w zmyśle wymagana jest oddzielna, dodatkowa aktywność duszy²¹. Dusza odpowiada, tylko i aż, za ożywianie zmysłu, co jest równoznaczne z czynieniem go zdolnym do przyjmowania form rzeczy zewnętrznych. To sama rzecz „rodzi wizję”²² oraz „informuje zmysł”²³.

Skoro więc istnieją przypadkowe akty percepcyjne, a zdolność organu zmysłowego do przyjęcia formy rzeczy zewnętrznej wynika z racji samego jego funkcjonowania, można by twierdzić, że proces aktualizacji zmysłu nie wymaga udziału trzeciego elementu – „woli” lub „intencji”. Oczywiście wadą takiego rozwiązania jest to, że w wielu sytuacjach – a w przypadku zwierząt we wszystkich sytuacjach – mielibyśmy do czynienia nie z triadą, ale diadą. Schemat przedstawiony przez Augustyna stosowałby się więc raczej do wyjątkowych niż standardowych instancji doświadczenia zmysłowego. Taki wniosek wydaje się trudny do zaakceptowania.

Na wskazany problem istnieje jednak odpowiedź, która umożliwia zachowanie pełnej struktury triady. Polega ona na zanegowaniu tego, że w *De Trinitate* XI terminy, takie jak *intentio* i *voluntas*, odnoszą się do woli

¹⁹ *De Trinitate*, XI.2.4, PL 42, s. 987: „*Nam et insertarum fenestrarum cancelli, si eos forte intuebamur, saepe in illis apparere coloribus*” [podkr. aut.].

²⁰ *Ibidem*, XI.2.2, PL 42, s. 985: „*Ipsaque visio quae quid aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet?*”.

²¹ Cf. B.J. Grey, *The Active Theory of Knowledge in St. Augustine*, McMaster University [niepublikowana praca dyplomowa], Hamilton 1997, s. 21, https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/24030/1/Grey_Brian_James_1977May_Masters.pdf.

²² *De Trinitate*, XI.2.3, PL 42, s. 986: „*ex corpore quod videtur gignitur visio [...]*”.

²³ *Ibidem*, XI.2.3, PL 42, s. 986: „*ex corpore [...] sensus ipse formatur*”.

tak, jak jest ona rozumiana najczęściej – jako ekskluzywnie ludzka władza wolnego wyboru²⁴. Choć na pierwszy rzut oka hipoteza ta może się wydawać całkowicie *ad hoc*, biorąc pod uwagę materiał źródłowy, należy uznać ją za lepiej umotywowaną od poprzedniej.

Jak zauważa Nawar, jeśli chodzi o pojęcie *intentio*, mamy w tekstach Augustyna do czynienia z daleko idącą polisemią²⁵. W niektórych kontekstach *intentio* jest używane choćby na określenie tego działania duszy, za pomocą którego nieprzerwanie ożywia ona organy zmysłowe, zapewnia ich jedność i ciągłość funkcjonowania²⁶. Z perspektywy niniejszego artykułu jeszcze bardziej znaczące wydaje się być jednak to, że w *De Trinitate* termin *intentio* używany jest nie tylko w odniesieniu do dusz ludzkich, ale również zwierzęcych.

W *De Trinitate* XI.2.5. Augustyn nawiązuje do fragmentu z Księgi Rodzaju (30,37–42), gdzie mowa o Jakubie, który w celu wyhodowania kóz i owiec o konkretnej maści mocował przy wodopojach gałązki różnego rodzaju. To, że samice patrzyły na nie w czasie godów, miało oddziaływać na płody, powodując rodzenie się potomstwa o pożądanym rodzaju sierści. Augustyn twierdzi, że przyczyną tego zjawiska był fakt, iż w początkowym stadium rozwoju embriony są najbardziej podatne na wpływ wynikający ze skupienia *intentio maternae animae* na danym przedmiocie materialnym²⁷.

Co ciekawe, analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku terminu *voluntas*. Augustyn mówi o woli, która jeśli „nie napotka oporu ze strony zbyt bezwładnej i twardej materii”²⁸, może kształtować ciało zgodnie z tym, na jakim przedmiocie zewnętrznym jest właśnie skupiona. Przykładem użytym do zilustrowania tej prawidłowości nie jest człowiek, ale kameleon, który „z wielką łatwością kolejno przybiera barwy widzianych przez siebie rzeczy”²⁹.

²⁴ Takie rozwiązanie sugeruje Silva, nie rozwija on jednak swojej sugestii. Cf. J.F. Silva, *Augustine on Active Perception*, [w:] *Active Perception in the History of Philosophy*, red. J.F. Silva, M. Yrjönsuuri, Dordrecht 2014, s. 82–83.

²⁵ Zob. T. Nawar, *Augustine on Active Perception, Awareness, and Representation*, „Phrone-sis”, 2021, t. 66, s. 103–108.

²⁶ Takie użycie *intentio* występuje np. w *De Genesi ad litteram* VII.19.25. Cf. *De Genesi ad litteram*, PL, red. J.P. Migne, 1865, t. 34, s. 365.

²⁷ O Trójcy..., XI.2.5, s. 336; *De Trinitate*, PL 42, s. 988. Warto zauważyć, że o ile przy opisie pierwszej triady stosowane jest określenie *intentio animi*, o tyle w dyskutowanym fragmencie występuje fraza *intentio animae*. Wynika to z faktu, że terminem *animus* Augustyn nigdy nie określa dusz innych niż ludzkie. Cf. G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, „Augustiniana”, 1990, t. 40, s. 168.

²⁸ O Trójcy..., XI.2.5, s. 335; *De Trinitate*, PL 42, s. 988: „et ubi non resistit pigrior duriorque materies [...]”.

²⁹ O Trójcy..., XI.2.5, s. 336; *De Trinitate*, PL 42, s. 988: „Licet videre corpusculum chamaeleontis ad colores quos videt facillima conversione variari”.

Jeśli chodzi o frazę *voluntas animi*, nie jest ona w *De Trinitate* XI stosowana w odniesieniu do zwierząt. Wydaje się jednak, że nie ma dobrego powodu, by twierdzić, że Augustyn nie stosuje jej synonimicznie z *animi intentio* i *voluntas*.

W celu podsumowania dotychczasowych rozważań należy stwierdzić, że w *De Trinitate* XI pojęcia *voluntas* oraz *intentio* nie są używane w sposób standardowy. Skoro Augustyn przypisuje kameleonowi „wolę”, a owcy „intencję”, to rzeczony terminy muszą desygnować coś, co przynależy niższym władzom duszy, które ludzie współdzielą ze zwierzętami. Wniosek taki jest zgodny z tezą, że Augustyn uznawał istnienie przypadkowych postrzeżeń zmysłowych. Nie mogłyby one mieć miejsca, gdyby każdy akt percepcyjny był wolicjonalny czy intencjonalny w zwykłym sensie. Powyższe rozwiązanie nie wymaga ponadto zanegowania twierdzenia, że trzeci element triady, jednoczący dwa pozostałe, jest k a ż d o r a z o w o niezbędny do aktualizacji zmysłu. Odrzucany jest tu jedynie pogląd, że owo jednoczenie musi następować w wyniku decyzji czy postanowienia.

Aktualizacja zmysłu wewnętrznego i świadome doświadczenie zmysłowe

W drugiej triadzie nie mamy do czynienia z odmiennością natur, gdyż wszystkie elementy mają charakter duchowy³⁰. Strukturalnie odpowiada ona jednak poprzedniej. Jej pierwszym elementem jest więc poznawany przedmiot. Tym razem nie chodzi jednak o rzecz materialną, ale (a') pamięć (*memoria*)³¹ lub formę znajdującą się w pamięci³². Rolę drugiego elementu pełni, nie jak poprzednio – wizja zewnętrzna, ale (b') wizja wewnętrzna (*interna visio*), proces będący wynikiem uformowania wewnętrznego zmysłu, „wzroku duszy” (*acies animi*), przez ową formę pamięciową³³. Drugim elementem bywa określana również sama forma znajdującą się w zmyśle wewnętrznym³⁴. Trzecim elementem, wspólnym dla obu triad, jest (c') wola (*voluntas*)³⁵ odpowiadająca za „złączenie” (*cogere*) zmysłu z tym, co oglądane – tym razem zmysłu wewnętrznego z pamięcią. Gdy

³⁰ *O Trójcy...*, XI.3.6, s. 336.

³¹ *De Trinitate*, XI.3.6, PL 42, s. 988.

³² *Ibidem*, XI.3.6, PL 42, s. 989.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, XI.7.11, PL 42, s. 990.

³⁵ *Ibidem*, XI.3.6, PL 42, s. 988. Trzeci element drugiej triady jest przez Augustyna określany również za pomocą określenia *animi intentio*, o którym była mowa powyżej, oraz frazy *intentio voluntatis* („intencja woli”), niewystępującej w opisie pierwszej triady.

wola złączy formę znajdującą się w pamięci ze wzrokiem duszy, powstaje „myśl” (*cogitatio*)³⁶.

Naturalne wydaje się uznanie, że o ile w pierwszej triadzie mieliśmy do czynienia ze standardowym wypadkiem postrzeżenia zmysłowego, o tyle druga triada opisuje wyłącznie mechanizm przypominania lub wyobrażania sobie tego, co wcześniej zostało już zapisane w pamięci³⁷. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że w starożytności przypisywanie zwierzętom zdolności poznawczych innych niż percepcja nie było oczywistością, tego rodzaju interpretacja mogłaby następnie prowadzić do wniosku, że zamiarem Augustyna było to, aby pierwsza z triad odnosiła się do ludzi i zwierząt, a druga dotyczyła już wyłącznie człowieka³⁸. Tego rodzaju twierdzenie musi być jednak odrzucone z dwóch powodów.

Po pierwsze, we fragmencie otwierającym XII księgę *De Trinitate*, omawianym we wstępie niniejszego artykułu, Augustyn wprost twierdzi, że między nami a zwierzętami nie ma zasadniczych różnic w kwestii funkcjonowania z a r ó w n o postrzegania zmysłowego, jak i pamięci. O tej ostatniej nie ma jednak mowy w pierwszej triadzie. Po drugie, większość badaczy zajmujących się Augustyńską teorią percepcji zgadza się, że do wytworzenia zwykłej instancji doświadczenia zmysłowego³⁹ nie wystarczy aktualizacja zmysłu zewnętrznego⁴⁰. Standardowy akt percepcyjny jest raczej procesem hybrydowym, w którym uczestniczą mechanizmy opisywane w obu triadach⁴¹. Interpretacja, zgodnie z którą druga triada odnosi się wyłącznie do człowieka, prowadziłaby więc w konsekwencji nie tylko do zanegowania, że zwierzęta są w stanie przypominać sobie przeszłość, ale również do odmówienia im zdolności normalnego percypowania otaczającego świata.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ W taki sposób *De Trinitate* XI wydaje się odczytywać Kalderon, który w swoim tekście omawia teorię percepcji Augustyna wyłącznie na podstawie pierwszej triady. Zob. M. Kalderon, *Trinitarian Perception*, „Aristotelian Society Supplementary”, 2017, t. 91, *passim*.

³⁸ Tak utrzymuje Nawar, który wbrew temu, co wprost twierdzi Augustyn, przypisuje proces opisywany w drugiej triadzie człowiekowi wewnętrznemu (rozumnemu). Cf. T. Nawar, *op. cit.*, s. 92. Analogiczny wniosek płynie także z tekstu Greya, który w kontekście drugiej triady mówi o formach powstających w umyśle (*mind*) lub intelekcie (*intellect*). Cf. B.J. Grey, *op. cit.*, s. 12–13, 21.

³⁹ Kiedy mowa o „zwykłym”, „standardowym”, „normalnym” doświadczeniu zmysłowym, chodzi o doświadczenie w pełni świadome oraz diachronicznie zorganizowane. Kwestia ta zostanie wyjaśniona w dalszym toku artykułu.

⁴⁰ Jeśli chodzi o autorów, na których powoływano się do tej pory, tezę taką przyjmują Brower-Toland, Grey, Nawar oraz Silva.

⁴¹ Cf. S. Brower-Toland, *op. cit.*, s. 68–70.

Jak zauważa Brower-Toland, na ów hybrydowy charakter wrażenia zmysłowego wskazuje to, że w podsumowaniu swoich rozważań o dwóch triadach Augustyn przechodzi do ich opisanie w serii⁴². W *De Trinitate* XI.9.16. mowa o czterech formach, z których każda kolejna wywodzi się z poprzedniej: „Z widzianej formy ciała rodzi się forma wytworzona w zmyśle patrzącego (*cernentis*), z tej – forma wytworzona w pamięci, a z tej ostatniej – forma wytworzona we wzroku myślącego (*cogitantis*)”⁴³. Jak zaznacza Augustyn, w serii tej mamy do czynienia z trzycrotnym złączeniem dokonywanym przez wolę⁴⁴. W wyniku pierwszego z nich powstaje wizja zewnętrzna (forma ciała → forma w zmyśle), a w wyniku trzeciego wizja wewnętrzna (forma w pamięci → forma we wzroku duszy).

Dodatkowo pomiędzy tymi dwoma złączeniami występuje jeszcze jedno, skutkujące powstaniem triady, o której wcześniej nie było mowy⁴⁵. Opisywanym przez nią procesem jest wyciśnięcie w pamięci formy znajdującej się w zmyśle zewnętrznym. Triada ta ma strukturę izomorficzną względem dwóch pozostałych. Jej pierwszym elementem jest (a*) forma znajdująca się w zmyśle, drugim (b*) forma znajdująca się w pamięci, a trzecim (c*) wola, która raz jeszcze ma za zadanie jednoczyć dwa pozostałe elementy⁴⁶. Swoje wcześniejsze milczenie na temat tej triady Augustyn usprawiedliwia faktem, że w wyniku powyższego procesu nie powstaje żadnego rodzaju wizja⁴⁷.

Nieuprawnione byłoby oczywiście wyciąganie daleko idących wniosków jedynie na podstawie faktu, że w XI.9.16 trzy triady zostały przedstawione w serii. O zasadności przekonania, że zwykła percepcja ma charakter hybrydowy, silniej wydaje się natomiast świadczyć fragment bezpośrednio poprzedzający ten rozważany przed chwilą. Twierdzenia Augustyna z XI.8.15 jasno pokazują bowiem, że uważał on aktualizację zmysłu zewnętrznego za konieczny, lecz niewystarczający warunek wystąpienia standardowego doświadczenia zmysłowego.

Augustyn rozpoczyna rzeczony fragment od zauważenia, że rewersem asocjacyjnej, spajającej mocy woli, dzięki której łączy ona pozostałe elementy każdej triady, jest jej moc dysocjacyjna, umożliwiająca separację owych elementów. W przypadku wizji zewnętrznej separacja taka polega choćby

⁴² Cf. *ibidem*, s. 57–58.

⁴³ *O Trójcy...*, XI.9.16, s. 350–351; *De Trinitate*, PL 42, s. 996: „*A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac, ea quae fit in memoria; et ab hac, ea quae fit in acie cogitantis*”.

⁴⁴ *O Trójcy...*, XI.9.16, s. 351.

⁴⁵ Dalej będzie ona konsekwentnie nazywana „triadą pośrednią”.

⁴⁶ *De Trinitate*, XI.9.16, PL 42, s. 996–997.

⁴⁷ *O Trójcy...*, XI.9.16, s. 351.

na zamknięciu oczu⁴⁸. Na skutek tego rodzaju działania do aktualizacji zmysłu przez formę przedmiotu materialnego po prostu nie dochodzi. Dużo ciekawsze i mniej oczywiste są przykłady przytaczane przez Augustyna dalej. Dotyczą one sytuacji, w których aktualizacja zmysłu następuje, ale nie zachodzą procesy opisywane przez pozostałe triady:

Na przykład podczas rozmowy zdaje się nam nie słyszeć mówiącego, ponieważ byliśmy zamyśleni nad czymś innym. To nieprawda. Doskonale słyszeliśmy, ale nie pamiętamy dźwięków, które natychmiastowo prześlizgiwały się przez nasze uszy, skoro wola była skupiona gdzie indziej; to za jej sprawą dźwięki są zapisywane w pamięci. Słuszniej byłoby powiedzieć w takich wypadkach „nie pamiętamy” niż „nie słyszeliśmy”. To samo dzieje się w trakcie czytania. Mnie samemu zdarza się przeczytać całą stronicę albo cały list, nie wiedząc, co przeczytałem, tak że muszę czytać powtórnie. Uwaga woli była skupiona na czymś innym, pamięć nie łączyła się ze zmysłem cielesnym [...]. Podobnie rzecz ma się ze spacerującymi. Wola ich jest uważna na inne rzeczy, tak że sami nie wiedzą, którędy szli. A przecież gdyby nie widzieli, toby nie szli, albo by szli po omacku z większą uwagą, zwłaszcza idąc przez nieznanie sobie miejsca. Ale ponieważ szli bez trudności, to znaczy, że widzieli⁴⁹.

W opisanych powyżej sytuacjach mamy do czynienia z wystąpieniem jakiegoś rodzaju aktów percepcyjnych („słyszeliśmy”, „szli bez trudności, to znaczy, że widzieli”), jednak z całą pewnością nie można ich nazwać standardowymi. Ich niestandardowość polega oczywiście na tym, że są świadome (co najwyżej) w minimalnym stopniu, ponieważ uwaga podmiotu skierowana jest gdzie indziej⁵⁰. Jak wprost twierdzi Augustyn, przyczyną takiego stanu

⁴⁸ *Ibidem*, XI.8.15, s. 349.

⁴⁹ *Ibidem*, XI.8.15, s. 350 (przekład zmieniony); *De Trinitate*, PL 42, s. 996: „*Quod animadvertere facile est, cum saepe coram loquentem nobis aliquem aliud cogitando non audisse nobis videmur. Falsum est autem; audivimus enim, sed non meminimus, subinde per aurium sensum labentibus vocibus alienato nutu voluntatis, per quem solent infigi memoriae. Verius itaque dixerimus, cum tale aliquid accidit: »Non meminimus«, quam: »Non audivimus«. Nam et legentibus evenit, et mihi saepissime, ut perlecta pagina vel epistula, nesciam quid legerim, et repetam. In aliud quippe intento nutu voluntatis, non sic est adhibita memoria sensui corporis [...]. Ita et ambulantes intenta in aliud voluntate, nesciunt qua transierint. Quod si non vidissent, non ambulassent, aut maiore intentione palpando ambulassent, praesertim si per incognita pergerent; sed quia facile ambulaverunt, utique viderunt*”.

⁵⁰ Z perspektywy współczesnej psychologii każdy z tych przykładów mógłby zostać określony jako przypadek występowania tzw. deficytu uwagi (*attention deficit*). Na temat tego zjawiska w kontekście myśli starożytnej pisał Charles Brittain, skoncentrował się on jednak na wczesnych dziełach Augustyna. Zob. Ch. Brittain, *Colloquium 7: Attention Deficit in Plotinus and Augustine: Psychological Problems in Christian and Platonist*

rzeczy jest to, że pamięć nie wypełnia swojej zwyczajowej funkcji. Mówiąc ściślej, wskazuje on, że problem zachodzi na poziomie procesu opisywanego przez pośrednią triadę („pamięć nie łączyła się ze zmysłem cielesnym”).

Z powyższego fragmentu można wyciągnąć wniosek, że całe zjawisko sprowadza się po prostu do niemożliwości zapamiętania tego, co chwilę wcześniej zostało doświadczone za pomocą zmysłów. Kwestia ta okazuje się jednak bardziej skomplikowana. Istnieją powody, by twierdzić, że w opisanych przez Augustyna sytuacjach pełnoprawne doświadczenie zmysłowe w ogóle nie powstało. Żeby to ukazać, niezbędne jest przytoczenie kolejnego dłuższego cytatu, tym razem z fragmentu XI.8.14:

To prawda, że bardzo często wierzymy w prawdziwość opowiadań ludzi, którzy zmysłowo doświadczyli jakichś zdarzeń. Kiedy myślimy o tych zdarzeniach wyłącznie na podstawie tego, co słyszymy, wydaje się, że wzrok duszy nie zwraca się ku pamięci, aby wizje myślących mogły powstać. [...] Toteż wydaje się, że nie ma tu wskazanej poprzednio troistości, która powstaje, gdy forma zachowana w pamięci i wizja wspominającego są łączone przez trzeci element, wolę. Kiedy mi o czymś opowiadają, myślę bowiem nie o tym, co się kryje w mej pamięci, ale o tym, co słyszę. Nie chodzi o głos i słowa opowiadającego. Niech nikt nie sądzi, że zmieniam temat i przechodzę do zewnętrznej triady zmysłów i postrzegalnego dla nich przedmiotu. Nie, chodzi mi o te formy, na które opowiadający wskazuje za pomocą słów i dźwięków. Myślę o nich nie przypominając sobie, ale słysząc. [...] jeśli lepiej się nad tym zastanowić, okazuje się, że nie wychodzi się przy tym poza zakres działania pamięci⁵¹.

Jak widać, gdy Augustyn opisuje zwykły przypadek percepcji, kładzie on nacisk na zajęcie procesu opisanego przez drugą triadę, tj. aktualizację zmysłu wewnętrznego. Mimo iż „wydaje się, że wzrok duszy nie zwraca się ku pamięci”, dokładnie to ma w rzeczywistości miejsce. Oznacza to, że

Theories of the Grades of Virtue, „Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy”, 2002, t. 18, s. 247–263.

⁵¹ O Trójcy..., XI.8.14, s. 348 (przekład zmieniony); *De Trinitate*, PL 42, s. 995: „*Quamquam saepissime credamus etiam vera narrantibus, quae ipsi sensibus perceperunt. Quae cum in ipso auditu quando narrantur cogitamus, non videtur ad memoriam retorqueri acies, ut fiant visiones cogitantium [...]. Atque illa trinitas non hic videtur expleri, quae fit cum species in memoria latens et visio recordantis tertia voluntate copulantur. Non enim quod latebat in memoria mea, sed quod audio, cogito, cum aliquid mihi narratur. Non ipsas voces loquentis dico, ne quisquam putet in illam me exisse trinitatem, quae foris in sensibilibus et in sensibus agitur; sed eas cogito corporum species, quas narrans verbis sonisque significat; quas utique non reminiscens, sed audiens cogito. [...] Sed si diligentius consideremus, nec tunc exceditur memoriae modus*”.

o w pełni świadomym doświadczeniu zmysłowym – takim, w którym uwaga podmiotu całkowicie skupia się na tym, co w pierwszej kolejności znalazło się w zmyśle cielesnym (pierwsza triada), a następnie zostało zapisane w pamięci (pośrednia triada) – możemy mówić dopiero, gdy wola doprowadzi do powstania *cogitatio*, tzn. gdy *acies animi* zostanie uformowana przez daną formę pamięciową⁵².

Zajście procesu opisanego w drugiej triadzie okazuje się konieczne do powstania zwykłego aktu percepcyjnego, ponieważ *acies animi*, pełniąca w teorii Augustyna rolę o s r o d k a u w a g i⁵³, nie ma możliwości zwrócenia się bezpośrednio ku formie powstającej w zmyśle cielesnym („Niech nikt nie sądzi, że [...] przechodzę do zewnętrznej triady zmysłów”). Przeciwnie, może być on aktualizowany jedynie przez formy znajdujące się w pamięci⁵⁴. Oznacza to, że jeśli najpierw nie doszło do odpowiedniego, trwałego „zapisania” w pamięci form powstających w zmyśle zewnętrznym (pośrednia triada), wzrok duszy nie może kierować się ku nim tak, jak dzieje się to w wypadku zwykłego postrzeżenia.

Zaproponowane odczytanie fragmentu XI.8.14 umożliwia lepsze scharakteryzowanie tego, co dzieje się w sytuacjach rozproszenia uwagi, oraz opisanie, czym różnią się one od takich, w których powstają normalne akty percepcyjne. Otóż w przedstawionych przez Augustyna przypadkach rozmowy, czytania listu i spacerowania mamy do czynienia z brakiem koncentracji na zmianach zachodzących na poziomie zmysłowym. Zarazem jasno wskazuje on, że podczas rzeczonych czynności uwaga podmiotu skupia się na czymś innym. *Acies animi* nie pozostaje więc bierna. Zwykle akty percepcyjne nie mogą zachodzić, ponieważ zamiast w stronę treści zmysłowych zwraca się on ku formom znajdującym się w pamięci, na przykład takim, które powstały w wyniku przeszłych wydarzeń.

Skoro jednak wzrok duszy z zasady nie może zwracać się ku formom innym niż pamięciowe, należy uznać, że w przypadku zwykłej percepcji skupia się on na tych *species*, które powstają w pamięci na skutek a k t u a l n e g o oddziaływania przedmiotów zewnętrznych na zmysł cielesny. To właśnie o formach tego rodzaju Augustyn pisze: „myślę (*cogito*) o nich nie przypominając sobie, ale słysząc”. Okazuje się więc, że w normalnych okolicznościach procesy aktualizacji zmysłu wewnętrznego (druga triada) oraz wyciskania form w pamięci (pośrednia triada) muszą zachodzić niemal równocześnie z oddziaływaniem rzeczy materialnej na organy ciała (pierwsza

⁵² Cf. S. Brower-Toland, *op. cit.*, s. 69.

⁵³ Cf. T. Nawar, *op. cit.*, s. 100.

⁵⁴ *O Trójcy...*, XI.7.11, s. 344.

triada). Gdyby nie miało to miejsca, uwaga podmiotu w ogóle nie mogłaby koncentrować się na tym, co dzieje się na poziomie zmysłów. W świetle takiej interpretacji jasne staje się, dlaczego w podsumowaniu swoich rozważań Augustyn zdecydował się na serialne ujęcie trzech triad – do powstania standardowego aktu percepcyjnego konieczny jest udział mechanizmów opisanych we wszystkich z nich.

Względem powyższego odczytania tego, jak Augustyn rozumiał procesy opisane w triadach pośredniej i drugiej, możliwe jest wystosowanie zarzutów podobnych do tych, jakie wystąpiły przy okazji omawiania kwestii aktualizacji zmysłu zewnętrznego. Także i tym razem można bowiem wątpić, czy przedstawione przez niego opisy mechanizmów poznawczych faktycznie są adekwatne również w odniesieniu do zwierząt.

Pierwsza możliwa wątpliwość dotyczy tego, co rzeczywiście mają pokazywać przykłady z XI.8.15. Pierwsze dwie sytuacje (rozmowa, czytanie listu) odwołują się przecież do umiejętności językowych, którymi zwierzęta nie dysponują. Komentując drugą z nich, Augustyn wprost twierdzi nawet, że ponowne przeczytanie tekstu jest potrzebne, ponieważ za pierwszym razem przeczytał, „nie wiedząc (*nesciam*), co przeczyta[ł]”. Pozbawione *ratio* zwierzę mogłoby natomiast wodzić wzrokiem po literach nie dwa, ale dowolną liczbę razy, a i tak nie zrozumiałoby ani słowa. Na pierwszy rzut oka przykłady te wydają się więc odnosić jedynie do ludzi.

Odpowiedź na powyższy zarzut jest stosunkowo prosta. Otóż problemem, na który Augustyn zwraca uwagę w tym fragmencie, nie jest ani chwilowa utrata kompetencji językowych, ani żadnego rodzaju *alienatio a mente*. Aktywacja wzroku duszy, niezbędna do skupienia uwagi na danej treści, sama w sobie nie ma bowiem nic wspólnego z rozumieniem mowy czy tekstu. Jest ona potrzebna, tylko i aż, po to, by człowiek mógł efektywnie wykorzystać tę, charakterystyczną dla bytów rozumnych, umiejętność – warunkiem rozumowego ujęcia danej rzeczy jest wszak uprzednie skoncentrowanie się na niej. Trzeci przykład, dotyczący spacerowania, nie zawiera zresztą żadnych odniesień do ekskluzywnie ludzkich zdolności. Mimo to Augustyn pisze: „P o d o b n i e rzecz ma się ze spacerującymi” [podkr. aut.]. Skoro owo podobieństwo nie dotyczy kwestii rozumienia języka, może się ono odnosić jedynie do sposobu działania mechanizmu uwagi.

Drugi zarzut należy uznać za poważniejszy. Podobnie jak poprzedni, dotyczy on jednak tego, czy w procesach opisywanych w *De Trinitate* XI faktycznie biorą udział wyłącznie niższe, nie-racjonalne władze duszy. Augustyn twierdzi bowiem, że w wyniku aktualizacji zmysłu wewnętrznego przez formę pamięciową powstaje „myśl” (*cogitatio*). Wydaje się więc, że wskazuje on na jakiegoś rodzaju aktywność o charakterze intelektualnym.

Gdyby faktycznie tak było, druga triada nie mogłaby oczywiście stosować się do zwierząt.

Powyższą wątpliwość można wyjaśnić poprzez wskazanie na fakt, że jeśli chodzi o rzeczownik *cogitatio* oraz różne formy czasownika *cogitare*, mamy do czynienia z sytuacją analogiczną do tej, jaka miała miejsce w wypadku pojęć *intentio* oraz *voluntas*, omawianych w poprzedniej części artykułu. Raz jeszcze okazuje się bowiem, że Augustyn używa kluczowych terminów w sensie technicznym, w wyniku czego ich znaczenie odbiega od zwyczajowego.

Jak wskazuje Brower-Toland, słowo *cogitare* ma w *De Trinitate* eksten-sję szerszą, niż można by odruchowo zakładać. Wynika to z faktu, że według Augustyna jest ono blisko spokrewnione z innym czasownikiem – *cogere*, znaczącym „łączyć”, „zbierać”, „gromadzić razem”⁵⁵. Właśnie terminem *cogere* określa Augustyn aktywność, za pomocą której dusza doprowadza do aktualizacji zmysłu wewnętrznego przy użyciu formy pamięciowej (druga triada). „Myśl”, *cogitatio*, to nic innego jak produkt tego „łączenia”⁵⁶.

Powyżej argumentowano na rzecz tezy, że przedmiot myśli jest zarazem przedmiotem, na którym skupia się uwaga podmiotu poznającego. Ta z kolei, jak wykazano, może koncentrować się również na tym, co aktualnie zachodzi w zmysłach ciała – dzieje się tak zresztą zawsze, kiedy mamy do czynienia z w pełni świadomym aktem percepcyjnym. Oznacza to, że *cogitatio* może, ale nie musi, dotyczyć treści o charakterze rozumowym czy dyskursywnym. Wniosek ten da się dodatkowo wzmocnić, wskazując, że Augustyn dysponuje specjalnym określeniem na sytuację, w których przedmiot *cogitatio* ma charakter inteligibilny. Wtedy zamiast szerszego znaczeniowo terminu *cogitare*, stosuje on czasownik *intellegeret*⁵⁷. Ostatecznie należy więc uznać, że tak długo, jak nie mamy do czynienia z *cogitatio* o treści rozumowej, na gruncie teorii Augustyna zwierzęta także mogą myśleć. Zanegowanie tej tezy wiązałoby się z odmówieniem im możliwości normalnego percypowania – pozbawione ośrodka uwagi, nie byłyby w stanie nawiązać pełnoprawnego kontaktu z własnymi zmysłami.

Krótkiego wyjaśnienia domaga się jeszcze jedna kwestia, mianowicie natura trzeciego elementu zarówno w pośredniej, jak i drugiej triadzie. Otóż wydaje się, że do zajścia procesów opisanych w obu z nich – tak jak do aktualizacji zmysłu zewnętrznego – nie potrzeba decyzji czy postanowienia. Jeśli chodzi o drugą triadę, Augustyn twierdzi, że rola woli w powstawaniu wizji wewnętrznej jest analogiczna jak w wypadku zewnętrznej: „Podobnie jak wola dla rozruszania zmysłu stawiała go w styczności z zewnętrznym przed-

⁵⁵ Cf. *De Trinitate*, XI.3.6, PL 42, s. 988.

⁵⁶ Cf. S. Brower-Toland, *op. cit.*, s. 46.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 46, przyp. 7.

miotem [...] tak samo teraz wola zwraca wzrok duszy ku pamięci [...]”⁵⁸. Można sądzić, że gdyby aktualizacja zmysłu wewnętrznego miała następować w sposób znacząco odbiegający od aktualizacji zmysłu cielesnego, Augustyn po prostu wyraźnie by to zaznaczył. Nic takiego nie ma jednak miejsca. W przypadku triady pośredniej ciężko byłoby sobie w ogóle wyobrazić, w jaki sposób formy zmysłowe miałyby być wolicjonalnie wyciskane w pamięci. Zamierzonym można oczywiście nazwać dane działanie związane z zapamiętywaniem – na przykład uczenie się tekstu, by następnie móc go wyrecytować – ale nie znaczy to, że sam proces memoryzacji zachodzi w wyniku decyzji.

Kluczowy argument na rzecz tezy, że łączenie, którego trzeci element dokonuje w triadach drugiej i pośredniej, nie musi być w żaden sposób związane z wolnym wyborem podmiotu, wynika bowiem z samego charakteru normalnego wrażenia zmysłowego. Fakt, że do jego powstania wymagane jest niemal równoczesne wystąpienie mechanizmów przedstawionych we wszystkich triadach, dobitnie pokazuje, że na (trzykrotnie!) swobodne decydowanie zwyczajnie nie ma tam czasu. Zachodzenie omawianych procesów musi być w znacznym stopniu zautomatyzowane.

Podsumowując rozważania zawarte w tej części artykułu, należy jeszcze raz podkreślić, że według Augustyna aktualizacja zmysłu zewnętrznego nie wystarcza do wytworzenia standardowego, w pełni świadomego doświadczenia zmysłowego. Aby mogło ono powstać, konieczne jest zarówno wyciśnięcie w pamięci form zmysłowych, jak i zwrócenie wzroku duszy ku znajdującym się w niej formom. Dodatkowo procesy opisane w każdej z trzech triad muszą zająć niemal równocześnie.

Jeśli zwierzęta mają percypować rzeczywistość w sposób zbliżony do człowieka, należy również uznać, że łączenie, za które w triadach pośredniej i drugiej odpowiada trzeci element – wola, nie w każdym wypadku wiąże się z decyzją lub postanowieniem. Co więcej, zakres terminu *cogitatio* musi obejmować „myśli”, których przedmiotem jest treść zmysłowa. Zanegowanie tej tezy prowadziłoby, po pierwsze, do uznania, że opis aktywacji zmysłu wewnętrznego nie może stosować się do zwierząt; po drugie, oznaczałoby, że aktywacja zmysłu wewnętrznego nie jest potrzebna do powstania w pełni świadomego doświadczenia zmysłowego. Ta ostatnia teza jest jednak jawnie nieprawdziwa, ponieważ to właśnie zmysł wewnętrzny jest w koncepcji Augustyna ośrodkiem uwagi.

⁵⁸ O *Trójcy*..., XI.3.6, s. 337; *De Trinitate*, PL 42, s. 989: „*Voluntasque ipsa quomodo foris corpori obiecto formandum sensum admovebat, formatumque iungebat, sic aciem recordantis animi convertit ad memoriam, ut ex eo quod illa retinuit, ista formetur, et fit in cogitatione similis visio*”.

Pamięć i diachronicznie zorganizowane doświadczenie zmysłowe

Do tej pory pod nazwą „normalnego” czy „standardowego” doświadczenia zmysłowego rozumiano sytuację, w której uwaga percypującego podmiotu koncentruje się na tym, co aktualnie dzieje się w zmysłach. Argumentowano, że aby mogło mieć ono miejsce, konieczne jest zajście procesów opisywanych we wszystkich trzech triadach. W dwóch następujących po sobie częściach artykułu skupiono się kolejno na aktualizacji zmysłu zewnętrznego i aktualizacji zmysłu wewnętrznego. Procesowi opisanemu w pośredniej triadzie przypadło natomiast stosunkowo niewiele miejsca.

Jeśli chodzi o rolę pamięci, podkreślano przede wszystkim, że jest ona swoistym rezerwuarem form, ku którym może zwracać się *acies animi*. W rzeczywistości jednak do jej zadań nie należy wyłącznie zatrzymywanie i gromadzenie treści pochodzących ze zmysłów. Rozważania Augustyna z *De Genesi* ukazują bowiem, że pamięć odpowiada także za p r z e t w o r z e n i e owych treści w odpowiedni sposób.

Wyjaśnienie, jak się to odbywa, wymaga kilku słów wprowadzenia. Otóż o ile w *De Trinitate* nie ma mowy o żadnej osobnej władzy duszy, która miałaby być odpowiedzialna za procesy związane z poznaniem percepcyjnym, o tyle w *De Genesi* bardzo ważne miejsce zajmuje „duch” (*spiritus*). W przypadku duszy ludzkiej jest on swego rodzaju mediatorem pomiędzy jej najniższą, zmysłową częścią a umysłem (*mens*) – częścią najwyższą i czysto intelektualną⁵⁹.

Lista zadań, za które odpowiada *spiritus*, jest długa⁶⁰, jednak najbardziej podstawowy wymiar jego działalności powinien brzmieć dla czytelnika *De Trinitate* znajomo. Jest on bowiem odpowiedzialny przede wszystkim za kształtowanie w duszy niematerialnego „obrazu” (*imago*) rzeczy fizycznej, która w danym momencie oddziałuje na organy zmysłowe⁶¹. Obok tak rozumianej aktywności reprezentacyjnej, jego rolą jest również przechowywanie owych obrazów oraz ich późniejsze przywoływanie⁶².

Szczególną uwagę warto zwrócić na fakt, że podczas rozważań na temat natury i zadań ducha Augustyn wskazuje na coś, o czym w *De Trinitate* w ogóle nie było mowy:

⁵⁹ Cf. M. Miles, *Augustine on the Body*, Missoula 1979, s. 24.

⁶⁰ Zob. *Komentarz słowny...*, XII.17.34–22.48, s. 362–369.

⁶¹ *Ibidem*, XII.9.20, s. 355; XII.23.49, s. 369.

⁶² *Ibidem*, XII.16.33, s. 362.

[G]dyby duch natychmiast nie formował i nie zachowywał w pamięci obrazu głosu odebranego uszami, nie wiedziałoby się, czy druga sylaba jest drugą, skoro pierwszej już wcale nie ma, gdyż przeszła już przez ucho. Tak samo z każdą mową, słodyczą śpiewu, każdym wreszcie poruszeniem naszego ciała: ginęłyby rozproszone i nie zaistniałby żaden postęp, gdyby duch w pamięci nie zatrzymywał przeszłych poruszeń ciała i nie wiązałby ich zgodnie z kolejnością występowania [...] ⁶³.

Powyższy cytat, choć krótki, świetnie ukazuje, jak silny nacisk pada w *De Genesi* na kwestię przemijalności i ulotności rzeczywistości zmysłowej ⁶⁴. Skoro wybrzmienie słowa, a nawet jednej sylaby, jest zdarzeniem rozciągniętym w czasie, do normalnego doświadczania otaczającego świata konieczna jest według Augustyna specjalna, unifikująca aktywność duszy ⁶⁵. Dzięki niej w pamięci, obok tworzenia i przechowywania niematerialnych duplikatów form powstających w zmysłach, może dokonywać się ich diachroniczne organizowanie ⁶⁶. Gdyby nie owa aktywność, z natłoku momentalnie powstających i ginących bodźców, bez przerwy docierających do organów zmysłowych, nie powstałoby jednolite, ciągle wrażenie zmysłowe. Fragmentaryczne treści o charakterze dźwiękowym nie mogłyby więc być odbierane jako na przykład mowa, która, z pomocą rozumu, staje się następnie zrozumiała.

Jeśli uznać, że wedle Augustyna owo organizowanie, którego *spiritus* dokonuje poprzez pamięć, zachodzi w przypadku treści pochodzących ze wszystkich zmysłów, to należałoby wyciągnąć wniosek, że gdyby nie ono, w beładzie nieustrukturyzowanych treści wizualnych niemożliwe byłoby dostrzeganie konkretnych obiektów, a poszczególne bodźce sensoryczne nie dawałaby najmniejszego pojęcia o kształcie dotykanego przedmiotu ⁶⁷.

Podsumowując, o ile rozważania umieszczone w *De Trinitate* pozwalają zrozumieć kluczową rolę, jaką pamięć odgrywa w ostatniej z opisanych tam triad, o tyle sięgnięcie do *De Genesi* umożliwia dokładniejsze zrozumienie procesu, który ma miejsce na poziomie triady pośredniej. Okazuje

⁶³ *Ibidem*, XII.16.33 (przekład zmieniony); *De Genesi ad litteram*, PL 34, s. 467: „Itemque in auditu, nisi auribus perceptae vocis imaginem continuo spiritus in seipso formaret, ac memoria retineret, ignoraretur secunda syllaba utrum secunda esset, cum iam prima utique nulla esset, quae percussa aure transierat: ac sic omnis locutionis usus, omnis cantandi suavis, omnis postremo in actibus nostris corporalis motus dilapsus occideret; neque ullum progressum nancisceretur, si transactos corporis motus memoriter spiritus non teneret, quibus consequentes in agendo connecteret”.

⁶⁴ Cf. M. Miles, *op. cit.*, s. 31–32.

⁶⁵ Cf. M.A.I. Gannon, *The Active Theory of Sensation in St. Augustine*, „The New Scholasticism”, 1956, t. 30, s. 161.

⁶⁶ Cf. B.J. Grey, *op. cit.*, s. 29–30.

⁶⁷ Cf. T. Nawar, *op. cit.*, s. 91.

się, że aby uwaga podmiotu mogła zwrócić się ku odpowiednim formom zapisanym w pamięci, znajdująca się tam treść musi być już zorganizowana we właściwy sposób. Gdyby rola pamięci ograniczała się jedynie do zachowywania tego, co dzieje się na poziomie zmysłów – zachowywania w stanie surowym i nieprzetworzonym – ciągłość doświadczenia byłaby niemożliwa. Ostatecznie należy więc stwierdzić, że na gruncie stanowiska Augustyna standardowe doświadczenie zmysłowe to nie tylko doświadczenie w pełni świadome, ale również diachronicznie zorganizowane.

Ta ostatnia charakterystyka musi odnosić się także do sposobu, w jaki otaczającą rzeczywistość percypują zwierzęta. Augustyn daje bowiem do zrozumienia, że one również posiadają ducha⁶⁸. Skoro tak, nie ma żadnego powodu, by uznać, że zdolność konstruowania pewnych ustrukturyzowanych całości na podstawie szeregu krótkotrwałych i fragmentarycznych bodźców miałyby według niego przysługiwać jedynie duszom ludzkim.


Zakończenie

Celem artykułu było scharakteryzowanie teorii percepcji przedstawionej przez Augustyna w dojrzałej fazie twórczości (po roku 410). Jak ukazano, wrażenie zmysłowe nie jest według biskupa Hippony czymś, czego dusza doznaje w sposób bierny za pośrednictwem ciała. Oddziaływanie przedmiotu zewnętrznego na zmysł nie jest bowiem warunkiem wystarczającym do powstania standardowego, tj. w pełni świadomego i diachronicznie zorganizowanego, aktu percepcyjnego. Pełnoprawne wrażenie ma charakter hybrydowy – aby mogło mieć miejsce, konieczne jest niemal równoczesne zajście trzech procesów. Obok aktualizacji zmysłu cielesnego są nimi kolejno: zapisanie form zmysłowych w pamięci i aktualizacja zmysłu wewnętrznego. Na każdym z trzech etapów powstawania wrażenia dusza pełni rolę aktywną, łącząc najpierw rzecz zewnętrzną ze zmysłem ciała, następnie pamięć ze zmysłem, a w końcu zmysł wewnętrzny z pamięcią.

Znaczenie pamięci w koncepcji Augustyna należy podkreślić szczególnie mocno. Oprócz gromadzenia i przechowywania treści pochodzących ze zmysłów odpowiada ona też za ich organizowanie w czasie oraz nadawanie im odpowiedniej struktury. Bez tak rozumianego przetwarzania bodźców zmysłowych pełnoprawne wrażenie byłoby niemożliwe – podobnie jak bez aktywacji zmysłu wewnętrznego, pełniącego rolę ośrodka uwagi i kształtowanego przez znajdujące się w pamięci formy.

⁶⁸ *Komentarz słowny...*, XII.11.22, s. 356: „A jeżeli duch jest nierozumny, jak na przykład owcy, to i jemu oczy zwiastują”; św. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, PL 34, s. 462: „*Et siquidem spiritus irrationalis est, veluti pecoris, hoc usque oculi nuntiant*”.

W artykule przyjęto, że podmiotem standardowego doświadczenia zmysłowego może być nie tylko człowiek, ale również zwierzę. Teza taka wydaje się zasadna właśnie ze względu na kluczową rolę, jaką pamięć odgrywa w powstawaniu tego rodzaju wrażeń. Augustyn wprost twierdzi bowiem, że także w zakresie jej funkcjonowania zachodzi między ludźmi a zwierzętami znaczące podobieństwo.

Z faktu, że zwierzęta posiadają pełnoprawne wrażenia zmysłowe, wynika, że w ich tworzenie nie mogą być zaangażowane wyższe władze duszy – rozum oraz wolna wolna. Aby ukazać, że udział ekskluzywnie ludzkich władz rzeczywiście nie jest konieczny, zwrócono uwagę na niestandardowe zastosowanie kluczowych terminów, za pomocą których Augustyn określa łączącą, spajającą moc duszy. Mimo że pojęcia *voluntas* oraz *intentio* wydają się dotyczyć władzy wolnego wyboru, są one używane również w odniesieniu do zwierząt. Oznacza to, że łączenie, którego dokonuje dusza, nie musi być związane z postanowieniem czy decyzją. Zaskakująco szeroką ekstensję okazuje się mieć także termin *cogitatio*. Oprócz myśli o charakterze dyskursywnym obejmuje ona też takie, których przedmiotem jest treść zmysłowa. Wedle Augustyna myślenie nie jest zatem aktywnością wyłącznie ludzką. Należy jednak podkreślić, że mowa tu o myśleniu w specyficznym, technicznym sensie. 

ŁUKASZ WIERCIŃSKI – graduate of the Faculty of Philosophy at the University of Warsaw. His main area of interest is patristics, particularly the works of St. Augustine. ORCID: 0009-0000-4600-8268

ŁUKASZ WIERCIŃSKI – absolwent Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Jego głównym obszarem zainteresowań jest patrystyka, a w szczególności twórczość św. Augustyna. ORCID: 0009-0000-4600-8268