

Ks. Mariusz Terka¹

Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności w świetle *Wyznań* św. Augustyna

Rozmyślając o śmierci, warto zadać pytanie o to, co tak naprawdę o niej wiemy, skąd pochodzi nasza wiedza o niej i w jaki sposób może ona nas dotknąć. Traktując o niej przecież różne i wielokształtne filozoficzne rozważania ukazujące rozmaite postawy człowieka wobec śmierci w ogóle, a swojej własnej szczególnie. Pozostaje ona także ważnym tematem dla każdej religii dającej człowiekowi nadzieję na życie po śmierci. W chrześcijaństwie zajmuje ona jedno z istotnych miejsc, będąc zarówno czymś do przezwyciężenia, jak i swoistym środkiem zbawienia ludzkości dokonanego przez krzyżową śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Mówi o niej wreszcie powszechne ludzkie doświadczenie, które dochodzi do głosu szczególnie w sytuacjach granicznych, dotyczących zagrożenia życia, ciężkiej choroby, spotkania z umieraniem wszechobecnym w przyrodzie i zachodzącym niekiedy we własnym środowisku, gdy odchodzą znajomi, bliscy czy przyjaciele. Codziennosc, choć wydaje się skrywać myśl o śmierci za zasłoną pracy, zwyczajnych obowiązków, rozrywki i niemyślenia, zawiera jednak w sobie lęk przed nieuchronnie nadchodzącą śmiercią postrzeganą jako największe nieszczęście, jakie może dotknąć człowieka.

Pomimo tych płaszczyzn „obecności” śmierci nadal warto pytać, co jednak o niej wiemy. Choć bowiem wiele można o niej powiedzieć, patrząc na nią z różnych perspektyw zakreślonych przez nauki przyrodnicze, filozofię czy teologię, to jednak sama śmierć wydaje się nam umykać. Może więc rację ma Epikur, który twierdzi, że śmierć nas w zasadzie

¹ Ks. dr Mariusz Terka, wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie, w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej i Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej; e-mail: mariuszterka0@op.pl; ORCID: 0000-0002-2376-579X.

nie dotyczy, bo gdy żyjemy, to jej nie ma, kiedy zaś umieramy, nas już nie ma². To spostrzeżenie uczy patrzeć na śmierć z perspektywy ludzkiego doświadczenia, a nie tylko wnętrza naukowo-filozoficzno-teologicznych teorii. Biorąc jednak w nawias to, co podpowiadają nam te koncepcje, stwierdzamy, że o samej śmierci niewiele możemy powiedzieć, bo jest ona dla nas niedostępna. Nawet jednak trzymając się doświadczenia, można znaleźć furtkę otwierającą pewne pole rozumienia zjawiska śmierci. Chociaż bowiem nawet nasza własna śmierć, dopóki bezpośrednio nie zagrozi naszemu życiu, jest zazwyczaj odbierana jako czysto teoretyczna możliwość czegoś jedynie mającego w odległej przyszłości, to jednak ona sama staje się dla nas dostępna nade wszystko w postaci doświadczenia utraty bliskich nam osób. Doświadczenie śmierci jest zatem możliwe jako doświadczenie ich odejścia, czyli nieobecności tych, którzy zawsze lub zwykle z nami byli. Jest ono bezpośrednio dane człowiekowi i wcześniejsze niż wszelka antropologia, chociaż bowiem każde myślenie o człowieku musi wpisać się w jakąś koncepcję jego natury, to jednak doświadczenie nieobecności wymyka się tego rodzaju teoretycznemu namysłowi i pozwala dotrzeć do tego wyjątkowego doświadczenia ludzkiej egzystencji, jakim jest śmierć³.

Z tego powodu niniejsze rozważania, przyjmując wyżej zarysowaną perspektywę, opierać się będą na próbie analizy zapisu tego rodzaju doświadczenia utraty bliskich oraz odpowiedzi na pytanie o to, czym w swojej istocie jest owa nieobecność oraz jaki z niej rozciąga się widok na horyzonty rozumienia samej śmierci. Bazą źródłową dla tej próby stanowi opis zawarty w *Wyznaniach* św. Augustyna. Biskup Hippony wspomina w nich swoje przeżycia związane z utratą przyjaciela, matki i syna. Relacja o każdym z nich różni się objętością, bo najobszerniejsze wspomnienia autor pozostawił po stracie przyjaciela, a najmniej napisał

² Por. Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* X 125, tł. I. Krońska et al., Warszawa 2012, s. 645.

³ Widać to szczególnie w tych opracowaniach, które wprost podejmują tematykę cielesności człowieka i jego śmierci. Por. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 47, 11-12. Zob. G. Melville, *The Body between Creation, Fall, Death, and Resurrection. The Human Being and Corporal Life in the View of St. Augustine*, w: *Thinking the Body as a Basic, Provocation, and Burden of Life. Studies in intercultural and historical Context*, ed. G. Melville – C. Ruta, Berlin – Boston 2015, s. 76-85; B. Częsz, *Śmierć. Kres i początek życia w przekazach patrystycznych*, w: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Poznań 2006, s. 11-23; J.M. Girard, *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités*, Paradosis 34, Fribourg Suisse 1992.

o śmierci swego syna⁴. Każde w tych przeżyć jest także ujęte z innej perspektywy wyznaczonej aktualną sytuacją egzystencjalną i stanem duchowym Hipponczyka⁵. Tę właśnie różnicę należy więc dostrzec i uwzględnić. Niemniej jednak wszystkie te sytuacje opisywane są już z punktu widzenia człowieka żywej wiary oraz katolickiego biskupa w Hipponie, który swe życie oddał całkowicie Chrystusowi. Choć więc usiłuje on wiernie odtworzyć swoje ówczesne doświadczenia, to wydaje się, że jego obecna sytuacja gorliwego chrześcijanina wywiera pewien wpływ na ich ocenę, co widoczne jest w prowadzonej przez niego narracji. W jego refleksji nie chodzi zatem jedynie o fenomenologiczny opis, lecz nade wszystko o próbę teologicznego zrozumienia zjawiska śmierci jako nieobecności⁶. Jednocześnie jednak należy podkreślić, że istotą tego rodzaju spojrzenia na śmierć nie jest przecież czysto teologiczna refleksja, ale namysł człowieka, który doświadczając straty swych bliskich, przeżywa ją przede wszystkim jako człowiek, choć pozostający jednocześnie wierzącym teologiem. Te wszystkie sygnalizowane tutaj uwarunkowania nie umniejszają jednak w niczym rangi świadectwa, jakie pozostawia po sobie św. Augustyn, i umożliwiają bliższe spojrzenie na śmierć odsłaniającą się jako doświadczenie nieobecności.

1. Bliskość i związanie – wspólny świat

Doświadczenie nieobecności ufundowane jest na wcześniej istniejącej bliskości. Nie można przecież odczuwać braku kogoś, kogo się zupełnie albo tylko trochę znało. Stąd też na pierwszy plan wysuwa się przyjaźń oraz więź rodzinna. Dla św. Augustyna osoby należące do tej kategorii to nade wszystko przyjaciel, matka oraz syn. O swoim ojcu niewiele on bowiem wspomina, tak jak i o kobiecie, z którą był związany i która dała mu syna. Niemniej jednak zarówno to, co pisze biskup Hippony, jak i to, co pomija, pozwala na wysunięcie prostego wniosku, że owa bliskość znajdu-

⁴ Por. A.D. Fitzgerald, *Adeodato*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 113.

⁵ Por. F. van Fleteren, *Confessiones*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 455.

⁶ Por. A. Piazza, *The Experience of Death: The Immortality of the Soul and the Unity of the Person in Landsberg, Scheler, and Augustine*, w: *The Resounding Soul: Reflections on the Metaphysics and Vivacity of the Human Person*, ed. E.A. Lee – S. Kimbriel, Cambridge 2015, s. 36; Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 209.

jąca się u progu doświadczenia nieobecności opiera się na głębszej podstawie umożliwiającej zarówno więź rodzinną, jak i przyjaźń. Odślania ją zaś sam autor *Wyznań*.

Pisze on bowiem, że kiedy po swoim powrocie do Tagasty rozpoczął pracę nauczyciela, znalazł kogoś, kogo mógłby nazwać przyjacielem. Św. Augustyn przyznaje, że wprawdzie znał go już znacznie wcześniej, bo razem wzrastali, chodzili do szkoły i bawili się, ale dopiero teraz stał się on dla niego kimś wyjątkowym. Dawny towarzysz zabaw i kolega ze szkolnej ławy przemienił się w kogoś więcej – w tego, kto jest *carus* ('drogi')⁷ i jako taki nabrał dla niego większej wartości na tyle, że wart jest miłości. Stąd też Hipponczyk nazywa go *gaudium meum* ('swoją radością')⁸, a nawet *dimidium animae suae* ('połową swojej duszy'), siebie zaś – *ille alter eram* ('drugim nim'). Pomiedzy nimi zachodzi więc tego rodzaju więź, że stanowią oni wręcz *una anima in duobus corporibus* ('jedną duszę w dwóch ciałach')⁹.

Te sformułowania jednoznacznie wskazują na głęboki związek, jaki zachodzi pomiędzy przyjaciółmi, oraz na więź znacznie głębszą niż tylko wspólnota zainteresowań, upodobań i wynikające w nich wspólne spędzanie czasu przy tym, co obu sprawia radość. Na te właśnie aspekty zwraca uwagę biskup Hippony, opisując swoją relację z przyjacielem. Wydaje się jednak, że jego słowa warto odczytać nieco głębiej, bo przecież sama wspólnota zainteresowań jedynie może, ale wcale nie musi przerodzić się w przyjaźń. Św. Augustyn przyznaje bowiem, że znał tego człowieka od dzieciństwa, a dopiero po latach wspólnego dorastania i pewnym okresie rozstania uznał w nim swego przyjaciela. Pisze on w związku z tym, że po powrocie do swego rodzinnego miasta znalazł przyjaciela (*comparaveram amicum*)¹⁰. Przyjaźń ta przychodzi do niego z przeszłości i stanowi przestrzeń, w której ten, kto wcześniej był kimś stojącym dalej, stał się kimś bliskim. Przyjaźń jest ruchem przekraczania dotychczasowych granic, przyswajania sobie kogoś i czynienia go podobnym (*comparatio*) w sensie ustawienia na tej samej płaszczyźnie umożliwiającej porównanie. Więź przyjaźni rodzi się więc na podstawie jakiejś wspólnoty, w której realizuje się ruch przyswojenia, czynienia czegoś swoim, choć nie w sensie posiadania, lecz bycia blisko i współdziałania.

⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006, s. 407.

⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 5, 10.

⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11.

¹⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7.

Ową płaszczyzną wzajemnego porozumienia staje się tutaj *societas studiorum* ('wspólnota zainteresowań'). Stanowi ona jakby żar, który podsyca przyjaźń, zapewniając jej trwałość i żywotność¹¹. Owa wspólnota zawierająca w sobie pewnego rodzaju zjednoczenie oparta jest jednak nie tylko na tych samych zainteresowaniach czy podobnych zajęciach, bo one same potrzebują swojego uzasadniającego je oparcia, lecz ufundowana jest na tożsamości pragnień i dążeń, na przyłgnięciu do tych samych spraw, które obaj przyjaciele uznają za ważne, a tym samym warte tego, by poświęcić im całą uwagę i jakoś przywiązać się do nich. To właśnie związanie przy wspólnych wartościach wydaje się być podstawą zjednoczenia działającego w przyjaźni¹². Jego charakter nie polega jednak na wspólnocie interesów, lecz bardziej na wspólnym wędrowaniu przez życie, nawet jeśli oznacza to wspólne błędzenie na manowcach prawdy i dobra. Dlatego też św. Augustyn sprowadza swego nieugruntowanego jeszcze w wierze chrześcijańskiej przyjaciela na manowce fałszu manicheizmu, w którym sam tkwi. Nie jest to przecież w żadnym razie akt świadomie czynionego zła wobec niego, a jedynie świadectwo przyjaźni, która domaga się do swego funkcjonowania istnienia wspólnego świata, którym jest nade wszystko świat wspólnych wartości¹³.

Oznacza to, że przyjaźń, domagając się wspólnoty wartości, odsyła przyjaciół do swego źródła, które nie tkwi ani w nich, ani pomiędzy nimi, lecz znajduje się ponad nimi, a którym ostatecznie jest sam Bóg¹⁴. Dzięki temu oparciu o wspólny świat wartości możliwe staje się wykroczenie poza sprawy, które zajmują i interesują obu przyjaciół oraz stworzenie wspólnoty, w jakiej

¹¹ Por. J.T. Lienhard, *Amicizia, amici*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 174.

¹² Por. Augustinus, *Contra Academicos* III 6, 13. Zob. Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

¹³ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7; Augustinus, *Soliloquia* I 12, 20; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 140, 2. Zob. H. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Kraków 2007, s. 124; Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

¹⁴ Św. Augustyn pisze bowiem, że prawdziwa przyjaźń możliwa jest jedynie w Bogu, ponieważ to On najpełniej spaja ludzi miłością rozlana przez Ducha Świętego (por. Rz 5,5). Oznacza to, że autentyczna relacja międzyludzka może się spełnić jedynie jako zapośredniczona przez Boga i w Nim. Są to jednak uwagi biskupa, który wspomina swoją dawną przyjaźń i ocenia ją z perspektywy odkrytej wiary oraz miłości do Chrystusa odnalezionego w Kościele. Z tego też względu ujęcie to zostaje w niniejszych rozważaniach pominięte jako późniejsza ocena. Opinia ta musi jednak wybrzmieć we wspomnieniach dotyczących śmierci matki, gdyż wówczas już wyraża ona aktualną perspektywę myślenia św. Augustyna. Por. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 117; Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

otwarcie na siebie wyrażające się w formule „jeden dla drugiego” nabiera sensu poświęcenia „jeden za drugiego” oraz zjednoczenia „jeden z drugim” rozumianego jako *una anima*. Stąd też przyjaćiół charakteryzuje Hipponczyk jako tych, którzy lgną do siebie (*haerentes*)¹⁵. Owo przylgnięcie do siebie oznacza zaś nic innego jak bycie blisko, trwanie przy sobie, oddanie sobie wzajemnie umożliwiające oparcie się na drugim i bycie podporą dla niego. Dzieje się tak, bo wspólne wędrowanie we wspólnym świecie tego samego dobra i zła sprawia, że jeden staje się dla drugiego *carus* (drogi i ważny), a obaj nie mogą się bez siebie obejść (*non poterat anima mea sine illo*)¹⁶.

Tego rodzaju wspólnota przyjaćni rozumiana jako *una anima* musi mieć swoje źródło w czymś głębszym i wyższym od niej, co wyznacza jednocześnie jej naturę. Św. Augustyn dostrzega je w miłości, bo jedynie ona stanowi siłę, która umożliwia wzajemne przylgnięcie do siebie. Miłość bowiem sprawia, że dusza pragnie być i spoczywać w tym, co kocha (*esse vult et requiescere amat in eis, quae amat*)¹⁷. Tylko przedmiot miłości może bowiem być tym, co daje kochającemu wytchnienie i pokój (*requietio*) i jedynie on wobec tego stanowi wypełnienie zawartego w miłości pragnienia bycia blisko, zjednoczenia w *una anima*¹⁸.

W ten sposób przyjaćń tworzy więź, którą biskup Hippony określa terminem *germanitas* (‘pokrewieństwo, więzy braterstwa oparte na wzajemnej miłości, szczerości i uczciwości’)¹⁹. Więź przyjaćni tworzy więc wspólnotę braterską oraz rodzinną w szerokim sensie tego słowa, a jednocześnie umożliwia pogłębienie więzi naturalnej, opartej na pokrewieństwie i pochodzeniu, jakie zachodzi w biologicznej rodzinie²⁰. Pokrewieństwo samo w sobie nie determinuje bowiem jeszcze zaistnienia więzi międzyludzkiej, bo przecież są dzieci, które nie szanują swych rodziców, są rodzice, którzy nie opiekują się swymi dziećmi, i są wreszcie małżonkowie, których niewiele już łączy i nie mają już wspólnego świata, a nawet nienawidzą się, stając się swymi wrogami. Relacja rodzinna musi więc opierać się na

¹⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, s. 407.

¹⁶ Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7.

¹⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 10, 15. Zob. P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, s. 283; J. Lepojärvi, *A Friend's Death: C.S. Lewis Disagreement with St. Augustine*, „Sehnsucht: The C.S. Lewis Journal” 5/6 (2011-2012) s. 68.

¹⁸ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectus* 16, 59. Zob. Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

¹⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. Majkrzak, *Przyjaćń w życiu św. Augustyna*, s. 124; M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 2007, s. 650.

²⁰ Por. Majkrzak, *Przyjaćń w życiu św. Augustyna*, s. 106-109.

tym samym fundamencie miłości, na którym wspiera się przyjaźń, oraz być ugruntowana na jakiejś formie przyjaźni, by mogła spełnić swoją rolę i tworzyć wspólnotę bliskich sobie ludzi²¹.

Stąd też św. Augustyn, opisując swój stosunek do matki, określa go w kategoriach aksjologicznych, świadczących o jego osobistym zaangażowaniu i ujmuje go jako najśłodsze i najdroższe życie (*vivendi dulcissima et carissima*), umocnione przez wspólnie spędzony czas i dzięki temu utrwalone siłą przyzwyczajenia, w którym syn otacza matkę szacunkiem (*honor*), matka zaś troszczy się o swe dziecko i służy mu z wielkim poświęceniem (*sevitus*). Owo wzajemne ukierunkowanie ku sobie znajduje zaś swój fundament i warunek w miłości, która sprawia, że dwoje staje się jednym, bo ich życie zrasta się w jedno (*vita, quae una facta erat ex mea et illius*)²². *Una anima* przyjaźni jest więc tym samym co *una vita* więzi rodzinnej, bo prowadzi do jedności, czyli zjednoczenia woli w miłości, sprawiając, że życie drugiego jest moim, a życie moje jest darem, jaki ofiaruję drugiemu.

Tego rodzaju wspólnota życia możliwa jest jednak dzięki jeszcze głębszemu fundamentowi, do którego dostęp otwiera właśnie miłość. Zdaniem św. Augustyna wspólny świat przyjaźni i więzi rodzinnej, aby mógł być trwały i autentyczny, musi opierać się na Chrystusie, a wszelka międzyludzka relacja winna być przez Niego zapośredniczona. *Una anima* ostatecznie możliwa jest bowiem tam, gdzie obaj przyjaciele złączeni są przez wspólne dobro, a szczególnie przez Tego, który jest „ponad” nimi²³. W odniesieniu do swego przyjaciela biskup Hippony odkrywa to dopiero po latach, ale już jego relacja z matką zmienia się po jego nawróceniu²⁴, swój szczyt zaś

²¹ Por. Augustinus, *Epistula* 130, 6, 13; Augustinus, *De civitate Dei* XIX 8. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 123-124; P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley – Los Angeles 1969, s. 29; M. Haste, „So many voices”: *The Piety of Monica, Mother of Augustine*, „Journal of Discipleship and Family Ministry” 4/1 (2013) s. 7-8.

²² Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 30. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 109; A. Swoboda, *Wizerunek matki w pismach Seneki filozofa i w Enarrationes in Psalmos św. Augustyna*, *VoxP* 42-43 (2002) s. 242.

²³ Por. Augustinus, *Epistula* 258, 4; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 131, 6. Zob. A. Eckmann, *Radość (gaudium) w nauczaniu św. Augustyna*, *VoxP* 58 (2012) s. 312-313; Swoboda, *Wizerunek matki w pismach Seneki*, s. 248. Jest o niewątpliwie echo myśli platońskiej, według której przyjaźń interpretowana jest w kategoriach metafizycznych i rozumiana jako wspólne zwrócenie ku Dobru. Por. Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174-175; Lepojärvi, *A Friend's Death*, s. 70, 74.

²⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. V.J. Bourke, *Augustine's Quest of Wisdom. Life and Philosophy of the Bishop of Hippo*, Milwaukee 1945, s. 2-11; Brown, *Augustine of Hippo*, s. 29-31; Haste, „So many voices”, s. 7-8.

osiąga we wspólnych rozmowach i słynnym mistycznym doświadczeniu, jakie miało miejsce w Ostii podczas dialogu matki z synem²⁵. W taki też sposób patrzy Hipponczyk na swego syna, którego postrzega jako danego mu przez Boga i dlatego nadaje mu takie właśnie imię – Adeodatus²⁶. Ktoś staje się bowiem bliskim, jeśli jest darem Boga danym człowiekowi. Ponadto tylko odejście tak bliskiej osoby jest czymś, co można wyjątkowo emocjonalnie przeżyć. W tym doświadczeniu zaś wydarza się wyjątkowy nastrój, w którym rozbrzmiewa sama nieobecność śmierci.

2. Przeżycie odejścia – nastrój nieobecności

Bramą otwierającą drogę do opisu doświadczenia nieobecności wydaje się być ukazane i uzewnętrznione przez św. Augustyna wewnętrzne przeżycie utraty bliskiej osoby. Ujęte w słowa staje się ono w pewien sposób dostępne dla innych, a szczególnie bliskie dla tych, którzy sami doświadczyli tego rodzaju straty. Nie chodzi tu jednak o ukazanie psychiki żałobnika czy zrozumienie jego przeżyć, lecz nade wszystko o próbę ich przekroczenia i ukazania pewnego rodzaju egzystencjalnych podstaw nastroju panującego w duszy człowieka żegnającego się z przyjacielem, matką czy synem.

Warto przy tym pamiętać, że opis tego nastroju, jaki pozostawia biskup Hippony w swoich *Wyznaniach*, nie jest czystą rejestracją emocji, jakie towarzyszyły mu wówczas, gdy doświadczał śmierci swych bliskich, lecz bardziej ukazuje stan jego umysłu w momencie pisania tego dzieła. Wprawdzie stara się on zachować właściwą określone mu etapowi swego życia perspektywę patrzenia i oceniania swych przeżyć, ale zawsze pozo-

²⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 10, 23-26. Zob. C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Rozum i wiara*, tł. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993, s. 131-132; G. Papini, *Święty Augustyn*, tł. A. Brzozowska, Warszawa 1958, s. 123-124; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950, s. 222-224; J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959, s. 168-169; A. Di Bernardino, *Monica*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 968; Haste, „So many voices”, s. 7.

²⁶ Por. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 124; K. Power, *La famiglia di Agostino*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 708; W. Turek, *Id non culpam, sed poenam esse iudicabam (Confessiones VII 3, 5). Niektóre wątpliwości i refleksje św. Augustyna analizującego źródło zła*, *VoxP* 59 (2013) s. 245.

staje obecny w nim ów dystans czasowo-mentalny, który wprawdzie oddała nieco od samego nastroju, ale jednocześnie pozwala lepiej go uchwycić.

Kiedy zatem św. Augustyn dowiadyuje się najpierw o chorobie, a następnie o śmierci swego przyjaciela, ukazując swoje z nim pożegnanie, najpierw pisze o doświadczeniu bólu, który zaciemnia jego serce (*dolore contenebratum est cor meum*), pozbawiając je blasku przyjaźni i obecności przyjaciela. Przychodzi on do człowieka z zewnątrz i stając się dla niego męką (*supplicium*), przygniata go niemal do ziemi. Nic, co dotąd było mu bliskie, obecnie nie przynosi żadnej radości, a nawet napełnia jego serce poczuciem nieszczęścia i wielkiego smutku (*infelicitas*), stając się źródłem odkrywania własnej biedy i czymś, co trzeba z bólem znosić, a co dręczy i bezlitośnie go katuje (*cruciatum*)²⁷. Ból ten płynie z odczuwanej straty (*in dolore amissae rei et luctu*)²⁸. Stąd też ten żałobny smutek (*luctus*) okrywa św. Augustyna, przenikając go całego i przytłaczając go sobą²⁹. Wspominając swój ówczesny stan, opisuje go następującymi słowami:

Takim byłem wówczas. Szalałem, wzdychałem, płakałem, traciłem równowagę, nie mogłem się uspokoić i myśleć rozsądnie. Rozdartą bowiem i skrważoną dźwigałem w sobie duszę i źle jej było we mnie, a nie wiedziałem, co z nią zrobić. Bo nie znajdowała ukojenia ani w uroczych gajach, ani wśród zabaw i pieśni, ani wśród łąk mile pachnących, wśród wystawnych biesiad, w rozkoszach sypialni i łoża, ani wreszcie w księgach i poezji. Raziło mnie wszystko, nawet światło. Wszystko bowiem nie było dla mnie tym, czym mi był przyjaciel, i dlatego wszystko tak niezmiernie przykre dla mnie było i nudne, wszystko oprócz wzdychania i łez. Wśród nich jedynie znajdowałem nieco ulgi. Ilekroć jednak od płaczu odrywałem moją duszę i skierowywałem ją gdzie indziej, czułem zaraz, jak przytłaczał mnie ogromny ciężar mojego nieszczęścia³⁰.

Smutkiem więc napełniona została jego dusza, a jedyną, choć niewielką ulgę, przynosi jej płacz (*solus fletus erat dulcis mihi*)³¹. Podstawowym nastrojem żałoby jest więc poczucie nieszczęścia (*miser eram*), w którym

²⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 132; P. Simon, *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil*, Paderborn 1954, s. 25.

²⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 5, 10.

²⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 5, 10 (tł. J. Czuj). Zob. Papini, *Święty Augustyn*, s. 45.

³⁰ Augustinus, *Confessiones* IV 7, 12. Por. Papini, *Święty Augustyn*, s. 45.

³¹ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9.

ważną rolę odgrywa zarówno sama bieda, jak i jej odczuwanie oraz sposób jej przeżywania (*sentire miseriam*), gdyż to on zawiera w sobie odniesienie człowieka do samego siebie i wyznacza sposób rozumienia siebie.

Nastrój nieszczęśliwego smutku nie poprzestaje na przyglądaniu się własnym uczuciom, lecz prowadzi św. Augustyna do głębszej analizy o charakterze egzystencjalnym. Stwierdza on bowiem, że jego dusza została nie tylko poruszona śmiercią przyjaciela, ale wręcz rozdartą, niejako rozdrobniona oraz tak bardzo zraniona, że można mówić wręcz o jej zbrzyżaniu krwią (*concosa et cruenta anima mea*). Taki stan duszy porównuje więc Hipponczyk do otwartej rany (*vulnus meum*), która nie daje o sobie zapomnieć i której bólu nie można łatwo uśmierzyć, bo zawsze jest przy nim, będąc jego własną raną (*meum*)³². To właśnie odniesienie wydaje się odgrywać kluczową rolę w tym przeżywaniu straty przyjaciela. Rana, której bólu doświadcza, dotyka go właśnie dlatego, że to w jego duszy nastąpiło jakieś rozdarcie, a nie jest ona skutkiem braku czegoś, co znajduje się na zewnątrz niej, a do czego zdążył się już przyzwyczać. Brak przyjaciela to przecież zupełnie inny rodzaj straty zupełnie nieporównywalnej z brakiem jakiegokolwiek rzeczy, nawet takiej, do której człowiek bardzo się przywiązał. Stąd też biskup Hippony w przytoczonej wyżej wypowiedzi mówi o swej duszy jako o *impatiens anima*, duszy, której jest źle ze sobą. Pozostaje więc ona sama dla siebie ciężarem (*sarcina miseriae*), który ją przytłacza zawartym w sobie wielkim nieszczęściem.

Ponieważ rana rozdzierająca duszę żalobnika jest zawsze jego własną raną, to oznacza to, że nie może on od niej uciec. Ten bardzo prosty i oczywisty wniosek jest jednak boleśnie przez niego doświadczany i dlatego staje się godny uwagi. Rozdartej duszy nie uleczą bowiem żadne radości świata, o czym pisze św. Augustyn w przytoczonym wyżej fragmencie, ani nie znajdzie ona ukojenia, opierając się na samej sobie. Przecież dla samej siebie jest ona problemem i ciężarem, a nie można uciec od samego siebie. Opisując tę właśnie sytuację egzystencjalną, biskup Hippony wspomina, że sam dla siebie stał się nieszczęsnym miejscem (*infelix locus*), od którego ani nie mógł uciec, ani w nim pozostać³³. Tak bowiem, jak człowiek nigdy nie może przeniknąć drugiego i poznać na wskroś jego duszy, tak też wobec bólu i cierpienia ostatecznie pozostaje on sam, a nikt z jego otoczenia nie może tego ciężaru wziąć na siebie³⁴. Owo krwawienie duszy powodują-

³² Por. Augustinus, *Confessiones* IV 5, 10.

³³ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 7, 12.

³⁴ Por. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 90, 2. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 131; Częsz, *Śmierć*, s. 19.

ce *vulnus meum* jest istotnym dla żałobnika doświadczeniem bólu własnej samotności, w którym otwiera się dopiero doświadczenie braku jako horyzont, w którym możliwe jest spojrzenie na zjawisko śmierci.

Doświadczenie i przeżycie utraty przyjaciela skutkuje bowiem odniesieniem żałobnika do śmierci, stawia ją w horyzoncie jego rozumienia świata i własnej egzystencji. Ukazuje się ona jednak nie poprzez intelektualną analizę, lecz dana jest jako nastrój (*affectus*). Stąd też św. Augustyn, wspominając żałobę po przyjacielu, przypomina sobie, że targało nim wówczas uczucie o podwójnym kierunku: z jednej strony obrzydzenia wobec życia (*taedium vivendi erat in me*), które przytłoczyło go swoim ciężarem, oraz z drugiej strony obawy i nienawiści względem śmierci (*moriendi metus*) postrzeganej jako wroga i pochłaniająca wszystko moc (*tamqua atrocissima inimica*), która zabrała mu przyjaciela, a obecnie czyha również na niego samego³⁵. Nastrój żałoby należy wobec tego uzupełnić, bo wyraża go nie tylko smutek i nieszczęście, lecz także lęk przed własną śmiercią oraz nienawiść do niej współgrająca jakoś z niechęcią do życia. Niemniej jednak rozdarte serce doświadcza śmierci jako czegoś ostatecznego oraz nieodwracalnego i z tego właśnie powodu przytłaczającego człowieka. Śmierć jawi się więc jako siła unicestwiająca wszystko na swej drodze, a nade wszystko pozbawiająca żałobnika nadziei. Jedyne ratunek przed tego rodzaju sytuacją i pograżeniem się w rozpacz widzi biskup Hippony w zapomnieniu, które przynosi zmiana miejsca pobytu, towarzystwo innych ludzi oraz nieubłagane upływający czas³⁶.

Nieco inną perspektywę ukazuje późniejszy opis doświadczenia śmierci matki. Wydarzenie to wywołuje w sercu św. Augustyna niezmierną żalność, która jakby zalewa i wypełnia bólem jego wnętrze, a jej zewnętrznym wyrazem są z trudem powstrzymywane łzy, których stara się on nie ujawniać na zewnątrz. Dusza jego napełniona jest więc głębokim smutkiem i boleścią, doznaje wręcz męki, a umysł ulega zamieszaniu³⁷. Dlatego utratę matki znów opisuje jako ranę i okaleczenie duszy oraz rozerwanie czy też zburzenie życia (*sauciabatur anima et quasi dilaniabatur vita*)³⁸. Jest to tym boleśniesz, im bardziej czuje się on związany z matką i im bardziej ich świat był światem wspólnie przeżywanym w przyjaźni³⁹. Jednocześnie jednak syn podejmuje walkę z samym sobą, by nie pozwolić sobie na żale,

³⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11.

³⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 8, 13. Zob. Piazza, *The Experience of Death*, s. 36.

³⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 32.

³⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 30.

³⁹ Por. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 120-121.

jęki i płacz podczas pogrzebu swej matki, gdyż uważa, że są one wyrazem ubolewania nad nieszczęściem śmierci, jakie dotknęło zmarłą, a które polega na zupełnym unicestwieniu (*miseria morientium aut quasi omnimoda extinctio*). Tymczasem jej śmierć jest inna, gdyż nie jest ani nieszczęśliwym, ani zupełnym odejściem (*at illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur*), gdyż dotyczy osoby świętej oraz oglądana jest z perspektywy głębokiej wiary chrześcijańskiej⁴⁰. Zachodzi więc w św. Augustynie wewnętrzna walka pomiędzy naturalnym żalem po stracie matki a próbą spojrzenia na nią z perspektywy wiary, która nie tylko zmienia ocenę wydarzenia śmierci, ale także modyfikuje doświadczenie nieobecności.

Żywa wiara Hipponczyka przychodzi jednak z pomocą smutkowi jego duszy, dotykając dokładnie tego miejsca, w którym znajduje się rana nieobecności. Skoro bowiem jej istotą jest pozbawienie pociechy (*solatium*) związanej z obecnością matki, to lekarstwo na to przychodzi jako pocieszenie wiary. Jest ono możliwe dlatego, że jego relacja z matką oparta jest nie tylko na naturalnym przywiązaniu, ale także na więzi duchowej⁴¹. Pocieszenie przybiera postać modlitwy psalmami odmawianymi za zmarłą⁴², przypomnienia jej szlachetnego i chrześcijańskiego życia⁴³, a następnie poszukiwania ufności w miłosierdziu Boga, który nie jest skrupulatny w liczeniu grzechów, ale niezwykle hojny w udzielanym przebaczeniu⁴⁴. Stąd miłość do matki i żal po jej utracie przybierają u św. Augustyna postać troski o jej wieczne zbawienie, o które nieustannie prosi Boga poprzez modlitwy wznoszone ku Niemu przy ołtarzu, co sam czyni oraz o co prosi Kościół⁴⁵. Inną formą pocieszenia są rozmowy z przyjaciółmi i znajomymi, którzy pomagają w przygotowaniu pogrzebu oraz przychodzą z otuchą do rodziny zmarłej Moniki⁴⁶. Cierpienie dzielone z innymi oraz doświadczenie współczucia wydają się zatem nieco łagodzić ból rozstania i odczuwanej samotności. Cierpienie utraty jest tak duże, że Hipponczyk nie omieszka skorzystać z jakichkolwiek środków pocieszenia, szukając go nawet w ką-

⁴⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 29. Zob. Haste, „*So many voices*”, s. 6; Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 79-83.

⁴¹ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 8, 17. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 104-105; Brown, *Augustine of Hippo*, s. 29.

⁴² Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 31.

⁴³ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 33-34. Zob. Papini, *Święty Augustyn*, s. 125; Berardino, *Monica*, s. 968.

⁴⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 34-13, 36.

⁴⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 13, 35-37.

⁴⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 31.

pieli. Wszystkie one nie przynoszą, bo nie mogą przynieść żadnej ulgi i nie wypędzają smutku z serca żalobnika.

Walka, jaką św. Augustyn toczy z samym sobą, skupia się więc na próbie powstrzymywania łez. Tutaj zbiegają się bowiem owe dwie perspektywy, czy mówiąc lepiej – dwa sposoby bycia: czysto naturalny, ludzki oraz przeniknięty wiarą, chrześcijański. Pod względem czasowym niewątpliwie zwycięża ten drugi, gdyż synowi udaje się powstrzymać łzy zarówno w czasie przygotowań do pogrzebu, jak podczas samej ceremonii, i to tak dalece, że zostaje nawet posądzony przez znajomych o jakąś obojętność wobec matki⁴⁷. Nie oznacza to jednak zupełnego opanowania, co biskup Hippony wyrzuca sobie jako słabość ludzkich uczuć, którym wówczas ulegał. W końcu jednak nadchodzi dzień, w którym nagromadzony w duszy ból musi wybuchnąć. Pozwala on sobie w końcu na płacz, lecz jedynie przebywając w samotności przed Bogiem. Dopiero to przynosi mu ulgę⁴⁸. Nie wydaje się jednak, że jest to chwila słabości św. Augustyna, a można powiedzieć, że wręcz przeciwnie – w niej bowiem spotykają się najbardziej oba sposoby bycia: człowieka i chrześcijanina. Ta chwila płaczu jest przecież tak bardzo ludzka, a jednocześnie rozgrywa się przed Bogiem, który staje się jedynym adresatem wylewanych łez i smutku duszy. Jak bowiem płacząc po stracie przyjaciela, Hipponczyk doświadcza potęgi śmierci i własnej wobec niej samotności, tak obecnie owa samotność zostaje wypełniona obecnością tego, który ma dostęp do ludzkiej duszy i jest zwycięzcą śmierci. W tej walce i płaczu spotyka się zatem ludzka słabość z boską mocą, a spotkanie to zmienia zupełnie perspektywę doświadczenia nieobecności i śmierci.

Kiedy więc św. Augustyn z niej właśnie patrzy na śmierć swojego przyjaciela i wspomina po latach swój smutek, to dopiero wtedy może właściwie go ocenić, dostrzegając nie tylko własne błędy, ale również samą istotę przyjaźni, która o tyle jest prawdziwa, o ile pozostaje zakorzeniona i zapośredniczona w Bogu. Tego rodzaju fundament sprawia zaś, że stosunki ludzkie stają się znacznie głębsze, a ból rozstania w chwili śmierci jednego z przyjaciół nie przekreśla wszystkiego⁴⁹. Do takiego myślenia i odczuwania śmierci przyjaciela musi jednak św. Augustyn jeszcze dojrzeć⁵⁰.

⁴⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 31. Zob. Cremona, *Augustyn z Hippony*, s. 135-136.

⁴⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 33. Zob. Cremona, *Augustyn z Hippony*, s. 134-135; Papini, *Święty Augustyn*, s. 126.

⁴⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7.

⁵⁰ Por. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, s. 247-250; Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

Tę chrześcijańską niedojrzałość widać u niego zwłaszcza wówczas, kiedy ulega on pokusie polegającej na tym, że pozwala się tak bardzo przytłoczyć cierpieniem po stracie przyjaciela, że zatapia się w swoim własnym bólu, wręcz zapominając o zmarłym przyjacielu. Zapomnienie to nie oznacza wymazania go z pamięci, ale odsunięcie na dalszy plan. Stąd też biskup Hippony pisze, że w swoim cierpieniu po śmierci przyjaciela, tak bardzo zżył się ze swym nieszczęściem, że stało się ono mu droższe od samego przyjaciela⁵¹. Było to możliwe tylko dlatego, że jego dotychczasowa miłość do niego była miłością bez Boga⁵².

Ślady dojrzałego myślenia chrześcijańskiego widać już w ocenie śmierci jego syna. Hipponczyk wspomina go jako niezwykle zdolnego i inteligentnego chłopca, który został wychowany w nauce chrześcijańskiej i pozostał jej wierny do końca swego życia. Z czasem chłopiec staje się powiernikiem swego ojca i aktywnym uczestnikiem jego poszukiwań intelektualnych. Bóg jednak szybko zabiera go z ziemskiego życia. Śmierć Adeodata nie budzi już w jego ojcu żadnego niepokoju, bo patrzy na nią z perspektywy obiecanego przez Boga życia wiecznego. Wobec tego serce św. Augustyna jest wolne od troski i lęku o los jego syna i może o nim myśleć oraz wspominać go już bez strachu o jego los⁵³.

Tego rodzaju zmiana myślenia nie oznacza jednak, że opis przeżyć związanych z utratą przyjaciela staje się w ten sposób zbędny i bezwartościowy. Nadal zachowuje on swoją ważność i to nie wyłącznie z tego powodu, że jest to relacja najbogatsza we wspomnieniach biskupa Hippony i przez to dostarczająca najwięcej materiału badawczego, lecz nade wszystko z powodów czysto merytorycznych. Wydaje się bowiem, że perspekty-

⁵¹ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11; Augustinus, *De Trinitate* VIII 6, 9. Dlatego też Gerald Schlabach (*For the Joy Set Before Us: Augustine and Self-Denying Love*, South Bend 2001, s. 58) uważa, że na tym etapie swego życia św. Augustyn bardziej kochał samą przyjaźń niż przyjaciela. W takim razie zmiana perspektywy myślenia z pogańskiej na chrześcijańską polegałaby na zastąpieniu idei człowiekiem, a w zasadzie na zwróceniu idei człowiekowi.

⁵² Por. Simon, *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil*, s. 26; Lepojärvi, *A Friend's Death*, s. 70, 78-79.

⁵³ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 6, 14; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 148, 11. Zob. Fitzgerald, *Adeodato*, s. 113; Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 124-126; Power, *La famiglia di Agostino*, s. 708. Okazuje się więc, że można nie bać się śmierci bliskiej osoby, wierząc w jej zbawienie, lecz jednocześnie lękać się własnej, bo św. Augustyn podkreśla, że człowiek zawsze, niezależnie od wiary, boi się umierania. Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 42, 7; Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 9, 2. Zob. Czesz, *Śmierć*, s. 19.

wa wiary, lecząc ból rozstania, łagodząc cierpienie samotności oraz wprowadzając nadzieję do nastroju smutku i przygnębienia, niweluje znacznie samo spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności. Skoro bowiem ostrze śmierci zostaje stępione tarczą wiary, to nieobecność również traci na swej sile i przestaje mieć charakter absolutny. Niemniej jednak nadal zachowuje ona coś ze swej istoty. Wobec tego rzeczą interesującą i konieczną jest podjęcie próby spojrzenia na śmierć otwartą w doświadczeniu zarówno przez utratę przyjaciela, jak i matki, aby móc dostrzec odsłaniającą się w niej naturę nieobecności oraz właściwie zachodzącą w niej zmianę. Warto więc skupić się już nie na opisie nastroju i więzi łączących ludzi, ale na sposobach, w jakich ukazuje się sama nieobecność związana ze śmiercią bliskich.

3. Śmierć jako doświadczenie nieobecności

Pierwszym wrażeniem, jakie odczuwa św. Augustyn po śmierci swego przyjaciela, jest poczucie braku, jakiejś pustki, która zaistniała we wspólnym świecie⁵⁴. Identyfikuje ją zaś wprost ze śmiercią. Wspomina on zatem, że nadal i ciągle wypatrywał swego przyjaciela, chodząc po rodzinnym mieście i odwiedzając te jego zakamarki, w których niegdyś wspólnie spędzali czas. Z wielkim smutkiem przebywa również w domu, bo w nim wszystko przypomina mu tego, który już odszedł. To, co dotąd dzielił on ze swym przyjacielem, teraz stawało się dla niego źródłem cierpienia, a wręcz nieznosną torturą⁵⁵.

Wszystko to streszcza się i najpełniej wyraża w jego słowach, które notuje po latach w swych *Wyznaniach: sine illo* ('jego zabrakło'). Pozostał świat rzeczy, które ich łączyły, środowisko, w którym obaj przyjaciele żyli, ale nie jest on już ich światem. Otwarta została bowiem pustka podobna do opustoszałej sceny, z której zszedł aktor, pozostawiając innych obecnych na niej jakby w konsternacji z powodu niedoigranej do końca roli i w ten sposób pozwalając im doświadczyć swojej nieobecności. Cała owa scena zdaje się wówczas krzyczeć o jednym, a mianowicie o nieobecności kogoś, kto być na niej powinien. Ona właśnie daje świadectwo nieobecności. Pozostawione rzeczy przypominają o tym, do kogo niegdyś należały, kto się z nimi zżył. Pozostawione na nich ślady zużycia niosą ze sobą przy-

⁵⁴ Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 16-17.

⁵⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9.

pomnienie tego, kto je pozostawił, a jednocześnie wskazują na jego nieobecność. Budzą wspomnienia, ale zamykają je w przeszłości i rozniecają w duszy ból utraty kogoś bliskiego. Cały zatem świat, choć dla obcych ludzi jest takim samym jak wcześniej, to jednak dla przyjaciela staje się jednym wielkim świadectwem nieobecności i dlatego biskup Hippony pisze „oderam omnia, quod non haberent eum” (‘wszystko jest nienawistne, bo nie ma jego, bo brakuje przyjaciela’)⁵⁶.

Doświadczenie wspólnego świata jest więc warunkiem otwarcia na nieobecność, chociaż jej w sobie jeszcze nie zamyka. Ona bowiem dzieje się jedynie w świecie ludzkim, który przez więzy bliskości staje się wspólny. Scena domaga się drugiego człowieka, bo bez niego jest pusta sama w sobie. Nieobecność człowieka, a szczególnie przyjaciela, matki czy dziecka nie jest bowiem tego samego rodzaju co nieobecność jakiegokolwiek rzeczy czy zwierzęcia. Jest nieobecnością w sensie ścisłym, której nie da się w żaden sposób porównać ani do doświadczenia braku potrzebnego przedmiotu, bo na nim ciąży zawsze brzemień użyteczności i narzędziowości, ani do przywiązania do ulubionego zwierzęcia, bo bliskość z człowiekiem jest zupełnie innego rodzaju. Nie jest ona zwyczajnym brakiem czegoś potrzebnego i oswojonego, co stanowi wystrój domu, jest potrzebne w pracy lub wypoczynku, oraz czym można się cieszyć jako źródłem szeroko pojętej przyjemności. Nieobecność bliskiego człowieka tymczasem jest nade wszystko brakiem tego, kto być powinien, a kogo absencja sprawia pustkę nie tyle w otoczeniu człowieka, który ją odczuwa, ile w nim samym, bo jest – jak wspomniano wyżej – rozdarciem *una anima*.

Spotkanie z nieobecnością bliskiego to doświadczenie, które rozgrywa się nie na scenie, lecz pomiędzy uczestnikami odgrywanego na niej dramatu, a wobec tego nie jest ono zdarzeniem, które wyjaśniałaby ontologia, ale musi być umiejscowione w świecie wartości. Przecież przyjaciel jest kimś bardzo drogim (*carus*), a matka i syn zajmują w życiu każdego człowieka miejsce wyjątkowe. Bliski jest więc kimś, kto ma wielką wartość i którego obecność jest wartością. Niekiedy tę wartość odsłania dopiero jego odejście, niemniej jednak nawet wówczas jest ono afirmacją bliskiej osoby.

Patrząc zatem z tej perspektywy na nieobecność, można łatwo zauważyć, że jawi się ona jako utrata czegoś drogiego. Nie jest ona więc zwykłym odejściem, lecz stratą, z którą trudno się pogodzić. Nie stanowi jednak zwyczajnej straty, takiej jak utrata majątku, jakiegoś skarbu czy rzeczy wielkiej wartości. Jest to pozbawienie obecności kogoś, dzięki komu

⁵⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9.

i ze względu na kogo wszystkie te rzeczy są postrzegane jako coś wartościowego i przez to nabierają sensu. Kiedy bowiem św. Augustyn wraca do miejsc, w których spędzał czas z przyjacielem, kiedy patrzy na rzeczy, jakie stanowiły i współtworzyły ich wspólny świat, to mówią one już coś zupełnie innego – są świadectwem śmierci i przypominają o stracie przyjaciela. Stąd też wspomina on, że wszędzie, gdzie spojrzął, widział jedynie śmierć. Nieobecność zatem w swej istocie wydarza się w świecie wartości, jest utratą czegoś najcenniejszego i tylko jako taka może człowiekowi doskwierać i go boleć, jest utratą wspólnego świata, bo sprawia, że wspólne miejsca i rzeczy pozbawione są swojego właściwego sensu. Widać to szczególnie wówczas, gdy św. Augustyn wspomina, że przeżywając swoją żalobę, ze zdziwieniem spostrzegł, iż ciągle jeszcze żyją inni ludzie, podczas gdy jego przyjaciel już odszedł⁵⁷. Ich obecność jest niezrozumiała, bo przecież z przyjacielem odszedł wspólny świat. Owo zdziwienie zatem jest świadectwem końca świata, a jednocześnie doświadczeniem własnego ubóstwa, które płynie z poczucia utraty czegoś najcenniejszego.

W doświadczeniu nieobecności zawiera się również coś, co odczuwane jest jako strata bezpowrotna. To, co przeminęło, zostało nieodwracalnie zamknięte w przeszłości. Stąd też ból utraty bliskiej osoby jest bólem absolutnym, a nieobecność spowodowana śmiercią jest doświadczana zupełnie inaczej niż absencja z jakiegokolwiek innego powodu. Kiedy przyjaciel idzie gdzieś daleko lub wyjeżdża, można na niego czekać; kiedy matka jest nieobecna, bo jej syn mieszka w dalekim mieście, można na nią czekać lub ją odwiedzić; kiedy syn wyrusza do daleko położonej szkoły, można spodziewać się jego powrotu nawet wówczas, gdy kształcenie trwa dosyć długo. Tymczasem doświadczenie nieobecności, której źródło tkwi w śmierci bliskiej osoby, jest zupełnie innego rodzaju. Św. Augustyn pisze bowiem, że kiedy jego oczy ciągle wypatrywały nadchodzącego przyjaciela, ale jego nie było, nie spodziewał się, że on nagle przyjdzie ani nawet nie prosił o jego powrót do życia⁵⁸. Wyglądanie za przyjacielem nie jest więc oczekiwaniem na spotkanie, ale potwierdzeniem nieobecności. Ona krzyczy najbardziej wtedy, gdy puste krzesło po kimś bliskim pozostaje puste bez żadnej nadziei na zmianę, gdy pozostawione przez niego rzeczy ciągle pozostają samotne, świadcząc o tym, że nie ma tego, kto się nimi posługiwał. W doświadczeniu nieobecności kryje się więc coś bezpowrotnego i nieodwracalnego.

⁵⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11.

⁵⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 5-5, 10.

Tego rodzaju nieobecność różni się także od poczucia absencji, jaką ma człowiek, który wprawdzie nie czeka na żadnego przyjaciela, ale jedynie dlatego, że go nigdy nie posiadał. Tutaj bowiem, chociaż występuje odczucie samotności i pustki, to jednak nie ma poczucia straty. Nieobecność spotykana w śmierci bliskiej osoby jest przecież pustką, która nie zawsze nią była, a być taką nie powinna. Puste krzesło było kiedyś zajęte, a osamotnione miejsca wypełnione były wspólnym przebywaniem. W doświadczeniu nieobecności jest więc zawarte jakieś „już nie”. Stąd też nieobecność ta nie jest zwykłą nieobecnością, lecz taką, która winna być zapisana jako „nie-obecność”, ponieważ ufundowana jest na obecności, której już nie ma. Zawiera się w niej zatem zarówno pozytywne doświadczenie bliskiej osoby, jak i jej zaprzeczenie.

Absolutny charakter nieobecności oparty jest już na jakimś rozumieniu śmierci. Widać to w ukazanym już wyżej spostrzeżeniu biskupa Hippony. W odniesieniu do odejścia przyjaciela postrzega on śmierć jako wrogą i okrutną siłę, która zabiera mu ukochane osoby. Jest groźna jak żywioł, który przychodzi z zewnątrz i pochłania (*consumo*) wszystko na swej drodze. Wobec niej człowiek pozostaje bezradny, nienawidzi jej, a jednocześnie boi się jej jako swej nieprzyjaciółki, która zagraża jego istnieniu oraz niszczy jego świat⁵⁹. Stąd też św. Augustyna boli śmierć przyjaciela, ale także lęka się swojej własnej⁶⁰.

Absolutny wymiar śmierci potęguje i funduje doświadczenie nieobecności, a ono z kolei wpływa na sposób rozumienia śmierci jako niszczącej siły, która zabiera to, co najdroższe. Inaczej jednak rzecz się ma we wspomnieniu o stracie matki, w które wpisana zostaje perspektywa wiary chrześcijańskiej. Ona zaś sprawia, że doświadczenie to, zachowując swój podstawowy wymiar nieobecności jako utraty kochanej osoby oraz ich wspólnego świata, niweluje swój charakter czegoś absolutnego i ostatecznego, choć nie traci nic z dramatu przeżyć. Widać to szczególnie w owej walce św. Augustyna toczonej o to, by nie płakać po śmierci matki, a następnie w przeżytej uldze i odpocznieniu, kiedy daje w końcu upust swemu bólowi i pozwala łzom, by obficie płynęły z udręczonych oczu. Wówczas to odsłania się podwójny wymiar jego doświadczenia śmierci. Jest ona bowiem odczuwana najpierw jako pewnego rodzaju koniec czegoś, co było dotąd, jako pewna granica, na której Hipponczyk musi się zatrzymać i rozstać z matką. Stąd też śmierć stanowi przerwanie

⁵⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11.

⁶⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11. Por. Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 17-18.

najsłodsze i najdroższe wspólne życie (*vivendi dulcissima et carissima repente dirupta*) z tą, którą on zawsze cenił, szanował i kochał. Zniszczenie zaś owej więzi jawi mu się jako odchodzące opuszczenie wraz z utratą pociechy, jaką dawała mu obecność Moniki (*deserebar tam magno eius solacio*)⁶¹. Niemniej jednak spotkanie z Bogiem i ufność w Jego miłosierdzie nie tylko znacznie osłabia poczucie osamotnienia, ale także niweluje moc samej śmierci, przekreślając jej ostateczność i nieodwołalność. Stąd też św. Augustyn jest nawet w swym bólu przekonany, że śmierć matki nie jest jej zupełnym unicestwieniem ani całkowitym nieszczęściem. Wiara podpowiada bowiem, że rozstanie jest tylko tymczasowe i dotyczy jedynie rzeczywistości cielesnej. Matka odeszła sprzed oczu, lecz przecież nie odeszła zupełnie i na zawsze⁶².

Nieobecność jawi się więc w niej przede wszystkim jako *desertio* i jest doświadczana jako opuszczenie, brak, pustka i strata czegoś najcenniejszego i jest wprawdzie opuszczeniem, lecz rozumianym jako zmiana miejsca zamieszkania. Tym samym pożegnanie zmarłego jawi się jako utrata obecności dostępnej dla oczu, oddalenie kogoś, kto musi wyjechać i już nie wróci, lecz gdzieś daleko przecież jest nadal. Owo „gdzieś jeszcze jest” rozumiane po chrześcijańsku jako powrót do domu Ojca związane jest wprawdzie z bólem rozstania, ale jednak nie jest równoznaczne z unicestwieniem. Stąd też związane jest ono z oczekiwaniem na ponowne spotkanie. Oto chrześcijańska perspektywa doświadczenia nieobecności. Jest w niej nadzieja na nieutrącaną obecność w niebie⁶³.

Tę nadzieję widać najpełniej w niezwykle krótkim opisie śmierci Adeodata. Ojciec wspomina bowiem jedynie to, że syn bardzo szybko został mu zabrany (*cito de terra abstulisti vitam eius*). Jest więc w tym zdaniu zawarte jakieś doświadczenie jego nie-obecności, ale zdaje się być ono pozbawione już swego absolutnego wymiaru. Może Adeodat zbyt szybko odszedł z tego świata, ale nie odchodzi w pustkę. Kiedy bowiem św. Augustyn pisze o tej śmierci, to wspomina ją w formie modlitwy do Boga. To zatem On zdecydował o śmierci Adeodata, nie tyle zabierając syna ojcu, ile przyjmując go do siebie i zachowując w swojej łasce. W ten sposób obaj, pozostając razem w rękach Boga, nadal za-

⁶¹ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 30.

⁶² Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 33. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 121.

⁶³ Por. Augustinus, *Epistula* 92, 1; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 68, 1; Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 30, 7. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 206-207; Piazza, *The Experience of Death*, s. 38; Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 51-52.

chowują pewnego rodzaju wspólnotę ze sobą⁶⁴. Nadal bowiem możliwy jest wspólny świat.

Napełnione nadzieją doświadczenie nieobecności wyraża się w nieustannej aktualności troski o bliską osobę. Z troskanie to zaś przyjmuje formę wspomnianej już wyżej modlitwy za zmarłą matkę. Dotyczy zatem czegoś najbardziej dla niej istotnego, czym jest wieczne zbawienie. Z tej perspektywy, ale dopiero po latach i po swoim nawróceniu, patrzy Hippończyk również na swoją przyjaźń i żałobę po zmarłym przyjacielu. Dochodzi przy tym do wniosku, że prawdziwa przyjaźń czy też – mówiąc nieco szerzej – autentyczny stosunek międzyludzki możliwy jest jedynie jako zapośredniczony przez Boga. W Nim bowiem wszelkie spotkania ludzi nabierają głębi, bo miłuje się wówczas to, co w przyjacielu i dla przyjaciela jest naprawdę najważniejsze, czyli prawdziwe życie⁶⁵. Prawdziwie mogą bowiem być połączeni ludzie jedynie miłością rozlaną przez Ducha Świętego (Rz 5,5)⁶⁶. Wówczas nawet śmierć nie jest pochłaniającą wszystko i niszczącą siłą, a jedynie chwilowym rozstaniem, nieobecność zaś – wprawdzie napełnionym bólem i zatroskanym o zbawienie, ale także i pełnym nadziei oczekiwaniem na ponowne spotkanie.

4. Podsumowanie

Wydaje się, że powyższe uwagi w pewnym stopniu dowodzą, że doświadczenie śmierci jest nam dane jako doświadczenie nieobecności, które pozostaje rozumiane przez św. Augustyna w horyzoncie zakreślonym przez bolesne dotknięcie, jakim rani nasze serce śmierć bliskiej osoby. Okazuje się jednak, że zachowując istotne dla siebie cechy, pozostaje ono w jakiejś mierze zależne od perspektywy patrzenia. Z naturalnego dla człowieka punktu widzenia śmierć jawi się jako tajemnicza siła, która zabiera ukochaną osobę i niszczy nasz wspólny świat, który bez niej traci swój sens. Nieobecność odsłania się tutaj najbardziej i daje się poznać poprzez odczucie pustki, bezsensu, straty, bolesne rozdarcie tego, co było i powinno

⁶⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 14, 6. Zob. Fitzgerald, *Adeodato*, s. 113; G. Madec, *Adeodatus*, AugLex 1, red. C. Mayer, Basel – Stuttgart 1986, s. 87-90; Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 124-126.

⁶⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 8, 13; IV 4, 7. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 123; Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 86-88.

⁶⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 120-121.

pozostać jednością. To wszystko oparte jest w Augustyńskiej refleksji na wcześniejszym doświadczeniu wartości przyjaciela, matki czy syna oraz na budowaniu wspólnego świata jako swoistej przestrzeni aksjologicznej. Chrześcijańska perspektywa nie zmienia istoty tego doświadczenia, ale tylko przenosi je na inny poziom. Dla wyznawcy Chrystusa, jakim stał się św. Augustyn, rozstanie z bliską osobą również jest niezwykle bolesnym wydarzeniem, lecz traci już charakter absolutny. Jawi się bowiem jedynie jako czasowe odejście połączone nadzieją na przyszłe spotkanie. Oznacza to, że śmierć w myśli biskupa Hippony jawi się wprawdzie jako nieobecność, ale nie jako unicestwienie. To z kolei nie jest równoznaczne z przekreśleniem możliwości radykalnego i absolutnego charakteru nieobecności, a jedynie z przeniesieniem go poza wymiar ziemski. Rozstanie bliskich dokonuje się bowiem już nie jako śmiertelne odłączenie, lecz jako potępienie jednego a zbawienie drugiego. Stąd też troska chrześcijańska wynikająca z miłości wobec bliskiej osoby jest troską o jej zbawienie. Doświadczenie nieobecności, o jakim pisze św. Augustyn, jest w związku z tym wydarzeniem ważnym zarówno dla analizy śmierci, jak i dla życia, bo równie wiele mówi o tych, którzy odchodzą, jak i o tych, którzy pozostają, ucząc tych ostatnich doceniać i kochać swych przyjaciół, rodziców, krewnych oraz wszystkich innych i troszczyć się o wspólny świat wartości.

The Encounter with Death as an Experience of Non-Presence in the Light of *Confessions* of Saint Augustine

(summary)

This article is based on the thesis that in mortality the encounter with death is given in the death of loved ones and as an experience of their absence. For Saint Augustine these people are a friend, a mother and a son, whose death he mentions in his *Confessions*. The article is divided into three parts. The first describes the relations between people. Absence is based on a pre-existing community of values and bonds of love that make one important to the other, and together they are one soul. The second part is a description of the experience Augustine has after the death of his loved ones. It is a painful loss, a misfortune that leaves a wound in the soul and tears it apart. The third part captures death as an experience of absence. It appears as an emptiness that touches the soul. It shows itself as a non-presence, the death as a destructive force. It is mitigated by faith, which allows one to experience non-presence as an abandonment and temporary separation. From the perspective of the Christian faith, death is a momentary, albeit painful parting, and non-presence includes concern for salvation of the loved one and hope for reunion.

Keywords: pain; absence; suffering; mother; love; friend; death; S. Augustine of Hippo; loss; faith; *Confessions*, salvation; eternal life

Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności w świetle *Wyznań* św. Augustyna

(streszczenie)

Artykuł ten opiera się na tezie, że w życiu doczesnym spotkanie ze śmiercią jest dane w śmierci najbliższych i jako doświadczenie ich nieobecności. Dla św. Augustyna osoby te to przyjaciel, matka oraz syn, których śmierć wspomina on w *Wyznaniach*. Artykuł został podzielony na trzy części. Pierwsza opisuje więzy międzyludzkie. Nieobecność opiera się na istniejącej wcześniej na wspólnocie wartości oraz na więzach miłości, która sprawia, że jeden dla drugiego jest kimś ważnym, a razem stanowią jedną duszę. Druga część jest opisem przeżyć, jakich doświadcza Augustyn po śmierci bliskich. Jest ona bolesną stratą, nieszczęściem pozostawiającym ranę w duszy i jej rozdarciem. Trzecia część ujmuje śmierć jako doświadczenie nieobecności. Jawi się ona jako pustka, która dotyka duszy. Ukazuje się ona jako nieobecność, a śmierć – jako niszcząca siła. Łagodzi ją wiara, która pozwala doświadczyć nieobecności jako opuszczenia i tymczasowego rozstania. W perspektywie wiary chrześcijańskiej śmierć jest chwilowym, choć bolesnym rozstaniem, a nieobecność zawiera w sobie troskę o zbawienie bliskiej osoby oraz nadzieję na ponowne spotkanie.

Słowa kluczowe: ból; brak; cierpienie; matka; miłość; nieobecność; przyjaciel; śmierć; św. Augustyn; utrata; wiara; *Wyznania*; zbawienie; życie wieczne

Bibliografia

Źródła

- Augustinus, *Confessiones*, ed. A. Trapè – C. Carena, NBA 1, Roma 1991, tł. J. Czuj, Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2001.
- Augustinus, *Contra academicos*, ed. W.M. Green, CCL 29, Turnholti 1970, s. 3-61, tł. K. Augustyniak, Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, Kraków 2007.
- Augustinus, *Epistula* 92, ed. M. Pellegrino, NBA 21, Roma 1969, s. 796-802.
- Augustinus, *Epistula* 130, ed. L. Carozzi, NBA 22, Roma 1971, s. 72-108.
- Augustinus, *Epistula* 258, ed. L. Carozzi, NBA 23, Roma 1974, s. 884-888.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectus*, ed. A. di Giovanni – A. Penna – L. Carozzi, NBA 9/1, Roma 1988, s. 198-265, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, s. 83-112.
- Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, s. 1-688, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.

- Augustinus, *De civitate Dei* XI-XXII: ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, s. 321-866, tł. W. Kubicki, Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002.
- Augustinus, *Soliloquia*, ed. D. Gentili, NBA 3/1, Roma 1970, s. 382-487, tł. A. Świderkówna, Św. Augustyn, *Solilokwia*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 239-305.
- Augustinus, *De Trinitate*, ed. A. Trapè – M.F. Sciacca, NBA 4, Roma 2003, tł. M. Stokowska, Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, Poznań – Warszawa – Lublin 1962.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, ed. G. Madurini – L. Muscolino, NBA 24/2, Roma 1968, s. 1636-1855, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, s. 381-502.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxonii 1964, tł. I. Krońska *et al.*, Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2012, s. 643-650.

Opracowania

- Bourke V.J., *Augustine's Quest of Wisdom. Life and Philosophy of the Bishop of Hippo*, Milwaukee 1945.
- Brown P., *Augustine of Hippo*, Berkeley – Los Angeles 1969.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006.
- Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950.
- Cremona C., *Augustyn z Hippony. Rozum i wiara*, tł. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993.
- Częsz B., *Śmierć. Kres i początek życia w przekazach patrystycznych*, w: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 3, Poznań 2006, s. 11-23.
- Di Berardino A., *Monica*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 967-969.
- Eckmann A., *Radość (gaudium) w nauczaniu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 58 (2012) s. 307-314.
- Fitzgerald A.D., *Adeodato*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 113.
- Fleteren F. van, *Confessiones*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 448-457.
- Girard J.M., *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités*, Paradosis 34, Fribourg Suisse 1992.
- Haste M., „So many voices”: *The Piety of Monica, Mother of Augustine*, „Journal of Discipleship and Family Ministry” 4/1 (2013) s. 6-10.

- Lepojärvi J., *A Friend's Death: C.S. Lewis Disagreement with St. Augustine*, „Sehnsucht: The C.S. Lewis Journal” 5/6 (2011-2012) s. 67-80.
- Lienhard J.T., *Amicizia, amici*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 174-175.
- Madec G., *Adeodatus*, AugLex 1, red. C. Mayer, Basel – Stuttgart 1986, s. 87-90.
- Majkrzak H., *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Kraków 2007.
- Melville G., *The Body between Creation, Fall, Death, and Resurrection. The Human Being and Corporal Life in the View of St. Augustine*, w: *Thinking the Body as a Basic, Provocation, and Burden of Life. Studies in intercultural and historical Context*, red. G. Melville – C. Ruta, Berlin – Boston 2015, s. 73-88.
- O'Meara J.J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.
- Papini G., *Święty Augustyn*, tł. A. Brzozowska, Warszawa 1958.
- Piazza A., *The Experience of Death: The Immortality of the Soul and the Unity of the Person in Landsberg, Scheler, and Augustine*, w: *The Resounding Soul: Reflections on the Metaphysics and Vivacity of the Human Person*, red. E.A. Lee – S. Kimbriel, Cambridge 2015, s. 25-39.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-5, Warszawa 2007.
- Power K., *La famiglia di Agostino*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 707-709.
- Schlabach G., *For the Joy Set Before Us: Augustine and Self-Denying Love*, South Bend 2001.
- Simon P., *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil*, Paderborn 1954.
- Swoboda A., *Wizerunek matki w pismach Seneki filozofa i w Enarrationes in Psalmos św. Augustyna*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 233-252.
- Turek W., *Id non culpam, sed poenam esse iudicabam (Confessiones VII 3, 5). Niektóre wątpliwości i refleksje św. Augustyna analizującego źródło zła*, „Vox Patrum” 59 (2013) s. 241-250.
- Turzyński P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.