



Świat stworzony znakiem Boga i samotności człowieka w świetle X księgi *Wyznań* św. Augustyna – próba interpretacji

The World Created as a Sign of God and Human's Solitude in the Tenth
Book of the *Confessions* of Saint Augustine – Attempt at Interpretation

Ks. Mariusz Terka¹

Abstract: This article is an attempt to answer the question about the world created, which pointing to God also becomes a sign of the loneliness of man seeking Him. The reflections were based on the analysis of Book X of the Confessions of St. Augustine. The article is divided into four parts. In the first, the theory of the sign was shown, which refers to the thing it signifies, but assumes knowledge of it. Without knowledge of things, the sign is incomprehensible. The second part describes the beginning of the journey of seeking God, which is the question of love for Him. Man seeks God as the object of his love and turns to creatures. He receives two answers: "We are not your God" and "He created us". The third part presents the world as a sign that speaks through the beauty of the world and points to the Creator, and the man who admires the beauty of creatures becomes a lover of God. The fourth part shows that the world is a sign that prevents us from meeting God and satisfying the thirst for love. The created world becomes a sign of man's loneliness, awakening in the encounter of love seeking God with the world's negative response.

Keywords: Augustine; God; inner man; love; beauty; search; solitude; world; sign

Dla św. Augustyna pytanie o świat stworzony jest pytaniem o Boga, a jeszcze bardziej pytaniem o człowieka w tym świecie oraz o istotne dla niego odniesienie do Stwórcy. Nie chodzi więc w nim o opis przyrody ani nawet o teologiczne rozważania dotyczące pochodzenia świata, ale nade wszystko o próbę zrozumienia miejsca człowieka w świecie i ukazanie sposobu, w jaki sposób może on stać się dla niego znakiem wskazującym na Boga i otwierającym drogę do Niego.

Podejmując rozważania na temat świata w myśli biskupa Hippony, należy zatem pójść wyznaczoną przez niego drogą. Wymaga ona najpierw krótkiego spojrzenia na zagadnienie znaku i postawienia pytania

¹ Ks. dr Mariusz Terka, wykładowca patrologii, Instytut Wyższych Studiów Teologicznych w Częstochowie; e-mail: mariuszterka@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2376-579X.

o to, czy i w jaki sposób świat stworzony może stać się znakiem dla człowieka, a następnie opisu sytuacji egzystencjalnej, czyli miejsca, z którego mowa znaku, jakim są rzeczy stworzone i świat w swej całości, będzie dla człowieka żyjącego w świecie zrozumiała. W ten sposób otworzy się możliwość odsłonięcia tego, o czym mówi znak zarówno w aspekcie pozytywnym, gdy na coś wskazuje, jak i negatywnym, bo sam nie jest tym, o czym mówi. Przedstawienie negatywnego wymiaru znaku umożliwia z kolei ukazanie się samotności człowieka pośród świata.

Bazą źródłową niniejszych rozważań będzie X księga *Wyznań* św. Augustyna. Ona jest bowiem zapisem duchowej drogi, jaką przebywa człowiek wierzący, poszukujący Boga. Rozpoczyna się ona właśnie od podziwu dla piękna świata stworzonego i prowadzi do uwielbienia Stwórcy, a ukazana jest z perspektywy człowieka pragnącego zrozumieć przedmiot swej miłości. Punkt wyjścia, jakim jest tego rodzaju doświadczenie egzystencjalne św. Augustyna, dostarcza odpowiedniego i wystarczającego materiału badawczego dla poszukiwania odpowiedzi na pytania o rolę świata stworzonego w poszukiwaniu Boga. Opis tej drogi zostanie uzupełniony o konieczną do jej zrozumienia koncepcję znaku ukazaną w innych dziełach Hipponczyka.

1. Świat stworzony w funkcji znaku

Św. Augustyn odróżnia znaki (*signa*) od rzeczy (*res*), które poznaje się za pośrednictwem znaków. Rzeczami nazywa byty, które nie odsyłają do czegoś innego, lecz mogą być ujęte same w sobie. Rzeczy istnieją, ale nic nie znaczą². Istotną cechą znaku natomiast jest to, że jest on znakiem czegoś innego, a jego sens kryje się w posiadanym znaczeniu. Stąd też Hipponczyk twierdzi, że znakiem są „te rzeczy, których używa się na oznaczenie czegoś”³, albo też mówi, iż „znak, obok tego, że własną formę wyciska w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego”⁴.

Świat może być *signum* dla tego, kto dostrzega w nim znaczenie (*significatio*) odsyłające do czegoś, co się w nim nie znajduje. W znaku chodzi więc nade wszystko o znaczenie, a nie o konkretny sposób

² Por. M. Cameron, *Segno*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 1274.

³ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* I 2, 2.

⁴ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* II 1, 1. Zob. Cameron, *Segno*, s. 1272.

doświadczenia obecności znaku. Znaczenie ukryte w znaku jest jego treścią oraz siłą, która wskazuje samą rzecz i do niej odsyła⁵. Ma ono jednak sens dzięki rzeczy, o której mówi. Znak jest zatem czymś, co istnieje ze względu na coś innego⁶. Skoro zaś znakiem jest to, co przywodzi na myśl coś innego, to świat staje się nim wówczas, kiedy daje do myślenia. Wobec tego znaczenie znaku jest przedmiotem myślenia i dla myślenia dostępne, a świat jest znakiem wyłącznie dla człowieka myślącego. W jaki jednak sposób myślenie odkrywa znaczenie świata?

Hippończyk wyjaśnia to, przywołując obraz dymu, który sam z siebie wskazuje na palący się ogień. Kiedy jednak dym staje się czymś zrozumiałym dla patrzącego na niego człowieka? Nie ma on tego sam z siebie, ponieważ człowiekowi, który nigdy nie widział ognia ani dymu, zjawisko to nic nie mogłoby powiedzieć. Stąd też biskup Hippony podkreśla: „Wprawdzie dym, unosząc się, nie chce przez to oznaczać, lecz samo spostrzeżenie i zwrócenie na niego uwagi poparte doświadczeniem każe wnioskować, że pali się ogień, choć widać jedynie dym” („non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat”)⁷. O zrozumiałości palącego się ognia decyduje więc *expertio* – doświadczenie związane z rzeczami, *animadversio* – zwrócenie na nie uwagi oraz *notatio* – obserwacja i dostrzeżenie samego znaczenia znaku. Dym jest więc znakiem dla tego, kto zwraca na niego uwagę i wie z doświadczenia, że występuje on tam, gdzie płonie ogień, a więc zna zarówno sam ogień, jak i dym oraz ich wzajemne powiązanie. Świat może zatem być znakiem i dawać do myślenia tylko temu, kto z uwagą obserwatora przygląda się mu i pojmuje występujące w nim odniesienia.

Znak prowadzi więc do poznania, odsyłając do rzeczy, o której mówi, ale jednocześnie dla bycia zrozumiałym wymaga on przecież jakiejś wiedzy o rzeczy, którą oznacza⁸. Stąd też św. Augustyn, dostrzegając ten związek, stawia następującą kwestię:

Skoro bowiem [rzeczy] dają mi znak, to, gdy nie wiem w danej chwili, jakiej to rzeczy znak, wówczas nie może mnie on niczego nauczyć; jeśli zaś wiem,

⁵ Por. Augustinus, *De magistro* 10, 34.

⁶ Por. Augustinus, *De magistro* 9, 25.

⁷ Augustinus, *De doctrina christiana* II 1, 2, tł. J. Sulowski, s. 51. Zob. Cameron, *Segno*, 1272.

⁸ Por. A. Bisogno, *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Roma 2021, s. 82-83.

co to za rzecz, to co mi ten znak o niej więcej jeszcze może powiedzieć? Gdy czytamy na przykład: „i saraballe ich nie odmieniły się” (Dn 3,94), słowo „saraballa” nie daje mi najmniejszego wyobrażenia o przedmiocie, który oznacza. [...] ale ponieważ często powtarzano słowo „głowa”, zwracałem pilnie uwagę, kiedy je wymawiają, i przekonałem się, że jest to wyraz oznaczający rzecz znaną mi doskonale z widzenia. Zanim jednak stwierdziłem to, słowo to było dla mnie tylko pustym dźwiękiem. Dopiero wtedy dowiedziałem się, że jest ono znakiem, kiedy zauważyłem, jaki przedmiot oznacza. Przedmiot ten, jak powiedziałem, poznałem już przedtem – nie na podstawie znaków, lecz z widzenia. Tak więc raczej znajomość rzeczy prowadzi do poznania znaku niż znak do poznania rzeczy⁹.

Czy wobec tego znak jest w ogóle potrzebny, jeśli da się go zrozumieć jedynie dzięki uprzedniej wiedzy o oznaczanej rzeczy? Ponieważ zaś dla św. Augustyna świat stworzony, ze względu na swe pochodzenie ze stwórczego aktu Boga, jest znakiem wskazującym właśnie na Niego, to może sprawa wydawać się jeszcze poważniejsza. Prowadzi bowiem do następującego pytania: czy świat może być dla człowieka czytelnym znakiem Boga, skoro do zrozumienia sensu znaku potrzebna jest jakaś wiedza o jego przedmiocie, czyli w tym wypadku o Bogu? Co znaczy w związku z tym, że znak daje do myślenia?

Wydaje się, że odpowiedź kryje się już w wyżej przytoczonej wypowiedzi św. Augustyna. Zastanawiając się nad znakiem, którym są słowa, oraz nad ich zdolnością do przekazywania wiedzy, stwierdza on bowiem, że poznanie przychodzi wraz z widzeniem rzeczy, a nie znaku na nią wskazującego. Znak nie przynosi wprawdzie poznania, ale za to wskazując na nią, zwraca na nią uwagę (*attentio*) i umożliwia jej poszukiwanie (*quaerere*)¹⁰. Stąd też – jak zauważa A. Bisogno – wycucie znaku rodzi w ludzkiej duszy pragnienie poznania, by nadać mu znaczenie¹¹. Zadaniem znaku nie jest więc przekazanie wiedzy, ale zmuszenie do

⁹ Augustinus, *De magistro* 10, 33, tł. J. Modrzejewski, s. 473-474. Por. S. Ticcianti, *On Signs, Christ, Truth and the Interpretation of Scripture*, London 2022, s. 25-30; H.A.Q. de Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro: A Christian „Ontoanthropology” of the Self*, w: *Explorations in Augustine's Anthropology*, red. F. Dalpra – A.Ch. Jacobsen, Early Christianity in the Context of Antiquity 23, Berlin 2021, s. 70-72.

¹⁰ Por. Augustinus, *De magistro* 10, 35. Zob. De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 72.

¹¹ Por. Bisogno, *L'eterno assente*, s. 83.

podjęcia poszukiwania. Biskup Hippony, mówiąc o oddziaływaniu słów, podkreśla bowiem: „Słowa mają tylko tę wartość [...], że pobudzają nas do szukania rzeczy, ale nie pokazują nam ich w ten sposób, żebyśmy mogli je poznać”¹². Znak daje do myślenia w ten sposób, że pobudza do poszukiwania rzeczy samej i pokazuje drogę. Wydaje się zatem, że posiada on aspekt pozytywny w postaci skierowania uwagi obserwującego poza siebie i skłonienie go do poszukiwania, a jednocześnie negatywny, bo sam w sobie nie przynosi wiedzy o rzeczy ani nią nie jest¹³.

Jeśli więc świat stworzony jest znakiem Boga, to musi na Niego wskazywać, zwracając na Niego uwagę i skłaniając do poszukiwania Go, choć jednocześnie sam niewiele może o Nim powiedzieć. Wobec tego należy postawić kolejne pytanie: w jaki sposób świat może mówić o tym, czym sam nie jest, komu może o tym mówić i kiedy jego mowa może być zrozumiała? Skoro zaś zadaniem znaku jest wskazanie drogi do poznania oznaczanej rzeczy, to wydaje się, że wszystkie te pytania można sprowadzić do jednego: co musi się stać, by świat był dla człowieka znakiem, a nie tylko przedmiotem czy narzędziem? Spójrzmy więc na miejsce, z którego człowiek patrzy na świat i z którego staje się on dla niego zrozumiałym znakiem.

¹² Augustinus, *De magistro* 11, 36.

¹³ Ticcianti (*On Signs, Christ, Truth and the Interpretation of Scripture*, s. 31-32) zwraca jednak uwagę, że w tym samym dziele (*De magistro*) św. Augustyn wygłasza przeciwne sobie tezy, stwierdzając najpierw, że bez znaków niczego nie można się nauczyć, a następnie, że za pomocą znaków niczego nie można się nauczyć. Sugeruje ona, że pierwsza mówi w sensie pozytywnym o funkcjonowaniu znaków, w sensie negatywnym zaś o niemożliwości dotarcia do rzeczy oznaczanej bez przyjęcia pośrednictw znaku. Druga teza głosi z kolei, że zrozumienie znaku zakłada uprzednią znajomość rzeczy oznaczanej, a jej źródłem jest wewnętrzny nauczyciel. Obie te tezy nie są ze sobą sprzeczne, ale mówią o tym samym. Zdanie „niczego nie można nauczyć bez znaków” pozostaje w zgodności ze zdaniem „za pomocą znaków niczego nie można nauczyć”, ponieważ w obu przypadkach nie dokonuje się żadne nauczanie. Dlatego właśnie biskup Hippony w tym kontekście przypomina wskazanie Ewangelii, by nikogo na ziemi nie nazywać nauczycielem, bo jest nim tylko Chrystus (Mt 23,8-10). Ponadto pierwsza teza odnosi się do nauczania (*docere*), druga zaś – do uczenia się (*discere*). Stąd też możliwe, że choć nauczanie zawsze dokonuje się za pomocą znaków, to jednak nie są one skuteczne w procesie uczenia się. Por. De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 68; Cameron, *Segno*, s. 1273; M. Terka, *Nauczyciel – mędrzec – przewodnik. Kilka uwag o relacji nauczyciela i ucznia w poszukiwaniu Prawdy w świetle pism św. Augustyna i jego duchowego nawrócenia*, w: *Nullum referendum gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2020, s. 378.

2. Sytuacja egzystencjalna zapytującego – miejsce zrozumienia mowy znaku

Punktem wyjścia rozważań św. Augustyna nie jest jednak świat stworzony, ale świadomość samego siebie. Własne „ja” jest bowiem człowiekowi dane bezpośrednio i stąd wie on o sobie więcej niż o Bogu, ponieważ dla siebie jest bardziej obecny niż dla Boga, którego widzi jedynie „niejasno, przez zwierciadło” (1Kor 13,12)¹⁴. Istnieje jednakże w człowieku pewnego rodzaju niewiedza, która sprawia, że nawet sam dla siebie jest on kimś niezrozumiałym (*mihi quaestio factus sum*)¹⁵. Nawet jednak w takiej sytuacji człowiek odkrywa siebie jako tego, który zмага się z nieznajomością Boga i poszukuje Go¹⁶.

Ów podwójny punkt wyjścia znajduje swój wyraz w pytaniu, jakie stawia św. Augustyn, odkrywając w swoim wnętrzu miłości do Boga. Skoro bowiem widzi ją w sobie jako to, co jest mu dane, a jednocześnie wiedząc, że Bóg nadal jest kimś nieoczywistym, to musi postawić fundamentalne dla swego poszukiwania pytanie: „Quid autem amo, cum te amo?” (‘coż zatem kocham, gdy kocham Ciebie?’)¹⁷.

Zawarta jest w nim zarówno niewiedza poszukująca odpowiedzi, jak i określona wiedza, ugruntowana na sytuacji egzystencjalnej tego, kto stawiając pytanie, poszukuje. Hippończyk odkrywa bowiem w sobie miłość i to ona stanowi jakąś odpowiedź. Jest przecież miłością do Boga. Stąd też pytanie, jakie zadaje autor *Wyznań*, zostaje postawione w określonej sytuacji egzystencjalnej, a wybrzmiewając z niej, już coś sobą ukazuje. Sytuacja ta zawarta jest w formule *cum te amo*, co znaczy, że pytanie o Boga postawione jest przez tego, kto już Go ukochał i poszukuje, że jest ono pytaniem człowieka, który już został olśniony Bożym blaskiem i tęskni za Tym, który wzbudził w nim taki zachwyty¹⁸. Jest to więc sytuacja człowieka, który w swej miłości pozostaje otwarty na światło Prawdy przychodzące do niego z wysoka. Dopiero z tego miejsca i od owego *cum* możliwe jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o miłość

¹⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* X 5, 7.

¹⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* X 33, 50. Zob. M. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*. Augustyn, Marcel, Stein, Levinas, Poznań 2007, s. 203-204.

¹⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* X 5, 7. Zob. N. Cipriani, *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma 2015, s. 85; Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, s. 185.

¹⁷ Augustinus, *Confessiones* X 6, 8.

¹⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* X 2, 2.

oraz o Boga, który jest jej głównym źródłem i adresatem¹⁹. Z niego również zrozumiałe staje się znaczenie znaków i dopiero od tej chwili niebo i ziemia zdołają wskazać człowiekowi na Boga i cokolwiek o Nim powiedzieć, wzywając do miłowania Go²⁰.

Określenie sytuacji egzystencjalnej, z której człowiek stawia światu pytanie o Boga i może poszukiwać Jego śladów, nie zwalnia z próby odpowiedzi na postawione pytanie o miłość i jej przedmiot: *quid autem amo?* Św. Augustyn przygląda się zatem najpierw miłości, którą w sobie odkrywa i zastanawia się nad tym, co zawiera się w miłości, jaką ma on w sobie? Pierwszym wnioskiem, jaki wysnuwa biskup Hippony, jest myśl, że kochając Boga, nie kocha przecież żadnej cielesnej postaci. Nie jest jej przedmiotem ani piękno ciała czy uroda życia, ani słodkie melodie pieśni, ani zapach kwiatów, ani nawet zmysłowe pieszczoty. To negatywne ujęcie spotyka się z pozytywnym uzupełnieniem, bo jednak Hipponczyk zauważa, że kochając Boga, kocha jednak jakieś światło, głos, zapach, pokarm czy uścisk. W tym wszystkim jest bowiem Bóg, ale szukać Go należy nie na poziomie wrażeń zmysłowych, lecz z perspektywy wewnętrznego człowieka: „cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei”. W głębi człowieka wewnętrznego rozbłyśkuje bowiem światło, którego nie obejmuje przestrzeń, w niej rozbrzmiewa głos, który nie przemija, roznosi się zapach, którego żaden wiatr nie rozwieje, możliwy jest smak, którego nie zagłuszy nasycenie, a niemożliwy jest w niej tylko przesyć²¹.

Na tym poziomie opisu można zauważyć, że chociaż o tę miłość pyta człowiek wewnętrzny, to jednak nadal idzie on za świadectwem zmysłów i choć umieszcza ją na płaszczyźnie duchowej, to pisze o niej w kategoriach zmysłowych, których pozbawia jedynie wymiaru przemijania. Miłość ta jest więc pragnieniem szczęśliwego rozkoszowania się tym, co nieprzemijające i wieczne. Nie oznacza to oczywiście, by

¹⁹ Por. M. Heidegger, *Interpretacja fenomenologiczna Confessiones, liber X*, w: M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 171; Zob. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, s. 192-193.

²⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* X 6, 8. Mowa znaków świadczących o Bogu jest więc zrozumiała dopiero z głębi tego egzystencjalnego otwarcia, a w związku z tym pozostaje ona niewidoczna dla nastawienia właściwego dla badań przyrodniczych i dla pragmatycznego używania rzeczy stworzonych. Dla nich bowiem świat jest przedmiotem analizy lub narzędziem, ale nie znakiem, który mówi o czymś więcej niż on sam. W poszukiwaniu Boga nie chodzi więc o przyrodoznawstwo, lecz o metafizykę.

²¹ Por. Augustinus, *Confessiones* X 6, 8. Zob. M. Mejner, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, CT 86/2 (2016) s. 89.

św. Augustyn wyobrażał sobie Boga w sposób zmysłowy, ale jest jedynie opisem tego, co na pierwszym dostępnym planie ukazuje mu obecna w nim miłość. Odsłania się w niej coś, czego świat zewnętrzny nie może dać człowiekowi wewnętrznemu – niemożliwe do zrealizowania na ziemi pragnienie zatrzymania chwili, w której trwa przyjemność dająca namiastkę szczęścia.

Ten pierwszy opis nie mówi jeszcze, czym jest to, co stanowi przedmiot takiej miłości. Stąd też Hipponczyk pyta dalej, idąc za świadectwem zmysłów. Owo pytanie warto przytoczyć w postaci, w jakiej zostało sformułowane:

Zapytałem ziemię i rzekła: „nie jestem”. I wszystkie rzeczy ziemskie to samo wyznały. Zapytałem morze, otchłanie i pełzające w nich żywe stworzenia, a odpowiedziały: „Nie jesteśmy Bogiem twoim, szukaj ponad nami”. Zapytałem wiatry wiejące i całe powietrze z mieszkańcami swymi odrzekło: „Myli się Anaksymenes, nie jesteśmy Bogiem”. Zapytałem niebo, słońce, księżyc i gwiazdy: „I my nie jesteśmy Bogiem, którego szukasz” – odrzekły. I do wszystkiego, co oblega bramy mego ciała, rzekłem: „Powiedzcie mi o Bogu moim, którym wy nie jesteście, powiedzcie mi o Nim cokolwiek!”. I zawołały głosem wielkim: „On sam nas uczynił”. Pytaniem moim jest myśl moja ku nim zwrócona, a piękno, które mają w sobie, jest ich odpowiedzią. Zwróciłem się nareszcie ku samemu sobie i rzekłem do siebie: „A ty kim jesteś?”. I odpowiedziałem: „Człowiekiem”. I oto we mnie samym stają przede mną ciało i dusza, jedno na zewnątrz, drugie wewnątrz. W którym, że w nich miałem szukać Boga mego, którego szukałem już władzami ciała, poczynawszy od ziemi, aż po niebo, dokąd tylko zdołałem wysłać gończe promienie mych oczu. Lecz lepszy jest ten pierwiastek, który znajduje się wewnątrz. Jemu bowiem jako przełożonemu i sędziemu zdawali sprawę wszyscy posłańcy ciała z odpowiedzi, jakie dawały im niebo i ziemia, i wszystko, co się w nich znajduje, mówiąc: „Nie jesteśmy Bogiem” i to także: „On sam nas stworzył”. Człowiek wewnętrzny poznał te rzeczy przy pomocy zewnętrznego, ja wewnętrzny, ja duch poznałem te rzeczy za pośrednictwem zmysłu mego ciała. Pytałem o mego Boga cały ogrom materialnego świata i odpowiedział mi: „Ja nim nie jestem”, lecz „On mnie uczynił”²².

Człowiek wewnętrzny, zwracając się w swym zapytywaniu o Boga do stworzeń, otrzymuje więc dwie odpowiedzi: „non sumus Deus tuus;

²² Augustinus, *Confessiones* X 6, 9, tł. J. Czuj, s. 184.

quaere super nos” oraz: „Ipse fecit nos”. Obie zdają się mieć wspólny charakter, gdyż jako znaki odsyłają pytającego poza siebie i wskazują na coś ponad nimi jako na przyczynę ich własnego istnienia. Zachodzi w nich jednak pewne zróżnicowanie, które każe potraktować je odmiennie, w ich pozytywnym i negatywnym aspekcie, który wysuwa się na pierwszy plan już nawet przy powierzchownym spojrzeniu. Choć w porządku chronologicznym, w jakim przychodzi do pytającego odpowiedź, ukazuje się ona w jej negatywnym aspekcie, ponieważ stworzenia wołają najpierw: „nie jesteśmy Bogiem”, a dopiero potem: „szukaj ponad nami”, to jednak – jak się wydaje – poszukiwanie „ponad znakiem” jest możliwe dopiero w spotkaniu z doświadczeniem wyrażającym się w słowach: *Non sum*. Ono jawi się więc jako bardziej fundamentalne i źródłowe dla badanego zagadnienia, lecz droga do niego wiedzie przez wskazujące poza siebie działanie znaku, jakim jest świat.

3. Świat znakiem Boga

Świat, który będąc znakiem, wskazuje na swego Stwórcę, św. Augustyn nazywa „magnus liber ipsa species creaturae” (‘wielką księgą samych rzeczy stworzonych’)²³, którą należy umieć czytać, a która dana została wszystkim ludziom. Bóg bowiem – kontynuuje swoją myśl biskup Hippony – nie napisał jej atramentem, lecz złożył przed oczy ludzi to, co uczynił. Stąd wszelkie stworzenie samo w sobie jest już krzykiem, wielkim głosem wołającym: „Deus me fecit” i odsyłającym do swego źródła²⁴. W ten

²³ Augustinus, *Sermo* 68, 6. Piotr Turzyński (*Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, s. 82-86) podkreśla, że użyte tutaj pojęcie *species* posiada w myśli Hipponczyka szerokie znaczenie. Mówi ono nie tylko o wyglądzie zewnętrznym i jego pięknie, ale także wskazuje na formę bytu, która go wyróżnia od innych i czyni pięknym. Nie wnikając we wnikliwe analizy przeprowadzone w przytoczonej pracy P. Turzyńskiego, warto tylko podkreślić, że tego właśnie pojęcia używa św. Augustyn w jednej ze swych definicji znaku przytoczonej wyżej („signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire”). *Species* posiada więc coś, co znaczy, czyli umożliwia znakowi bycie znakiem. Nic zatem dziwnego, że podstawowy wymiar znaku, jakim jest świat stworzony, stanowi dla biskupa Hippony piękno.

²⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 6. Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, s. 215-216; S.T. Zarzycki, *Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według Wyznań św. Augustyna*, VoxP 71 (2019) s. 555; N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, s. 67.

sposób świat stworzony posiada zdolność przenoszenia uwagi pytającego człowieka nie tylko poza siebie, ale także poza to, co widzialne. On bowiem, zwracając się ku światu i oglądając go, chwali zarówno to, co widzi, jak i to, czego dostrzec oczyma nie zdoła, a co jest znacznie ważniejsze od rzeczy widzialnych. I chociaż może nie potrafi, jak wielcy mędrcy, badać gwiazd i ciał niebieskich, ani mierzyć odstępów czasu, to jednak może zobaczyć w świecie coś więcej niż oni, wówczas, gdy dostrzega właśnie to, co ważniejsze, a co wymyka się zmysłowemu spojrzeniu. Tym czymś najważniejszym jest dla św. Augustyna *consilium Creatoris* – plan i zamiar Stwórcy, jaki zawarł On w swym stworzeniu, objawiając przez nie samego siebie oraz swe niewidzialne dla ludzkich oczu przymioty (Rz 1,20). Porządek ten odsłania się nade wszystko w pięknie stworzenia²⁵, które nazywanym przez Hipponczyka *glosem* (*vox sua, id est species sua*), poprzez który stworzenie ukazuje pytającemu swoje głębsze znaczenie²⁶.

Nie chodzi więc tylko o analityczne podejście do przyrody i wydobyć z niej jakiejś zasady czy prawa, według którego jest ona zbudowana, ale raczej o postawę podziwu wobec piękna wypływającą ze zrozumienia i uchwycenia prawdy, jaka ukazuje się w świecie i przebija przez jego różnorodną i harmonijnie złożoną całość, mówiąc: *Ipse fecit nos*. Dostrzec to, a tym samym znaczenie znaku, potrafi jednak tylko ten, kto umie pytać świat stworzeń, czyli ten, komu ich piękno daje do myślenia²⁷. Słusznie więc stwierdza Piotr Turzyński, kiedy pisze, że dla św. Augustyna „świat jawi się jako obraz i symbol nieskończonej Bożej Istoty, która w akcie stworzenia objawia się niejako poprzez język metafory”²⁸.

Należy jednak pamiętać, że zdaniem św. Augustyna znak ten przemawia jedynie do tego, kto zadaje mu pytanie o miłość i jej przedmiot. Mowa świata jest słyszalna tylko dla tych, którzy pytając o przedmiot swej miłości, potrafią ze zrozumieniem (*intellectum*) zapytywać o nią świat

²⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 5; Augustinus, *Confessiones* XII, 38, 28. Zob. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 198-199. Prawda o pięknie, które wyznacza drogę, na której człowiek może poszukiwać Boga i do Niego dotrzeć, jest już obecna w greckiej myśli filozoficznej. Platon (*Timaeus* 28-30; 87c) twierdził, że świat jest dziełem demiurga, który z chaosu materii ukształtował i uporządkował piękny świat – kosmos. Por. V. Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modeli e simboli*, Bologna 2012, s. 143.

²⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* X 6, 8; Augustinus, *Ep.* 147. Zob. M.T. Clark, *Mondo*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pietretti, Roma 2007, s. 965.

²⁷ Por. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 67; Zob. Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 145; Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 193.

²⁸ Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 205.

i dostrzegać w nim więcej, niż ukazują im zmysły. Znak przemawiający przez piękno stanowi więc odpowiedź świata stworzonego na pytanie miłującego o Boga²⁹.

Zachwyt nad pięknem stworzenia jest więc głosem wzywającym zarówno do oderwania się od oglądania świata, jak i do powrotu do samego siebie. Taką też drogę ukazuje św. Augustyn, pisząc, że jest ona wznoszeniem się duszy ku górze polegającym na porzuceniu świadectwa zmysłów ukazujących piękno stworzenia oraz na wejściu w duchowy wymiar człowieczeństwa³⁰, by odnaleźć w nim pamięć, inteligencję oraz wolność a wraz z nimi przybliżyć się do Stwórcy³¹. Jest to więc droga, na którą wskazuje świat stworzony, mówiąc zapytującemu go człowiekowi: *quaere super nos* i wiedzie ona *per visibilia ad invisibilia, a corporalibus ad incorporalia*³².

²⁹ To powiązanie piękna i miłości nie wydaje się być czymś przypadkowym. Wyraża ono już ze słynnej platońskiej opowieści o miłości, do której człowiek zmierza, postępując za pięknem i wznosząc się od piękna zmysłowego aż do piękna samego w sobie, które prowadzi ostatecznie do Dobra. Zob. Plato, *Symposium* 211b-212b. Podobną myśl można znaleźć również u Plotyna (*Enneades* I 6, 4). Tenże filozof, szukając odpowiedzi na pytanie o naturę piękna oraz analizując jego różne przejawy w świecie materialnym i duchowym, zauważa, że osobliwa siła piękna polega na tym, że budzi ono w duszy uczucia zdumienia, słodkiego wstrząsu, tęsknoty, miłości i oniesmielenia. Piękno posiada zatem w sobie siłę, która sprawia, że dusza przez nie pociągnięta, nie zatrzymuje się jedynie na tym, co widzi, lecz wyrusza w drogę wiodącą w górę, ku Jednemu, ku Dobru, pozostawiając na dole wszelką zmysłowość. G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 592-593), komentując tę myśl Plotyna, pisze: „[...] piękno jest zdolne sprawić, że dusza wchodzi z powrotem w siebie i przypomina sobie swe boskie pochodzenie. A ukłucie, jakiego doświadcza kochający, gdy ogląda piękno, jest niczym innym, jak metafizycznym wspomnieniem jego duchowych źródeł”.

³⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* X 7, 11. Zob. Cipriani, *La teologia di Sant'Agostino*, s. 91; De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 80-81.

³¹ Por. Augustinus, *Confessiones* X 7, 11; Augustinus, *De Trinitate* XIV 6, 8; XIV 12, 16. Zob. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 216; G. Ortlund, *Retrieving Augustine's Doctrine of Creation*, Downers Grove 2020, s. 25; De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 73; Mejzner, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, s. 95-96.

³² Augustinus, *Retractiones* I 3, 1; Augustinus, *Confessiones* VII 17, 23. Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 215-216; Zarzycki, *Prawda o Bogu Stwórcy*, s. 563; Cameron, *Segno*, s. 1273.

Należy przy tym pamiętać, że dla biskupa Hippony droga poszukiwania Boga wiodąca do wnętrza duszy przez żywioł piękna pozostaje zawsze drogą miłości zapytującej o swój przedmiot. Charakteryzuje on ją słowami: „vide quod fecit, ama qui fecit” (‘zobacz to, co dokonał, Kochaj tego, kto tego dokonał’³³). Zachwyt nad pięknem świata i odkrywana w nim myśl Boga winien więc prowadzić do utrwalenia i rozbudzenia miłości do jego Stwórcy. Człowiek podziwiający piękno stworzeń staje się więc miłośnikiem Boga (*amator*)³⁴. Stąd też Marek Jędraszewski, komentując tę myśl św. Augustyna, słusznie konstatuje, że człowiek jest jedyną istotą, dla której świat może stać się miejscem doświadczenia transcendencji Boga oraz jedyną istotą, która może odpowiedzieć na jego wołanie o miłość Stwórcy poprzez stanowczy wybór miłości Boga³⁵. Podziwiać piękno świata oznacza zatem odkrywać w nim nie tylko pewną logikę Bożego działania obecną w *consilium Creatoris*, lecz nade wszystko przyjąć świat stworzony jako dobro godne miłości. Piękno stworzeń wiedzie do odkrycia ich wartości oraz ukazuje, że świat jest dobry i właśnie jako taki wskazuje na Boga – źródło zarówno swego istnienia, jak i własnej wartości³⁶.

Czyż jednak nie oznacza to, że człowiek winien trwać przy stworzeniu, wypatrując w nim przedmiotu swej miłości? Ta teza zaprzeczyłaby ukazanej wyżej drodze do wnętrza duszy. Ostrzega przed nią również sam biskup Hippony, kiedy zauważa, że ludzie podziwiają piękno i majestat wysokich gór, olbrzymich morskich fal, szerokich wodospadów, przestrzeń oceanu czy też drogi gwiazdne, zaniedbując przy tym samych siebie³⁷. Podziw wobec świata stworzeń posiada własną granicę, poza którą staje się on celem samym w sobie i otwiera się na możliwość

³³ Augustinus, *Sermo* 68, 5. Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 215-216.

³⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 5; 158, 7. Zob. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 194-195.

³⁵ Por. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, s. 197.

³⁶ Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 102, 8; Augustinus, *De Trinitate* VIII 3, 4-5. Zob. Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 143-144; Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 252-254; Turzyński, *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, *VoxP* 75 (2020) s. 494; S. Grabowski, *The Church. Introduction to the Theology of St. Augustine*, New York 1957, s. 364-65. Nie chodzi tu o użyteczność świata, ale doświadczenie jego wartości. Jest on dobry sam w sobie, a nie jedynie dobry dla mnie, z tego względu na to, że pozostaje w mojej dyspozycji i jest dla mnie użytecznym.

³⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* X 8, 15.

bałwochwalstwa³⁸. Chodzi więc w tym miłosnym zachwycie o coś zupełnie innego. Wydaje się on bowiem być możliwy jedynie wówczas, kiedy człowiek jest miłośnikiem Boga i gdy patrzy na świat jako człowiek wewnętrzny, dostrzegający, że prawdziwe dobro jest właśnie ponad światem, a nie w nim. Hipponczyk zaznacza bowiem, że człowiek jest miłośnikiem Boga dlatego, że Bóg stworzył go na swoje podobieństwo³⁹. Droga do Boga wiedzie więc przez stworzenie, ale nade wszystko przez to stworzenie, którym jest człowiek⁴⁰.

Co to jednak oznacza dla miłośnika Boga poszukującego przedmiotu swojej miłości w świecie stworzonym? Droga do wnętrza duszy jest wprawdzie drogą wiodącą poprzez stworzenie, a szczególnie przez człowieka, ale prowadzi ona zapytującego w sposób, który wymaga przejścia ponad światem zewnętrznym, a nawet odwrócenia się od niego. Świat jest bowiem znakiem Boga, ale przecież jako znak nie umożliwia poznania Go. Wołanie stworzeń *quaere super nos* znaczy więc, że w poszukiwaniu miłości należy porzucić świat, bo w nim Boga znaleźć nie można. W postawionym pytaniu odsłania się więc drugi wymiar odpowiedzi udzielonej przez świat stworzony, której obecnie warto się nieco bliżej przyjrzeć.

4. Świat znakiem samotności człowieka

Owa samotność rozbrzmiewa wówczas, kiedy człowiek wsłuchuje się uważnie w mowę stworzeń i porównuje ją z głosem prawdy rozbrzmiewającym w swoim sercu. Wówczas bowiem słyszy słowa, które notuje św. Augustyn: „Veritas enim dicit mihi: «non est Deus tuus terra et caelum neque omne corpus». Hoc dicit eorum natura” (‘nie jest twoim Bogiem ani niebo, ani ziemia, ani żaden byt materialny. To mówi sama ich natura’⁴¹). Świat stworzony, przemawiając jako znak oraz odsyłając poza siebie i ponad siebie, twierdzi, że nie jest Bogiem. To z pewnością cenna i wiele mówiąca informacja dla poszukującego, ponieważ odsłania mu drogę wiodącą poza zmysłowy wymiar znaku. Poszukiwacz musi po

³⁸ Por. Augustinus, *De vera religione* 37, 68-38, 71.

³⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 5; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 32, 3, 16; Augustinus, *De Trinitate* XII 11, 16. Zob. Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 146.

⁴⁰ Por. Turzyński, *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, s. 492; Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, s. 192-193. O drodze do Boga prowadzącej przez piękno człowieka, zob. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 212-234.

⁴¹ Augustinus, *Confessiones* X 6, 10.

prostu iść dalej i szukać głębiej, to znaczy w świecie duchowym. Jednak dla miłośnika Boga, który jest przecież zmuszony żyć w świecie, jest to wiadomość źródłowo tragiczna i to wcale nie dlatego, że jawi się jako niepomyślna informacja, lecz nade wszystko z tego powodu, iż odsłania tragizm dotyczący zapytującego i określający jego egzystencję w świecie. Oto bowiem kochający dowiadyuje się, że nie znajdzie Ukochanego, że godny podziwu świat nie może o Nim niczego więcej powiedzieć, jak tylko wskazać dalszą drogę do Niego. Dlatego też słusznie twierdzi P. Turzyński, zaznaczając, że „Augustyn, inaczej niż inni Ojcowie, nie mówi wprost, że piękno stworzenia jest dowodem na istnienie Boga, ale jest świadectwem i śladem (*testimonium* i *vestigium Dei*), objawia Boga, ale wymaga rozumu do interpretacji”⁴². Podobnie wypowiada się Joseph Ratzinger, podkreślając, że poznanie Boga jest zasadniczo odmienne od poznania zmysłowego świata i dlatego „nie ma bezpośredniego poznawczego przejścia od jednego do drugiego”⁴³. Świat udziela odmownej odpowiedzi.

Niewiele wyjaśnia również powrót człowieka do samego siebie. Już bowiem grecka myśl filozoficzna ukazała, że droga prowadzącą do świata duchowego zawiera w sobie impas polegający na tym, że człowiek odkrywa boską rzeczywistość, ale nie jest w stanie samodzielnie do niej dotrzeć⁴⁴. Odpowiedź, jaką daje stworzenie poszukującemu Boga, kierująca go do dalszych poszukiwań, nie jest odpowiedzią, która mogłaby go zadowolić. To nie jest przecież odpowiedź, jakiej oczekuje miłość. Ten brak spotkania jest doświadczeniem, które wydaje się szczególnie interesujące i warte przybliżenia.

Kiedy bowiem zatrzymamy poszukiwania Stwórcy w tym właśnie miejscu albo ze względów metodologicznych zamkniemy dalszą drogę, by wydobyć to, co znajduje się na tym jej etapie, zastajemy w nim miłośnika Boga, który szukając, niczego właściwie nie odnalazł i wie tylko tyle, że w tym miejscu już niczego więcej nie znajdzie. Piękno świata, które budzi w nim zachwyt, jednocześnie nie potrafi w żaden sposób

⁴² Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 193.

⁴³ J. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 1, tł. W. Szymona, Lublin 2014, s. 284. Por. Ticiatti, *On Signs, Christ, Truth and the Interpretation of Scripture*, s. 29-31. P. Cary, *Interiority*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 844-845; De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 77.

⁴⁴ Por. J.P. Kenney, *Augustine and the Platonists*, w: *Augustine and Tradition. Influences, Contexts, Legacy*, red. D.G. Hunter – J.P. Yates, Michigan 2021, s. 136-140.

zaspokoić jego najgłębszych pragnień. W tym miejscu rodzi się doświadczenie samotności, wyobcowania wobec świata, do którego człowiek już nie należy, oraz wobec Boga, do którego jeszcze nie należy. Tutaj samotność staje się dostępna dla oczu zapytującego. Czym jednak ona jest i co oznacza to, że świat jest jej znakiem? Spójrzmy na nią, ukazując najpierw jej granice i wyznaczając pole, w którym może się ona ukazać.

Św. Augustyn niewiele pisze wprost o samotności, a kiedy podejmuje ten temat, to jego myśl idzie w kierunkach, które nie stanowią tematu obecnych rozmyślań. Nie chodzi w nich bowiem o samotność mędrców rozmyślających nad światem i poszukujących prawdy, ani o samotność mnichów⁴⁵, którzy odsuwając się od świata, w ciszy swego serca otwierają się na spotkanie z Bogiem⁴⁶. Nie chodzi również o samotność człowieka, który w oddaleniu od ludzi oplakuje swoje grzechy lub zмага się z własnymi słabościami⁴⁷, ani nawet o egzystencjalną separację od innych⁴⁸, ani niemożność ucieczki od siebie i własnego sumienia⁴⁹, czy samotność doświadczaną w sytuacjach granicznych. Nie jest to również samotność związana z doświadczeniem pustki po utracie kogoś bliskiego⁵⁰. Pustka i nieobecność, o której mówi stworzenie, wołając „Nie ma Go tutaj”, nie jest przecież utratą Boga, ale poszukiwaniem Go.

Czymże jest więc owa samotność, w którą wprowadza piękno świata? Wydaje się ona być wprawdzie związana z doświadczeniem nieobecności, ale nieobecności kogoś, kogo jeszcze się nie znalazło, wyrażona w tęsknocie karmionej pragnieniem niespełnionej miłości i poczucia oddalenia, które choć bardzo chce być blisko, ciągle jeszcze pozostaje daleko. Żyje ona dzięki sile nadziei na znalezienie Umiłowanego. Jest to zatem samotność będąca sposobem bycia w świecie człowieka kochającego Boga i wyrażająca się w słynnych słowach *Wyznań*: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁵¹.

⁴⁵ Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 132, 1.

⁴⁶ Por. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 17, 11; Augustinus, *De doctrina christiana* I 39, 43.

⁴⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 12, 28; X 43, 70; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 34, 2, 3.

⁴⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* X 3, 3.

⁴⁹ Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 9, 4; 31, 2, 19.

⁵⁰ Por. M. Terka, *Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nie-obecności w świetle „Wyznań” św. Augustyna*, *VoxP* 78 (2021) s. 283-288.

⁵¹ Augustinus, *Confessiones* I 1, 1, tł. J. Czuj, s. 184. Por. Clark, *Mondo*, s. 965-966.

Pragnienia zawartego w niespokojnym sercu nie zdoła wypełnić żadne stworzenie, ani nawet cały świat, bo on mówi tylko tyle, że to nie jest przedmiotem takiej miłości. Świat przyrody nie stanowi więc odpowiedzi na tęsknotę za Bogiem i niepokój ludzkiego serca. Są jednak takie sytuacje, w których świat daje człowiekowi pozytywną odpowiedź, a właściwiej kiedy człowiek znajduje ją w świecie, a jego serce zostaje zaspokojone tym, co ofiaruje mu świat. One również wyznaczają kolejną granicę dla samotności, ukazując istotne dla niej elementy. Są to sytuacje, w których świat stworzony przestaje być znakiem odsyłającym do tego, co ponad nim, a staje się celem ludzkiego pragnienia miłości i szczęścia. Dla św. Augustyna dzieje się tak w dwóch, ściśle ze sobą powiązanych momentach: w pożądliwości i w bałwochwalstwie.

Opisując własne, codzienne zmagania z pożądliwością⁵², św. Augustyn ukazuje podstawowe kierunki jej działania, które przyjmują potrójną formę zarysowaną już w źródłach biblijnych (1J 2,16): pożądliwość ciała (*concupiscentia carnis*), pożądliwość oczu (*concupiscentia oculorum*) oraz pycha żywota (*ambitio saeculi*). Pierwsza z nich odsłania człowieka jako istotę zmysłową, która cieszy się rzeczami świata stworzonego, związuje się z nimi⁵³. Druga polega na zaciekawieniu światem (*curiositas*), które nie jest jednak zdolne wyjść poza niego⁵⁴. Trzecia zaś jest miłością własnej chwały (*amor laudis*) i upodobaniem w sobie samym (*placere*)⁵⁵. Człowiek ulegający tej pożądliwości szuka piękna w świecie stworzonym, cieszy się pięknymi obrazami, dźwiękami, smakami, ale to one stają się celem jego dążeń oraz źródłem szczęścia. W pożądliwości piękno, które winno odnosić zachwyconego nim człowieka do Boga, zasłania Go sobą, bo miłość znalazła przystań pośród stworzeń⁵⁶.

⁵² Por. Augustinus, *Confessiones* X 31, 44, s. 206.

⁵³ Por. Augustinus, *Confessiones* X 35, 53, s. 212. Augustinus, *De Genesi ad litteram* X 14, 24. Zob. Heidegger, *Interpretacja fenomenologiczna Confessiones*, s. 218-217.

⁵⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* X 35, 54, s. 212-213.

⁵⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* X 39, 64. Zob. Heidegger, *Interpretacja fenomenologiczna Confessiones*, s. 234. T.J. van Bavel, *Amore, w: Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 179.

⁵⁶ Por. Augustinus, *De sermone Domini in monte* I 12, 36. Zob. G. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, Roma 2004, s. 236-237; Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 146; L.F. Tuninetti, *Ideale della felicità e politeismo*, SEA 54 (1996) s. 183-190. Poszukiwanie Boga i odczytywanie znaku, jakim jest świat rzeczy doczesnych, wymaga więc od człowieka swoistej ascezy, która nie polega na odrzuceniu świata i pogardzie wobec niego, lecz nade wszystko na wyborze Boga

Z kolei bałwochwalstwo stanowi dla biskupa Hippony tego rodzaju miłość do stworzeń, która zawiera w sobie siłę zdolną do ich ubóstwienia. W idolatrii człowiek już nie tylko pozostaje związany ze światem zmysłowym, ale wywyższa go, stawiając ponad sobą⁵⁷. Bałwochwalcy świat nie mówi już *quaere super nos*, bo owo „ponad” staje się niewidoczne, a stworzenia nie wołają *non sumus Deus tuus*, gdyż same stają się bogiem⁵⁸. W idolatrii świat przestaje być znakiem, a w świecie bez znaków człowiek przestaje pytać o Boga, bo to, co boskie, zdaje się go przecież zewsząd otaczać i być znane.

Gdzie w tym świecie bez znaków jest samotność i czy ona jest jeszcze możliwa? Św. Augustyn podkreśla, że bałwochwalstwo, które jest jedynie przewrotnym, bo wynikającym z grzesznego odwrócenia, naśladowaniem boskości (*perverse imitantur*)⁵⁹, nie jest zdolne zaspokoić pragnienia ludzkiego serca, gdyż daje tylko namiastkę tego, czego ono naprawdę oczekuje, poszukując Boga. Z jego głębi samotność zatem nie znika, ale świat traci swoje znaczenie jako znak wskazujący na Boga. Wydaje się, że należy powiedzieć jeszcze więcej. Otóż zdaniem biskupa Hippony owo pożądliwe ukierunkowanie na świat nie tylko zachowuje samotność człowieka, lecz nawet ją jeszcze znacznie pogłębia. Pisz o tym św. Augustyn w słynnym fragmencie swych *Wyznań*:

Późno Cię pokochałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię pokochałem! A oto Ty byłaś wewnątrz, a ja byłem zewnątrz. Tam Cię szukałem i Ignąłem w mej brzydocie ku pięknym rzeczom, stworzonym przez Ciebie. Byłaś ze mną, a ja nie byłem z Tobą. Z dala od Ciebie trzymały mnie te rzeczy, które nie istniałyby, gdyby nie były w Tobie. Zawołałaś, wezwałaś i przerwałaś moją głuchotę; zabłysnęłaś, zajaśniałaś i – usunęłaś moją ślepotę; rozlałaś woń, odetchnąłem nią i oto wzdycham ku Tobie; skosztowałem i oto łaknę i pragnę; dotknęłaś mnie i zapłonąłem tęsknotą za Twoim pokojem⁶⁰.

i miłości do Niego. Por. M. Drever, *Augustine on Hope in Times of Suffering*, VoxP 82 (2022) s. 153-154.

⁵⁷ Por. Augustinus, *De vera religione* 36, 67-37, 68. Zob. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 32-33.

⁵⁸ Por. T. Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, Kraków 2002, s. 110.

⁵⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* II 6, 14. Augustinus, *De Trinitate* XIV 14, 18. Zob. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, s. 245-246; Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 147.

⁶⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* X 27, 38, tł. J. Czuj, s. 203.

Jest to w pierwszym rzędzie tekst o spotkaniu odnalezionego Boga, do którego doprowadziło pójście za wezwaniem świata, by szukać ponad nim, oraz odkrycie drogi do wnętrza duszy i podążenie nią aż do ukazania się tego, który jest ponad tym, co najbardziej w człowieku duchowe⁶¹. Opisując to doświadczenie, Hipponczyk posługuje się obrazem wrażeń zmysłowych, podobnie jak czyni to, zastanawiając się nad własną miłością do Boga. Spotkanie to okazuje się więc spełnieniem żywionych w sercu oczekiwań. Chodzi tu przecież o tę samą drogę, którą wyznacza piękno, najpierw dostępne zmysłowo, a na końcu ukazujące się jako sama piękność.

Wydaje się jednak, że odsłania się tu również widok na uprzednią samotność, którą dopiero teraz można zrozumieć. W tle tego wołania wyrażającego żal z powodu późno odnalezionego Boga znajduje się przecież jasne widzenie dotychczasowej drogi i własnego na niej błędzenia. Polegało ono na zatrzymaniu się w świecie zewnętrznym (*ego eram foris*), na przyłgnięciu do pięknych rzeczy (*formosa*), które zatrzymywały go przy sobie oraz sprawiały, że zapominając o piękności, sam stawał się brzydki (*deformis irrueram*)⁶².

Samotność, która się tutaj odsłania, jest samotnością człowieka szukającego tego, kogo ukochał, ale nie tam, gdzie znaleźć Go można. Jest ona miłością, która błądzi, przebywając na zewnątrz i oczekując spełnienia od pięknych rzeczy, które dać go nie mogą. Wydaje się więc, że kluczem do zrozumienia samotności miłośnika Boga w spotkaniu ze światem może stanowić owo bycie na zewnątrz przeciwstawione drodze wiodącej ku wnętrzu. Samotność, której tu poszukujemy, daje się więc uchwycić w polu zawartym pomiędzy *intus* a *foris*, oznaczających dwa wymiary człowieczeństwa: odpowiednio *homo interior* i *homo exterior* oraz związane z nimi dwa sposoby bycia w świecie.

Samotność ukazuje się więc w różnicy pomiędzy człowiekiem zewnętrznym i wewnętrznym. Pierwszy jest zaangażowany w świat, jaki otwierają przed nim wrażenia zmysłowe, oraz poddany działaniu sił pożądliwości. Cieszy się światem, Boga zaś używa do własnych celów. Drugi zwrócony jest ku Niemu, mieszkającemu w jego sercu, cieszy się Nim, a świata jedynie używa do tego, co prowadzi do Boga. Gdzie jednak możliwa jest tu samotność?

Piotr Domeradski, analizując zjawisko samotności religijnej w myśli św. Augustyna i opisując ją jako złą samotność, zaznacza, że pojawia się

⁶¹ Por. Augustinus, *Confessiones* X 25, 36, s. 202.

⁶² Por. Heidegger, *Interpretacja fenomenologiczna Confessiones*, s. 197-198.

ona w człowieku zewnętrznym, który zajmując się zanadto światem, gubi zarówno Boga, jak i samego siebie. Z tej podwójnej dezintegracji rodzi się duchowa pustka – samotność⁶³. Na tym poziomie ogólności jest to z pewnością myśl oddająca koncepcję biskupa Hippony. Wydaje się jednak, że nie o taką samotność chodzi w kontakcie człowieka ze światem. Zła samotność jest bowiem owocem odwrócenia fundamentalnego dla ludzkiej natury ukierunkowania na Boga, które wynika z jego bycia obrazem Stwórcy⁶⁴. Pustka, która się tutaj rodzi, jest więc samotnością najgłębszą, wynikającą z tego, że człowiek żyje niejako przeciw prawdzie o sobie samym, w jakimś dotykającym serca zagubieniu. Jest to jednak samotność wobec Boga, a nie względem świata i jako taka staje się ona widoczna dopiero z odległości drogi zbliżającej do Stwórcy. Odnosząc się zaś do świata, człowiek zewnętrzny przecież odnajduje w nim to, co może czcić i czym może się cieszyć. W kontakcie ze światem nie zachodzi wówczas doświadczenie samotności, pożądlivość bowiem oswaja świat i pozwala się w nim zadowolić. Człowiek w świecie jest wówczas u siebie. Wydaje się więc, że im głębsze owo przyswojenie świata, tym mniejszy dystans pomiędzy nim a człowiekiem i mniejsza siła, z jaką świat może do niego przemawiać. Człowiek może być daleko od Boga i nawet o tym nie wiedzieć. Dzieje się tak szczególnie w opisywanym przez Hipponczyka procesie zapomnienia o Bogu, którego przysłania świat siłą pożądlivości⁶⁵.

Samotność w spotkaniu ze światem dotyczyć może zatem wyłącznie człowieka wewnętrznego. O nim pisze przecież św. Augustyn jako o miłośniku Boga, który rozumie mowę świata stworzonego. Człowiek wewnętrzny nie może znaleźć Boga w świecie stworzonym, niższym od siebie i dlatego tylko on może być samotny wobec niego⁶⁶. Człowiek zewnętrzny może być samotny wobec Boga, ale nie względem świata. Należałoby powiedzieć więcej – człowiek wewnętrzny również doświadcza samotności polegającej na swym oddaleniu od Boga, bo przecież jeszcze Go szuka i pragnie spełnienia swej miłości do Niego, a dzięki temu odczuwa owo oddalenie intensywniej, tak jak tylko kochającemu może

⁶³ Por. Domeradzki, *Zła samotność*, s. 5-6.

⁶⁴ Por. J. Kopania, *Samotność metafizyczna*, „Zeszyty Naukowe Centrum badań im. Edyty Stein – Wobec samotności” 12 (2014) s. 84-85; Zarzycki, *Prawda o Bogu Stwórcy*, s. 544.

⁶⁵ Por. Augustinus, *De beata vita* 1, 2, Augustinus, *De libero arbitrio* I 16, 35; Augustinus, *De Trinitate* XIV 14, 18.

⁶⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII, 8, 9.

brakować tego, kogo kocha. Wydaje się zatem, że również samotność *homo interior* jest w jakimś sensie samotnością religijną, odczuwającą pustkę braku bliskości Boga, a nawet samotnością bardziej dogłębną, ponieważ odnoszącą się zarówno do Niego, jak i świata stworzonego. Świata, który daje odczuć pustkę braku bliskości Boga, nie da się sobie przyswoić. Samotność człowieka wewnętrznego, miłośnika Boga, zawsze będzie samotnością tego, kto czuje się obcy w świecie, w którym żyje. Trzeba tu jednak podkreślić za Philipem Carym, że nie jest to jednak samotność absolutna i nie do przezwyciężenia. Człowiek wewnętrzny, odnaleziony przez Boga, może się z Nim złączyć przez miłość, a dzięki temu pozostawać w pewnego rodzaju jedności z innymi ludźmi poszukującymi prawdy⁶⁷.

Uwzględniając powyższe uwagi, można zauważyć, że warunkiem samotności wobec świata jest zarówno poszukiwanie Boga jako przedmiotu swej miłości i związane z tym doświadczenie Jego braku, jak i dystans wobec świata, od którego zapytujący miłośnik słyszy w *głównej mierze* negatywną odpowiedź. Nie chodzi w niej zatem o bycie daleko od Boga rozumiane w kategorii odwrócenia się od Niego i związania się ze światem zewnętrznym, ale bycie daleko ujęte jako pielgrzymowanie. Na czym jednak polega dystans związany z pielgrzymowaniem?

W jednym ze swoich listów św. Augustyn pisze o wdowach, które do właściwego spełniania w Kościele posługi modlitwy usposabia *destitutio* i *desolatio* – opuszczenie i samotność⁶⁸. Użyte tu pojęcia wskazują nie tylko na samotność, ale również na to, co znajduje się u jej podstaw. *Desolatio* odsłania bowiem samotność, która jest opuszczeniem i pozbawieniem czegoś, wyjściem na pustynię⁶⁹, *destitutio* zaś mówi, że owo opuszczenie polega na porzuceniu czegoś, pozostawieniu na boku i umieszczeniu niżej⁷⁰, jakby w uznaniu za coś gorszego i nie wartego uwagi. Nie chodziłoby więc tutaj o doskwierającą samotność rozumianą jako pozbawienie czegoś, co człowiekowi bliskie przez niezależne od niego okoliczności, lecz o taką samotność, u podstaw której znajduje się określony wybór ukierunkowany na wyższe wartości.

Taka interpretacja zgadza się z myślą Hipponczyka, który w tym samym liście pisze, że wdowa powinna zanosić swą modlitwę do Boga jako

⁶⁷ Por. Cary, *Interioritá*, s. 845; Terka, *Nauczyciel – mędrzec – przewodnik*, s. 380-386; Mejnzer, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, s. 104-105.

⁶⁸ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16, 30.

⁶⁹ Por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 2007, s. 111-112.

⁷⁰ Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 116.

osoba uboga (*sicut pauper*), bo nie posiadająca jeszcze prawdziwych bogactw, jakie obiecano są dopiero w udziale zbawionych w niebie, oraz jako żyjąca pośród niepewnych spraw doczesnych. Dopóki więc nie osiągnie ona tych dóbr wiecznych i niezmiennych, powinna uważać się za samotną, choćby nawet była otoczona liczną rodziną⁷¹. Wydaje się zatem, że postać, jaką kreśli tutaj św. Augustyn, nie jest tylko konkretną wdową, której udziela on pobożnych rad, lecz symbolem chrześcijanina, miłośnika Boga, rozciągniętego pomiędzy życiem w świecie rzeczy doczesnych i ułotnych a pragnieniem rzeczy wiecznych i niezmiennych.

W tym kryje się również dystans, jaki on zachowuje wobec świata i Boga, a który Hipponczyk oddaje słowem *peregrinatio* – pielgrzymowanie⁷², czyli przebywanie poza własnym krajem, bycie cudzoziemcem, który przebywa na obczyźnie i jest gościem przechodzącym przez kolejne miejsca i przebywający w nich tymczasowo⁷³. Pielgrzymowanie przez świat miłośnika Boga oznacza więc brak przywiązania do rzeczy zewnętrznych, bycie ubogim, który nie posiada jeszcze tego, czego pragnie, i nie oczekuje spełnienia swego pragnienia od świata, przez który tylko przechodzi. Pielgrzymowanie do Boga oznacza zaś podtrzymywanie w sobie pragnienia rzeczy wiecznych i wyglądanie ich z nadzieją przekraczającą granice świata. Samotność, która się tu odsłania, jest więc samotnością nieposiadania polegającego na porzuceniu świata oraz na pragnieniu czegoś, co poza niego wykracza, co znajduje się w górze⁷⁴, a przez to jest czymś z gruntu metafizycznym. Stąd też słusznie zauważa J. Ratzinger, stwierdzając, że chrześcijanin, doświadczając Boga w swym życiu, inaczej rozumie świat, bo patrzy na niego jak na coś tymczasowego i niemal pozornego, gdyż prawdziwą ojczyznę ma w górze⁷⁵.

Tego rodzaju samotność ujawnia się w spotkaniu ze światem stworzonym, ale wyłącznie wówczas, kiedy zachodzi ów dystans wobec niego, jaki zawarty jest w *peregrinatio*. Tę tezę biskup Hippony mocno podkreśla, zauważając, że tylko miłujący może pojąć, czym

⁷¹ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16, 30. Zob. Grabowski, *The Church*, s. 364-366.

⁷² Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16, 30.

⁷³ Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, s. 89. Zob. Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, s. 102.

⁷⁴ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16, 30. Zob. Drever, *Augustine on Hope in Times of Suffering*, s. 161.

⁷⁵ Por. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, s. 284-285; Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 66; Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, s. 102-110.

jest miłość, jedynie zgłodniały, spragniony i pielgrzymujący po pustyni zdoła zrozumieć człowieka stęsknionego za powrotem do źródeł wiecznej ojczyzny. Zimne serce nie jest do tego zdolne, bo nie pociągają go przyjemności duchowe⁷⁶. Choć jest więc faktycznie samotne, bo oddzielone od źródła swego życia, jakim jest Bóg, to jednak jako przywiązane do świata nie doświadcza swej samotności. Ona budzi się bowiem w spotkaniu miłości poszukującej Boga ze światem stworzonym, w zdolności do usłyszenia Jego odmownej odpowiedzi oraz w doświadczeniu niezaspokojonego pragnienia. Na gruncie takiego właśnie spotkania ze światem, czy też takiego sposobu bycia w świecie świat stworzony staje się znakiem samotności człowieka, ukazując sobą, że nie jest w stanie spełnić pragnienia jego serca, a człowiek nie jest w nim sobą u siebie.

Przedstawione wyżej analizy X księgi *Wyznań* prowadzą do wniosku, że świat jest znakiem, który odsyła do Boga jako swego Stwórcy, a człowiek może znaleźć w nim wskazówkę dla swego poszukiwania Boga, przechodząc od podziwu dla piękna stworzeń do kontemplacji własnej duszy i odkrycia rozbłyskującej w niej piękności Boga. Należy jednak podkreślić, że świat stworzony ukazuje wprawdzie właściwy kierunek na drodze do Stwórcy, ale jednocześnie nie potrafi zaspokoić pragnienia ludzkiego serca wyglądającego Boga. Spotkanie ze światem człowieka miłującego Boga jest więc oparte z jednej strony na umiejętności odczytania mowy znaku wskazującego na Boga, z drugiej zaś na doświadczeniu samotności, ponieważ nawet piękno świata mówi tyle, że to nie on jest celem ludzkich poszukiwań. Ta odmowna odpowiedź świata stworzonego, nawet budząc w miłośniku Boga świadomość samotności, ciągle pozostaje znakiem wskazującym właściwą drogę. Podtrzymuje ona bowiem pragnienie poszukiwania oraz znajdującą się u jego podstaw tęsknotę za Bogiem. Umiejętność odczytania tego znaku, jakim jest świat stworzony, sprawia, że człowiek, będąc przecież jego częścią, doświadcza własnej samotności i niespełnienia pośród rzeczy i odkrywa prawdę o sobie jako istocie z gruntu metafizycznej.

⁷⁶ Por. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 26, 4.

Bibliography

Sources

- Augustinus, *Confessiones*, ed. A. Trapè – C. Carena, NBA 1, Roma 1991, tł. J. Czuj, Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2001.
- Augustinus, *De beata vita*, red. W.M. Green, CCL 29, Turnholti 1970, 65-85, tł. A. Świderkówna, Augustyn z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, Kraków 2006.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, red. L. Carrozzi, NBA 9/2, Roma 1989, s. 12-727, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, s. 113-382.
- Augustinus, *De libero arbitrio*, red. W.M. Green, CCL 29, Turnholti 1970, s. 211-321, tł. A. Trombala, Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 493-649.
- Augustinus, *De magistro*, red. K.D. Daur, CCL 29, Turnholti 1970, s. 157-203, tł. J. Modrzejewski, Św. Augustyn, *O nauczycielu*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 433-485.
- Augustinus, *De sermone Domini in monte*, PL 34, 1229-1308, tł. S. Ryznar – J. Sulowski, Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na górze*, PSP 48, Warszawa 1989, s. 21-130.
- 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, *De vera religione*, red. A. Pieretti, NBA 6/1, Roma 1995, s. 16-157, tł. J. Ptaszyński, Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 733-818.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tł. J. Sulowski, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus, *Epistulae*, PL 33, 61-1094.
- 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, *Sermones*, PL 38, 23-1484; 39, 1493-1638.
- Augustinus, *Retractationes*, PL 32, 583-656.
- Plato, *Symposium*, ed. G. Reale, Milano 2000, tł. W. Witwicki, *Uczta*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1984, s. 51-135.
- Plato, *Timaeus*, ed. G. Reale, Milano 2000, tł. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa 2006, s. 299-366.

Plotinus, *Enneades*, red. G. Faggin – G. Reale – R. Radice, Milano 1996, tł. A. Krokiewicz, Plotyn, *Enneady*, t. 1-3, Warszawa 2000.

Studies

- Bavel T.J. van, *Amore*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 175-186.
- Bisogno A., *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Roma 2021.
- Bolis G., *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, Roma 2004.
- Cameron M., *Segno*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 1271-1278.
- Cary P., *Interiorità*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 844-846.
- Cipriani N., *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma 2015.
- Cipriani N., *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009.
- Clark M.T., *Mondo*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 964-967.
- Domeradzki P., *Zła samotność. W kręgu malistycznych koncepcji samotności*, s. 1-14, w: <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1119/P.%20Domeracki%2C%20tekst%20ZŁA%20SAMOTNOŚĆ.pdf?sequence=1> (dostęp: 08.04.2024).
- Drever M., *Augustine on Hope in Times of Suffering*, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 145-165.
- Grabowski S., *The Church. Introduction to the Theology of St. Augustine*, New York 1957.
- Grossi V., *La Chiesa di Agostino. Modeli e simboli*, Bologna 2012.
- Heidegger M., *Interpretacja fenomenologiczna „Confessiones”, liber X*, w: M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 167-241.
- Jędraszewski M., *Poznać Boga i człowieka. Augustyn, Marcel, Stein, Levinas*, Poznań 2007.
- Kenney J.P., *Augustine and the Platonists*, w: *Augustine and Tradition. Influences, Contexts, Legacy*, red. D.G. Hunter – J.P. Yates, Michigan 2021.
- Kopania J., *Samotność metafizyczna*, „Zeszyty Naukowe Centrum badań im. Edyty Stein – Wobec samotności” 12 (2014) s. 71-89.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007.
- Mejzner M., „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, „Collectanea Theologica” 86/2 (2016) s. 85-114.
- Ortlund G., *Retrieving Augustine's Doctrine of Creation*, Downers Grove 2020.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-5, Warszawa 2007.
- Ratzinger J., *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 1, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź – M. Górecka, Lublin 2014.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Souza H.A.Q de, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro: A Christian „Ontoanthropology” of the Self*, w: *Explorations in Augustine's Anthropology*,

- red. F. Dalpra – A.Ch. Jacobsen, *Early Christianity in the Context of Antiquity* 23, Berlin 2021, s. 67-89.
- Terka M., *Nauczyciel – mędrzec – przewodnik. Kilka uwag o relacji nauczyciela i ucznia w poszukiwaniu Prawdy w świetle pism św. Augustyna i jego duchowego nawrócenia*, w: *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2020, s. 375-401.
- Terka M., *Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nie-obecności w świetle „Wyznań” św. Augustyna*, „Vox Patrum” 78 (2021) s. 269-292.
- Ticciati S., *On Signs, Christ, Truth and the Interpretation of Scripture*, London 2022.
- Tuninetti L.F., *Ideale della felicità e politeismo*, „Studia Ephemeridis Augustinianum” 54 (1996) s. 183-190.
- Turzyński P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.
- Turzyński P., *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 485-506.
- Wnętrzak T., *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, Kraków 2002.
- Zarzycki S.T., *Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według Wyznań św. Augustyna*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 543-571.