

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KOCHAJĄC NIE TO, CO NALEŻY I NIE TAK, JAK NALEŻY: LITERACKIE OBRAZY UPADKU DUSZY W II I IV KSIĘDZE WYZNAŃ AUGUSTYNA

WPROWADZENIE

Jednym ze źródeł nieustającej atrakcyjności *Wyznań* Augustyna, zarówno dla badaczy różnych dziedzin (filozofia, teologia, literaturoznawstwo, historia, psychologia), jak i dla amatorów, wydaje się być to, że trudne zagadnienia teoretyczne przedstawione są tam w sposób konkretny i obrazowy dzięki „autobiograficznej” strategii autora¹. Augustyn czyni swoje życie lub raczej – narrację o nim

¹ Począwszy od lat pięćdziesiątych XX w. uczeni dyskutowali z użyciem pojęcia „autobiografii” w odniesieniu do *Wyznań*. O’Meara twierdził, że “*The Confessions* is no autobiography, and not even a partial autobiography. It is the use of Augustine’s life and confession of faith in God as an illustration of his theory of man” (J.J. O’Meara, *The young Augustine; the growth of St. Augustine’s mind up to his conversion*. London 1954, 18), a Courcelle podkreślał obecność fikcji literackiej w pierwszych dziewięciu księgach na podstawie analizy tradycyjnych toposów wykorzystywanych przez Augustyna (P.P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968²). Niemniej jednak samo użycie określenia “autobiograficzny” funkcjonuje w późniejszej literaturze przedmiotu. W badaniach ostatnich trzech dekad określenie to wydaje się być obecne w większości literackich analiz *Wyznań* (np. P.J. Archambault, *Augustine, Memory, and the Development of Autobiography*, *Augustinian Studies* 13 (1982), 29; M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine’s Confessions*, *Journal of the American Academy of Religion* 50, 3 (1982), 366; W.R. Olmsted, *Philosophical Inquiry and Religious Transformation in Boethius’s the Consolation of Philosophy and Augustine’s Confessions*, *The Journal of Religion* 69, 1 (1989), 21; D. Shanzer, *Latent Narrative Patterns, Allegorical Choices, and Literary Unity in Augustine’s Confessions*, *Vigiliae Christianae* 46, 1 (1992), 42; J. Mackenzie, *Subjectivity as a Methodology in Augustine’s Confessions*, *Augustinian Studies* 40, 2 (2009), 212). O’Donnell nazywa *Wyznania* wprost „the first modern biography” (J.J. O’Donnell, *Strangeness of Augustine*, *Augustinian Studies* 32, 2 (2001), 205; interesujące, czemu nie „autobiography”). Mathewes podsumowuje badania w tym obszarze, pisząc: „It has become a scholarly commonplace to state that the work is not an autobiography in any exegetically useful sense” (C.T. Mathewes, *Book One: The Presumptuousness of Autobiography and the Paradoxes of Beginning*, w: K. Paffenroth & R.P. Kennedy (red.), *A Reader’s Companion to Augustine’s Confessions*. Louisville & London 2003, 8). Jednocześnie, uczony ten

– alegoryczną przypowieścią, która ilustruje jego poglądy metafizyczne, antropologiczne, etyczne i soteriologiczne. Augustyn, jako bohater *Wyznań*, staje się postacią uniwersalną, reprezentantem upadłej i zniewolonej przez grzech ludzkości, co pozwala autorowi na wyrażenie prawd i prawideł ogólnych w formie bardzo zindywidualizowanej, niekiedy intymnej. Bez względu na to, jakie stanowisko zajmiemy w debacie nad realizmem i fikcyjnością autobiograficznej narracji *Wyznań*, nie możemy zaprzeczyć, że to tej narracji właśnie w dużej mierze dzieło Augustyna zawdzięcza siłę swego oddziaływania i wyjątkowe miejsce w historii zachodniej kultury.

Jednym z centralnych problemów, jakie porusza Augustyn w *Wyznaniach*, jest kwestia upadku duszy, czyli pierwotnego, początkowego grzechu, który spowodował sytuację egzystencjalną, w której żyją wszyscy ludzie, sytuację duchowej choroby i śmierci. Ostatnie księgi *Wyznań*, a zwłaszcza księga XIII, mierzą się z tym problemem w języku filozoficznym, na bazie egzegezy Księgi Rodzaju, lecz problem upadku obecny jest od pierwszych rozdziałów *Wyznań*. O ile późniejsze księgi omawiają to zagadnienie w sposób uniwersalny i filozoficzny, o tyle pierwsze księgi stanowią jego obrazową, literacką ekspresję, na podstawie doświadczeń, które Augustyn przytacza ze swojego życia. W niniejszym tekście przyjrę się dwóm znaczącym obrazom upadku duszy, jakie pojawiają się w księgach II i IV. Moim celem będzie wykazanie, że pod sugestywnymi alegoriami kryje się przemyślana filozoficzna treść i że obie te słynne sceny – mam tu na myśli scenę kradzieży gruszek z ogrodu sąsiada i scenę śmierci bliskiego przyjaciela – przedstawiają symbolicznie dwa istotne aspekty augustyńskiej koncepcji upadku duszy i grzechu.

KOCHAJĄC NIE TO, CO NALEŻY: KRADZIEŻ GRUSZEK

Symbolika ogrodu odwołuje się wyraźnie do sceny zerwania zakazanego owocu w ogrodzie Eden przez Adama i Ewę², ale tym, co zajmuje tutaj Augustyna,

podkreśla, że można mówić o autobiograficzności w szerszym sensie. Tak właśnie używam pojęcia narracji autobiograficznej: jako narracji, która budowana jest wokół tego, co Augustyn opisuje jako swoją osobistą *historię* upadku i nawrócenia. Czy jest to autobiograficzność w sensie opisu zdarzeń, które realnie miały miejsce, czy też jedynie pewnej strategii narracyjnej (koncentracja na postaci Augustyna i historii jego doświadczeń), nie musi być konieczne rozstrzygnięte, żeby można było używać tego pojęcia. Żaden zresztą z badaczy podejmujących tę *quaestio vexata* nie opowiadał się za radykalnym rozwiązaniem dylematu całkowita fikcja vs całkowity realizm.

² Zob. J.J. O'Donnell, *Augustine: Confessions*, vol. I–III. Oxford 1992, ad loc. II.4.9. Ferrari interpretuje gruszę z księgi II jako ściśle powiązaną z figowcem z księgi VIII – są to symboliczne drzewa, odpowiadające Drzewu Poznania Dobra i Zła, które było „materią” dla grzechu Adama oraz Drzewu Krzyża, na którym Nowy Adam odkupił ludzkość (L.C. Ferrari, *Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine's Confessions*, *Augustinian Studies* 2 (1971), 93). Asher zwraca uwagę na istotne przekształcenia opowieści biblijnej, które nazywa „dilations” i „dilutions”: duża liczba gruszek w opozycji do jednego owocu, wielu towarzyszy zamiast małżeńskiej pary i to, co nazywa, „superfluous theft”, czyli kradzież tego, co już mieli. Interpretuje je jednak jako pokazanie przez Augustyna

jest głównie przyczyna grzechu, czyli przyczyna *mala voluntas*. Znaczące jest, że zanim Augustyn przedstawia scenę grzechu, wygłasza filozoficzną pochwałę piękności i dobroci stworzenia (II 5.10). Podobnie jak w zobiektywizowanym i uniwersalnym opisie stworzenia i grzechu w księdze XIII, tak i tutaj opis dobroci Boga i stworzenia poprzedzają logicznie i stanowią tło dla rozważań nad wyborem zła przed stworzone duchy. Augustyn podkreśla, że rzeczy materialne są piękne i sprawiają przyjemność zmysłom, w czym nie ma nic złego. Gruszki – stanowiące alegorię materialnego stworzenia – są czymś dobrym i smacznym, a ich zjedzenie, rozpatrywane samo w sobie, może być tylko moralnie dobre. Jednakże kradzież tych dobrych gruszek – zaznacza Augustyn – zmienia całkowicie postać rzeczy, gdyż jest złamaniem ustalonego przez Boga porządku.

Świat materialny, symbolizowany przez gruszki, jest dobry i piękny i w sposób naturalny wzbudza w duszy miłość, lecz miłość ta nie może wykroczyć poza porządek, na straży którego stoi Boże prawo. Porządek rzeczywistości wymaga, by dobro kochane było proporcjonalnie do swojej wartości, czyli, aby Bóg był kochany najbardziej, po Nim – byty duchowe, a najmniej rzeczy materialne. Niemniej jednak, jak podkreśla Augustyn w zgodzie z tradycją platońsko-arystotelejską, ludzie kochają wyłącznie to, co dobre³. Przywołuje obraz Katyliny – służącego za typ wyjątkowego łajdaka i zbrodniarza – by dowieść, że także on nie pragnął zła samego w sobie, ale pragnął rzeczy dobrych (bogactwa, przyjemności, zdrowia, bezpieczeństwa itd.), które kochał jednak – gwałcąc porządek i hierarchię bytu – ponad sprawy duchowe i które zdobywał, łamiąc prawo moralne (II 5.11).

Ta wizja ludzkiego pragnienia skierowanego z natury do tego, co dobre, przenika całe *Wyznania*. Już od samego początku Augustyn pisze o pierwotnym związku człowieka z Bogiem jako źródłem szczęścia (słynne *inquietum est cor nostrum*: I 1.1) oraz podkreśla, że zarówno człowiek jest dobry, jak i świat, który jest darem od Boga – złem jest tylko niewłaściwe używanie tego daru (I 20.31)⁴. Augustyn przyznaje, że nawet szukając występnej miłości w Kartaginie, tęsknił w istocie za Bogiem, jedynym pokarmem, który mógł go nasycić (III 1.1). Wszystko, co jest stworzone, jest dobre, toteż grzech jest wyborem dobra, tyle że wyborem z jakichś względów niewłaściwym, skierowanym przeciw Bogu – bo przeciw porządkowi, który zapośrednicza Jego obecność⁵. Pierwotne *contra Deum* grzechu (por. IV 12.19) manifestuje się więc i konkretyzuje w nastawieniu i działaniu człowieka *contra totum*, można by powiedzieć, przywołując obserwacje Starnesa, który analizuje „grzeszny” płacz niemowlęcia jako ekspresję wrogiego stosunku do świata i separacji człowieka wobec harmonijnej całości stworzenia.

różnic między Kościołem pierwotnym a późnoantycznym (L. Asher, *The Dangerous Fruit of Augustine's 'Confessions'*, *Journal of the American Academy of Religion* 66, 2 (1998), 247).

³ Por. Platon, *Symp.* 207a; Arystoteles, *Nic. Eth.*, 1094a1.

⁴ Wszystkie tekstualne odwołania pochodzą z krytycznego wydania: O'Donnell 1992. Przekłady są mojego autorstwa.

⁵ Na ten temat zob. R.D. Williams, 'Good For Nothing'? *Augustine On Creation*, *Augustinian Studies* 25 (1994), 11.

Niemowlę – podobnie jak każdy człowiek – nie może być *in-nocens*, gdyż grzesząc zwraca się przeciw stworzeniu i szkodzi mu⁶.

Opisując kradzież gruszek na tle zbrodni Katyliny (co może się wydawać czytelnikowi zestawieniem przesadnym), Augustyn przede wszystkim atakuje manichejskie twierdzenia, jakoby świat materialny był zły. Radykalizm Augustyn sięga tak daleko, że *nawet grzech* nie czyni, jego zdaniem, złymi tych stworzeń, których dusza grzesznie pragnie. To ona staje się zła, poprzez swą *mala voluntas*, ale one pozostają dobre – będąc dobre, o ile istnieją i są prawdziwe (II 4–5). Nie można zepsuć stworzeń tylko przez to, że kocha się je miłością niezgodną z prawem.

Augustyn odwołuje się do swojej trójwarstwowej metafizyki, w której Bóg jest dobrem i pięknem najwyższym – stąd powinien być kochany najmocniej, a dobra materialne i zmysłowe są w najmniejszym stopniu realne i godne pożądania. Siła miłości, jaką te najniższe dobra budzą, powinna człowiekowi uzmysłwić, jak wielką miłość musi budzić Bóg i jakie szczęście może człowiekowi dać. Augustyn wskazuje kilka poziomów piękna: piękno materialnego kosmosu (materia nieożywiona), piękno życia (świat duszy wegetatywnej, mówiąc językiem perypatetyckim), wrażeń zmysłowych i pamięci (dusza zmysłowa) oraz przedmiotów ludzkiej myśli (dusza rozumna). Większe jest piękno cnót takich jak szlachetność i roztropność, a i ponad nimi jest jeszcze sam Bóg (II 6.12). Ta hierarchia istnienia jest również hierarchią ludzkiej miłości i ludzkiego szczęścia. Zło jest zaniegowaniem praw bytu.

Augustyn jednak, co jest zaskakujące, nie wykorzystuje swojej trójwarstwowej hierarchii, żeby usprawiedliwiać grzech. We współczesnej kulturze można zetknąć się z argumentami, które używają pojęć filozoficznych, odwołujących się do piękna i dobra świata, w sposób powierzchowny i w istocie niemożliwy logicznie do utrzymania starając się dowieść, że naturalne pragnienie jakiegoś dobra jest wystarczającym uzasadnieniem dążenia do niego, a przyjemność i radość płynąca z dobra traktowana jest następnie jako „potwierdzenie”, że to coś nie może być złe. *Reductio ad absurdum* takiego rozumowania jest o tyle proste, że kliniczny psychopata to właśnie osoba, która dąży do realizacji wszystkich swoich pragnień, dla niego zupełnie naturalnych, a jedynym kryterium „moralnym”, jakie może wziąć pod uwagę, jest dlań osobista przyjemność i korzyść. Tak specyficznym rozumianym czy raczej skonstruowanym pojęciem „natury” i „naturalnych pragnień” zostało bezkompromisowo przedstawione w pismach markiza de Sade, ale pojawia się również we współczesnej kulturze popularnej. Choćby w powieści J.P. Lindsaya, a o wiele bardziej w popularnym serialu stanowiącym adaptację tej powieści, pojawia się – w dialogu z postacią tytułowego Dextera, psychopaty z wątpliwościami i kodeksem etycznym, postać jego

⁶ C. Starnes, *Saint Augustine on Infancy and Childhood: Commentary on the First Book of Augustine's Confessions*, *Augustinian Studies* 6 (1975), 24–5. Por. też Mackenzie, który pisze, że dla Augustyna grzech jest definiowany zawsze w odniesieniu do „perwersyjnego” odwrócenia porządku ustanowionego przez Boga, co owocuje de-formacją (autor ma tu chyba na myśli raczej przejawy grzechu niż jego źródła: Mackenzie 2009, 210).

brata, która traktuje swój sposób życia jako wolną, nieskrępowaną tyranią społeczeństwa ekspresję własnej natury⁷. Popularność psychopatycznych bohaterów, zarówno literackich, filmowych, jak i realnych (*casus* Teda Bundy'ego) we współczesnej postmodernistycznej i narcystycznej kulturze zachodniej⁸, wydaje się stanowić niejako negatyw moralnych tendencji tej kultury, asymptotyczny punkt, do którego kultura ta zmierza, ale boi się go dotknąć.

Nic jednak nie jest bardziej dalekie od augustyńskiej wizji dobrego świata i złej woli niż tego typu idee. Augustyn w swoim myśleniu formułuje pogląd dokładnie lustrzany czy antytetyczny do współczesnej narcystycznej moralności. Piękno i dobro świata oraz naturalność pragnień skierowanych ku temu światu nie tylko nie usprawiedliwia łamania obiektywnie istniejącego porządku i prawa moralnego, ale podkreśla jeszcze ohydę ludzkiej woli, która wypacza do swoich celów dobroć stworzeń i swoich naturalnych dyspozycji. Można odnieść wrażenie, że retorycznie podkreśla dobroć stworzeń, aby tym większą moc miało jego samooskarżenie, jakby przewrotność grzesznej woli rosła wprost proporcjonalnie do kochanego dobra. Ta proporcjonalność nie jest prawdziwa, gdyż grzeszna miłość jest raczej zaprzeczeniem proporcjonalności, ponieważ zwraca miłość należną wyższemu porządkowi ku porządkowi niższemu. Pochwała piękna materii u Augustyna ma na celu, po pierwsze, antymanichejskie ukazanie dobroci nawet najniższych warstw bytu, a po drugie, stanowić preludeum do aporetycznej tezy Augustyna, że nie dlatego ukradł gruszki, że pragnął ich jako dobrych, ale że ukradł je z jakiejś niepojętej przewrotności i metafizycznie niemożliwej „miłości” do samego zła.

Jest to paradoks, który Augustynowi nie daje spokoju – nie można bowiem pragnąć zła jako zła, a właśnie w tych terminach pisze on o swoim pragnieniu kradzieży. Kradzież nie jest *czymś*, jest bardziej niczym niż *czymś*, szalone więc wydaje się umiłowanie kradzieży. Augustyn odmalowuje tu siebie jako gorszego od Katyliny, bo przecież dowodził wcześniej, że Katylinina nie pragnął czynić zła dla samego zła, lecz instrumentalnie, po to, by zdobyć jakieś dobra. Postać Katyliny – który w myśleniu Augustyna stanowi do pewnego stopnia ekwiwalent postaci psychopaty w podanym przeze mnie wyżej porównaniu – jest przy tym tutaj „usprawiedliwiana”, również, jak się wydaje, instrumentalnie, by podkreślić przewrotność samego Augustyna. Niedorzecznym byłoby dosłownie rozumieć słowa Augustyna i sądzić, że był on rzeczywiście przekonany, że jego młodzieńczy wybrzyk był większym grzechem niż zbrodnie Katyliny⁹. O'Donnell sugeruje, że kradzież gruszek symbolizuje *concupiscentia carnis*, a konkretniej – grzech seksualny, i podkreśla, że nie jest on przedstawiony jako skutek upadku-kradzieży,

⁷ J.P. Lindsay, *Darkly Dreaming Dexter*, New York 2004. Ten ostatni wątek bardzo wyeksponowany jest w serialu (“Dexter” produkowany przez – liberalno-lewicową zresztą – stację “Showtime” od 2006 roku).

⁸ Por. pracę C. Lascha: *The Culture of Narcissism*, New York 1978.

⁹ Poczawszy od Nietzschego, czytelnicy i badacze *Wyznań* uznawali przesadę Augustyna za dziwną – na ten temat zob. J.C. Cavadini, *Book Two: Augustine's Book of Shadows*, w: K. Paffenroth & R.P. Kennedy (red.), *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*, Louisville & London 2003, 25.

ale opisany jako obecny już wcześniej¹⁰. Cavadini zgadza się ogólnie ze zdaniem O'Donnella¹¹, lecz ostatecznie uznaje paradygmatyczność tej sceny jako alegorii upadku¹². Choć daleki jestem od twierdzenia, że scena ta ma jedno tylko znaczenie, wydaje się, że jedną z jej głównych funkcji jest bycie obrazową ilustracją mechanizmów i początków grzechu w ogóle. Augustyn, dokonując samooskarżeń, które czytelnikom i uczonym wydają się przesadne, nie opiera ich na kradzieży gruszek rozumianej jako konkretne wydarzenie ze swej historii, ale na tej kradzieży jako na pewnym symbolu uniwersalnego upadku duszy.

Augustyn mówi, że miał pod dostatkiem owoców i to lepszych – miał je, oczywiście, w domu, a dom w swojej symbolice odsyła czytelnika natychmiast do przypowieści o synu marnotrawnym, który mając bogactwa w domu zdecydował się je roztrwonić i skończył, jedząc pokarm świń¹³. Nie wyszedł on z domu, by pomnożyć bogactwo lub by zdobyć coś, czego w domu nie miał, ale – jak podaje tekst ewangeliczny – by roztrwonić majątek. Jednocześnie, na obraz bogatego domu z przypowieści nakłada się obraz ogrodu Eden, w którym Adam i Ewa mogli jeść do woli owoce ze wszystkich drzew poza jednym, zakazanym drzewem. Choć badacze dostrzegają elementy symboliki syna marnotrawnego w scenie kradzieży¹⁴, wydają się pomijać motyw domu, który wydaje się być tu również niezwykle istotny. Augustyn mieszkał przecież wtedy w domu rodzinnym, a Patrycjusz wciąż żył (Augustyn przedstawia go jako wyraźną antytezę dobrego ojca z przypowieści) wraz z Moniką. Wcześniej Patrycjusz cieszy się z dojrzewania płciowego Augustyna, w ten sposób zachęcając go do grzechu seksualnego, podczas gdy Monika boi się i – choć jej wiara nie jest jeszcze tak silna jak później – próbuje odwieść syna od upadku (II.3.6). Kradzież stanowi więc jednocześnie wyjście z domu po to, by zrabować coś, czego w domu Augustyn ma pod dostatkiem (gruszki), jak i symboliczne pogrążenie się w grzechu seksualnym.

Motyw opuszczenia domu, który Augustyn splata z motywem zerwania owocu, łącząc w ten sposób narrację Księgi Rodzaju z przypowieścią ewangeliczną, powróci później w księdze VIII. Tam nie tylko figowiec stanowić będzie obraz naprawienia przez łaskę skutków grzechu związanego symbolicznie z gruszą, ale zaraz po nawróceniu Augustyn pobiegnie do matki, żeby jej o tym powiedzieć,

¹⁰ O'Donnell 1992, ad loc. II.4.9.

¹¹ Cavadini 2003, 26.

¹² Cavadini 2003, 29–30.

¹³ Na temat tej przypowieści w *Wyznaniach* zob. L.C. Ferrari, *The theme of the prodigal son in Augustine's Confessions*, *Recherches Augustiniennes* 12 (1977), 105–18.

¹⁴ Cavadini, na przykład, dostrzega wyraźną obecność symboliki syna marnotrawnego w księdze II i nawet zauważa, że w środku narracji o kradzieży gruszek Augustyn przywołuje obraz sługi, który uciekł z domu, by ścigać pozory, lecz nie widzi sceny jako integracji przypowieści ewangelicznej z upadkiem opisanym w Księdze Rodzaju, lecz uznaje, że ta wzmianka „is enough to tie the story conclusively to the narrative of the fall in Genesis 3” (Cavadini 2003, 29). Analiza Ferrariego idzie w podobnym kierunku – zwraca on uwagę na motyw rzucenia gruszek świniom (syn marnotrawny żywi się karmą dla świń), ale też na często używane przez Augustyna *longe*, które związane jest z obrazem błąkania się z dala od domu (Ferrari 1971, 97–9).

a ona ucieszy się z tego powodu (VIII 12.30). Jest to wyraźna aluzja do radości ojca z przypowieści – radości, że syn się odnalazł i ożył, choć był zagubiony i martwy. Monika przejmując więc symboliczną funkcję ojca, przynajmniej do momentu, gdy podejmie ją duchowy ojciec Augustyna – Ambroży, udzielając mu chrztu i w ten sposób dopełniając swojego obrazu ojca duchowego, przeciwstawionego cielesnemu Patrycjuszowi. Księga VIII nie jest więc tylko, jak zauważa Ferrari, związana z księgą II przez obraz drzewa, ale też – przez obraz domu i powrotu do niego.

Gruszki, poprzez swoje powiązanie z metaforyką pokarmu, zyskują bardzo uniwersalne znaczenie w kontekście *Wyznań*¹⁵. Jak zwraca uwagę Ferrari¹⁶, pożywienie symbolizuje dla Augustyna prawdę, a spożywanie – jej poznanie, co widać szczególnie wyraźnie w rozważaniach na temat czczego pokarmu manicheizmu i sycącego pokarmu Kościoła oraz w użyciu metafor pokarmu przy opisie wizji Boga w ks. VII i IX¹⁷. Jednocześnie pokarm symbolizuje też dobro i relację miłości oraz rozkoszowania się nim¹⁸. O’Connell wskazuje nie tylko biblijne źródła obrazu pożywienia, ale też wpływy Plotyna (szczególnie *Enn.* V 8[31].4.1–2, gdzie mowa jest o prawdzie jako o karmicielce i pokarmie¹⁹) i łączy ten obraz z koncepcją szczęścia jako pierwotnego stanu nasycenia, utraconego i poszukiwanego na powrót przez duszę.

Augustyn nie tyle próbuje dowieść, że jako nastoletni łobuz był gorszy niż Kattylina, ale zastanawia się, jak to możliwe, że dusza ludzka w ogóle kiedykolwiek zgrzeszyła. Jak niedawno pokazał Farrell, w aspekcie formalnym analiza motywów kradzieży gruszek stanowi przykład retorycznej metody stosowanej w sprawach sądowych, której wykład znaleźć możemy u Cycerona i w *Ad Herennium*. W tej metodzie podstawową sprawą jest ustalenie motywu przestępstwa i zbadanie wewnętrznego stanu umysłu, jaki doprowadził do niego. Augustyn zbija

¹⁵ Mendelson podaje wszystkie miejsca w *Wyznaniach*, w których pojawia się obraz pokarmu i jego spożywania w kontekście symbolicznym: I 6.7, I 7.11, I 12.21, III 1.1, III 4.8, III 6.10, III 7.11, III 10.18, IV 1.1, IV 2.3, IV 5.10, V 6.10, V 13.23, VI 10.17, VII 3.4, VII 9.15, VII 10.16, VII 16.22, VII 17.23, VII 18.24, VIII 2.4, IX 2.2, IX 3.7, IX 4.2, IX 10.24, X 6.8, X 14.21–2 (M. Mendelson, *Venter animi/distentio animi: Memory and Temporality in Augustine’s Confessions*, *Augustinian Studies* 31, 2 (2000), 137).

¹⁶ L.C. Ferrari, *The ‘Food of Truth’ in Augustine’s Confessions*, *Augustinian Studies* 9 (1978), 8–9.

¹⁷ Shanzer, analizując ks. III, pokazuje powiązanie pokarmu z antytetycznymi obrazami kobiecych alegorii: Sapientia i Stultitia, też w kontekście poznania prawdy (Shanzer 1992, 44–5).

¹⁸ Warto odnotować nietypową interpretację Wetzela, który sugeruje, że spożywanie pokarmu zawiera w sobie aspekt destrukcji (przywołuje on myśl Simone Weil: piękne jest to, czego nie chcemy zjeść, ale chcemy, żeby to istniało). Analizując księgę VII Wetzel uznaje, że pragnienie spożywania Boga jako prawdy i dobra świadczy o pozostałości cielesnych nawyków woli u Augustyna i stanowi samo w sobie problem do rozwiązania. Umiłowanie świata przez Augustyna nie jest więc czyste i w pełni platońskie, gdyż jest to w istocie umiłowanie iluzji – *regio dissimilitudinis*, której nie da się zidentyfikować ze światem materialnym, ale ze sferą złudzenia pomiędzy Bogiem a światem (J. Wetzel, *The Question of Consuetudo Carnalis in Confessions 7.17.23*, *Augustinian Studies* 31, 2 (2000), 170–2).

¹⁹ R.J. O’Connell, *The Enneads and St. Augustine’s Image of Happiness*, *Vigiliae Christianae* 17, 3 (1963), 140.

wszystkie argumenty przemawiające na jego korzyść, jakby sam był jednocześnie oskarżycielem i oskarżonym w sądzie i pozostawia sobie – jako jedyne wyjście – prośbę o miłosierdzie. Normalną sądową praktyką jest podkreślanie cnót oskarżonego, lecz Augustyn odwraca tę perspektywę, robiąc coś dokładnie odwrotnego – *confessio*. Uwypukla on swoją przewrotność i pozbawia się wszelkiej możliwości obrony²⁰.

W swoim badaniu własnych motywów (a jednocześnie, w perspektywie uniwersalnej, motywów każdego ducha, który grzeszy przeciw Bogu) Augustyn rozpatruje różne hipotezy, ale nie udaje mu się dokonać zadowalającego rozstrzygnięcia. Obraz, jaki wyłania się z analizy Augustyna, jest niepokojący. Człowiek, stworzony przez Boga jako dobry, żyjący w pięknym ogrodzie świata bądź w dostatnim domu ojca, nagle postanawia to wszystko odrzucić. Nie dlatego, żeby poza ogrodem czy poza domem zdobyć jakieś dobro lepsze od tego, które posiada lub jakieś dobro, którego mu brakuje. Zresztą, w konsekwencji nie zdobywa nic, a raczej – zdobywa nicość, marność, iluzję itd. Augustyn konkluduje, że wydaje się to całkowicie szalone. Ani aniołowie, ani dusze ludzkie nie mieli żadnego uzasadnionego powodu, żeby odrzucić Boga i wybrać inne dobra.

Augustyn rozważa obecność kolegów jako jeden z głównych czynników, który miał skłonić go do kradzieży. Sugeruje on więc, że musi być jakiś rodzaj wspólnoty czy wspólnictwa w popełnieniu tak irracjonalnego czynu, jak odwrócenie się od Boga. Augustyn nie odnosi się tutaj wprost do upadku aniołów czy dusz ludzkich, lecz można by przynajmniej uznać to za pewną hipotezę, że takie wspólnictwo mogło odegrać jakąś rolę w grzechu. Cavadini sugeruje, że pycha związana jest ściśle z towarzyszeniem innych, którzy muszą chwalić pysznego, nawet jeśli ich obecność jest jedynie domyślna, ukryta w społecznych instytucjach i konwencjach²¹. Choć funkcja *consortium* w upadku – zarówno w narracji Księgi Rodzaju, jak i w *Wyznaniach* w ogóle – jest nie do podważenia, to jednak wydaje się, że Cavadini idzie tu za daleko. Czy upadające dusze czyniły to w jakiś sposób „na pokaz”, w obecności innych dusz, skoro wszystkie wzajemnie się przenikały i żyły w harmonii *caelum caeli*? Augustyn jednak nie daje na to ostatecznej odpowiedzi. Być może obecność innych przy upadku ma znaczenie, lecz trudno uznać to za pierwotny moment grzechu. Syn marnotrawny z ulubionej przypowieści Augustyna opuszcza dom ojca w samotności i nie uzyskuje z tego tytułu żadnej aprobaty czy pochwały²².

²⁰ J.M. Farrell, *The Rhetoric(s) of St. Augustine's Confessions*, *Augustinian Studies* 39, 2 (2008), 271–5.

²¹ Cavadini 2003, 32–3.

²² W tym kontekście warto zwrócić uwagę na interpretację Ashera, który twierdzi, że scena kradzieży gruszek w istocie odnosi się do samego aktu pisania *Wyznań* przez Augustyna. Obawia się on, że jego *Wyznania* będą uznane za akt pychy, w którym wyznawanie grzechów dostarczać może grzesznej przyjemności w obliczu czytelników–świadków. Sama *confessio* byłaby zatem kradzieżą. Wyrzucenie gruszek przez chłopców Asher rozumie jako metaforę ascezy – pozbawienie się przyjemności w celu rozkoszowania się pychą, podobnie jak asceza w sensie wyrzeczenia się zmysłowych

W świetle sceny kradzieży przyczyna grzechu pozostaje do pewnego stopnia jedną z aporii *Wyznań*, problemem nierozstrzygniętym i być może – zdaniem Augustyna – nierozstrzygalnym mocą ludzkiego rozumu²³. Zostawia on więc ten problem, opisując doświadczenie jakiejś nieprzeniknionej tajemnicy, ale tajemnicy, która nie tyle budzi jego ciekawość, co odrazę: „Któż rozwiąże ten tak niezwykle zawikłany i zagmatwany węzeł? Ohydny jest. Nie chcę się na nim skupiać, nie chcę go widzieć.” (II 10.18)²⁴. Wydaje się jednak, że – jeśli nie wyjaśnieniem, to – integralną częścią opisaną przez Augustyna kradzieży i symbolizowanego przezeń grzechu, jest augustyńska koncepcja pychy. Pamiętać trzeba, że pycha jest pierwszym momentem grzechu i centrum jego dynamiki, ale nie stanowi etiologicznego wyjaśnienia grzechu – pycha sama w sobie jest grzechem i to grzechem *par excellence*²⁵. Jest to, jak rzecz ujmuje Cavadini, „istota grzechu”, który ostatecznie okazuje się nie mieć istoty i być jedynie tajemniczą pustką zła²⁶. Pytanie jednak o to, skąd bierze się pycha u dobrego z natury stworzenia, jak anioł lub dusza ludzka, pozostaje całkowicie w sferze *mysterium iniquitatis*. Pycha, jako pierwszy moment grzechu, wydaje się poprzedzać nawet miłość do stworzeń, choć przecież grzech manifestuje się głównie w bezprawnym przywiązaniu do nich.

Augustyn przeczuwa, że w pysznym wyniesieniu siebie przeciw Bogu istnieje jakaś przewrotna logika, ponieważ nawet w tym wypadku pragniemy czegoś, co jest pozorem dobra. Opisuje więc Augustyn grzeszne pragnienia jako dążenia do swego rodzaju imitacji Boga, który jest prawdziwym dobrem. Ta imitacja wynika z samolubnego pragnienia, by siebie uczynić bogiem w miejsce prawdziwego Boga. Miłość własna jest paliwem dla tego ruchu, który wybiera iluzję w miejsce prawdy. Iluzja przypomina prawdziwe dobro, więc pociąga wolę, ale jednocześnie „uwalnia” od tego wpisanego w pychę, zawistnego cierpienia – niechęci istot wolnych do podporządkowania się woli Boga i przyjęcia porządku wszechświata.

rozkoszy może stać się podstawą dla pysznego samozadowolenia. Badacz ten uważa, że Augustyn uprzedza podobne zarzuty, dowodząc, że jego wyznania – inaczej niż kradzież gruszek – mogłyby stanowić akt czysto prywatny, pozbawiony *consortium*. Widać to również w przejściu od prywatności księgi I do publicznego wymiaru księgi II. Celem Augustyna jest zatem przekonanie czytelników, że nie pisze on wyznań z potrzeby chwalenia się i że scena kradzieży pokazuje, czym *Wyznania* są, pokazując – czym nie są (Asher 1998, 240–7).

²³ Cavadini sugeruje, że Augustyn przyjmuje egzegetyczny punkt widzenia i że jedyne możliwe wyjaśnienie tego „such an irrational act” jest to, że w tekście *Wyznań* stanowi on ilustrację narracji biblijnej (Cavadini 2003, 30).

²⁴ quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? foeda est; nolo in eam intendere, nolo eam videre.

²⁵ Zob. choćby artykuł Torchii, który wskazuje na Plotyńskie źródła augustyńskiej koncepcji pychy. Pisze on: „...*superbia* constitutes a willful exaltation of self which prompts the soul to abandon its proper mid-rank position between God and lesser creatures” (J. Torchia, *St. Augustine's Treatment of Superbia and Its Plotinian Affinities*, *Augustinian Studies* 18 (1987), 66). W artykule Torchii cenne jest również omówienie występowania pojęcia *superbia* jako źródła grzechu nie tylko w *Wyznaniach*, ale w całym korpusie wczesnych pism filozoficznych Augustyna.

²⁶ Cavadini 2003, 31.

Można zadać pytanie, czy pycha, która owocuje przewrotną imitacją, jest pychą rozumianą jako centrum dynamiki grzechu, czy pychą jako *ambitio saeculi*, jako jeden z trzech „grzechów głównych”, wymienionych w Pierwszym Liście Jana (2:16)?²⁷ Augustyn wymienia pychę (*superbia*) wraz z innymi wadami (choć na początku) – jest ona pragnieniem złudnej wielkości, tak jak ambicja – pragnieniem złudnej chwały, żądza władzy – pragnieniem złudnej wolności od lęku, miłość erotyczna – pragnieniem złudnej miłości, ciekawość – pragnieniem złudnej wiedzy, głupota – jest złudną prostotą i niewinnością, rozpusta – złudnym nasyceniem, bezczynność – złudnym spokojem, rozrzutność – złudną hojnością, chciwość – pragnieniem złudnego posiadania, zazdrość – pragnieniem złudnego pierwszeństwa, gniew – pragnieniem złudnej zemsty, lęk – pragnieniem ucieczki od złudnego zła, smutek – bólem z powodu utraty złudnego dobra (II 6.13). Wydaje się, że *superbia* stojąca na czele tego szeregu wad stanowi jedną z wad, a nie pychę źródłową dla grzechu. Jednocześnie jednak, augustyńska koncepcja pychy jako grzechu *par excellence* przenika jego rozważania nad parami boskich przymiotów i ich przewrotnych, ludzkich imitacji. James Wetzel sugeruje, że pokazuje to, iż nawet grzech jest w jakiś sposób związany z naturalnym pragnieniem naśladowania Boga²⁸.

Tyle tylko, że u jego źródeł leży przewrotność woli, która nie chce dobra otrzymać za darmo z ręki Boga, ale chce sama sobie to dobro wziąć na własnych zasadach i zgodnie z własnymi prawami. Jak zauważa Gaul, polemizując z Wetzelem, nie jest to imitacja cnót, ale przewrotna imitacja samego Boga, Bożej doskonałości, która stanowi próbę zdobycia bez Boga czegoś, co osiąść można jedynie w relacji z Nim²⁹. Interpretacja Gaula sugeruje, że sam fakt kradzieży można by odczytać jako sugestię, że grzech stanowi swego rodzaju kradzież – oczywiście, nie w sensie, że Bogu można coś odebrać, ale w sensie próby zdobycia czegoś w sposób bezprawny. Paradoks polega na tym, że dusza próbuje „ukraść” coś, co w zasadzie posiada lub może posiadać, jeśli przyjmie to jako dar, gdyż jest to część majątku Ojca. W tym również widać straszliwą pustkę i nicość grzechu, który jest próbą odebrania przemocą czegoś, co dusza otrzymuje w darze i przez

²⁷ Janowa triada jest w zasadzie wszechobecna w *Wyznaniach*. Ostatnio Lawless wysunął ciekawą tezę, że Autor dowodzi, że Augustyn dokonuje swoistej syntezy („confluence”) tej nowotestamentowej tradycji potrójnego grzechu z trzema wadami obecnymi w łacińskiej literaturze klasycznej (G. Lawless, *Honores, coniugium, lucra* (conf. 6.6.9): *A Graeco-Roman Rhetorical Topos and Augustine's Asceticism*, *Augustinian Studies* 33, 2 (2002), 187.

²⁸ Pisze on: “In his *Confessions*, Augustine puts this point in terms of imitation: vice, he claims, always aims to imitate some virtue (2.6.13–14). The imitation is bad and harmful in so far as it misrepresents what is truly good. But in as much as the imitation is also an *aspiration* to virtue, albeit inchoate, then the imitation is not *purely* bad. Purely good virtues and purely bad vices should be very hard if not impossible to credit in human life” (J. Wetzel, *Splendid Vices and Secular Virtues: Variations on Milbank's Augustine*, *Journal of Religious Ethics* 32, 2 (2004), 276).

²⁹ Zdaniem Gaula, analiza Wetzela oparta jest na błędnym odczytaniu Augustyna, na przekonaniu, że wady są imitacją cnót (B. Gaul, *Augustine on the Virtues of the Pagans*, *Augustinian Studies* 40, 2 (2009), 248–9).

to dusza otrzymuje nicość zamiast obfitości. Nicość jest jej własna i wydaje się, że jest to jedyna korzyść, jaką odnosi ona, bo przecież nie uzyskuje dobra – gruszki rzucone są świniom, a nie zjedzone.

Podsumowując, można by powiedzieć, że bez względu na to, jak rozumiemy motywy dla kradzieży gruszek w narracji Augustyna, bez wątpienia scena ta stanowi opis upadku duszy, który dokonuje się przez pogwałcenie hierarchii bytu, przez swego rodzaju pyszne wyniesienie się *contra Deum* i niezgodę na przyjęcie właściwego duszy miejsca *in medio*. Grzech polega więc na tym, że kochamy nie to, co należy – zamiast kochać przede wszystkim Boga, potem własną duszę, a dopiero później stworzone przez Boga ciało i świat materialny, dusza zwraca swoją miłość przede wszystkim ku sobie samej, pragnąc imitować Boga. Mechanizm grzechu to pycha miłująca nicość i buntująca się przeciw Bogu, która przejawia się w odrzuceniu dóbr wyższego rzędu i wybraniu jakichś dóbr niższych. Naznaczone to jest iluzorycznością, która przesłania nie tylko prawdziwe dobro dobrem niższego rzędu, ale przesłania nicość i pustkę pychy pozorem i imitacją doskonałości. Motywem nie jest tu miłość piękna i dobra zmysłowego (reprezentowanego przez gruszki), ale miłość siebie – a raczej fałszywa forma miłości siebie, która duszę wynosząc ponad Boga, traci zarówno Boga, jak i samą siebie, a na końcu nie pozostaje jej nawet smak gruszek, które rzuciła świniom.

KOCHAJĄC NIE TAK, JAK NALEŻY: DUSZA ROZLANA NA PIASKU

Innego rodzaju obrazowe studium upadku znajdujemy w księdze IV, gdzie Augustyn opisuje śmierć swego bliskiego przyjaciela z okresu, gdy obaj byli młodzieńcami zafascynowanymi manicheizmem. O ile w scenie kradzieży gruszek Augustyn dążył, można by rzec, do pokazania hierarchicznego porządku rzeczywistości i pogwałcenia tego porządku przez duszę, tutaj, w księdze IV, bada on inny aspekt upadku. Tym razem również opisuje niezgodne z porządkiem bytu upodobanie do dóbr niższych kosztem najwyższego Dobra, ale eksponuje inny aspekt grzechu, samą dynamikę grzesznej miłości w świetle specyficznej cechy stworzeń – ich tendencji do nicości i przemijania, która zakorzeniona jest w ich stworzeniu z niczego.

Kluczowym aspektem, który pokazuje Augustyn w scenie śmierci przyjaciela, jest, jak się wydaje, pewna nadmierność miłości, którą widać, między innymi, w szeregu sformułowań użytych przez Augustyna. Na początku czytamy bowiem, że rówieśnik był dla Augustyna „nazbyt drogi” (*nimis carus*) oraz że przyjaźń była „słodsza dla mnie ponad wszystkie słodczyce tego życia mojego” (*in amicitia mea, suavi mihi super omnes suavitates illius vitae meae*: IV.4.7). Kiedy Augustyn przechodzi do opisu śmierci przyjaciela, język przesady i nadmierności powraca w kontekście żałoby – Augustyn używa opozycji wszystko/nic, wszędzie/nigdzie, by opisać, w jaki sposób przyjaciel był dla niego wszystkim i jak całkowita jest jego utrata (dwukrotnie *quidquid* oraz *undique, omnia, nihil*: IV.4.9). Niewątpliwie,

należy w interpretacji uwzględnić realność psychologicznego doświadczenia żałoby, które zapewne zainspirowało ten opis, lecz należy również pamiętać, że – jeśli jest to w istocie opis realnego wydarzenia – Augustyn opisywał je po dwudziestu latach i że czynił to w określonym celu. Wydaje się, że z perspektywy filozoficznej ważniejsze jest nie psychologiczne zrozumienie doświadczenia, ale interpretacja dokonana przez Augustyna i specyficzne znaczenie, jakie nadaje on temu doświadczeniu.

Sądzę, że sposób, w jaki odczytuje tę historię Wetzel, przysłania nieco filozoficzne przesłanie Augustyna poprzez próbę psychologicznego czy psychologizującego odczytania opisanego przezeń doświadczenia. Wetzel zadaje pytanie, dlaczego Augustyn zdawkowo pisze o śmierci swojego ojca, a tak rozbudowuje opis żałoby po śmierci przyjaciela³⁰. Można by zakwestionować samą psychologiczną metodę Wetzela, który wydaje się zakładać, że siła emocji związana z wydarzeniem musi proporcjonalnie przekładać się na to, jak obszerny jest opis tego wydarzenia. Niemniej jednak, autor ten wysuwa też tezę, że żałoba Augustyna po stracie przyjaciela jest w jakimś sensie fałszywa, pretensjonalna i nieautentyczna, co interpretuje ostatecznie jako skutek poczucia winy Augustyna, spowodowanego tym, że nie kochał swojego przyjaciela prawdziwie³¹. Zupełnie inaczej widzi tę sprawę, na przykład, Oppel, która we łzach, jakie Augustyn wylewa po stracie przyjaciela, dopatruje się właśnie dowodu na realność miłości³².

Augustyn, twierdzi Wetzel, nie kochał przyjaciela *zamiast* Boga ani też *za mocno* (autor odrzuca samą możliwość kochania kogoś za mocno), ale nie kochał go *wcale* – kochał jedynie wytwór własnych lęków i pragnień³³. Skrajna ekspresja żałoby ma więc dla Wetzela wymiar czegoś nieadekwatnego, ale – nieadekwatnego *psychologicznie*, choć sam autor nie różnicuje wyraźnie dwóch wymiarów jednego doświadczenia, które ja chciałbym tutaj pojęciowo odróżnić, czyli psychologicznego doświadczenia utraty przeżywanego przez dwudziestoletniego młodzieńca oraz doświadczenia duchowego, które czterdziestoletni biskup próbuje opracować w pojęciach i obrazach filozoficznych³⁴. Według Wetzela, Augustyn z perspektywy czasu reaguje właśnie na ten emocjonalny wymiar, czego dowodem ma być

³⁰ J. Wetzel, *Book Four: The Trappings of Woe and Confession of Grief*, w: K. Paffenroth & R.P. Kennedy (red.), *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville & London 2003, 58.

³¹ Wetzel wydaje się rozumieć tę „autentyczność” na płaszczyźnie doświadczenia emocjonalnego, choć odwołuje się do pojęcia Augustyna *amare in Deo* (Wetzel 2003, 59–65). Wątek iluzji w przyjaźni omawia też Schlabach, lecz nie w tak skrajny sposób jak Wetzel (G.W. Schlabach, *Friendship As Adultery: Social Reality and Sexual Metaphor in Augustine's Doctrine of Original Sin*, *Augustinian Studies* 23 (1992), 126–129.

³² C. Oppel, 'Why, my soul, are you sad?': *Augustine's Opinion on Sadness in the City of God and An Interpretation of his Tears in the Confessions*, *Augustinian Studies* 35, 2 (2004), 232.

³³ „the creature of... fears and desires” (Wetzel 2003, 69).

³⁴ W tym przypadku cenne jest zastosowanie rozróżnienia między „Augustine the speaker” oraz „Augustine the author”, którą McMahon uznaje za kluczową dla interpretacji *Wyznań* (R. McMahon, *Augustine's Prayerful Ascent: An Essay on the Literary Form of the Confessions*, Athens & London 1989, 14–5.

jego – wyrażone w *Retractationes* (II 6.2) – potępienie użycia w księdze IV obrazu jednej duszy w dwóch ciałach do opisania miłości do przyjaciela³⁵.

Podobnie jak w przypadku kradzieży gruszek, Augustyn czyni z tej przyjaźni i śmierci przyjaciela alegorię upadku duszy i, opisując swoje przeżycie utraty, tworzy dwa poziomy znaczeniowe – poziom dosłowny (utrata przyjaciela) i poziom alegoryczny (doświadczenie grzechu). Poprzez analizę stylu, jakim Augustyn opisuje miłość do przyjaciela i żalobę po jego śmierci, pełnego wyrażen skrajnych i totalnych, można odczytywać augustyński opis jako narrację o ludzkim doświadczeniu, które samo w sobie pełne jest przesady, a dokładniej – fałszu emocjonalnego. Niemniej jednak, gdy czytamy ten język przez pryzmat idei filozoficznej, którą ma wyrażać, musimy go odnosić do opisu grzechu *każdej* duszy, w sposób uniwersalny, a nie tylko do konkretnego doświadczenia młodego Augustyna – i to obecnego w pamięci czterdziestoletniego biskupa i filozofa. Z tej perspektywy, ekstremalność stylistyczna wyraża totalność miłości i utraty, która nabiera sensu *stricte* filozoficznego – co widać później w komentarzu samego Augustyna do tego wydarzenia.

Wielokrotnie powtarzane we wspomnianym tekście, niemal jak refren, *quidquid, omnia* czy *undique* stanowią środek retoryczny, mający na celu ukazanie totalności i nadmierności miłości do przyjaciela, który na poziomie symbolicznym staje się reprezentantem stworzenia w ogóle, wszystkiego, co nie jest Bogiem (podobnie jak w księdze II była nim grusza)³⁶. Jednym z aspektów nadmierności i nieadekwatności miłości do przyjaciela wydaje się być ukryta obecność w niej *concupiscentia carnis*. Badacze raczej nie podejmują tej kwestii, lecz przyjęcie założenia o seksualnym wymiarze relacji z przyjacielem jest jak najbardziej spójne z filozoficznym zamierzeniem, jakie kierowało Augustyna. Mówiąc o seksualnym wymiarze, nie mam na myśli niczego konkretnego, a tym bardziej możliwości seksualnego współżycia młodzieńców, gdyż Augustyn rozmyślnie pozostawia jedynie niejasne aluzje, sugerujące, że w przyjaźni tej istniała nadmierność na różnych poziomach.

Badacze wydają się bez problemu dostrzegać nadmierną intensywność i namiętność w tej przyjaźni, ale z jakichś względów unikają tematu homoseksualności. Levenson, na przykład, pisze, że „the danger of friendship is passion. Two friends may become quite inseparable (...) The single possibility of being enjoyed with the friend becomes the only virtue in things. And this is what happens to Augustine. One friendship becomes for him a passion. His friend becomes the basis of the world, the beauty and meaning of the world.”³⁷ Sądzę, że wielu czytelników

³⁵ Wetzel 2003, 61. Dokładnie Augustyn odnosi się do zdania: „ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur quem multum amaveram” (IV.6.11), które z perspektywy czasu uznaje za niedorzeczne.

³⁶ Ostrożniej o tej analogii pisze Schlabach, ale przyznaje, że przyjaźń stanowi symbol więzi ze światem w ogóle i podkreśla obecność przyjaźni w epizodzie z kradzieżą (Schlabach 1992, 126–130).

³⁷ C.A. Levenson, *Distance and Presence in Augustine's Confessions*, *The Journal of Religion* 65, 4 (1985), 504.

naturalnie odczytałoby te sformułowania jako opis miłości erotycznej, gdyby nie świadomość, że odnoszą się one do relacji dwóch mężczyzn, z których jeden jest w dodatku wybitnym świętym Kościoła. Podobnie pisze o tym Schlabach, w ogóle nie wiążąc „namiętności przyjaźni” z seksualnością³⁸. Breyfogle zauważa wprawdzie, że Augustyn przyznaje, że w bytach obdarzonych duszą kochał jedynie ich ciała, ale w swojej analizie początku księgi III nie wspomina o tym, jak Augustyn wiąże seksualność z przyjaźnią³⁹. Co ciekawe, w innym kontekście, gdy Augustyn otwarcie wspomina grzechy Sodomitów, Breyfogle sugeruje w przypisie, że można to uznać za niejasną *confessio* homoseksualnych grzechów. Trudno powiedzieć, dlaczego za taką *confessio* nie można uznać początku księgi III⁴⁰.

Na początku tej księgi Augustyn opisuje swoje pogrążenie się w *concupiscentia carnis*. Najpierw używa jednego ze swych ulubionych obrazów – obrazu duszy, która nabrzmiewa jak wrzód i wychodzi poza siebie, kierując się na zewnątrz, ku rzeczom zmysłowym (ruch odwrócenia od mieszkającego w sercu Boga – *proiebat se foras*: III.1.1). W tym zwróceniu się na zewnątrz dusza jest chciwa kontaktu z tym, co zmysłowe, lecz – jak zaznacza Augustyn – nie byłoby ono kochane, gdyby nie posiadało duszy, sugerując, że jego pragnienie kierowało się szczególnie ku ludziom. Pragnął kochać i być kochanym, zwłaszcza zaś rozkoszować się ciałem osoby kochanej. Natychmiast po tym stwierdzeniu Augustyn pisze: „zdrój przyjaźni brukałem brudem pożądliwości i jej jasną przejrzystość zaciemniałem żądzą rodem z piekła, a jednak – ohydny i pohańbiony – pragnąłem być wytworony i wyrafinowany w mej nadmiernej próżności. Popadłem też w miłość, na którą tak pragnąłem zachorować”⁴¹.

Przytoczony tekst jest niezwykle gęsty i pełen znaczeń. Augustyn niewątpliwie pragnie pozostawić domysłem czytelnika, jakie były jego grzechy, zwłaszcza jeśli chodzi o płęć obiektów jego miłości. Gdzie indziej wprost pisze, że zaczął wreszcie żyć z kobietą (IV 2.2), pisząc jednak już o późniejszym okresie życia, gdy żył wśród manichejczyków od dziewiętnastego do dwudziestego ósmego roku życia (IV 1.1). O jego wcześniejszym życiu seksualnym nic pewnego nie wiemy. Niejasność jest, jak sądzę, rozmyślna, gdyż Augustyn pisze o swojej nastoletniej seksualności jako o alegorii pożądliwości w ogóle, o grzechu jako takim, nie jest więc zainteresowany detalicznymi opisami. Z omawianego tekstu wydaje się dość jasno wynikać, że doświadczenie seksualne Augustyna przed dziewiętnastym rokiem życia najprawdopodobniej miało, obok heteroseksualnego, również charakter homoseksualny, choć trudno wyjść poza tę ogólnikową hipotezę. W zacytowanym miejscu Augustyn nie koncentruje się na fizycznej ekspresji pożądania – wręcz

³⁸ Schlabach 1992, 132.

³⁹ T. Breyfogle, *Book Three: 'No Changing Nor Shadow'*, w: K. Paffenroth & R.P. Kennedy (red.), *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*, Louisville & London 2003, 38–9.

⁴⁰ Breyfogle 2003, 48, przyp. 64.

⁴¹ *venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de tartaro libidinis, et tamen foedus atque inonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundantanti vanitate. rui etiam in amorem, quo cupiebam capi.*

przeciwnie, interesuje go dynamika samego pożądania, gdy mówi o wprowadzaniu do przyjaźni, która sama z siebie jest czysta i przejrzysta, pożądliwości cielesnej. Wydaje się dość oczywistym, że nie ma na myśli przyjaźni z kobietami. Píše, że pragnął rozkoszować się ciałem osoby go kochającej, że myślał wtedy o sobie jako o kimś wyrafinowanym i wytwornym – być może wyobrażając sobie, że przyjaźń o odcieniu homoseksualnym jest czymś bardziej kulturalnym i modnym – ostatecznie jednak nie oznaczało to niczego innego jak upadek duszy w miłość, która ogarnia człowieka jak choroba czy szaleństwo, zgodnie z antyczną topiką literacką i filozoficzną.

Choć sugeruję, że Augustyn może odnosić się w tym akurat miejscu do miłości homoseksualnej, nie chodzi mi tutaj zupełnie o ustalanie jakiegokolwiek „prawdy” na temat jego seksualnej historii czy tym bardziej – używając współczesnego konstruktów – jego „orientacji” seksualnej. To, co jest istotne, to znaczenie filozoficzne nadmierności i nieadekwatności w opisie miłości. Aluzje Augustyna, że mogła być to miłość homoseksualna, wydają się mieć na celu pokazanie właśnie nadmierności, gdyż – w kontekście topiki antycznej – spokojne i stabilne uczucie przyjaźni jest tutaj zdeformowane w kierunku chorobliwej i szalonej namiętności erotycznej. W cytowanym wyżej urywku używa on określenia *capi*, które ma także sens medyczny, zarażenia się chorobą. Nieadekwatność miłości dotyczy tu więc głównie jej nadmierności oraz splamienia tego, co duchowe, przez cielesność, co jest przejawem tej nadmierności. Miłość, jaką Augustyn tutaj opisuje tak zwięźle, jest miłością nadmierną, gdyż zbyt intensywną i gdyż przekracza ona ramy natury (pomieszanie pożądania z przyjaźnią).

Ten wątek przyjaźni, stanowiącej „perwersyjną” (w sensie augustyńskim: *per-versa*) mieszaninę, umiejscowioną gdzieś pomiędzy otwartą seksualną namiętnością a doskonałą chrześcijańską przyjaźnią w Duchu Świętym, zarysowany jest w księdze III, a rozwinięty w pełni w księdze IV i to w dwóch wymiarach. Z jednej strony, pisze Augustyn o związku z kobietą, który miał trwać lata i zaowocować dzieckiem, i nazywa go *pactum libidinosi amoris* (IV.2.2). Nie kontynuuje jednak tego wątku i nie czyni ze swego niezalegalizowanego „małżeństwa” alegorii upadku (ten wątek powróci dopiero w księdze VIII). Jako taka alegoria służy mu właśnie przyjaźń. Mówiąc o niej, Augustyn nie powraca już do seksualnych aluzji z początku księgi III, ale istnieje pewne znaczące podobieństwo między tymi opisami – również przyjaźń „manichejska” Augustyna jest uczuciem nadmiernym i nienaturalnym. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu Augustyn zetknął się – jeśli już, to pośrednio – z dialogami Platona, które próbują usprawiedliwić społeczną i filozoficzną funkcję homoseksualnej miłości poprzez wyłączenie z niej seksualnego aktu (*Uczta, Fajdros, Państwo*). Gdybyśmy wiedzieli, że Augustyn znał argumentację Platona, bez trudu moglibyśmy czytać jego rozważania na temat przyjaźni w księgach III i IV jako polemikę z tą argumentacją, czyli sugestię, że nie tylko stosunki seksualne stanowią wypaczenie miłości między mężczyznami, ale również erotyczna nadmierność obecna w samym uczuciu przyjaźni.

Użyte w IV księdze w odniesieniu do zmarłego przyjaciela określenie *dimidium animae* (IV.6.11) pochodzi oczywiście z ody Horacego (I.3.8). Sama idea, jak zauważa O'Donnell, w czasach Augustyna była już konwencjonalna, toteż trudno jednoznacznie mówić o jej źródłach⁴². Zastanawia jednak, że O'Donnell, wskazując na obecność kolejnego podobnego sformułowania w tym samym rozdziale (*unam fuisse animam*), odsyła jedynie do Owidiusza (który, podobnie jak Augustyn, mówi o Orestesie i Pyladesie: *Trist.* IV.4.72), a milczy na temat obrazu jedności dusz użytego przez Platona w mowie Arystofanesa w *Uczcie* (190c–193c). Ten obraz jednej duszy w dwóch ciałach, inaczej niż nieco podobna arystotelejska metafora „drugiego Ja” (*Nic. Eth.* IX 1166a31–2), odnosi się wyraźnie nie do przyjaźni, lecz do erotycznej namiętności. Sama obecność metafor czy obrazów nie stanowi bezsprzecznego dowodu, że Augustyn odwołuje się do tradycji platońskiej refleksji nad miłością i przyjaźnią, lecz bez wątplenia jest to możliwe. Cavadini sugeruje, że przyjaźń – podobnie jak i inne więzi społeczne – Augustyn rozumie tu jako przykłady *fornicatio* w najszerszym znaczeniu tego terminu, czyli jako przejawy odchodzenia od Boga⁴³. Breyfogle sugeruje, że manichejczycy mogli przyzwalać swoim słuchaczom lub nawet zachęcać ich do relacji homoseksualnych, toteż nieobecność tego typu akcentów w opisie „przyjaźni manichejskiej” Augustyna kontrastowałaby znacząco z seksualnością obecną w jego wcześniejszych przyjaźniach⁴⁴. Schlabach słusznie zauważa, że lekarstwem na seksualną miłość do kobiety ma być w *Wyznaniach* wstrzemięźliwość (*continentia*), lecz na „namiętność przyjaźni” nie ma podobnego lekarstwa⁴⁵.

Obok nadmierności, jaka wynika z pomieszania przyjaźni z elementami otwarcie seksualnymi, istnieje też w przyjaźni, opisaniej przez Augustyna, nadmierność związana z intensywnością samego uczucia. Kwestia ta jest żywa choćby w dyskusji stoików greckich i rzymskich z arystotelejskim postulatem umiaru w namiętnościach i z pojęciem *apatheia*. Choćby Seneka w *De Ira*, przekonuje Novatusa, że stoikom nie chodzi o zmniejszenie intensywności gniewu, lecz o całkowite jego wyeliminowanie, zgodnie ze stoickim poglądem, że każda namiętność ma w sobie dążenie do przekraczania granic i utraty kontroli (I.7.1–4). W odniesieniu do miłości typowe jest przeciwstawianie przyjaźni, jako formy miłości spokojnej, stabilnej i opartej na rozumie, erotycznej namiętności, która wymyka się rozumnej kontroli. Przed Seneką typowe jest tu użycie topiki i filozoficzne rozważania Lukrecjusza na temat miłości jako choroby w kontekście epikurejskiej pochwały przyjaźni (IV 1037–1287). Sam Seneka krytykował tę nadmierność erotycznej namiętności choćby w tragediach, a głównie w *Medei* i *Fedrze*⁴⁶.

⁴² O'Donnell 1992, ad loc.

⁴³ Wykorzystanie przyjaźni jako alegorii upadku jest kolejnym przykładem wariacji na temat motywu *fornicatio* i *concupiscentia carnis* jako aspektów upadku duszy (Cavadini 2003, 28).

⁴⁴ Breyfogle 2003, 48, przyp.64.

⁴⁵ Schlabach 1992, 132.

⁴⁶ Jak twierdzi Marti, idąc chyba za daleko, tragedie te stanowią studium namiętności miłosnej z perspektywy stoickiej B. Marti, *Seneca's Tragedies. A New Interpretation*, Transactions and

Wychowawca Nerona jednak wydaje się o tyle interesującym punktem odniesienia dla Augustyna, że podobnie pisze o relacji między przyjaźnią a erotyczną namiętnością w *Listach do Lucyliusza*. Wyrażając *opinio communis* antycznych szkół filozoficznych, uznaje przyjaźń za nieodzowny element dobrego życia i przeciwstawia ją erotycznej namiętności, która – co do tego poeci i filozofowie (z wyjątkiem Platona: *Phae.* 244a – 245b) byli zgodni – stanowi niemal kliniczne zaburzenie psychiczne upośledzające rozumne funkcjonowanie człowieka. Seneka jednak wskazuje na istnienie znaczących podobieństw między przyjaźnią a erotyczną namiętnością: „Bez wątpienia uczucie zakochanych ma w sobie coś podobnego do przyjaźni; mógłbyś powiedzieć, że jest ono przyjaźnią, która postradała rozum” (*Ep.* IX.11)⁴⁷. Seneka myśli tutaj zgodnie ze stoickim poglądem o nadmierności obecnej w każdej namiętności, lecz nadmiar nie dotyczy aspektu seksualnego czy cielesnego, ale samej intensywności uczucia. Na temat tego „excess” namiętności w interesujący sposób pisze też Nussbaum⁴⁸.

W koncepcji Augustyna obecne są obydwa te elementy – nadmierność w niedoskonałej *amicitia* polega zarazem na obecności elementów seksualnych (co obalałoby platońską apologię homoseksualnej przyjaźni, szczególnie w księdze III), jak i nazbyt wielkiej intensywności samego uczucia (co stanowi kontynuację myśli Arystotelesa i stoików, zwłaszcza w księdze IV). Ta analiza dotyczy jednak tylko psychologicznego aspektu przyjaźni, a Augustyn wprowadza wątek nowy – temat grzechu i upadku duszy, którego nieadekwatna przyjaźń jest alegorią. Od analizy elementów subiektywnych (niewłaściwa natura samego uczucia) przechodzi do analizy aspektu obiektywnego (natura przedmiotu uczucia). Mówi bowiem o dysharmonii między siłą miłości a naturą jej przedmiotu. Ponieważ rzeczy materialne nieustannie się zmieniają i przemijają, obdarzenie ich potężnym i totalnym uczuciem miłości stwarza dysonans i dysharmonię, której skutki są katastrofalne dla duszy⁴⁹.

Wszechogarniający ból w narracji Augustyna nie tyle jest czymś fałszywym i teatralnym, jak sugeruje Wetzel, co stanowić ma dowód wszechogarniającego pragnienia, pragnienia *amare et amari*, jakie kierował on ku stworzeniom. „Byłem bowiem nieszczęśliwy i utraciłem radość moją” – pisze Augustyn, przez grę słów łącząc nieszczęście z utratą (*miser enim eram et amiseram gaudium meum*: IV 5.10). Augustyn

Proceedings of the American Philological Association, 76 (1945), 221–2. Podobnie zresztą interpretuje *Medeę* Martha Nussbaum: Nussbaum 1994, 439–483.

⁴⁷ Non dubie habet aliquid simile amicitiae affectus amantium; possis dicere illam esse insanam amicitiam.

⁴⁸ M. Nussbaum, *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton 1994, 359–401.

⁴⁹ Motyw być może stoicki, w sensie koncepcji *adiaphora*, którą Nussbaum wyraża jako “the worthlessness of externals” (Nussbaum 1994, 408). Koncentracja jednak na zmiennej, przemijającej naturze rzeczy zewnętrznych jest jednak zasadniczo Plotyńska i odwołuje się do świata materialnego i czasu jako „życia duszy” w kontraście do świata duchowego i związanej z nim wieczności. Por. Plotyn, *Enn.* III.7[45].

sugeruje, że utracił *całą* radość, gdy utracił przyjaciela, tak jakby wszystkie jego pragnienia i całe szczęście zależne były i skoncentrowane w nim. Można wyjaśniać tę totalność psychologicznie⁵⁰, lecz na płaszczyźnie filozoficznej czytelnik ma dostrzec, że przyjaciel Augustyna był przecież tylko częścią Bożego stworzenia – w tym samym czasie Augustyn żył przecież z kobietą, a być może urodził się już jego syn Adeodatus. I znowu – nie musi to oznaczać jakiegoś fałszu psychologicznego, ale jest to unaczynieniem mechanizmu, w którym dusza samą siebie zatracza, wiążąc się z rzeczami przemijającymi w sposób nadmierny i nieadekwatny.

Augustyn (jako „Augustine-the-author”, w terminologii McMahona) przyznaje, że widzi z perspektywy czasu i posiadanej już mądrości, że nieszczęśliwy był już wtedy, gdy obdarzył swojego przyjaciela – symbolizującego stworzenie, wszystko, co nie jest Bogiem – taką przesadną miłością. Nieszczęście i cierpienie są więc ukryte, ale obecne nawet w radości, jaką dają byty przemijające, lecz ujawnia się ono z całą mocą, gdy człowiek traci to, do czego się przywiązał (IV 5.10). Jest to konfrontacja z siłami śmierci i zniszczenia – Augustyn pisze, jak poprzez śmierć przyjaciela ujrział niejako wszechogarniającą naturę śmierci, śmierci zabijającej wszystkich ludzi i unicestwiającej wszystko, śmierci jako swego rodzaju negatywnej zasady istnienia, dynamiki popychającej w nicość stworzenia, które powstały z nicości i z nieuformowanej materii, i które mają w sobie wpisane ciężenie ku nicości, któremu przeciwstawia się jedynie stwórcza moc Boga (IV 6.11; por. XIII 8.9).

Wszystkie rzeczy, piękne i dobre, mają naturę przemijającą, wschodzą i zachodzą jak słońce. Powstają, przez jakiś czas trwają, a następnie odchodzą w nicość – są więc w nieustannym ruchu od nicości przez istnienie znowu do nicości. Augustyn uznaje, że taki stan rzeczy jest dobry, gdyż Bóg stworzył wszechświat materialny jako rozwijający się w czasie i rozproszony w przestrzeni, a to oznacza, że byt, który jest w jednym miejscu, nie może być w innym, a jeśli trwa w jakimś momencie czasu, musi ustąpić później innym bytom, tak jak one ustąpiły mu, gdy przyszedł czas jest powstania (VI.10.15). Augustyn zestawia tutaj ze sobą dwa ujęcia śmierci (w najszerszym sensie jako ulegania zniszczeniu i przemijaniu). Najpierw śmierć była, niemal upersonifikowanym, groźnym zabójcą i niszczycielem, który zabrał Augustynowi przyjaciela i zamierza odebrać wszystko inne – taka jest perspektywa indywidualna i konkretna⁵¹. Potem – z perspektywy uniwersalnej – śmierć staje się po prostu naturalną częścią stworzenia materialnego, ma ona nie tylko sens, ale ostatecznie przyczynia się do tego, że wszystko jest „bardzo dobre”, jak w opisie stworzenia świata w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Augustyn porównuje przemijanie do ludzkiej mowy – w ten sposób odbierając

⁵⁰ Jak choćby w znakomitym studium Freuda na temat żaloby, gdzie, w sposób dosyć zbliżony do Augustyńskiego, opisuje on bolesne odczucie pustki i odrywanie libido od ukochanego obiektu (Z. Freud, *Żaloba i melancholia*, w: *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009).

⁵¹ Ta śmierć ma wymiar kary za grzech. Jak trafnie zauważa Oppel: „From birth, human beings are consigned to the law of death. (Oppel 2004, 228) – nie różnicuje ona jednak tego, że „the law of death” może być postrzegane z jednej strony jako prawo kary za grzech, a z drugiej – jako prawo wpisane w byt, nadające mu Boży *ordo*.”

przemijaniu tę grozę, która wpisana jest w dynamikę nieuporządkowanej miłości: wszystko musi przemijać, by dawać miejsce nowym stworzeniom, podobnie jak ludzka mowa ma tylko sens wtedy, gdy jedno słowa i zdania „umierają”, dając miejsce nowym. Za to Augustyn sławi Boga.

Augustyn wyjaśnia, jak dusza przez swój upadek przywiera miłością do rzeczy przemijających, znajdujących się w nieustannym ruchu od nicości przez byt ku nicości. To przywieranie powoduje, że kiedy rzeczy płyną swoim strumieniem, odchodząc i oddalając się od człowieka, on czuje, jakby były one od niego boleśnie odrywane czy wyrwane z jego serca. Człowiek próbuje oprzeć się na czymś, co jest w ruchu, więc grunt usuwa mu się spod nóg. Nie jest to jednak tylko przykre doświadczenie duszy, które może, lecz nie musi stanowić dla niej nauczkę. Jest to grzech, a więc i pyszne zwrócenie się przeciw Bogu. Zanurzenie się w rwący nurt czasu nie jest jednak – jak może się duszy wydawać – odejściem od Boga, gdyż Ten jest wszechobecny. Odejście od Boga jest odejściem od Boga łaskawego po to tylko, by znaleźć zaraz Boga zagniewanego. To jednak, co nieuchronnie dusza musi napotkać, to twarde prawo bytu, które poddaje ją karze – prawo wpisane w samą rzeczywistość, a głoszące, że to, co jest zmienne i niszczone nie może dać człowiekowi szczęścia (IV.9.14).

Swoje doświadczenie Augustyn konkluduje wołając: „O obłądnie, który nie wiesz, jak kochać ludzi po ludzku!” (*o dementiam nescientem diligere homines humaniter!* IV.7.12). Powiada też: „rozlałem duszę moją na piasek, kochając śmiertelnika, jakby nie czekała go śmierć” (*fuderam in harenam animam meam diligendo moriturum acsi non moriturum:* IV.8.13). Jest to jednak nie tylko diagnoza dotycząca tej konkretnej więzi z czasów młodości – Augustyn wznosi ją na plan ogólny. Jak zwraca uwagę Opiel, księga IV jest wariacją na temat upadku Adama, a konsekwencje przyjaźni przypominają cierpienia z powodu konsekwencji pierwotnego grzechu⁵². Augustyn chce powiedzieć, że szaleństwem jest w ogóle kochać stworzenie, jako coś więcej niż stworzenie, czyli kochać to, co musi ulec nicości, jakby było niezniszczalne – podczas gdy niezniszczalny jest tylko Bóg. Dusza, wychodząca z siebie na zewnątrz w ten sposób i upadająca ku nizinom bytu zmysłowego, wylewa się jak woda na piasek. Również ten obraz wylewania się odsyła nas do pojęcia nadmierności, do przelewania się w jego aspekcie negatywnym – nie przelewania się nadmiaru dobra, ale wykraczania poza ustaloną miarę i porządek, tak drogie antycznej etyce.

WNIOSKI

Wydaje się, że – pomimo ewidentnych podobieństw – literackie obrazy grzechu z księgi II i IV odnoszą się do dwóch różnych, choć związanych ze sobą, aspektów procesu upadku duszy. W księdze II Augustyn podkreśla, że skutkiem pychy jest

⁵² Opiel 2004, 228.

miłość, która kieruje się ku fałszywemu obrazowi samego siebie, zamiast ku Bogu. Tutaj przedmiot miłości jest iluzoryczny, a grzech polega na kochaniu czegoś, co nie istnieje, na kochaniu, które jest przejawem buntu wobec Boga. Skierowanie się „w dół”, ku stworzeniu materialnemu, jest tylko skutkiem pychy i jej towarzyszy, wypaczając naturalne piękno i dobro tych stworzeń. W księdze IV natomiast Augustyn podkreśla, że pycha prowadzi do nadmierności w miłości, sprawia, iż cząstkę bytu, zajmującą tylko niewielkie miejsce w czasie i przestrzeni, dusza oddarza miłością totalną i nieadekwatną⁵³. Pierwszy opis bliższy jest więc *ambitio saeculi* Janowej triady grzechów, podczas gdy opis drugi – *concupiscentia carnis*. Wydaje się jednak, że nie chodzi tylko o to rozróżnienie, lecz o dwa aspekty jednego mechanizmu grzechu, w którym miłość ulega nienaturalnemu zniekształceniu, gdy odwrócona zostaje od Boga przez akt pychy.

W księdze II stworzenia są dobre, ale ich dobro nie jest kochane – przeciwnie kochane jest zło, a więc nicość. W istocie, jak się okazuje, kochana jest iluzja, jaką pyszna dusza tworzy na swój temat, a dobra zmysłowe ostatecznie rzucone są świniom, nieistotne. W księdze IV z kolei to dobro stworzeń jest kochane, lecz kochane nieadekwatnie, ze względu na ich naturę, ciężącą ku nicości, która nie jest przez duszę rozumiana i rozpoznawana. Tutaj również pojawia się wątek stopniowego upadania duszy w hierarchii bytu, od duszy do ciała, gdy czysta więź przyjaźni ulega zepsuciu przez cielesną żądzę. Dlatego też można by temat księgi II sformułować jako „kochanie nie tego, co należy”, a księgi IV – „nie tak, jak należy”.

Mistrzostwo literackie i głębia filozoficznej myśli Augustyna ujawniają się w użyciu przez niego typowych, powszechnych doświadczeń ludzkich. W księdze II widzimy szesnastolatka, który wraz z kolegami postanawia nakraść gruszek z ogrodu sąsiada. Sytuacja jest banalna, lecz analiza Augustyna i jego konkluzja przenosi nas poza konkretność literackiego obrazu, poza „cielesność” tej rodzajowej niemal scenki, ku filozoficznemu problemom źródeł moralnego zła i roli wspólnoty w grzechu. Mówiąc o „cielesności”, mam na myśli różnicę między „literą” a „duchem”, której nauczył Augustyna w Mediolanie Ambroży i którą Augustyn uczynił podstawą swojej metody alegorycznej egzegezy Pisma (por. VI 4.6). W tym kontekście „cielesność”, analogicznie, odnieść można do konkretności literackiego obrazu, a „ducha” do filozoficznej myśli, która w nim się wyraża. Scenka traci swoją „cielesność”, czyli „realność”, której być może (tego nie wiemy) nigdy nie posiadała, i ulega coraz większej alegoryzacji, stając się przypowieścią, symbolem rzeczywistości niewidzialnej, uniwersalnej i wcale niebanalnej. Podobny proces widać też w księdze IV, gdzie widzimy dziewiętnasto- czy dwudziestolatka, który przez rok cieszy się bliską czy wręcz namiętną przyjaźnią z rówieśnikiem, który niespodziewanie umiera. Zarówno doświadczenie przyjaźni, jak i żałoba są czymś ludzkim, powszechnym, choć zaczerpniętym z innego

⁵³ Ten ostatni aspekt wyraża Augustyn również w księdze III, pisząc: „z powodu własnej pychy kochane jest cząstkowo coś fałszywego” (*privata superbia diligitur in parte unum falsum*: III.8.16).

rejstru doświadczeń niż łobuzerska kradzież z księgi II. Jednakże opis przyjaźni i żaloby po niej stopniowo traci charakter konkretny i swoją psychologiczną namacalność, by – podobnie jak kradzież gruszek – zyskać status uniwersalny i alegoryczny. Jesteśmy zaproszeni do tego, by przestać w niej widzieć Augustyna, a zacząć widzieć każdego człowieka, czy raczej – siebie. Realność i historyczność bezimiennego przyjaciela przekształca się w uniwersalność ludzkiej miłości i niebezpieczeństw duchowych z nią związanych.

Czy jednak literackość *Wyznań* jest tylko zwykłym, retorycznym instrumentem dla wyrażenia filozoficznych treści? Być może, lecz wydaje się, że Augustyn zachęca nas do jednoczesnego utrzymywania obu perspektyw – konkretnej i uniwersalnej, fizycznej i duchowej, dosłownej i alegorycznej. Sugestywne, obrazowe sceny stają się filozoficznymi traktatami w miniaturze, ale filozofia Augustyna wyraża się i ucieleśnia w literaturze najwyższej próby, która adresowana jest nie tylko do tych, którzy kształceni w *artes liberales*, są w stanie zrozumieć cały zakres aluzji, odniesień i filozoficznych subtelnosci, ale, jak zaznacza Augustyn, do wszystkich jego współbraci chrześcijan, którzy gotowi są słuchać jego opowieści o grzechu i zbawieniu, opowieści, która ma ostatecznie przestać być historią życia Augustyna, a stać się historią życia każdego człowieka: „Cóż więc mnie łączy z ludźmi, że mają oni słuchać moich wyznań, tak jakby to oni mogli uzdrowić wszystkie moje choroby? Ludzie to ród zaciekawiony poznawaniem życia innych, lecz niechętny do naprawiania własnego. Dlaczego chcą ode mnie usłyszeć, kim jestem, ci, którzy nie chcą od Ciebie usłyszeć, kim oni są? I skąd wiedzą, gdy tak ode mnie samego o mnie samym słuchają, czy mówię prawdę, skoro nikt z ludzi nie wie, co się dzieje w człowieku, poza duchem ludzkim, który w nim jest? Jeśli zaś od Ciebie usłyszą o sobie samych, nie będą mogli rzec: kłamie Pan” (X.3.3)⁵⁴. Lecznicza funkcja *Wyznań* zaczyna się więc tam, gdzie autobiografia, opowiadana przez Augustyna, staje się biografią czytelnika opowiadaną mu przez samego Boga. Wtedy kwestia realności czy fikcyjności opowiedzianych zdarzeń przestaje mieć znaczenie, gdyż tak czy inaczej przekazują one prawdę o ludzkiej kondycji, a literatura staje się filozoficzną terapią.

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filologii Klasycznej
Collegium Maius, ul. Fredry 10, III piętro, 61-701 Poznań

⁵⁴ quid mihi ergo est cum hominibus, ut audiant confessiones meas, quasi ipsi sanaturi sint omnes languores meos? curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam. quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire qui sint? et unde sciunt, cum a me ipso de me ipso audiunt, an verum dicam, quandoquidem nemo scit hominum quid agatur in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est? si autem a te audiant de se ipsis, non poterunt dicere, 'mentitur dominus'.

LOVING IS NOT WHAT IT SHOULD BE, AND NOT AS IT SHOULD BE:
LITERARY IMAGES OF THE FALL OF THE SOUL IN THE SECOND
AND FOURTH BOOKS OF AUGUSTINE'S CONFESSIONS

Abstract

One of the major problems which Augustine touches upon in the Confessions is the question of the fall of the soul, or the original sin, which has given rise to the existential situation in which all humans live – that of spiritual malaise and death. In this text I examine two significant images of the fall of the soul as they appear in books 2 and 4. My aim will be to demonstrate that suggestive allegories conceal deliberate philosophical content and that both these well-known scenes – I mean those of the theft of the pears from the neighbour's garden and the death of the close friend – symbolically present two essential aspects of Augustinian conception of the fall of the soul and of sin.

Keywords: Augustine, Confessions, original sin, fall of the soul