

Luiza Rzymowska
Uniwersytet Wrocławski
ORCID: 0000-0002-2747-5108

WYZNANIA ŚW. AUGUSTYNA W REFLEKSJI FENOMENOLOGICZNEJ W XXI WIEKU

Twórczość Świętego Augustyna wywarła przemożny wpływ na myśl chrześcijańską. Intensywność i trwałość jej oddziaływania w tej intelektualnej oraz religijnej przestrzeni może być porównywana nawet do żywej i nieprzemijającej recepcji dzieł Platona w całej filozofii europejskiej.

Doktryna biskupa Hippony góruje ponad poglądami innych filozofów chrześcijańskich, jest monumentalna, co wyraził metaforycznie Stefan Świeżawski:

Zaważyła ona potężnie na potomności, jej cień pada na całość myśli chrześcijańskiej, na każdy prąd umysłowy¹.

Jest też fundamentalna, co przedstawił za pomocą metafory Leszek Kołakowski:

Dzieło Augustyna jest budowlą gigantyczną, na której wspierało się życie intelektualne chrześcijaństwa przez wieki, zarówno filozofia, jak teologia. Ogromna rozprawa *Państwo Boże*, największe dzieło chrześcijańskiego antyku, powstało przez okrutny przypadek, jakim było zdobycie i złupienie Rzymu przez Wizygotów w 410 r. Z tego przypadku powstała chrześcijańska filozofia historii, a także potężna odpowiedź – choć nie był to temat nowy – na sprawę mocy zła w bycie².

Cóż charakteryzuje całość tego dzieła? Jego badacze muszą się konfrontować z brakiem oczekiwanego rozdziału filozofii i teologii. Aureliusz Augustyn bowiem „przedstawia filozofię i teologię jako własne przeżycie, jako zagadnienie subiektywne, a nie intersubiektywne”³. Wyróżnia go „podejście psychologiczno-historyczne”⁴ i z jednej strony pragnienie wyłożenia treści tego, co pojął i kontemplował, a z drugiej – niechęć do systematyczności wywodu naukowego. Stąd Jacques Maritain uważał, że nauka Augustyna to wyraz osobistego przeżycia, którego źródłem są dary Ducha Świętego.

1 S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 338.

2 L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Kraków 2004, s. 77.

3 S. Świeżawski, *op. cit.*, s. 361.

4 *Ibidem*.

A ponieważ jest ona bardziej duszpasterskim nauczaniem niż systemem filozoficznym, Swieżawski pisze o Doktorze Łaski:

Augustyna można śmiało uznać za nauczyciela zachodniego chrześcijaństwa, wobec którego nikt nie przeszedł obojętnie⁵.

Bez niego, twierdził polski historyk filozofii, nie istniałaby teologia w takiej formie, w jakiej rozwijała się ona od XIII wieku. Co ciekawe, w wielkich systemach scholastyki antyaugustyńskiej krytykowany jest augustynizm, nie Augustyn⁶. Nadto „nawet i w krytyce przejawia się największa cześć dla Augustyna, a krąg jego wpływu jest bardzo szeroki: Anzelm, wiktoryni, Bonawentura, Roger Bacon, Henryk z Gandawy, Duns Szkot, Pascal, Malebranche i inni”⁷.

Berthold Altaner zaś sprecyzował ten wpływ, nazywając Augustyna z Hippony „zapewne najbardziej znaczącym teologiem Kościoła w ogóle”⁸:

Na życie Kościoła zachodniego wywierał głęboki wpływ aż do czasów nowożytnych, i to nie tylko na filozofię, dogmatykę, teologię moralną i mistykę, lecz także na życie społeczno-charytatywne, politykę Kościoła, prawo państwowe i kształt kultury średniowiecznej⁹.

Jako ów wielki nauczyciel św. Augustyn wnosi do filozofii chrześcijańskiej silny pierwiastek emocjonalny. W swoich dziełach zwraca się „do wnętrza *ja*, do podmiotu”¹⁰, jak zaobserwował Mikołaj Bierdiajew, stawiając ważną hipotezę:

Święty Augustyn był prawdopodobnie pierwszym, który zwrócił się w stronę egzystencjalnej filozofii podmiotu. Sformułował zasadę doświadczenia wewnętrznego i samowiarogodności świadomości. Uznał wątpliwości za źródło wiarygodności i dowód własnego istnienia. Dusza to według niego integralna osoba¹¹.

Zasada doświadczenia wewnętrznego przenika całą spuściznę Aureliusza Augustyna, lecz poprzez autobiograficzną narrację w *Wyznaniach*, spisanych ok. 397-400 roku, ten najwybitniejszy twórca pośród Ojców Kościoła czyni coś więcej – wprowadza odbiorcę w swoje osobiste doświadczenie wewnętrzne i pozwala mu uczestniczyć w tajemnicy duchowej przemiany. Choć nie zwraca się do czytelnika bezpośrednio, buduje z nim szczególną relację na obrzeżach tej najważniejszej i najintymniejszej – swojej relacji z Bogiem, sekretnej relacji *ja* narratora z Boskim *Ty*. Odsłonięcie takiej prywatności

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

8 B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 542.

9 *Ibidem*, s. 542.

10 M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji, Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 38.

11 M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przekład i wstęp W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 42.

było w dziejach literatury czymś nowym i zdumiewającym – uczyniło św. Augustyna prekursorem literatury konfesyjnej. W dziejach filozofii chrześcijańskiej zaś – prekursorem prądów mistycznych, zwłaszcza w połączeniu z jego nauką o iluminacji. Z kolei skupieniem na osobie ludzkiej jako podmiocie psychiczności i duchowości autor *Confessiones* inspirował personalistów. Niezwykła nuta brzmi w tych słowach *Wyznań*, świta w nich uczuciowość, wcześniej niedostępna rozważaniom filozoficznym:

Wielką, tajemniczą przepaścią jest człowiek, o Panie! Tyś policzył włosy na jego głowie i żaden nie spadnie bez Twej woli. Ale łatwiej zliczyć jego włosy niż jego uczucia i poruszenia jego serca¹².

Zygmunt Kubiak, polski tłumacz *Confessiones*, nadaje im szczytne miano jednej z najsłynniejszych książek, „jakie przechowuje nasza cywilizacja”¹³. Jej frapujący łaciński tytuł ma podwójne znaczenie: ‘wyznawanie’ w sensie spowiadania się z życia oraz ‘wysławianie’ w sensie pochwały mądrości Stworzyciela. Berthold Altaner pisał, że *Wyznania* „dają nadzwyczaj głęboki wgląd w wewnętrzny rozwój Augustyna (aż do śmierci jego matki w 387 r.) i pozwalają niejako wraz z nim przeżywać ciężką walkę toczoną przez niego o znalezienie spokoju w Bogu (1-9)”¹⁴. Tym samym tekst otwiera się na rozliczne interpretacje kolejnych pokoleń czytelników.

1. Miejsce *Wyznań* św. Augustyna w badaniach fenomenologicznych Natalie Depraz

Na początku XXI wieku najistotniejsze rozważania na temat wpływu Augustyna na dzieje filozofii możemy odnaleźć w nurcie współczesnej fenomenologii – u Natalie Depraz¹⁵, w jej wydanej w Paryżu w 2006 roku książce pt. *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète (Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna)*¹⁶.

Dlaczego warto zwracać się ku tej metodologii, gdy analizujemy świadectwa duchowości? Najtrafniej formułuje odpowiedź Anna Strzyżewska, pisząc:

[...] Fenomenologia rozpatrywana pod względem metodycznym jest filozofią antyscjentystyczną. Sprzeciwia się ona bowiem korzystaniu z metod właściwych naukom przyrodniczym, przy czym jej wyniki stanowią analizę fundamentów samych tych nauk – ich podstaw epi-

12 Św. Augustyn, *Wyznania*, IV 14. Wszystkie cytaty z *Wyznań* podaję za wydaniem: Św. Augustyn, *Wyznania*, przekład, wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 2008.

13 Z. Kubiak, *Od Tagasty do Ostii*, [w:] Św. Augustyn, *Wyznania*, op. cit., s. 7.

14 B. Altaner, A. Stüber, op. cit., s. 544-545.

15 Natalie Depraz, ur. w 1964 r. – wybitna przedstawicielka fenomenologii francuskiej (należy do trzeciego pokolenia fenomenologów we Francji), profesor filozofii. Pracuje na Uniwersytecie w Rouen i w Archiwum Husserla w Paryżu.

16 N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010.

stemicznych. Metoda ta nie jest jednak metodą spekulatywną, lecz deskryptywną, polegającą na analizie czystych fenomenów jako danych wyjściowych dla każdego rodzaju wiedzy¹⁷.

Depraz w swojej oryginalnej pracy traktuje fenomenologię jak dyscyplinę filozoficzną opisującą kompleksowo (dzięki podejściu interdyscyplinarnemu) doświadczenie człowieka – każde doświadczenie – i próbuje w przełomowy sposób zwrócić ją ku praktyce. Idąc w ślad za Edmundem Husserlem, przypomina, że w opisie genezy fenomenów zewnętrznych i wewnętrznych filozof proponował metodę *epoché*. Tak nazywał zawieszenie sądu w oglądzie świata, oswobodzające z uprzedzeń, metaforycznie nazywane przezeń ujmowaniem w nawias tezy o świecie, a naukowo: redukcją transcendentálną. Jak pisze autorka, „dosłownie *epoché* odpowiada zawieszeniu zwykłego toku myślenia poprzez wtargnięcie w ciągłość przepływu myśli”¹⁸ – nie jest to jednak destrukcyjna negacja, lecz pozbawienie ważności takiej myśli, która skupia się wyłącznie na postrzeganym przedmiocie, a zakłóca obserwację aktu postrzeżenia¹⁹. Samą nazwę Husserl zapożyczył od starożytnych sceptyków, lecz nie czuł z nimi wspólnoty rozumienia tego pojęcia. Depraz zaś ponownie bada te związki, tropi motyw *epoché* tak w szkołach stoików i sceptyków, jak i u Ojców Pustyni oraz u św. Augustyna, gdyż interesuje ją genealogia tych dokonań, które w historii filozofii otworzyły bramy dla fenomenologii praktycznej.

W trzeciej części swojej pracy, pt. *Historia fenomenologii: archeologia dokonań*, w rozdziale pt. *Genealogia postaci*²⁰ autorka śledzi znaczenie dla ukształtowania się „protofenomenologii” trzech mistrzów wielkiej tradycji duchowej: Sokratesa, Chrystusa i Buddy. Chrystus jawi się tutaj jako rewolucjonista, który – według Husserla – celowo zbijał rozmówcę z tropu. Wywoływał u niego „postawę zapytywania”, powiązaną z metodą *epoché*²¹, lecz inaczej niż Sokrates – posługując się mową pełną antynomii, ujętą w przypowieści „o podwójnym porządku sensu”²², literalnym i symbolicznym. W dialogu z uczniami używał ambiwalentnych zwrotów, wytwarzając antynomię paraboliczną (zakłada ona „pojawienie się u słuchaczy obszaru niepewności i niezrozumienia”²³) i wprowadzając ich w zdumienie, które przywodzi do zadawania sobie pytań, a usuwa sprzeciw, jest więc transformujące (właśnie ono umożliwiło reformę prawa żydowskiego). Słuchacz Chrystusa stawał przed samym sobą, przed swoimi ograniczeniami i wahaniami – i musiał spróbować się odnaleźć, podsumowuje Depraz, „na

17 A. Strzyżewska, *O metodzie fenomenologii Husserla*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2014, nr 20, s. 218.

18 N. Depraz, *op. cit.*, s. 221 i n.

19 *Ibidem*, s. 222.

20 *Ibidem*, s. 203-227.

21 *Ibidem*, s. 207.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, s. 208.

nowym, przyprawiającym o zawroty głowy terytorium etyki bez koncesji, gdzie nie ma innego poczucia bezpieczeństwa niż to, które płynie (jeśli w ogóle można tak powiedzieć) z doświadczenia własnej niewiedzy i eksponuje nas na to, co nienazwane²⁴.

Pod znakiem *epoché* rozwija się następnie myśl Ojców Pustyni, powiązana z myślą stoicką – powiązanie to widać wyraźnie w świadectwach Antoniego Pustelnika, w jego umiłowaniu cnoty mędrca. Francuska badaczka zauważa jednak, że te dwa nurty zachowują odrębność, a ich syntezę przeprowadzi dopiero św. Augustyn. W tym celu oprze się na Klemensie Aleksandryjskim, Orygenesie i Grzegorzem z Nyssy, potrafiących wydobyć z antycznej filozofii zapowiedź chrześcijańskiego Objawienia. Autorka podkreśla:

Augustyn nie nawiązuje jednak do pojęcia cnoty – jako synonimu panowania nad sobą – ale przedstawia wewnętrzną podróż opisywaną w pierwszej osobie²⁵.

W tym miejscu Depraz wskazuje na wyjątkowe znaczenie *Wyznań*. Podobnie pisze o nich Kubiak: w końcowych sekwencjach *Confessiones* odnajduje świadectwo nie tylko pojednania osoby ludzkiej ze swoim Stwórcą, lecz także przekroczenia filozofii antycznej, „jej ideału duchowej harmonii człowieka, niewzruszoności mędrca”²⁶.

Nim jednak Depraz przejdzie do swoich wniosków z lektury książki Augustyna, objaśnia, jak potrzebne zawieszenie sądu zachodzi podczas modlitwy serca praktykowanej przez Ojców Pustyni i hezychastów. Uwaga skupionego na swym sercu mnicha, przyjmującego określoną pozycję ciała i spowalniającego rytm oddechu, czuwa nad zsynchronizowaniem toku słów z oddechem. Ten „pierwszy ruch uważności” nazywa autorka „konwersją”²⁷ (*conversio*), odwróceniem ludzkiej inteligencji i zwróceniem jej ku sobie samej. *Metanoia* nie dotyczy wyłącznie skruchy, lecz oznacza zwrot *nous*, czyli umysłu „jako świadomego rdzenia osobowej egzystencji”²⁸. Poprzez praktykowanie modlitwy Jezusowej – czyli powtarzanie zdania: „Panie Jezu Chryste, miej litość nad nami” – „człowiek, odkrywając własną nędzę, umieszcza w centrum absolutu”²⁹.

Szczególną formę modlitwy dostrzega Depraz również w narracji *Wyznań*, pisząc rozdział zatytułowany: *Święty Augustyn a forma ćwiczeń duchowych* – określenie to odsyła nie tylko do *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli, lecz także do dzieła Pierre’a Hadota pt. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*³⁰. Badaczka rozpoznaje u narratora *Wyznań* ten sam „wewnętrzny ruch modlitwy”³¹ co u Ojców Pustyni, przypominając, że *metanoia* św. Augustyna pokazuje interwencję Objawienia w jego wnętrzu, doprowadzając go

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, s. 217.

26 Z. Kubiak, *op. cit.*, s. 20.

27 N. Depraz, *op. cit.*, s. 218.

28 *Ibidem*, s. 219.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

do zakwestionowania własnego życia – dlatego właśnie „dziewięć pierwszych ksiąg *Wyznań* zajmuje poruszająca opowieść o nawróceniu”³². Nie umknęła także uwadze autorki kluczowa rola stosunku narratora do czasu:

[...] Jesteśmy obecni w czasie dzięki temu, że mamy jego świadomość. Odniesienie do chwili i do jej rozwijania się uwrażliwia nas również na głębię naszego stosunku do samego siebie³³.

W jaki sposób wiąże filozofka Augustynowe ćwiczenia z metodą Husserla? Najważniejsza jest dla niej księga dziesiąta *Wyznań*, poświęcona badaniu sumienia, w której autor opisuje różne etapy „ćwiczeń duchowych” oraz swoje stany życia wewnętrznego³⁴. Augustyn dobrze oddaje „napięcie duszy zwróconej jednocześnie ku samej sobie i ku Bogu”³⁵ – Depraz nazywa to uważnością, jak też ruchem uwagi, który polega na odwoływaniu się do pamięci w celu przeniknięcia życia danej osoby. Przy czym nie same wspomnienia pozwalają mu spojrzeć inaczej na minione wydarzenia, lecz pamięć o Bogu. Należy tutaj dodać, że spostrzeżenia autorki są zgodne z wnioskami badaczy jego teologii: „Augustyn podkreśla wielką rolę pamięci, ale nie pamięci przeszłości jak u Platona, lecz pamięci współczesnej”³⁶.

O Augustynowym opisie protofenomenologicznym Depraz pisze:

Mamy tu do czynienia z niezwykle precyzyjnym opisem, który w równym stopniu porusza wyobraźnię, co różne sfery zmysłowości. Dotyczy on zjawiska dużo później określonego przez Husserla mianem zwrotu refleksji oraz stabilizowania go w czasie (to znaczy: podtrzymywania go i wywoływania na nowo w pamięci)³⁷.

Autorka wykryła zatem nić łączącą Chrystusową metodykę prowadzenia dialogu, metodykę modlitwy ojców pustyni oraz Augustynową metodykę autobiograficznego opisu przeszłości. Wszystkie trzy formy ćwiczeń duchowych dotyczą pracy nad uruchomieniem uważności. Swoisty ruch uwagi pozwala dokonać radykalnej zmiany życia, pełnej konwersji.

Triada: Jezus Chrystus – Ojcowie Pustyni – św. Augustyn jest bardzo ciekawa i historycznie, i geograficznie. Istotnie twórczość biskupa Hippony domyka proces formowania się chrześcijaństwa. Pisał o tym Alfred North Whitehead:

Chrześcijaństwo opiera się na intensywnym studium znaczenia pewnych historycznych zdarzeń, rozproszonych nieregularnie w okresie około tysiąca dwustu lat, począwszy od żydowskich proroków i historyków, a skończywszy na ustabilizowaniu zachodniej teologii przez Augustyna. Opowieść ta rozciąga się na wschodnich wybrzeżach Morza Śródziemnego, od Palestyny proroków po Ateny Platona; kulminuje w Galilei i Jerozolimie, choć jej

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, s. 220.

36 S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 347.

37 N. Depraz, *op. cit.*, s. 220.

centrum przemieszcza się niepewnie między Antiochią, Efezem, Egiptem, Rzymem, Konstantynopolem i Afryką. Kiedy Augustyn umarł w 430 roku, główne rysy religii narodów europejskich zostały ustalone. Już wtedy były w niej obecne wszystkie możliwe dlań formy³⁸.

2. Znaczenie opisu podróży wewnętrznej w *Wyznaniach*

Wspomniałam już, że Depraz uwypukla fakt przedstawienia w *Wyznaniach* podróży wewnętrznej – przedstawienia w pierwszej osobie.

Kubiak w swoim wstępie do przekładu *Confessiones* (w wydaniu z 2008 r.) pt. *Od Tagasty do Ostii* pokazuje rzeczywistą wędrówkę narratora z miejsca na miejsce, czyli podróż „geograficzną”, jak również używa metafory podróży w odniesieniu do jego rozwoju intelektualnego:

Od momentu przeczytania w dziewiętnastym roku życia (373 po Chr.) *Hortensjusza* aż do wydarzeń własnej biografii duchowej, które się rozegrają w latach 386-387 i których zapis kończy narrację historyczną *Wyznań*, Afrykańczyk odbywa pełną niepokoju wędrówkę filozoficzną³⁹.

Styl narracji autobiograficznej *Wyznań* ma właśnie taką piękną cechę: w książce zostały ukazane trzy podróże w sposób niezwykle płynny, żywy i plastyczny, otwierający szeroko przed oczyma wyobraźni czytelników okna, za którymi mogą zobaczyć nie makietę północnej Afryki, nie martwą scenografię teatralną, ale prawdziwe otoczenie autora i jego ujęcia w różnych planach. Nie znając języka filmu, autor *Wyznań*, gdy opisuje zdarzenia, chętnie stosuje techniki narracyjne przypominające nam, współczesnym, techniki filmowe. Możemy bowiem wyodrębnić w tekście pewne sceny, wyraziste, złożone z ujęć, a może nawet sekwencje. Z pewnością opis aktu nawrócenia narratora w ogrodzie, pełen i liryzmu, i dramatyzmu, układa się w sekwencję.

Jeśli „reżyseria filmu polega na umiejętności czytelnego opowiadania wydarzeń rozgrywających się w czasie i przestrzeni, za pomocą odpowiednio użytych środków wyrazowych i dźwiękowych”⁴⁰, to właśnie tego dokonuje Augustyn: więcej niż opowiada – c z y t e l n i e opowiada o wydarzeniach ze swojej przeszłości za pomocą specjalnych środków. Bezspornie są to środki retoryczne, pozwalające Augustynowi obrazowo szkicować owe trzy podróże.

Pierwszą podróż, tę oczywistą, dzieli na odcinki zmiany miejsca życia, zwroty w relacjach z ludźmi i przeobrażenia działalności Augustyna; drugą tworzą ścieżki poszukiwań rozbudzonego umysłu, błądzącego wśród tego, co intelektualiście oferowała

38 A.N. Whitehead, *Przygody idei*, przekład i skorowidz M. Piwowarczyk, opracowanie i wstęp P. Gutowski, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa 2020, s. 196 i n.

39 Z. Kubiak, *op. cit.*, s. 10.

40 J. Plisiecki, *Język filmu i jego mowa*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2010, t. 1, s. 163.

ówczesna kultura literacka i filozoficzna; trzecia to tajemniczy ruch doświadczenia wewnętrznego. Autor potrafi złączyć owe trzy wymiary w całość, osiągając jedność wspomnień-wyznań – z pewnością dzięki znajomości *dispositio*, retorycznych reguł kompozycyjnych, i dzięki zjawisku grupowania zdarzeń z przeszłości. Whitehead pisał, że „grupowanie zdarzeń jest wynikiem pewnej wspólnej funkcji, którą spełniają one w doświadczeniu podmiotu spostrzegającego. Zgrupowane zdarzenia osiągają wtedy jedność”⁴¹. Funkcja tych zdarzeń staje się zrozumiała, gdy czytamy ten fragment *Wyznań*:

Niech się śmieją ze mnie ludzie dumni, tacy, których jeszcze nie obaliłeś zbawiennie i nie ugodziłeś, Boże mój. Ja jednak ku Twojej chwale wyznaję te zawstydzające czyny. Proszę, pozwól mi przejść w pamięci jeszcze raz te błędne drogi moje, te manowce, i złożyć Tobie ofiarę radosną. Bez Ciebie bowiem kimże byłbym, jeśli nie istotą biegnącą ku przepaści?⁴².

Dwie pierwsze podróże są niezwykle ważne dla trzeciej, ukrytej. Zmiany miejsc, środowiska, otoczenia domowego wpływają na świat wewnętrzny młodego Augustyna. To nie jest bez znaczenia, w jakim miejscu i czasie dobiegnie końca wielowarstwowy proces jego nawrócenia – w ogrodzie przy domu wynajmowanym przezeń i jego bliższych w gwarnym Mediolanie, faktycznej stolicy cesarstwa zachodniego, w roku 386, po burzliwych wydarzeniach w życiu osobistym autora, po rozpadzie projektu założenia wspólnoty filozofów i po rozstaniu z Bezimienną, jak nazywa Kubiak towarzyszkę życia Augustyna, która zmuszona do odjazdu, zostawiła przy nim Adeodata, ich syna. I nie jest bez znaczenia umiłowanie filozofii przez autora *Wyznań* – to ono wpłynie na zerwanie z fałszem odkrytym w manicheizmie, zgodnie z tą funkcją filozofowania, która daje możliwość śmiałej rewizji teorii, doktryn czy stanowisk. Z kolei lektura dialogu Cyserona *Hortensjusz*, niezachowanego do naszych czasów, spowoduje u Augustyna pierwszy etap przemiany duchowej.

I oto następuje moment kulminacyjny: płacz skruchy w mediolańskim ogrodzie, czyli jedna ze wspomniałych scen w sekwencji nawrócenia bohatera autobiografii:

A skoro dociekliwa myśl zgarnęła z najskrzyszych ostepów duszy całą moją nędzę i wyciągnęła ją na powierzchnię, przed oczy mego serca, wtedy się wreszcie zerwała we mnie burza, niosąc deszcz łez rzęsiстых. Aby się wypłakać, podniosłem się i odszedłem od Alipiusza. Wydało mi się, że najlepiej jest płakać w samotności. Odszedłem więc dostatecznie daleko, aby nawet jego obecność mi nie przeszkadzała. Musiał się domyślać, co się ze mną dzieje, bo zdaje się, że odchodząc, coś do niego powiedziałem i głos mój już wtedy się łamał wzbierającym we mnie płaczem. Alipiusz, porażony zdumieniem, pozostał tam, gdzie przedtem siedzieliśmy razem. A ja rzuciłem się gdzieś na ziemię, u stóp drzewa figowego.

41 A.N. Whitehead, *op. cit.*, s. 240.

42 Św. Augustyn, *Wyznania*, IV 1.

Już nie powstrzymywałem łez, które zaraz popłynęły z moich oczu strumieniem – ofiara, jaką Ty łaskawie przyjmujesz⁴³.

Wyznania to książka o zmianie poglądów. To jest zasadnicze osiągnięcie św. Augustyna: dokonanie tej zmiany i doniosłe literacko, arcy mistrzowskie, a zarazem psychologiczne – i w tym sensie: wyprzedzające kilka epok – jej opisanie. Najcelniej ujął to Whitehead w swoich *Przygodach idei* w 1933 roku:

Nie nawiązuję tu jedynie do faktu, że ludzie zmieniają poglądy wraz z wiekiem lub też z postępem bądź regresem wiedzy. Ważną kwestią jest sposób, w jaki poglądy są utrzymywane, i waga, jaką się przypisuje ich poszczególnym sformułowaniom. Święty Augustyn zmienił swoje poglądy. Nie tylko uświadomił wszystkim epokom tragiczną intensywność uczuć związanych z nawróceniem, ale także poświęcił całe życie, aby dokładnie wyrazić nowe doktryny. Pozostał platończykiem i jego zainteresowanie doktryną łaski było platońskim dążeniem, by jasno powiedzieć, w jaki sposób skończone ludzkie życie może partycypować w boskich doskonałościach⁴⁴.

Z tego wynika potężne dziejowe znaczenie indywidualnego doświadczenia autora *Wyznań*:

Wyświadczył wielką przysługę cywilizacji, dostarczając zachodniej Europie precyzyjnego sformułowania wielkich zagadnień tuż przed nadejściem barbarzyńców. Dzięki niemu zachodnie chrześcijaństwo przetrwało i miało wpływ na cywilizację, nie degenerując się do tradycyjnych zabobonów typu abisyńskiego⁴⁵.

Przywołane przez Depraz zagadnienie zwrócenia się inteligencji ku samej sobie wiąże się z koncepcją samopoznania w nauczaniu św. Augustyna i jego wspomnianym przez Whiteheada „platońskim dążeniem”. Prawdopodobnie autorka nie знаła pracy pt. *Platonismus in Christentum (Platonizm w chrześcijaństwie)* Wernera Beierwaltesa z 1998 roku, w której autor objaśnia:

Programowa odpowiedź Augustyna na postawione w *Soliloquiach* pytanie o *ratio* brzmi: *Deum et animam scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino*. Zgodnie z tym celem, czyli chęcią poznania bytu ducha ludzkiego i danych mu możliwości, lecz nie mniej ich boskiej zasady, należałoby tak oto pojmować podstawową filozoficzną i teologiczną intuicję Augustyna: poznanie duszy czy ducha, przy współdziałaniu oświecającej ludzkie myślenie łaski boskiej, przypisane jest i zlecone człowiekowi; ale w tym stopniu, w jakim dusza i duch tworzą i określają człowieka, samopoznanie jest nadrzędnym celem wszelkiego poznania i wiedzy i ich fundamentów też. Ponieważ samopoznanie wskutek treściowej konieczności dokonującego się myślenia nie może ograniczyć się solipsystycznie do siebie, staje się nieodzownym założeniem i rokującą nadzieję drogą poznania Boga⁴⁶.

43 Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII 12.

44 A.N. Whitehead, *op. cit.*, s. 128.

45 *Ibidem*.

46 W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003, s. 167 i n.

Beierwaltes, historyk filozofii, buduje inną triadę niż Depraz: Plotyn – św. Augustyn – Marsilio Ficino, włączając myśl biskupa Hippony w nurt platonizmu. Nie zgadza się z mniemaniem, że widoczne w *Wyznaniach* Augustynowe odkrycie jaźni czy samoświadomości było epokowym odejściem od poglądów starożytności – uważa, że inspirował go w tym Plotyn, że „Augustyn działał również pod wpływem intelektualnych bodźców neoplatonizmu”⁴⁷:

Widać to już w jego koncepcji świadomego odwrotu od sfery wielości i zmysłowości, dokonywanego zarazem jako nawrót duszy, ducha i myślenia wraz ze wszystkimi siłami emocjonalnymi do własnego wnętrza. Zwrot czy odwrót ku wnętrzu, do wewnętrznego człowieka to wszakże nie wycofanie się i zamknięcie w bezświatowej subiektywności, raczej równa się on coraz silniejszemu uświadamianiu sobie własnych korzeni, uświadamianiu, które dokonuje się jako wewnętrzny wzlot myśli ku jej boskiej zasadzie⁴⁸.

Beierwaltes podąża dalej niż Depraz za autorem *Wyznań*, badając problematykę tego zwrotu ku wnętrzu. W *Wyznaniach* analizuje bowiem tak zwaną wizję z Ostii w księdze siódmej. Augustyn doświadczył jej po lekturze ksiąg platoników – ksiąg przełożonych z greki na łacinę, w których odnalazł cytowany Prolog Ewangelii Janowej, czyli syntezę wiary Kościoła:

Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nawet nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie, wielokrotnie się wzmogło i rozjaśniło, i całą napełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem, ale nie tak jak oliwa jest nad wodą ani nie tak jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna⁴⁹.

Po języku tej wizji poznajemy wyzwolenie Augustyna z manicheizmu – dusza nie może być częścią Boga, jest stworzona i jako taka: zdolna do oglądania światła iluminacji Bożej. Choć nie następuje tu opis zjednoczenia duszy z Bogiem, niewątpliwie fragment ma pewne cechy świadectwa doświadczenia mistycznego i dlatego bardzo cenna jest jego analiza w *Platonizmie w chrześcijaństwie*⁵⁰.

Warto zaznaczyć, że Beierwaltes w specyficzny sposób rozumie konwersję narratora *Wyznań*: uważa, że ideę *reditio in se ipsum* (ideę powrotu do samego siebie) Augustyn

47 *Ibidem*, s. 168.

48 *Ibidem*.

49 Św. Augustyn, *Wyznania*, VII 10.

50 Zob. W. Beierwaltes, *op. cit.*, s. 168-174.

przejął od Plotyna lub Porfiriusza (lub od obu) i rozwinął ją jako „wzlot we wnętrzu” (*ascensus in corde*)⁵¹. Eksponując i wznosząc się samoświadomość, i nadbyt prawdy apriorycznej, której boskość jest oczywista, Augustyn wszakże dokumentuje różnicę między własnym i Plotyna rozumieniem Prawdy. W jego teologii pojęcie Boga okazuje się inne niż u Plotyna mimo tych samych atrybutów Absolutu (jedność, dobroć, bezpoczątkowość, transcendencja, niepojmowalność, nieskończoność i moc). Tak Beierwaltes interpretuje poznanie Boga przez autora *Wyznań*:

Inaczej niż by się to dało pomyśleć o bezrelacyjnym, nadbędącym i nadmyślącym Jednym, Augustyn w świadomej, a ukrywanej refleksji filozoficznej utożsamia Boga z niezmiennym, bezczasowym SOBĄ SAMYM, wypowiadającym siebie samego w „jestem, który jestem”; pojmuje Go jako wieczny rozum (*ratio aeterna*), jako *intelligentia* czy *primus ac summus intellectus*, obejmujący w sobie niezmiennie idee jako przedpojęcia mającego być stworzonym światu i w ten sposób obecny jako sam byt, żyjący przez myślenie (*unum omnia*)⁵².

Bóg, do którego mówi narrator w *Wyznaniach*, nie dałby się pomyśleć jako byt bezrelacyjny. Istotą tej książki jest naoczne – przy czytelniku-świadku – rozwijanie i najgłębiej osobowe przeżywanie relacji: *ja*, człowiek – *Ty*, Bóg. Ten proces zachodzi podczas podróży wewnętrznej, mającej wiele płaszczyzn. W samym planie duchowych zdarzeń zawierają się: wędrowanie daleko od Boga, zwrot, wędrowanie ku Niemu, ale wektorów jest tu więcej. Ten opis ma swój punkt kulminacyjny w akcie konwersji narratora w księdze VIII, lecz poprzedza go akt samopoznania z ruchem w górę, czyli „wzlot we wnętrzu” w księdze VII. *Confessiones* to bowiem podróż zarówno przez pamiętane zdarzenia, jak i przez to, co nieznanne, a przecież poznawane z natężeniem uwagi, wysiłkiem i pasją. To także podróż najwrażliwszego *ja* autora poprzez odsłaniający, obnażający jego duszę żywioł narracji – podróż myśli i uczuć, ruchliwość wyznań przyjmujących kształt nadawany im i przez te nieustannie zmieniające się, i przez te powtarzające się słowa, zdanie po zdaniu, od początku trwania opowiadania do jego końca.

3. Znaczenie kunsztowności *Wyznań* dla filozofii

Kunszt literacki św. Augustyna sprawi, że *Confessiones* staną się wzorcem dla późniejszych pisarzy autobiografii i niewyczerpanym źródłem inspiracji dla poetów oraz prozaików wszystkich czasów. Opis podróży wewnętrznej w *Wyznaniach* miał zatem znaczenie i dla filozofii, i dla literatury, albowiem oczarowywał swoją formą oraz dawał asumpt do tworzenia nowego typu narracji. Pisał o tym Jan Balbierz, podkreślając zarazem powtarzalność ramy narracyjnej – podróżowania, wędrowania, pielgrzymowania

51 *Ibidem*, s. 169.

52 *Ibidem*, s. 172.

w dosłownym i symbolicznym sensie. To nie tylko motyw podróży rozpoznawalny w tekstach, lecz także swoisty szkielet kompozycyjny utworu:

Wzorzec narracji autobiograficznej został jednak ukonstytuowany znacznie wcześniej [niż *Wyznania* Jeana-Jacques'a Rousseau – przyp. L.R.], historycy tej formy najczęściej wskazują na *Wyznania* św. Augustyna. Tam właśnie pojawia się, złożona z kilku etapów, struktura rozpoczynająca się od zgodnego z naturą dzieciństwa, po którym następują upadek i wygnanie, wędrówka, kryzys, epifaniczne nawrócenie, a wreszcie nowe narodziny i powrót. Owe „figury augustyńskie” ulegają w późniejszej literaturze licznym modyfikacjom i tak np. w romantyzmie chrześcijańskie *peregrinatio* zmienia się w różnorakie formy, geograficznej lub duchowej podróży, ich szkielet pozostaje jednak zasadniczo niezmienny⁵³.

Przyglądając się fenomenowi Augustynowego opisu introspekcji, Natalie Depraz nie przeprowadza w swojej książce analizy filologicznej czy retorycznej tekstu *Wyznań*, jednakże należy się spodziewać, że takie działanie potwierdziłoby intuicję badaczki. Cały tekst *Wyznań* opiewa Boga, który daje osobie ludzkiej łaskę konwersji.

W księdze pierwszej czytamy:

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie⁵⁴.

W łacińskim oryginale zdanie to brzmi: „[...] quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”⁵⁵. W dosłownym, surowym tłumaczeniu pierwszą jego część można zapisać tak: „ponieważ uczyniłeś / stworzyłeś nas **ku Tobie**” albo: „ponieważ uczyniłeś / stworzyłeś nas **według siebie**”, czyli: „stworzyłeś nas na swój obraz”, gdyż brzmi tutaj echo innego zdania: *Ad imaginem quippe Dei factus est homo* (Księga Rodzaju 1, 27). Wolno zatem przetłumaczyć tę frazę i tak: „Albowiem stworzyłeś nas zwróconymi ku Tobie”, ponieważ w akcie stworzenia człowiek był zwrócony twarzą ku Stwórcy, czyniącym go na swoje podobieństwo – taka jest głębia tej myśli, przenikającej całość dzieła. Na przykład w księdze drugiej autor wyznaje Bogu, że jego matka bała się wędrówki syna „krętymi drogami tych, co zwróceni są do Ciebie plecami, a nie twarzą”⁵⁶. Problematyka *Wyznań* jest skoncentrowana wokół zwrotu umysłu ku swemu Stwórcy – a właśnie o tym zwrocie pisze Depraz – i ewangelicznej *metanoi*, czyli takiej przemiany życia, która sprawi, że człowiek rozpocznie autentyczny dialog z Bogiem.

Fascynujące są w *Wyznaniach* zabiegi adresowania narracji: ponieważ jej znaczna część to monolog *ja* do *Ty*, przeobfite są przejścia od trybu opowiadania do apostrof i od apostrof do trybu opowiadania. Słuchaczem monologu duszy, adresatem auto-

53 J. Balbierz, „Jeśli nie lepszy, w każdym razie jestem inny”. Kilka uwag o współczesnej teorii autobiografii, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 2008, t. 3, z. 1, s. 12.

54 Św. Augustyn, *Wyznania*, I 1.

55 S. Aurelii Augustini, *Confessiones*, Oxonii, J.H. Parker; J.G. et F. Rivington, Londini 1883, <https://archive.org/details/a545544600auguuoft/page/n17/mode/2up> [dostęp: 19.08.2020].

56 Św. Augustyn, *Wyznania*, II 3.

biograficznego przekazu jest Bóg. Owo stopniowe zacieśnianie relacji między Nim i narratorem, tożsamym z autorem książki, wyraża ducha teologii Augustyna – najmniej dwa jej aspekty, które przedstawię, sięgając po zwięzłe komentarze Kołakowskiego.

Po pierwsze – potrzebę poznawania jedynie Boga i duszy.

Boga i duszę poznać to wszystko poznać: stworzenie i cel stworzenia, ład świata i boską w nich obecność, nasze poznawanie świata, a więc ideę prawdy, siłę rozumu i siłę wiary, miejsce człowieka w kosmosie i naturę czasu⁵⁷.

Po drugie – potrzebę kochania jedynie Boga dla Niego samego.

Z tego, że Bóg jest dobrem absolutnym, wynika, że On jeden zasługuje na cześć, wiarę i miłość jako cel sam w sobie: tylko poprzez odniesienie do Niego wolno nam kochać Jego stworzenia, a więc ludzkich współuczestników naszego losu. Świat jest pełen śladów Boga, Bóg jest blisko i jest nieustannie w duszy naszej obecny, chociaż możemy się od Niego odwracać, gdy nie miłość nami kieruje, ale pożądanie, czyli miłość własna⁵⁸.

Także granice kompozycyjne trzynastu ksiąg *Wyznań* ich twórca inkrustował wypowiedziami skierowanymi do Boga. O układzie ksiąg pisał z wycuciem ich tematyki Altaner:

Wyznania przybierają często charakter nader surowych samooskarżeń, ale jednocześnie są wyrazem uwielbienia Boga i dziękczynnej modlitwy za Jego łaskawe kierownictwo. Księga dziesiąta daje psychologiczną analizę i opis duchowych przeżyć i stanów do czasu spisania wyznań. Księgi od jedenastej do trzynastej zawierają wnikliwie, nawiązujące do biblijnych relacji o stworzeniu, rozważania na temat Boga i świata, czasu i wieczności; Augustyn pragnie w nich uwielbić Boga i okazać Mu chwałę za ofiarowane mu światło w sprawach religijno-intelektualnych⁵⁹.

Każda księga rozpoczyna się zdaniem-apostrofą, wprowadzającym kolejną apostrofę lub łańcuch apostrof, lub inne rozwinięcie artystycznego wstępu – za każdym razem jest to efektowne *exordium*, przygotowane zgodnie z zasadami sztuki retorycznej, wprowadzające nastrój intymności i bliskości, nastrój zwierzeń, wyznań, bezkresnego otwierania serca w całkowitym zaufaniu. Każda księga – prócz trzeciej, czwartej i siódmej, w których zwrot do Boga występuje także we wstępie, lecz opóźniony o kilka zdań. Przyjrzyjmy się różnorodności apostrof w pierwszych zdaniach ksiąg:

Księga I, 1. Jakże wielki jesteś, Panie⁶⁰.

Księga II, 1. Przywołam teraz we wspomnieniu dawną obrzydliwość, ten jad, którym ciało zatrzymało duszę – przywołam nie dlatego, jakoby go lubił, lecz po to, abym Ciebie umiłował, Boże.

Księga III, 1. Przybyłem do Kartaginy, gdzie kocioł występnych namiętności huczał dokoła

57 L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 77.

58 *Ibidem*, s. 78.

59 B. Altaner, A. Stüber, *op. cit.*, s. 545.

60 Św. Augustyn, *Wyznania*, I 1 (i następne księgi, jak podano w tekście).

mnie. [...] Tak naprawdę potrzeba mi było pokarmu wewnętrznego, Ciebie samego, Boże mój – ale tego głodu nie uświadamiałem sobie.

Księga IV, 1. W okresie owych dziewięciu lat, od dziewiętnastego do dwudziestego ósmego roku życia, zarówno sam byłem uwodzony, jak innych wodziłem na manowce. [...] Niech się śmieją ze mnie ludzie dumni, tacy, których jeszcze nie obaliłeś zbawiennie i nie ugodziłeś, Boże mój.

Księga V, 1. Przyjmij te wyznania, ofiarę, jaką składają moje usta Tobie, który je stworzyłeś i skłoniłeś do tego, by słały imię Twoje.

Księga VI, 1. Nadziejo moja od młodości, Boże mój, gdzie byłeś przez cały ten czas?

Księga VII, 1. Umarła już moja młodość, zła, haniebna, i wchodziłem w wiek męski. [...] Za substancję uważałem tylko to, co można dostrzec oczyma. Ciebie jednak, Boże, nie wyobrażałem sobie w postaci ciała ludzkiego; taki błąd odrzuciłem już na początku moich studiów filozoficznych.

Księga VIII, 1. Pragnę Ci złożyć dzięki, Boże mój, opowiadając o Twoim miłosierdziu dla mnie.

Księga IX, 1. O, Panie, jam sługa Twój, jam sługa Twój i syn służebnicy Twojej.

Księga X, 1. Pragnąłbym Cię poznać, o Panie, który mnie znasz.

Księga XI, 1. Ty, Panie, jesteś w wieczności – czy więc nie wiesz, że mówię to wszystko do Ciebie?

Księga XII, 1. Jakże się krząta serce moje, Panie – w tym moim ubogim życiu – potrząśnięte słowami Twego Pisma Świętego!

Księga XIII, 1. Do Ciebie wołam, o Boże mój, pełen miłosierdzia dla mnie, który mnie stworzyłeś i nie zapomniałeś o mnie wtedy, gdy ja o Tobie nie pamiętałem.

Posługując się terminologią retoryczną, musimy jednakże stwierdzić, że w *Confessiones* wyznający ma dwóch odbiorców swoich wyznań. Bóg jest Odbiorcą prymarnym, natomiast odbiorcą sekundarnym w zamyśle autora są czytelnicy. Nie zapomina o nich Augustyn; dowodzą tego takie zwroty jak: „Niech o tym czyta, kto zechce”⁶¹ lub ten piękny fragment o zmarłej matce narratora, o św. Monice:

Oby jej ostatnia zwrócona do mnie prośba wypełniła się w modlitwach wielu czytelników tych wyznań obficie, niżby się mogła wypełnić w moich tylko modlitwach⁶².

Kunszt Aureliusza Augustyna, wytopiony w piecu sztuki retorycznej, widoczny w każdym z jego utworów, w *Wyznaniach* wprost olśniewa. Język utworu, przesiąknięty frazeologią biblijną, rozpięty między doskonałym opanowaniem rozmaitych konwencji a genialną oryginalnością stylu, jest pełen blasku ze względu na swoje unikalne piękno i na niespotykaną dotąd żarliwość w opisie doświadczenia wewnętrznego. Autor miał wówczas około 43-46 lat, zatem książka była owocem dojrzałego talentu pisarskiego, inspirowanego najznakomitszymi utworami starożytności. Dlatego Manuel Maria Carrilho zaleca jej lekturę badaczom historii retoryki:

61 Św. Augustyn, *Wyznania*, IX 12.

62 *Ibidem*.

Święty Augustyn jest tu szczególnie interesujący, gdyż zanim nawrócił się na chrześcijaństwo, był wybitnym mistrzem retoryki o silnych przekonaniach cycerońskich⁶³.

Jak pokazałam w zakończeniu książki *U źródeł pojmowania retoryki, twórczość św. Augustyna* stanowi punkt zwrotny w dziejach retoryki grecko-rzymskiej⁶⁴. Przełom w sztuce spowodowały jego koncepcja mądrości i teoria poznania. Swoją krytyczny, pełen goryczy stosunek do studiów retorycznych i wyuczonego zawodu retora Augustyn wyraził w *Wyznaniach*, natomiast nowe wartościowanie retoryki przedstawił w dziele *O nauce chrześcijańskiej*, będącym zarysem „syntezy antycznego wykształcenia i teologii chrześcijańskiej, który wywierał bardzo wielki wpływ na następne stulecia”⁶⁵. W jego czwartej księdze autor zajął się problemem natchnienia mówcy, stawiając tezę, że piękno wzbudza w języku wyrażana idea, nie środki wyrazu, nie technika, kierująca staraniem o ich najlepszy dobór.

W warstwie fabularnej *Wyznań* ze wspomnień Augustyna wyłania się negatywny obraz sztuki retorycznej, odwołującej się do ziemskiej hierarchii, do potrzeby dominacji, rywalizacji i korzyści materialnych, sprzecznych z powołaniem osoby ludzkiej, skoro tkwi w niej *imago*, właściwy obraz Boży, a w jej duszy odbija się Trójca Święta. Ale w harmonii konstrukcji książki, w jej oszałamiająco bogatej szacie językowo-stylistycznej święci triumfy najwytworniejsza retoryka, wieloletnie doświadczenie Augustyna w porywającym słuchacza mówieniu i dającym rozkosz czytelnikowi pisaniu. *Confessiones* zostały bowiem ukształtowane w duchu nowej sztuki słowa, ewokowanej w piśmie *O nauce chrześcijańskiej*. To zaś zbadawszy, wyprowadziłam następujący wniosek:

Wątek piękna mowy płynącego z żarliwości mówcy, odnaleziony w dziele Augustyna ukazuje nam zasadniczą przemianę w pojmowaniu sztuki retorycznej, zgodną z nowymi potrzebami osoby w świecie chrześcijańskim: ostoją mówców nie będzie już wykształcenie, nauki mistrzów wymowy czy żmudne ćwiczenia, ale ich osobista siła wewnętrzna, duchowa, żar uczuciowy, natchnienie. Nie zmienia się natomiast osadzenie sztuki retorycznej w rzeczywistości odwzorowywanej w języku, piękno słowa rodzi się bowiem i tu z siły tkwiącej w rzeczach, które mówca przedstawia zgodnie z regułami logicznego myślenia⁶⁶.

Z pewnością trudno by nam było znaleźć w światowej prozie wypowiedzianie uczuć do Boga ujęte w tak kunsztowne, tak misternie zbudowane zdania jak w *Wyznaniach*. Szlachetne wysłowienie myśli wiąże się tutaj nie tylko z wirtuozerią poetycką, siłą wyrazu artystycznego i naturalną dla autora elegancją w prozie, ale prawdopodobnie także z samym stylem antytetycznego myślenia.

63 M. Meyer, M.M. Carrilho, B. Timmermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, red. M. Meyer, przeł. Z. Baran, Warszawa 2010, s. 76.

64 L. Rzymowska, *U źródeł pojmowania retoryki*, Wrocław 2013, s. 133-139.

65 B. Altaner, A. Stuiber, *op. cit.*, s. 561.

66 L. Rzymowska, *op. cit.*, s. 138 i n.

Oto dwie przykładowe apostrofy, w których Augustyn, mistrz inwencji, kompozycji i elokucji, operuje dużą skalą afektów perswazyjnych: afektem miłości (*amor*), pragnienia (*desiderium*), nadziei (*spes*), strachu (*timor*) i żalu (*dolor*), kreując zbliżenie ludzkiego *ja* i boskiego *Ty*. Wybrane apostrofy łączy ekspresyjne obrazowanie, impakt, gwałtowność i zmysłowość epifanii: Bóg uderza grzesznika ostrym blaskiem i ślepemu objawia się jak błyskawica. W naprężeniu uczuciowym tego spotkania drżą jednak niebывале kontrasty: uderzający Bóg przygarnia, dotyka, wzbudza zachwyt Pięknością, największą czułość i miłosną tęsknotę. Czytający nie może rozumieć, czym jest Jego widok, zapach, smak i dotyk, lecz może to sobie wyobrazić.

Wieczna Prawdo! Prawdziwa Miłości! Umiłowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wzdycham dniem i nocą. Gdy po raz pierwszy Cię poznałem, Tyś mnie do siebie przygarnęła, żebym zobaczył, iż powinienem coś ujrzeć, a także – iż nie jestem jeszcze zdolny do ujżenia tego. Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrżałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej⁶⁷.

Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się po świecie błąkałem i tam szukałem Ciebie, beładnie chwytając rzeczy piękne, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie – rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były. Zawołałaś, krzyknęłaś, rozdarłaś głuchość moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim⁶⁸.

Bardzo trafnie ujmuje Altaner związek płomienności narracji *Wyznań* z poglądami filozoficznymi św. Augustyna:

Dzieło to jako całość jest arcydziełem literatury światowej, które dowodzi wybitnego mistrzostwa autora w przedstawianiu duchowych przeżyć i stanów. Fakt, że Augustyn czuł się wówczas zmuszony oskarżyć siebie z tak bezlitosną szczerością i upokorzyć się przed światem, pozostaje niewątpliwie w związku z dopiero co sformułowaną przezeń nauką o łasce Bożej i predestynacji, która go do głębi poruszyła⁶⁹.

Owo poruszające, a nawet wstrząsające odkrycie filozoficzne dotyczyło darmowej łaski Bożej. Tę Augustynową naukę streszcza Kołakowski:

Cokolwiek wiemy i cokolwiek czynimy, tą lub inną drogą prowadzi nas ku Bogu. Nie znaczy to oczywiście, że nie możemy się od Boga odwrócić, że nie ma w nas korzenia zła. Nie tylko jest ów korzeń, ale po grzechu pierworodnym jest on wszechmocny, jeśli nie zdusi go boża łaska. Wszystko, co z własnej woli czynimy, jest Bogu przeciwne, jest złe. Co dobrego czynimy, jest dziełem łaski, która na mocy samej treści tego pojęcia jest niezasłużona; jest darem swobodnie danym i co więcej, takim, że nie przyjąć go nie jest w naszej mocy. Mamy więc przerażający obraz świata: gdyby nie łaska, wszyscy bylibyśmy (zasłużenie) mieszkańcami

67 Św. Augustyn, *Wyznania*, VII 10.

68 Św. Augustyn, *Wyznania*, X 27.

69 B. Altaner, A. Stuiber, *op. cit.*, s. 561.

piekła, Bóg jednak niektórych, wedle własnego wyboru, czyni (niezasłużonymi) uczestnikami wiecznej szczęśliwości. Wybór ten w niczym od wybranych nie zależy, lecz jest swobodną boską decyzją, której racji domyślać się nie możemy⁷⁰.

Także Altaner wspomina o lęku wywoływanym przez ten obraz:

Nauka o łasce głoszona przez Augustyna i mająca swe źródło w pojęciu Boga, który napawa grozą, od samego początku napotykała sprzeciw w Kościele, a w późniejszych czasach doprowadziła do poważnych błędów⁷¹.

Widzimy zatem w *Wyznaniach* stopienie się w jedno filozoficznych treści i artystycznej formy. Mocą talentu retorycznego biskupa Hippony filozofia i teologia stają się literaturą piękną, co bynajmniej nie odbiera temu emocjonalnemu, autobiograficznemu dyskursowi dociekliwości, wnikliwości, logiczności, zwłaszcza w wypowiedziach argumentacyjnych gęsto przeplatających tekst.

Interesująco rozważał kunsztowność stylu Augustynowego Erich Auerbach, widząc w nim dowód na to, że artyzm chrześcijan nie stoi w sprzeczności z wiarą:

Retoryka Augustyna opiera się zawsze na tradycji klasycznej; nie da się w „prostej rytmice ludowej” nieustannie grać antytezami i przeciwstawiać sobie brzmieniowo pojęć lub ich ze sobą krzyżować. Z drugiej strony także wyszukana retoryka wywodzi się pierwotnie z elementarnego ludzkiego instynktu rytmu, sensu i analogii brzmieniowych, a w późnym antyku jej artystyczne formy były popularnym dobrem wspólnym, skoro bardzo wielu potrafiło się nią rozkoszować. Augustyn był mistrzem retoryki, dowodzi tego już bieg pierwszej części jego życia; retoryka stała się jego naturą, drugą naturą, tak jak to zazwyczaj dzieje się z wirtuozami. Ale najwyższa biegłość może bardzo dobrze służyć najszczerzej i najgłębszej intymności; ludowa zgrzebność zaś nie jest ochroną przeciw pustce serca⁷².

Co jest największym kunsztem Augustyna w *Wyznaniach*? Stworzenie literackiej iluzji dialogu w monologu. Autobiograficzna narracja to naturalnie monolog, ale *Confessiones* zostały napisane w taki sposób, by czytelnicy byli pewni nie tylko tego, że Bóg JEST i słucha tych wyznań, lecz także tego, iż po ich zakończeniu odpowie autorowi. Urzeka nas owo ujawnienie zorientowanej dialogicznie relacji osoby ludzkiej i Boga – w filozofii XX wieku będą ją tak ujmować najwybitniejsi personalisci.

Bibliografia

- Altaner B., Stuibler A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Auerbach E., *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Kraków 2006.

⁷⁰ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 81 i n.

⁷¹ B. Altaner, A. Stuibler, *op. cit.*, s. 577.

⁷² E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Kraków 2006, s. 57.

- Augustyn, św., *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst łacińsko-polski, przekład, wstęp i komentarz J. Sulowski, Warszawa 1989 (= „Patres Ecclesiae” 1).
- Augustyn, św., *Wyznania*, przekład, wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 2008.
- Balbierz J., „*Jeśli nie lepszy, w każdym razie jestem inny*”. *Kilka uwag o współczesnej teorii autobiografii*, „*Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*” 2008, t. 3, z. 1, s. 9-22.
- Beierwaltes W., *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003 (= „FUNDAMENTA. Studia z historii filozofii” XXXIII).
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji, Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002 (= „Biblioteka Europejska”).
- Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przekład i wstęp W. i R. Paradowscy, Kęty 2004 (= „Biblioteka Europejska”).
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010 (= „Prolegomena” 4).
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Kraków 2004.
- Kubiak Z., *Od Tagasty do Ostii*, [w:] Św. Augustyn, *Wyznania*, przekład, wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 2008, s. 7-23.
- Meyer M., Carrilho M.M., Timmermans B., *Historia retoryki od Greków do dziś*, red. M. Meyer, przeł. Z. Baran, Warszawa 2010.
- Plisiecki J., *Język filmu i jego mowa*, „*Roczniki Kulturoznawcze*” 2010, t. 1, s. 163-174.
- Rzymowska L., *U źródeł pojmowania retoryki*, Wrocław 2013.
- Strzyżewska A., *O metodzie fenomenologii Husserla*, „*Humanistyka i Przyrodoznawstwo*” 2014, nr 20, s. 203-219.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Whitehead A.N., *Przygody idei*, przekład i skrowidz M. Piwowarczyk, opracowanie i wstęp P. Gutowski, Warszawa 2020 (= „Biblioteka Współczesnych Filozofów”).

Netografia

- S. Aurelii Augustini, *Confessiones*, Oxonii, J.H. Parker; J.G. et F. Rivington, Londini, 1883, <https://archive.org/details/a54554460oauguuoft/page/n17/mode/2up> [dostęp: 19.08.2020].

Streszczenie: Po krótkiej charakterystyce wpływu twórczości św. Augustyna na myśl chrześcijańską autorka rozwija temat w trzech częściach. W części pierwszej odsłania wartość badań Natalii Depraz dla współczesnego odczytania *Wyznań*. Depraz wprowadziła to arcydzieło literatury duchowej w nurt refleksji fenomenologicznej w XXI wieku: w książce *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète* (Paryż 2006) powiązała Augustynową metodykę narracji autobiograficznej ze sposobem, w jaki prowadził dialog ze słuchaczem Chrystus, oraz z praktyką modlitewną Ojców Pustyni, a całość – z metodą *epoché* Edmunda Husserla. Inspirując się tymi wnioskami, Luiza Rzymowska ukazuje dynamikę i znaczenie opisu podróży wewnętrznej w *Confessiones*, oddzieliwszy go od opisu podróży „geograficznej” i opisu podróży „intelektualnej” narratora. Z kolei w części trzeciej charakteryzuje znaczenie kunsztowności *Wyznań* dla filozofii. Wyjątkowy styl dzieła, w którym stapiają się w jedno treści filozoficzne i forma arty-

styczna, jest manifestem przełomu w sztuce retorycznej – przełomu, jaki Augustyn, nauczyciel retoryki, ogłosił w rozprawie pt. *O nauce chrześcijańskiej*.

Słowa klucze: św. Augustyn, Natalie Depraz, Edmund Husserl, *Wyznania*, filozofia chrześcijańska, teologia, fenomenologia, *epoché*, literatura piękna, autobiografia, narracja, retoryka, doświadczenie wewnętrzne, podróż wewnętrzna, konwersja

Confessions of Saint Augustine in phenomenological reflection of the 21st century

Summary: This paper begins with a brief overview of the influence of St. Augustine's writings upon the Christian thought. Subsequently, the subject is developed in three parts. The first part focuses on the importance of the research of Natalie Depraz for the contemporary reading of the *Confessions*. Depraz introduced this masterpiece of spiritual literature to the stream of phenomenological reflection in the twenty-first century. In her book *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète* (Paris 2006) Augustine's narrative methodology, the mode of Christ's dialogue with the listener, and the prayer practice of the Desert Fathers have been connected together and linked with Edmund Husserl's *epoché* method. Inspired by these conclusions, Luiza Rzymowska shows the dynamics and meaning of the description of an inner journey in the *Confessions*, separating it from the descriptions of 'geographical' and 'intellectual' journeys of the narrator. Third part of the paper describes the meaningfulness of the artistry of Augustin's work for philosophy. The exceptional style of the *Confessions*, in which philosophical content and artistic form melt into one, is a manifesto on the breakthrough in the art of rhetoric – the breakthrough pronounced by Augustine the rhetoric teacher in his treatise *On Christian Education*.

Key words: St. Augustine, Natalie Depraz, Edmund Husserl, *Confessiones*, the *Confessions*, Christian philosophy, theology, phenomenology, *epoché*, belles-lettres, autobiography, narrative, rhetoric, inner experience, inner journey, conversion