

DOŚWIADCZENIE W „WYZNANIACH” ŚW. AUGUSTYNA

Immanuel Kant uważa, że doświadczenie jest pojęciem, które posiada dość jednoznaczny sens. Sens ten jednakże w obliczu różnorodności atakujących człowieka zdaje się tracić swoją ostrość, chociaż samo doświadczenie pozostaje nadal rzeczywistością bardzo istotną. Krytyczne myślenie I. Kanta zachowuje przy tym po dziś dzień, w dziedzinie badań naukowych, swoją skalę wartości. Aby poznać, co oznacza u Kanta doświadczenie, nie należy jednak skupić się jedynie na sceptycznych i krytycznych tezach *Snów wizjonerów* i *Krytyki Czystego rozumu*. Znajdujemy bowiem u niego ujęcia, które pod względem swej receptywności przedstawiają w rzeczy samej doświadczenie duchowe, aczkolwiek używa on na ich określenie wyrażenia doświadczenie bardzo rzadko¹.

Jeden z pierwszych przykładów wiąże się z występowaniem świadomości prawa moralnego w sytuacjach ważnych pod względem moralnym. *Prawo moralne* nie pojawi się zaś w świadomości bez doświadczenia sytuacji, w której nie wystąpiłaby potrzeba lub prawo tych, którzy znaleźli się w niej w sposób bezwarunkowy. Świadomość ta stanowi — według Kanta — *jedyny fakt czystego rozumu*. Chociaż chodzi tutaj nie o *fakt empiryczny*, lecz o *fakt czystego rozumu*, idzie zarazem o coś, co zostało dane². Dokonane w *Krytyce praktycznego rozumu* rozszerzenie znaczeniowego sensu

¹ Już w *Krytyce czystego rozumu* Kant mówi wyraźnie o doświadczeniu w szerszym znaczeniu, a więc np. o praktycznym doświadczeniu (por. B 373 i 375). W tłumaczeniu odniesienia do *Krytyki czystego rozumu* są zaczerpnięte z: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (Z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przykładami Roman Ingarden), Warszawa 1986, t. I/II.

² Por. *Krytyka praktycznego rozumu*, A 54 nn. Zanim Kant wymieni podstawowe *prawo praktycznego rozumu*, kreśli sytuację moralno-relevantną, która prowadzi do uświadomienia sobie prawa moralnego. Autonomia woli nie stanowi jakiegoś przejawu hybrydycznego despotyzmu; o wiele bardziej dosięga ona człowieka w sytuacji, której bezwarunkowe wyzwanie niweczy wszelki despotyzm. Przykład podany przez Kanta ukazuje, że pewien książę zażądał od swego podwładnego złożenia (pod groźbą) „fałszywego świadectwa przeciwko uczciwemu człowiekowi, aby wymóc dla niego niezwłoczną karę śmierci, gdyż chciał go zniszczyć za pomocą pozornego pretekstu”.

doświadczenia prowokuje znane konsekwencje w *Analityce piękna i wzniosłości* oraz otwiera w końcu pole *religii*³.

W przeświadczeniu, że sensu *doświadczenia* nie można zacieśnić do tego co uzyskuje się za pomocą faktów sprawdzalnych empirycznie, a także mając świadomość, że to, co można przedstawić jako doświadczenie, trzeba uzasadnić krytycznie, chcemy w dalszym naszym rozważaniu zapytać, w jaki sposób pojawia się przed nami doświadczenie w *Wyznaniach* św. Augustyna. Augustyn tkwi bowiem w tradycji sięgającej Platona, która jest żywotną nawet jeszcze u Kanta⁴.

We wprowadzeniu do swych *Wyznań* Augustyn określa najpierw nieskończonego Boga jako absolutny Początek, absolutne Oparcie i absolutny Cel człowieka, który nieustannie tęskni za tym, co nieskończone. Augustyn opowiada bowiem, niejako przed obliczem Boga, poczynając od księgi pierwszej aż po dziewiątą, doświadczenia ze swojej drogi życia, aż do momentu swego nawrócenia.

W *Wyznaniach* pokazują się nam doświadczenia o różnorodnych formach i stopniach oraz w wielorakiej interpretacji. Augustyn każe przy tym mówić nie tylko doświadczeniom ogólnie dostępnym⁵, ale także zdarzeniom, które nie każdy zechce uznać za doświadczenie, a które — z jednej strony — pozostają w pewnym związku ze szczególną dyspozycją człowieka doznającego doświadczenia, z drugiej zaś z bezpośrednim wkroczeniem wieczności w życie doczesne danego człowieka⁶. Swoje poszukiwania na drodze doświadczeń, za pomocą których ma on nadzieję uzyskać od-

³ Por. *Krytyka władzy sądenia*, B 3 nn.; B 74 nn. Ponadto: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B IX. Rozszerzenie to umożliwiło Heglowe pojęcie doświadczenia. Por. M. Heidegger, *Holzwege (Gesamtausgabe)*, Frankfurt a.M. 1975 nn, t. 6, s. 115-208). Heidegger mówi o *doświadczeniu myślenia*, które dąży do tego, aby przewyciężyć subiektywizm, który powiela nieskończoność. Por. *Gesamtausgabe*, t. 13.

⁴ Również u Platona występuje wieloraki sens doświadczenia. Por. jego krytyczne rozszaszanie doświadczenia zmysłowego (np. w *Theaitetos*, 160 d nn.) lub sposób, w jaki może się objawić pełnia prawdy, mianowicie nagle, jak światło, *które zostaje zapalone z wykrzesanej iskry* (*Siebenter Brief*, 341 e).

⁵ Np. *Wyznania* (= W.) 1, 11 (żądza pokarmu); W 2, 2 (miłość miłowania); W. 2, 9 nn. (przyjemność w czasie dokonywania kradzieży); W. 4, 7 nn. (trwoga z powodu doświadczenia śmierci); W. 1, 1 (obserwacja siebie samego jako niespokojnego serca); na to ostatnie można spojrzeć jako na egzystencjalny rezultat doświadczeń wskazujących na kierunek przeciwny; zostały one wspomniane już wcześniej.

⁶ Jako nasuwające się przykłady mogą posłużyć następujące miejsca: W. 8, 19-30 (nawrócenie i scena w ogrodzie); W. 9, 23 nn. (rozmowa z matką); W. 10, 38 (tęsknota za Bogiem).

powieź, skierowuje najpierw na zewnątrz (*foris*), a potem dopiero do wewnątrz (*intus*), w końcu zaś wychodzi poza wnętrze (*intimum*). Stopniom tym, które oznaczają *wchodzenie do środka*, odpowiada znajdowanie czegoś ważnego na zewnątrz, wewnątrz oraz ponad tym, co wewnętrzne.

Ponieważ doznający doświadczenia sam musi przejść drogę, na której je odbiera, i sam kroczyć po swoich własnych stopniach, jest rzeczą zrozumiałą, że przewodnią rolę odgrywa w doświadczeniu również jego oryginalna spontaniczność i szczególny sposób odgadywania jego znaczenia.

W takim kontekście można by postawić pytanie: czym w doświadczeniu jest to, co zostaje *przyjęte*, niezależnie od aktywności podmiotu, a co stanowi jego *spontaniczną interpretację*. Przykładowo wstrząs, jakiego Augustyn doznał z powodu okoliczności śmierci swego przyjaciela młodości, zdaje się na pierwszy rzut oka przedstawiać doświadczenie ogólnie dostępne. Gdy jednak spojrzymy głębiej, okaże się, że mogło ono wystąpić jedynie na podłożu określonej dyspozycji subiektywnej, przy czym jest to w tym przypadku dyspozycja, jaka u ludzi często się pojawia⁷.

Doświadczenie stanowi oczywiście zdarzenie złożone: z jednej strony jest ono syntezą struktur przyswojenia sobie postaw wynikających z oczekiwań „ja” zdolnego doświadczać, z drugiej zaś zdarzeń od „ja” niezależnych. Recepcja treści doświadczenia zakłada z kolei w podmiocie dyspozycję, którą można zinterpretować jako subiektywne uwarunkowania możliwości przeżycia doświadczenia. Kto tego rodzaju doświadczenia przeszedł, ten może w oparciu o nie dokonać nowych — już jako doświadczone „ja” — a zarazem doświadczyć także nieco od siebie samego i osiągnąć wyższe szczyty doświadczeń, które bazują na szczególnym uporaniu się z uprzednim doświadczeniem. To kompleksowe zdarzenie, które zawiera w sobie momenty obiektywne oraz subiektywne, domaga się krytycznego uporządkowania tego, co każdorazowo pojawia się jako doświadczenie.

Gdy na podmiot oddziałuje rzeczywistość zewnętrzna, przeobraża ona ten podmiot, a także sam podmiot jest prowokowany do tego, aby reagując w sposób wolny zastanowił się nad treściami własnych dyspozycji i zmienił je tam, gdzie to jest możliwe, tak aby stały się dla niego możliwe doświadczenia, które są uzależnione od drogi, jaką już przeszedł. Doświadczenia takie może przejść od nowa jedynie ktoś, kto podobnymi drogami już chodził. Z tego

⁷ Por. W. 4, 11. Wstrząs ten zakłada u Augustyna — podobnie jak u każdego, kto go doznał — że człowiek jest tak miłowany, jakby nigdy nie miał umrzeć: „quem quasi non moriturum dilexeram”.

powodu dla spełnienia intencji *Wyznań* jest rzeczą konieczną, ażeby autor zaprezentował swoje szczególne doświadczenia oraz ich przetworzenie. Podwójne, a zarazem konieczne zadanie *Wyznań* polega więc na *narrare* i na *excitare*.

Opowiadania Augustyna o doświadczeniu mają czytelnika *po-budzić*, aby zastanowił się on nad swymi doświadczeniami i zdał się sam na wyższy stopień doświadczenia. O ile *excitatio* się *po-wiedzie*, wówczas napełnia rozum nie mgłą urojeń, lecz budzi *nieskończoną tęsknotę za tym, co nieskończone*, której nie da się więc zaspokoić tym, co skończone i co można w końcu rozpoznać jako bezsensowne, a którą można by jedynie pomyśleć jako *wkro-czenie tego, co odwieczne, w to, co czasowe*.

1. Zewnętrzna obserwacja jako inicjacja wewnętrznego doświadczenia

To, o czym Augustyn mówi w *Wyznaniach* jako o zewnętrznym doświadczeniu, zostało urzeczywistnione przez niego dzięki jego szczególnej drodze i subiektywnym predyspozycjom. Zwraca się on mianowicie od razu do tych doświadczeń zewnętrznych, które mogą mu dostarczyć przynajmniej części odpowiedzi na podstawowe pytanie o Boga i duszę: *Deum et animam scire cupio*⁸.

Doświadczenia, które służą badaniu i opanowaniu natury, a od czasu pojawienia się nowożytnej nauki stoją w samym centrum zainteresowania, odgrywają tutaj bardzo małą rolę. Niedostrzeżenie tego faktu nie może pozostać bez uszczerbku dla krytycznej wnikliwości, ponieważ trzeba mieć na uwadze rozróżnienie Maxa Schelera w dziedzinie rodzajów nauk, zwłaszcza zaś jego fenomenologię *Wiedzy panowania (Herrschaftswissens)*, że mianowicie do zadań filozofii należy analiza uwarunkowań możliwości poznania, ale nie proces poznawania, stojący na usługach nauk doświadczalnych⁹. Także *Analityka* rozumu Kanta nie stawiała sobie za cel służby naukom doświadczalnym (naukom tego rodzaju służba dla celów badawczych nie jest potrzebna) lecz chciała zapobiec nieuzasadnionym wykraczaniom poza dozwolone granice empirystów, jak też racjonalistów.

⁸ Soliloquia 1, 2. Por. *Contra Academicos* 1, 18. Na temat stosunku Augustyna do nauk por. H. I. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1995², zwł. ss. 141-287.

⁹ Por. M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung (Gesammelte Werke, t. 9, Bonn 1976, s. 75-84)*, zwł. s. 77 n. Różnica pomiędzy zewnętrznym sposobem wyjaśnienia a pytaniem filozoficznym jest już wyraźna w *Fajdroście* Platona (por. 229e/230a).

Gdy umieścimy w nawiasie te pozorne przekraczania granic w Augustynowym sposobie przedstawienia swoich własnych doświadczeń, które nowoczesnej świadomości chyba wcale nie ranią, ponieważ można je pojmować metaforycznie — jak np. scena ogrodowa (*Wyznania* 8, 19-30) — wówczas można będzie zwrócić uwagę na te doświadczenia występujące w tekście *Wyznań*, które nie prowadzą do jednoznaczności w takim sensie, jaki jest konieczny dla wiedzy władzy, a które idą jednak w sposób istotny w parze z doświadczeniem rzeczywistości zewnętrznej. Tego rodzaju doświadczenia poszukiwań skierowanych na zewnątrz tworzą, dla Augustyna, podkład do odpowiedzi na pytanie, *czym* (lub *kim*) jest wtedy on sam w swoim wnętrzu. Skoro zaś podkład ten może pochodzić jedynie ze szczególnego doświadczenia ludzkiej jednostki, Augustyn stawia pytanie w pierwszej osobie: *quid ipse intus sim* (W. 10, 4).

Pierwsza grupa doświadczeń, o których Augustyn mówi w *Wyznaniach*, odzwierciedla podniety występujące na zewnątrz. Nieosiągalność samo-spełnienia się w tych podniętach doprowadza Augustyna do wewnętrznego rozdzielenia, które go prowokuje do szukania nowych i innych doświadczeń. Niektóre z nich zostaną tutaj pokrótce przedstawione.

Na początku Augustyn wskazuje na pociechy, jakich doznaje niemowlę z powodu mleka, które ssie (*consolationes lactis humanae*), dzięki czemu wycisza się i ustaje jego niespokojne zachowanie (W. 1, 7: *adquiescere delectionibus*). Augustyn dostrzega, że wyciszenie się niemowlęcia, spowodowane przyjemnością mleka, jest tymczasowe i zawiera sprawy problematyczne. Opowiada on o jednym z niemowląt, u którego zauważył, jak bardzo było ono zawistne w stosunku do swego mlecznego brata (W. 1, 11: *vidi et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum*).

Chociaż mogłoby być co najmniej nazbyt pochopne, gdybyśmy chcieli obciążać niemowlęta winą z powodu zazdrości o pokarm, jest jednak zarazem oczywiste, że agresje ujawniające się już we wczesnym dzieciństwie, o którym Augustyn mówi, naprawdę istnieją¹⁰. Fakt, że Augustyn mówi o tym doświadczeniu, idzie

¹⁰ Mimo skłonności, aby winę przypisać już świadomości dzieci (*animus infantium*), Augustyn dostrzega, że ani obyczaj, ani rozum nie dopuszczają do tego, by tę pożądlivość zganić, choćby już z tego powodu, iż nagana taka nie byłaby przez takich maluchów zrozumiana (W. 1, 11). Mimo wszystko jednak Augustyn w ten sposób tłumaczy, że zna różnicę pomiędzy *doświadczeniem a teorią* (mianowicie nauką o grzechu pierworodnym), którą chce powiązać z doświadczeniem.

w parze z tym, że jego treść stała się dla niego problematyczna — jako składnik jego własnego dzieciństwa. O tym bowiem, że małe potomstwo zwierząt się szamocze, zabiegając o pokarm dostarczany przez rodziców, nigdzie w *Wyznaniach* nie czytamy. Mając jednak przed sobą wspomniane obserwacje odnoszące się do ludzi, Augustyn popada w wątpliwość co do samego siebie, gdy pyta, co ma on wspólnego z oseskiem, jakim kiedyś był (W. 1, 12: *et quid mihi cum eo est, cuius nulla vestigia recolo?*). Ogarnia go doświadczenie jakby kogoś obcego, które zapewne zakłada związek identyczności z jego własnym „ja”, w którym bezpośrednio świadomość identyczności doznaje poczucia cierpienia¹¹.

Z perspektywy Augustyna piszącego *Wyznania*, jego dzieciństwo i młodość jawią się mu jako naznaczone *grzechem i nicością*. W każdym bądź razie nie potrafi on sobie wyjaśnić własnych zdarzeń i przeżyć, z wyjątkiem tego, że wywodzą się one z grzechu i nicości (W. 1, 20: *de peccato et de vanitate vitae*). Przywołując zaś w pamięci własne dzieciństwo oraz popełnione wtedy kłamstwa, oszustwa i kradzież gruszek, dochodzi do stwierdzenia, że niewinność dziecka (*innocentia puerilis*, W. 1, 30) nie istnieje. Czytelnik *Wyznań* otrzymuje tutaj szczególnie wyrazisty przykład, gdy Augustyn mówi o kradzieży gruszek. Relacja ta rozpoczyna się od tezy, że kradzież jest niesprawiedliwością tak w prawie boskim, jak i ludzkim. Kradzież jego była — wyjaśnia Augustyn — o tyle gorsza, że nie zmuszała go do tego żadna potrzeba zewnętrzna. Dlatego mówi odnośnie do swojej motywacji o mieszaninie braku i przesyty sprawiedliwości, z drugiej zaś strony o opasieniu nieprawdą (W. 2, 9: *feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis*).

Kradzież stanowiła tylko mały figiel kliki młodocianych, podobny do tych, jakie obecnie się zdarzają, których spleatanie może dostarczać silnych wrażeń, a nawet sprawiać radość. Niemal każdy dorosły człowiek mógłby opowiadać o podobnych wyczynach z czasu swojej młodości; nie każdy jednak, zastanawiając się, doszedłby do odkrycia doświadczenia, jakie może poczynić z samym sobą

¹¹ Por. R. Musil, *Die Amsel (Gesammelte Werke t. 7, Reinbek 1978)*, s. 548: „W miarę upływu podobnych lat człowiek zmienia się od czubka głowy aż do podeszwy i od uwłosienia skóry aż po serce, jednakże stosunek do siebie samego pozostaje w sposób godny uwagi taki sam i zmienia się równie mało, co stosunki, jakie każdy poszczególny człowiek podtrzymuje wobec różnych panów, do których zwraca się po kolei, zaczynając od „ja”. Nie idzie więc o to, czy odczuwa w taki sposób swe „ja” chłopak z dużą głową i jasnymi włosami, który kiedyś był fotografowany; nie w rzeczy samej nie można nigdy powiedzieć, że lubi się tego małego, wyglupiającego się, samolubnego potwora”.

w czasie, gdy doznawał rozkoszy właśnie z tego powodu, że może komuś spłatać figla. Poszukując, Augustyn pyta o to, co w tej kradzieży kochał, a więc chce uzyskać doświadczenie samego siebie i swoich motywów (W. 2, 12: *quid ego miser in te amavi, o furtum meum*). Jest też przekonany, że tym, co kochał, był nie występki, lecz coś innego¹². Opowiada się za supozycją, że podniecało go piękno, jednakże piękno okaleczone i mroczne (W. 2, 12 *defectiva species et umbratica*). Prawdziwy powab pochodzi bowiem zawsze od wielkości prawdziwej. Kto jednak nie ma takiej wielkości w samym sobie, a przynajmniej nie stara się w pokorze ją osiąść, ten może co najwyżej usiłować ją w swojej pysze naśladować (W. 2, 13: *superbia celsitudinem imitatur*). Pycha służy zatem do naśladowania wielkości Boga, ale na sposób błędny i opaczny (W. 2, 14: *vitiose atque perverse*). Augustyn dostrzega w swoim zadowoleniu z powodu pozornej wielkości mroczne zniekształcenie obrazu Wszechmocy (W. 2, 11: *tenebrosa omnipotentiae similitudo*).

Czasowe zadowolenie, które dochodzi do głosu przez wszechmoc przypisaną sobie i przedstawioną w olśniewających kolorach, załamuje się w bolesnych *doświadczeniach skończoności życia i możliwego w nim szczęścia*. Tego rodzaju załamnie można prześledzić na przykładzie Augustyna tam, gdzie mówi on o śmierci przyjaciela swej młodości i o rozstaniu się ze swoją konkubiną. Doświadczenie, że śmierć zabrała mu przyjaciela, prowadzi go do wnिकania w głąb, gdzieś pod ziemię, gdzie może pojawić się urojenie wszechmocy, chociaż oczy miłości nie chciałyby oglądać jego umieralności (W. 4, 11: *quem quasi non moriturum dilexeram*). Skoro zaś ziemia ta zaczyna się chwiać, to podmiot, który doznaje doświadczeń, zaczyna też dostrzegać siebie jako wielki znak zapytania (W. 4, 9: *factus eram ipse mihi magna questio*). Podobnie jak na skutek śmierci przyjaciela Augustyn przeżył gwałtowne doświadczenie z samym sobą, co dało mu możność poznania własnej nędzy (W. 4, 10: *miser enim eram et amiseram gaudium meum*), tak samo cierpi z racji pożegnania się z konkubiną, czego sobie nie życzył, gdyż była ona matką jego syna Adeodata. Konkubina ta — jak referuje Augustyn (W. 6, 25) — była przeciwna małżeństwu, na które nalegała przede wszystkim jego matka. Bolesne przecięcie tej wspólnoty życia z osobą miłowaną przez wiele lat, która swój los przyjmuje z godnością i ślubuje mu przy pożegnaniu, że

¹² A jako przykład Augustyn podaje zbrodnie Katyliny, których także on nie kochał, ale dokonywał ich z innego powodu. Por. W. 2, 11: (*nec ipse igitur Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat*).

nie chce już nigdy należeć do innego mężczyzny, dręczy go niby rana, której nie można uleczyć (tamże: *nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris praecisionis factum erat*).

Chociaż doświadczenie to zaostrza u Augustyna świadomość jego własnej nędzy, dodaje on zarazem w tym miejscu, że Bóg — nieskończone „Ty” w jego *Wyznaniach* — dzięki temu doświadczeniu stał się mu o wiele bliższy (W. 6, 26: *ego fiebam miserior et tu propinquior*).

Stwierdzenie, że największa jego nędza zbliżyła go najbardziej do własnej szczęśliwości, zakłada w rzeczy samej, że Bóg został już odnaleziony jako absolutny Cel drogi. Tym, co wcześniej ujawnia się w doświadczeniu, jest najpierw własna oczywista nędza, zawarta w klęsce, jaką poniósł z powodu urojeń co do swojej wszechmocy oraz na skutek utraty ukochanych ludzi; objawia mu się ona jako zagrożenie identyczności „ja”, a to z powodu rozciągłości w czasie (*distentio*), w którym myśli ulegają rozdzieleniu z powodu hałaśliwych zmian (W. 11, 39: *tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae*). Jak się w końcu miało okazać, nędza ta odegrała rolę ukrytej wskazówki ukazującej nieskończoność. Może jej doświadczyć jedynie człowiek doznający niepokoju i tęsknot. W oparciu zaś o to, co jest doświadczone zewnątrz, człowiek nie dozna spokoju. Doświadczenie nędzy, spowodowane doświadczeniami zewnętrznymi, odsyła więc do strefy mieszczącej się wewnątrz, a wymaga ona właściwej sobie uwagi.

2. Obecność pustej nieskończoności w doświadczeniu wewnętrznym

Wnętrze skończonego ducha spełnia się w swej naturalnej konstytucji jako *aktywność*, która ujawnia się na przykład jako dążenie do korzyści polegającej na zadowoleniu lub też do władzy, oraz jako *bierność*, która występuje m.in. w doznawaniu bólu i w żalu po utracie czegoś. Obydwa te sposoby *naturalnego urzeczywistnienia wewnętrznego*, żyją z mocy tej *dynamiki*, która wywodzi się ze stosunku skończonego „ja” do czegoś, co nie jest dane, ale pozostaje tym, do czego się dąży, a czego obecność poświadcza się w sposobie częściowego wykonania, lub w całkowitym zanikaniu. Tego rodzaju aktywność i pasywność skończonego podmiotu otwiera już na samym początku *horyzont podatny na tęsknotę za nieskończonością*. Nieobecność celu tej tęsknoty odczuwa się jako *nieskończoną pustkę*. Ponieważ Augustyn poszukuje życia ożywionego (W. 10, 39: *vita viva*), jest niezdecydowany, czy nazwać

faktyczne życie śmiertelnym, czy też ożywioną śmiercią (W. 1, 7: *vitam mortalem, an mortem vitalem*). Skoro zaś jego poszukiwania w doświadczeniu zewnętrznym zawiodły, zwraca się ku doświadczeniu wewnętrznemu.

W ten sposób Augustyn wskazuje najpierw drogę, jaką filozofowie z dawien dawna wytyczali wciąż od nowa, aby uniknąć *niestałości* oraz *powierzchnowości*, które przywierają do wszystkiego, co doczesne¹³. W podobny sposób Augustyn chce, po doznaniu bolesnych doświadczeń, się wyzwolić ze wszystkiego, co czasowe i co można wbrew swej woli utracić jako doczesne i podległe znikomości¹⁴. Bolesna utrata ukochanych dóbr spowodowała w nim bowiem przeświadczenie, że każdy duch przykuty przyjaźnią do tego, co przemija, jest biedny i ulega rozdarciu, skoro tylko to, co uważa za godne kochania, faktycznie utraci (W. 4, 11: *miser est omnis animus vincit amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit*).

Z powodu niepowodzenia w płaszczyźnie urzeczywistniania się w świecie doświadczenia zewnętrznego, Augustyn widzi się skazanym na doświadczenie wewnętrzne; dokonuje zwrócenia się w duchu ku sobie samemu, gdzie zdaje się posiadać samowystarczalność. Na początku zmienia się sposób, w jaki sam czyni doświadczenia, kiedy nie ufa już na ślepo temu, co dane jest na sposób zmysłowy, i do tego więcej nie zdąża¹⁵. Sens zdobywany w wewnętrznym doświadczeniu pozostaje jednak chwiejny aż dotąd, dopóki nie utwierdzi się na gruncie Prawdy absolutnej (W. 4, 23: *Ecce ubi iacet anima infirma nondum haerens soliditati veritatis*). Augustyn, mając już własne doświadczenie, dochodzi na jego podłożu do dalszego doświadczenia, które wskazuje na nieskończoność w spo-

¹³ Arystoteles uważał za błąd i bluźnierstwo, gdyby to, co jest największym i najpiękniejszym, chciało się pozostawić przypadkowi (*Etyka nikomachejska* 1, 1099b, 24 n.). Dostrzegał on prawdziwą szczęśliwość w cnotliwym działaniu nie ukierunkowanym na nic innego. Jednak pod koniec wyznał, że życie, w którym te uwarunkowania dochodzą do skutku, jest doskonalsze, niż się to zdaje człowiekowi jako człowiekowi, ale tylko na tyle, na ile posiada on w sobie coś boskiego (*Etyka nikomachejska* 10, 1177b, 26 nn).

¹⁴ W myśl *De libero arbitrio* (= DLA) 1, 33, chodzi w przypadku tego, co czasowe, o rzeczy, które mogą być wyrwane spod wpływu woli (*res quae invito auferi possunt*). Tutaj ma swoje zastosowanie mowa o *niezmienności Boga*. Nie idzie przy tym o wypowiedzi na temat Jego istoty wewnętrznej, gdyż jest ona pomyślna jako przeciwległy biegun, przeciwny temu, co jako doczesne jest zmienne i podlega możliwości utracenia.

¹⁵ Np. W. 4, 20: „*Et animadvertetbam et videbam in ipsis corporibus aliud quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accomodaretur alicui*”.

sób podobny, jak się to dzieje według Kanta *w czasie naturalnego działania ludzkiego rozumu*¹⁶.

Zabiegając o to, aby doświadczyć swego wnętrza, Augustyn doświadcza najpierw pustki, której by nie było, gdyby występowała więz z doświadczeniem zmysłowym. Ponieważ w czasie, gdy odwraca się od świata zewnętrznego i zwraca się ku naturze ducha (W. 4, 24: *converti me ad animi naturam*), zanikają zarysy, kolory oraz cichną sprawy związane z ciałem, wierzy, że nie jest w stanie zobaczyć swego ducha (*liniamenta et colores et tumentes magnitudines et, quia non poteram ea videre in animo, putabam me non posse videre animum meum*).

Pustka, do której prowadzi zwrot w kierunku siebie samego, prowokuje w nim *cudowne złudzenie*, że sam może być dzięki swojej naturze właśnie tym, czym jest Bóg (W. 4, 26: *asserem mira dementia me id esse naturaliter, quod tu es*)¹⁷.

Niezależnie od tego, jak bardzo gorzkie było u Augustyna to naświetlanie samego siebie i jak dalece mogła się w nim ukryć zarozumiałość, pozostaje ono mimo wszystko wyrazem tęsknoty za tym, co nieskończone. Celem marzeń było u poszukującego „na zewnątrz” to, aby żyć nieśmiertelnie i w ciągłych radościach cielesnych, bez lęku o to, że można je utracić (W. 6, 26: *si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore*). W obawie o treść tego snu o trwającym bezgranicznie zażywaniu tego, co skończone, powraca stale pusta nieskończoność jak jakieś nie kończące się ssanie. Duch ogołocony z treści podlegającej łatwej utracie upiera się mimo to przy szukaniu nieskończoności. W swoim wnętrzu, w swej pamięci, na ile pozyskał już ich treść dzięki zewnętrznemu doświadczeniu i myśleniu, odnajdzie to, czego poszukuje, jednakże nie znajdzie życia nieskończonego i błogosławionego¹⁸. Nie ma przy tym wątpliwości, że

¹⁶ Krytyka czystego rozumu B 612: „To jest naturalna droga, którą kroczy każdy ludzki rozum, nawet najpospolitszy, choć nie każdy zdoła na niej wytrwać. Zaczyna on nie od pojęć, lecz od pospolitego doświadczenia, przyjmuje więc coś istniejącego za podstawę. Podstawa ta jednak zapada się, jeżeli nie spoczywa na niewzruszonej opoce tego, co absolutnie konieczne. Lecz opoka ta unosi się sama bez podpory, jeżeli jeszcze poza nią jest pusta przestrzeń i jeżeli ona sama nie wypełnia wszystkiego i przez to nie pozostawia żadnego miejsca na (pytanie) „dlaczego” tj. jeżeli co do (swej) rzeczywistości nie jest nieskończona”.

¹⁷ W przeciwieństwie do interpretacji, jaką nadaje mu Augustyn, wyrażenie *mira dementia* nie jest stosowane jako znak superbia, lecz służy na oznaczenie dążenia. U Platon por. na ten temat *Fajdros*, 265 a/b.

¹⁸ Por. W. 10, 29: „cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quero”. Życia błogosławionego pragną wszyscy (*quod eos velle certissimum est*). Owa tęsknota mająca za przedmiot *vita beata* jest tak samo nie-

myśli o owym błogosławionym życiu, kocha je i z utęsknieniem na nie oczekuje (W. 10, 31 *ut recorder eam et amem et desiderem*); nie może jednak powiedzieć, gdzie i kiedy doświadczył owego błogosławionego życia, tak że mógł już je ukochać (*ubi et quando expertus sum vitam meam beatam*). Skoro nie może w oparciu o własny sąd znaleźć odpowiedzi na pytanie o źródło motywujące jego poszukiwania i tęsknotę za błogosławionym życiem, staje się oczywiste, że następuje w nim zwrot ku transcendencji. Prawda pojawia się wtedy, ale nie na tyle i nie tak, jak człowiek jej potrzebuje i szuka.

Podobnie jak w przypadku poszukiwania prawdy teoretycznej, także i tutaj poszukujący doświadcza w praktyce możliwości potwierdzającej to, że jest samowystarczalny. Widzi, że może chcieć dobra, które można w świecie uważać za najwyższe możliwe dobro, mianowicie za dobro dobrej woli (*bona voluntas*)¹⁹. Pomyślane przez tę wolę czyste dobro oraz przysługująca jej na podłożu władzy dysponowania o samej sobie neutracalność sprawiają, że dobra wola pojawia się jako dobro do tego stopnia wyższe, iż nie można ponad nie niczego postawić²⁰. Dobro, które jest takim z racji czystej dobroci oraz z własnej siły (DLA 1, 26: *sola voluntas per se ipsam*), zostaje przez Augustyna pomyślane jako najwyższe dobro możliwe w świecie. Również zwrócenie się w praktycznym życiu ku samemu sobie może doprowadzić do złudzenia, iż możliwe jest *urzeczywistnienie* szczęśliwego życia za pomocą jakiejś czynności. Jednak również i ta iluzja załamuje się w analogiczny sposób, a to z powodu doświadczenia, że sama dobra wola nie wystarcza, aby życie było szczęśliwe. Nie znika wprawdzie świadomość, że tego, co dobre, można *chcieć*; nie można jednak zaprzeczyć, iż tej dobrej woli może brakować wiedzy oraz siły do tego, aby życiu zapewnić szczęśliwość²².

możliwa do ujęcia i do wyprowadzenia, jak tęsknota za nieskończonym Bogiem.

¹⁹ Por. DLA 1, 26: „*Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantior omnibus bonis in potestate nostra non constitutis solum illi voluntas per se ipsam daret*”. Dobra wola stanowi zatem aż tak wzniosłe dobro, że wystarczy jej tylko pragnąć, aby ją posiadać: „*tam magnum, bonum, velle solum opus est, ut habeatur*”.

²⁰ DLA 1, 27: „*Quisquis ergo habens bonam voluntatem... hanc unam dilectione amplectetur qua interim melius mihi habet*”.

²¹ DLA 1, 28: „*Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi nunquam antea sapientes fuimus, voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mereri ac degere?*”

²² Naturalny stan człowieka odznacza się, według Augustyna, niewiedzą i słabością (*ignorantia* oraz *difficultas*). Por. DLA 3, 52 oraz 64 nn. Jedynie w taki sposób można się ustrzec przed intelektualizmem w etyce, gdyż tylko

Augustyn, poszukując wobec tego prawdy na sposób teoretyczny, jak również w praktycznym życiu, czyni podwójne doświadczenie. Jest to, z jednej strony, doświadczenie nieuchwytnego ukierunkowania się ku dopełnieniu się w nadprzyrodzoności, z drugiej zaś doświadczenie niedostatku osiąganego samowystarczalności ograniczonego ducha. Odkrywa on siebie jako tego, kto w czasie, gdy poszukuje, odnajduje prawdę bardziej pewną, która wymyka się wprawdzie spod woli poszukującego jako wyrastająca ponad jego siły, ale jest zarazem odkrywalna. W odkryciu u samego siebie siły zdolnej spowodować dobrą wolę ujawniło się mianowicie najwyższe dobro, którego nie można utracić, choćby wola była zła, a które jest jedynie wolą ku dobru, a nie jego całkowitym ziszczeniem się.

Okoliczność, że skończony duch ma możliwość wzrastania ku swojej wielkości, sprawia, że może on tym pełniej doświadczyć swojej nędzy. Akurat w tym, co może on w sposób najbardziej wyrazisty sam z siebie, ujawnia się jego uzależnienie od daru, którego nie może osiągnąć w oparciu o samego siebie. To doświadczenie doczesnego człowieka rozsądza granice tego, co doczesne. Dotknięty nim człowiek jest świadomy swojej tęsknoty za nieskończoną Prawdą i Sprawiedliwością, i musi z żalem się przyznać, że tęsknota ta nie może na tym świecie odnaleźć spełnienia tego, czego poszukuje. Augustyn nie pyta już, czy niepowodzenie to ma sens spekulatywny, jaki mógłby tkwić w rozłączeniu pomiędzy tym, co skończone i co nieskończone; o wiele bardziej usiłuje w powtarzającym się wciąż analizowaniu własnego doświadczenia uchwycić coś ze źródła nieskończonej tęsknoty.

3. Nieskończona tęsknota jako skończone doświadczenie tego, co nieskończone

Augustyn, dostrzegając, że świat podlegający zewnętrznemu doświadczeniu przemija i dlatego jest niewystarczający, bierze *w swym poszukiwaniu ożywionego życia siebie na serio*. Poszukiwanie to odsyła go wprost do rzeczywistości stojącej ponad całą doczesnością, którą jest zdolna ona uratować. Tym, czego się poszukuje, są niezmienna wewnętrznie, niezawodna Prawdą oraz nieutralne Dobro. Na ten nieskończony cel nie można się natknąć w skończonym świecie jako na rzeczywistość bezpośrednią, pozytywną, lecz można go jedynie doświadczyć w formie tęsknoty. Na treść tej tęsknoty składa się *pragnienie*, aby to, co *czasowe*,

człowiek, który nie wie o drodze do szczęśliwości i nie może jej sprawić, jest w stanie działać powodowany czystą dobrocią.

zostało ugruntowane w określonej rzeczywistości niezmiennej, tak by zostało zachowane mimo swojej wyraźnej przemijalności. W takim sensie mówi Augustyn o nieskończonej, żywotnej Prawdzie Bożej, którą ma nadzieję osiąść, nie tracąc nic z jej indywidualnej osobliwości (W. 11, 40: *Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, virtute tua*). Ma więc nadzieję, że dzięki miłości Boga osiągnie błogosławione życie w niezniszczalnej wspólnotcie ze wszystkimi umiłowanymi ludźmi (W. 4, 14: *Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur*).

Tęsknota niespokojnego serca (*cor inquietum*) ma na względzie cel nieskończony, pozwalający jednak zachować to, co skończone, na ile tylko zasługuje to na prawdziwą miłość. Brak tego rodzaju poszukiwanej doskonałości jest odczuwany jako tęsknota — jako uobecnienie tego, co nieskończone, ale w sposób niepełny, okrojony. Na takiej drodze można by wreszcie zacząć mówić o doświadczeniu Boga w sposób, którego nie da się podważyć za pomocą krytycznych zarzutów, ponieważ tęsknota za nieskończonym nie wywodzi się od tego, co skończone, ani nie przynosi ujmy *uzasadnionym sprawom wzniosłym*, a także dlatego, że tego rodzaju tęsknoty nie określają *funkcje wykonywane w ramach tego, co skończone*, a więc zapoczątkowuje ona rzeczywistość swego rodzaju. Może zaś ona zaistnieć *w czasie jedynie na sposób uprzedniego wkroczenia tego, co wieczne, w to, co czasowe*. Na pytanie, gdzie i kiedy miał on sam nabyć doświadczenie życia szczęśliwego, dzięki któremu otworzyła się przed nim ta droga, że zaczął o nim myśleć, kochać je i za nim tęsknić (W. 10, 31), Augustyn odpowiada, wskazując na światło, jakie pojawiło się na początku, i o cieniu, jaki potem jeszcze pozostał (W. 11, 2: *primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum*). Tęsknota za życiem szczęśliwym, której nie może zaspokoić to, co skończone, pojawia się mianowicie u człowieka doczesnego, chociaż nikt z ludzi nie może być jej twórcą²³. I chociaż takie doświadczenie tęsknoty nie występuje jedynie u ludzi wyraźnie wierzących²⁴, to jednak tylko człowiek wierzący jest w stanie rozumieć ową

²³ Ponieważ nie istnieje jakiegokolwiek określenie tego, co nieskończone, wytyczające stosunek tego, co skończone, do tego, co nieskończone (por. np. Tomasz z Aquinu, *Summa theologiae* I, 2, 2, obi. 3: *finiti autem ad infinitum non est proprio*), idea tego, co nieskończone, staje się dla skończonego umysłu ludzkiego powodem zaślepienia (por. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, Freiburg etc. 19932, s. 11). To, co nieskończone, przekracza całość samego siebie. To zaś przekroczenie może mieć miejsce — jak pokazuje Lévinas — jedynie za przyczyną kogoś drugiego. (Por. *Totalität und Unendlichkeit*, zwł. s. 93 nn. i 142 nn.).

tęsknotę jako doczesne doświadczenie tego, co nieuchwytnie, jako urzeczywistnienie się w skończonej teraźniejszości tego, co nieskończone, jako pierwszy przeblysłk w czasie tego, co wieczne. O możliwości poznania Boga można myśleć jedynie wtedy, gdy dzięki sile pozwalającej osiągnąć cel tęsknoty podejmuje się ryzyko i wychodzi się poza zwodnicze urojenie. Dopóki bowiem Bóg sam się nie ukaze, jest nieobecny w pamięci (W. 10, 37: *Neque enim iam eras in memoria mea*). Boga można odnaleźć jedynie w Nim samym — ponad człowiekiem, który Go poszukuje (tamże: *Ubi ergo inveni te, nisi in te supra me?*). Augustyn podkreśla, że nie można wskazać na żadne takie miejsce, w którym doświadczenie to miałyby być możliwe, ani też w oparciu o to, co skończone, nie da się ukazać drogi, która mogłaby do niego prowadzić (tamże: *et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus*).

Człowiek może wprawdzie poszukiwać, wznosząc się ponad wszystko, co doczesne; kto jednak jest przekonany, że znalazł Boga, ten może w prawdę o tym, co znalazł, jedynie wierzyć. Może on jedynie wierzyć i to, o ile tylko przyjmuje, że znajdowanie nie stanowi jego własnego osiągnięcia lecz jest dziełem Boga. Jedynie sam Nieskończony jest bowiem w stanie otworzyć uszy i oczy doczesnego człowieka na to, co nieskończone, przewyciężyć jego przywiązanie do tego, co skończone. Człowiek, dla którego ten sens stanął otworem, doświadcza tęsknoty, którą może zaspokoić wyłącznie nieskończony Bóg (W. 10, 38: *Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxisti spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*).

Droga podjęta na powrót w głąb własnego wnętrza daje wprawdzie rękojmię prawdy pewniejszej, ale jest to taka prawda, która sama w sobie jest uboga i w swym niedostatku czyni dopiero człowieka podatnym na prawdę absolutnie doskonałą. Augustyn odczuwa ją w podlegającej doświadczeniu doczesnej wrażliwości na nieskończoność, kiedy mianowicie nie rezygnuje z poszukiwań nieskończonej prawdy i dobra, co do których sądzi, że tkwią one w jego wnętrzu głębiej niż sięga samo jego wnętrze, i wznosi się

²⁴ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, gdzie wszystkie rozdziały kończą się zawołaniem: „Przecież ja kocham ciebie o przedwieczności” Również ostatnie linijki *Das Nachtwandler-Lied* (*Sämtliche Werke*, Berlin 1980, t. 4, s. 395 — 404): „Przecież wszelka wieczność domaga się głębokiej, głębokiej wieczności!” Jedynie cierpliwość może sprawić, że nieskończona tęsknota zostanie opanowana (por. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, s. 350 n.).

ponad jego wielkość (W. 3, 11: *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*)²⁵. Bezpieczna, trwała podstawa dana po to, aby było możliwe spotkanie z tego rodzaju wzniosłym pięknem, istnieje zatem *w samotranscendencji skończonego ducha*. Augustyn doświadcza siebie w tym poszukiwaniu jako ducha, który wykracza ponad siebie, kiedy dostrzega, że nie jest w stanie ogarnąć siebie jako całości (W. 10, 15: *nec ego ipse capio totum, quod sum*).

Doświadczenie bezgranicznego oporu w bezkresnej tęsknocie wymaga odpowiedzi; może ona polegać na zwątpieniu, ale także nadziei, że tęsknota ta osiągnie swój ostateczny cel. Kto powątpiewa, ten staje — podobnie jak ktoś, kto ufa — przed czeluścią ludzkiej świadomości (W. 10, 2: *abyssus humanae conscientiae*). Obydwie te alternatywy stanowią odpowiedź na pytanie postawione przez doświadczenie bezkresnej tęsknoty. Żaden człowiek, którego owa tęsknota dosięgła, takiej odpowiedzi nie uniknie. O ile ją da, może wówczas poczynić nowe doświadczenia, czy to pod znakiem zwątpienia, czy też nadziei. Augustyn doświadcza obecnego życia jako śmiertelnego (C 1, 7: *vita mortalis, względnie mors vitalis*), a jego położenie jawi się mu jako godne ubolewania (W. 10, 2: *gemitus meus testis est displicere me mihi*), mimo to nie popada w zwątpienie. Jest przekonany, że Bóg zajaśniał przed nim i obudził w nim swoje upodobanie, swoją miłość i tęsknotę (*tu refulges et places et amaris et desideraris*) i że jedynie z powodu zajaśnienia tego najwyższego piękna mógłby się sobie nie podobać, zawstydzić się, siebie odrzucić (*erubescam de me et abiciam me*). W tym doświadczeniu Augustyn dostrzega podłoże

²⁵ Przesadzie ku skłonnościom transcendentnym, które I. Kant stara się krytycznie określić jako roszczenie krytycznego rozumu do jednostronnych ujęć (np. *Krytyka czystego rozumu*, B XXX, 421, 667, 703), nadaje on w niektórych miejscach — w *Świadomości granic poznania* — piękny wyraz (por. B 650): „Świat obecny otwiera przed nami tak niezmiernie różnorodności, ładu, celowości i piękna (...), że nawet nasz sąd o całości musi się zmienić w nieme, lecz tym bardziej wymowne zdumienie”. Podłoże dla krytycznej przezorności ma swoje uzasadnienie — podobnie jak przy przesadzie — w wielkości celu, jakiego się poszukuje (B 649): „Transcendentalna idea praistoty koniecznej i wszechwystarczającej jest tak nad miarę wielka, tak wysoko wznosi się ponad wszystko to, co empiryczne, które stale jest uwarunkowane, że po części nie można nigdy w doświadczeniu nagromadzić dostatecznej ilości materiału, by takie pojęcie wypełnić, po części zaś zawsze krąży się po omacku wśród tego, co uwarunkowane, i stale nadaremnie będzie się poszukiwało tego, co nieuwarunkowane, na co żadne prawo jakiegokolwiek syntezy empirycznej nie daje nam ani przykładu, ani najmniejszego wskazania”. Kant porusza się tutaj w tradycji platońskiej, która obraca się wokół piękna idei dobra (por. *Politeia* 509 a).

tego, by móc zdecydować się na nadzieję i uzyskać dla siebie na powrót upodobanie Boga (*eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te*).

Na takiej drodze staje się możliwe nowe doświadczenie radości, która kocha to, co przemija, ale jest już przykuta jedynie do Boga, a nie do znikomości tego, co przemijające. Żyje ona postanowieniem i otrzymanym darem nadziei, że Bóg — będąc źródłem siły duszy, która uwalnia ją od słabości — wejdzie do duszy i odpowiednio ją sobie usposobi (W. 10, 1: *Virtus animae meae, intra in eam et coopta tibi*). Augustyn wyznaje, że ma nadzieję, że w oparciu o tę nadzieję mówi, i że w niej się raduje, kiedy tylko jego radość jest zdrowa: *Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Najwyższe i najcenniejsze doświadczenie, jakim jest doświadczenie tego, że jest się unoszonym przez nadzieję, że to, co ograniczone, zostaje uratowane w Bogu, o czym Augustyn mówi w Wyznaniach, jest doświadczeniem prawdziwej radości i można by je określić mianem doświadczenia religijnego, owszem doświadczenia Boga samego. Opiera się ono na ogólnie dostępnych fenomenach oraz daje (ponad nimi) znać o sobie za pomocą siły, której twórcą ono nie jest, a którą może przyjąć jedynie jako dar. To religijne doświadczenie pochodzące z daru otrzymanej nadziei i wolnej decyzji zagęszcza się w nieskończonej tęsknocie, która dzięki swemu dystansowi w stosunku do faktycznej rzeczywistości życia pozwala zrozumieć także sens całości. Nadzieja, która ma zarazem do czynienia z postanowieniem, aby zaufać w odniesieniu do celu owej tęsknoty, a także z czystym darem, idzie w parze z radością, której nie ma już znikomość tego, co doczesne, bo jest już poza przestrzenią i czasem, tam, gdzie nie ma żadnego braku ani znużenia (W. 18, 8). Chociaż brakuje pozytywnego doświadczenia rzeczywistości tego, co nieskończone, w świecie, człowiek wierzący może mimo to doświadczyć z radością przepelniającej go nadziei, że cel rozbudzający tęsknotę może stanowić rzeczywistość ostateczną i ochraniać rzeczywistość doczesną. Nieograniczona tęsknota niespokojnego serca (*cor inquietum*) pojawia się jako doświadczenie w skończonym tego, co nieskończone; szukający doznaje niepokoju, zanim nie znajdzie napełniającej go absolutnej ciszy w Bogu (W, 1, 1; por. ponadto W. 13, 53)²⁶.*

tłum. ks. Anastazy Bławat SAC

²⁶ Zob. opracowania poszerzające niniejszy temat: N. Fischer, *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens*

aus der Geschichte der Chorismo-Problematik, Bonn 1987; tenze, *Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins*, Revue des Etudes Augustiniennes 33 (1987) 205-234; tenze, *Augustins Weg der Gottes-suche (foris, intus, intimum)*, TThZ 100 (1991) 91-113; tenze, Bonum, w: *Augustinus-Lexikon* (wyd. C. Mayer), t. I, Basel 1992 (fasc. 5/6), 671-681; tenze, *Übereinkunft und Überstieg. Philosophische Betrachtungen zum Naturverständnis Augustins*, ThGl 82 (1992) 393-413; tenze, *Transzendieren und Transzendenz in Augustins „Confessiones“ (tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo)*, w: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik* (FS K. Kremer, red. L. Honnefelder i W. Schüssler), Paderborn etc. 1992, s. 115-136; tenze, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*, Paderborn 1995; tenze, *Autonomie und Theonomie. Zur Begründung von Augustins Freiheitslehre*, w: *Jahrbuch f. Phil. des Forschungsinstituts f. Phil.*, t. 7, Hannover 1996, s. 159-173; C. Mayer, *Wege zur Sinnfindung beim hl. Augustinus und ihre Problematik*, w: *Sinnfrage und Gottbegegnung* (red. S.-E. Szydzik), Regensburg 1978, s. 40-60; J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, Revue des Etudes Aug. 3 (1957) 375-392.