

SUZANNE STERN-GILLET

AUGUSTYN A FILOZOFICZNE PODSTAWY SZCZEROŚCI*

I

W 1958 r. wybitny amerykański krytyk literacki Lionel Trilling opublikował książkę zatytułowaną *Sincerity and Authenticity* („Szczerość i autentyczność”). Choć tomik był szczupły, jednak teza, z którą występował, była ambitna – już na początku znalazło się sformułowanie:

Twierdzę, że w pewnym momencie dziejów moralne życie Europy wzbogaciło się o *nowy* element, mianowicie o ten stan czy jakość występującą w świadomym „ja”, którą nazywamy szczerością¹.

Zaraz w pierwszym rozdziale swojej książki Trilling wziął się do dzieła i podjął zadanie odszukania „narodzin i wzrostu” (*origin and rise*) tego „nowego elementu”. Najwyraźniej od razu znalazł rozwiązanie, które w pełni go zadowoliło. Jak pisze, szczerość narodziła się w „późnym wieku szesnastym i wczesnym siedemnastym”. Dlaczego akurat wtedy? Bo wtedy, zapewnia nas, „dokonało się coś w rodzaju mutacji ludzkiej natury”². Cóż to była za

Prof. SUZANNE STERN-GILLET – Wydział Filozofii na University of Bolton; adres do korespondencji: Chadwick Street Bolton BL2 1JW, UK, e-mail: S.Stern-Gillet@bolton.ac.uk

* Podstawa tłumaczenia: S. Stern-Gillet, *Augustine and the Philosophical Foundations of Sincerity*, [w:] t. a. z. K. Corrigan, *Reading Ancient Texts*, t. 2, *Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden-Boston 2007, s. 225-247.

¹ „I propose that at a certain point in its history the moral life of Europe added to itself a *new* element, the state or quality of the self which we call sincerity” (Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass. 1958, s. 2. Kursywa w cytowanym tekście – S. Stern-Gillet. [Przyp. tłum.]

² „[...] something like a *mutation in human nature* took place” (tamże, s. 18 n.) [Przyp. tłum.]

mutacja, która aż do tej pory pozostała niezauważona? Okazuje się, że było to – ni mniej, ni więcej – tylko przekształcenie się „ludzi” (*men*) w „istoty ludzkie” (*human beings*)! Trilling dalej nas poucza, że nie musimy daleko szukać, by dotrzeć do przyczyny tak radykalnej metamorfozy, wystarczy sięgnąć do „rozkładu porządku feudalnego i ograniczenia autorytetu Kościoła”. W samej rzeczy, to w następstwie tych procesów „zrodziła się ... idea społeczeństwa” (*society*), głosi nasz autor³; z kolei idea społeczeństwa, wówczas świeżo poczęta, uczyniła możliwym rozwój indywidualizmu, dalszą zaś konsekwencją była Reformacja.

Z takiego oto prostego, by nie rzec upraszczającego, schematu psychologiczno-historycznego Trilling wywodzi wyjaśnienie genezy wyznania jako formy wypowiedzi literackiej, z czego później miała wyłonić się cnota szczerości jako zaleta moralna. Skoro bowiem, pisze nasz autor, duchowni kalwińscy „uwolnili się od sankcji Kościoła korporacyjnego”⁴, stało się jasne, że jedynym źródłem „ich autorytetu moralnego i intelektualnego” mogła być ich osobista relacja do Słowa Bożego. To wtedy właśnie, dodaje, „mówienie prosto i otwarcie” stało się „hasłem dnia”⁵, wtedy też narodziła się autobiografia jako gatunek literacki.

Wobec takiego ukierunkowania jego wyjaśnień historycznych nie dziwi fakt, że Lionel Trilling uważa autobiografię za gatunek literacki przede wszystkim „protestancki”⁶. Oczywiście nie jest on nieświadom, że już przed wiekiem XVI pojawiały się przykłady autobiografii, ale traktuje je lekceważąco jako „odosobnione zapisy doświadczeń religijnych”⁷. W rzeczy samej, snuje autor swoje rozważania, jakżeż owe przed-renesansowe próby mogły być czymś więcej niż zaczątkami, skoro ludzie jeszcze nie przeobrazili się w pełnowartościowe indywidua i skoro, w konsekwencji, żaden autor piszący wyznania nie mógł przypuszczać, „iż mógłby stać się przedmiotem zainteresowania dla innych ludzi”⁸.

Powstaje tu jednak pewien problem: jeśli, omawiając tezę Trillinga, nie popełniłam występkę selektywnego cytowania – a myślę, że nie popełniłam – to nie sposób nie zapytać, jak można napisać coś takiego, jak napisał

³ Tamże, s. 20: [...] the idea of society [...] came into being”. [Przyp. tłum.]

⁴ Tamże, s. 21: [...] liberated themselves from the sanctions of the corporate Church”. [Przyp. tłum.]

⁵ Tamże, s. 22: „[...] plain speaking [became] the order of the day”. [Przyp. tłum.]

⁶ Tamże, s. 23. [Przyp. tłum.]

⁷ Tamże, s. 23: „[...] sparse record of the events of religious experience [...]”. [Przyp. tłum.]

⁸ Tamże, s. 24: „[...] he might be an object of interest to his fellow men”. [Przyp. tłum.]

Trilling, zupełnie nie biorąc pod uwagę faktu istnienia *Wyznań* Augustyna? Nasuwa się od razu pokusa odpowiedzi, że Trilling napisał w taki właśnie sposób swój tekst, ponieważ po prostu nie przeczytał *Wyznań*, zakładam jednak, że tę pokusę należy odsunąć. Jeśli jednak, w imię zasady możliwie życzliwej interpretacji, wykluczmy tę skrajną możliwość i zamiast niej przyjmiemy, że nasz autor mógł, co zrozumiałe, uważać, iż *Wyznania* nie spełniają kryteriów autobiografii jako gatunku literackiego, stajemy wobec nowej trudności: musimy mianowicie odpowiedzieć, jakiemu to kryterium szczerości, spośród podanych przez autora, *Wyznania* nie zdołały – w jego oczach – sprostać. Czy możemy przypuszczać, że Trilling zalicza *Wyznania* Augustyna do owych „odosobnionych zapisów doświadczeń religijnych”, które poprzedzają szesnaste stulecie? Nikt, choćby powierzchownie znający *Wyznania*, nie mógłby chyba dojść do takiego wniosku. Czy mamy wobec tego przyjąć, że – według Trillinga – Augustyn napisał swoje dzieło, nie przypuszczając, że to, co miał do powiedzenia o sobie samym, „mogłoby być przedmiotem zainteresowania innych ludzi”? Ponieważ Augustyn w całych *Wyznaniach* ciągle zwraca się wprost do Boga, można istotnie próbować dowodzić, że znaczenie, jakie jego słowa mogą mieć dla innych ludzi, zajmowało go jedynie pośrednio. Nigdzie jednak w swojej książce Trilling nie broni takiej tezy; nie sądzę również, by tezę taką można było na serio podtrzymywać. Nie, raczej wniosek, jaki należy stąd wyciągnąć, jest następujący: całe podane przez Trillinga wyjaśnienie tego, jak narodziła się koncepcja cnoty szczerości, zostaje podważone przez fakt, że nie rozpoznał on w arcydziele Augustyna jego prawdziwej natury, nie zdołał należycie ocenić jego niezwyklej innowacji.

W niniejszym artykule staram się, wbrew Trillingowi, dowieść, że wystąpienie moralnego ideału szczerości daleko wyprzedza XVI stulecie. Wbrew Trillingowi ośmielam się bronić tezy, że dzieła Augustyna są świadectwem faktu, że idea szczerości jako zalety moralnej wyłoniła się w późnej starożytności. Gdybym miała zamiłowanie do generalizujących i bombastycznych stwierdzeń, powiedziałabym, że to Augustyn wynalazł cnotę szczerości.

Aby jednak oprzeć bronione przeze mnie stanowisko na mocnej podstawie, trzeba będzie prowizorycznie ustalić treść pojęcia szczerości, a także, odwołując się do źródeł historyczno-filozoficznych, wesprzeć stwierdzenie, że pojawienie się koncepcji szczerości jako cnoty moralnej jest późniejsze niż uformowanie się klasycznych teorii cnót. W części drugiej niniejszej pracy zajmę się zatem pewnymi roboczymi ustaleniami, a następnie, w częściach od trzeciej do ósmej, przystąpię do badania tekstów samego Augustyna.

II

Szczerość jest złożonym pojęciem. Nasze potoczne użycie tego słowa jest swobodne i niedbałe. Nakreślenie szczegółowej i dokładnej mapy obszaru semantycznego, jaki termin „szczerość” obejmuje, w jego różnych wariantach, to zadanie wymagające dłuższego przedstawienia, na co nie pozwalają ramy niniejszego artykułu. Dlatego uwagi, które następują, mają na celu jedynie dostarczenie przybliżonego ujęcia tych dyspozycji umysłowych, co do których przyjmuje się, że odpowiadają one pojęciu szczerości.

Szczerość to pewna jakość, mianowicie jakość przysługująca świadomeму „ja” – co do tego Trilling miał rację. Termin „szczerość” wskazuje na zachodzenie relacji zgodności lub harmonii między różnymi składnikami, aspektami czy przejawami jaźni. Te składniki, aspekty czy przejawy to nie tylko myśli, odczucia i emocje przedmiotowo zorientowane, lecz również refleksyjna świadomość – lub jej brak – jaką podmiot posiada w odniesieniu do nich, a także sposób, w jaki podmiot je wyraża bądź ukrywa. Zachodzą tu różne możliwości relacji między myślami i uczuciami a świadomością podmiotu w odniesieniu do nich oraz sposobem ich wyrażania; aby zyskać wyobrażenie na temat tych możliwości, rozważmy następujący przykład. Powiedzmy, że twoja najnowsza książka otrzymała entuzjastyczne recenzje. Jako twój przyjaciel, odczuwam z tego powodu przyjemność. Czy jednak odczuwam ją całym sercem? Kiedy gratuluję ci powodzenia, czy moje gratulacje są autentyczne? Pytanie takie powstaje, ponieważ, kiedy czytam recenzje twojej książki, przyłapuję się na tym, że wyszukuję słabe strony argumentów, jakie formułujesz, konstatuję nudny charakter twojej prozy, przywołuję błędy rzeczowe w przypisach itp. Co więcej, cały czas przypominam sobie z goryczą raczej letnie recenzje, jakie niedawno otrzymała moja własna książka. Jest jasne, że moje świadome „ja”, kiedy składam ci gratulacje, posiada niejako dwie twarze: moja przyjemność z powodu twojego sukcesu jest zabarwiona zawiścią i niechęcią; nie jest „prawdziwą” przyjemnością; w moje wyrazy uznania nie wkładam całego serca lub – jak by powiedział Stuart Hampshire – nie jestem jednej myśli⁹. Ta dwoistość nie może nie rzucić cienia wątpliwości na moją szczerość i na autentyczność mojej przyjemności. Jeśli będę dostatecznie skłonna do refleksji nad sobą i zdolna do widzenia siebie jasno, mogę uświadomić sobie dwuznaczny charakter

⁹ S. Hampshire, *Freedom of mind and Other Essays*, Oxford 1972, s. 232-256

moich obecnych odczuć. Mogę, ale nie muszę. Moja tendencja do oszukiwania samej siebie może mi przeszkodzić, znieczulić moje negatywne odczucia i pozostawić mnie w błogiej nieświadomości mojej własnej nieautentyczności.

Szczerłość może oznaczać dwie rzeczy: być szczerym to mówić prawdę, ale znaczy to również: być prawdziwym – te dwa znaczenia słowa „prawdziwy” zbiegają się w pojęciu szczerłości¹⁰. W pierwszym znaczeniu, pospolitym, acz niezbyt ścisłym, prawda jest własnością tych wypowiedzi językowych – lub, stosując się do terminologii Augustyna z *De magistro*, tych znaków językowych – które odpowiadają pewnemu pozajęzykowemu stanowi rzeczy. W tym kontekście termin „wypowiedzi językowe” może być rozumiany na tyle szeroko, by objąć również pozalingwistyczne sposoby komunikowania, takie jak: wyraz twarzy, śmiech, łzy, a nawet wewnętrzny monolog, jaki prowadzimy w intymnej sferze naszej świadomości. Jeśli tak pojmujemy słowo „prawda”, szczerłość okazuje się godną pochwały gotowością do uzgadniania tego, co wyrażamy, z tym, co naprawdę odczuwamy. Tak pojęta szczerłość związana jest z otwartością i stoi w opozycji do kłamliwości, zwodniczości i obłudy. Prawda wzięta w tym znaczeniu, jest własnością relacyjną.

Mniej rozpowszechnione, aczkolwiek równie potoczne, jest użycie słowa „prawdziwy” na oznaczenie niezmieszanej natury, czystości danej substancji. W tym sensie mówimy o czystej oliwie (tzn. nie zawierającej innych tłuszczów), czystym węglanie sodu (wolnym od winianu potasu) lub – w szerszym kontekście – o czystej radości (tzn. nie zmieszanej z innymi emocjami). Jeśli tak rozumiane słowo „prawdziwy” zastosować do stanów umysłu, słowo „szczerzy” oznaczać będzie dodatnią cechę kogoś, kto jest niepodzielony w swoich odczuciach lub kto jest jednomyślny z sobą samym. Szczerłość, rozumiana w tym sensie, jest bliska moralnej integralności i przeciwstawia się takim stanom moralnym jak oszukiwanie samego siebie lub zła wiara. Słowo „prawdziwy” wzięte w tym drugim znaczeniu wyraża pewną jakość.

Tak więc „szczerłość” w obu sensach tego słowa oznacza rodzaj zgodności z prawdą specyficznie przysługującej świadomemu „ja”. Zakres mojej szczerłości zbiega się z granicami mojej własnej jaźni. Żaden człowiek – jak powiedział Augustyn – „nie może zajrzeć do serca drugiego”¹¹. Tak jak nie

¹⁰ Dwa znaczenia terminu „prawdziwy” (*true*) omawia J. J. O’Donnell (*Augustine: Confessions*, Oxford 1992, t. 1, cz. 7, 3).

¹¹ *O kazaniu Pańskim na Górze*, 25 (82), przeł. S. Ryznar, J. Sulowski, [w:] Św. Augustyn, *O kazaniu Pańskim na Górze. Do Symplecjana o różnych problemach. Problemy ewan-*

mogę wyznać twoich grzechów za ciebie, tak samo nie mogę zajrzeć do twojego serca, odczuwać twoich odczuć, myśleć twoich myśli. Dlatego też, nie mogę ich szczerze wyrazić zamiast ciebie.

Oba omówione znaczenia słów „szczerzy” oraz „prawdziwy” występują łącznie w powyższym przykładzie składania gratulacji. Moje powinszowania oraz szeroki uśmiech, jaki im towarzyszy, są nieszczerze w pierwszym znaczeniu, gdyż nie odpowiadają temu, co myślę i czuję: one po prostu kłamią. Przypuszczalnie są one nieszczerze również i w drugim wyróżnionym sensie, byłoby tak przynajmniej, gdybym sądziła, że przyjemność, jaką mi sprawia recenzje twojej książki, jest autentyczna i bez rezerwy. W tym wypadku moja nieszczerłość wynikałaby nie tyle z rozdwojenia między tym, co odczuwam, a tym, co głośno stwierdzam, co z konfliktu między moimi własnymi emocjami. Z jednej strony podzielam twoje zadowolenie – przynajmniej chcę podzielać, czy sądzę, że dzielam, z drugiej strony jestem kwaśna, urażona i zazdrosna. To, czym chcę być, nie zgadza się z tym, czym naprawdę jestem, lub – w bardziej eleganckim sformułowaniu Kierkegaarda – moje serce nie jest czyste: nie pragnie ono niepodzielnie jednej rzeczy. Jest to dwuznaczność, którą mogę sobie uświadomić, ale wcale nie muszę: mogę na przykład zbyt dokładnie nie wglądać w siebie samą lub po prostu mogę pozostawać w złej wierze¹².

Szczerłość jest cnotą zależną¹³. Tym różni się od takich pierwszorzędnych cnót, jak odwaga czy hojność, które powstają z bezpośredniej reakcji na okoliczności codziennego życia, gdy te stają wobec świadomości działającego. Szczerłość jest nie tyle bezpośrednią odpowiedzią na okoliczności zewnętrzne, ile pewną jakością czyjejś odpowiedzi, jakością, która stawia pieczęć na naszych reakcjach, poświadczającą ich autentyczność lub czys-

geliczne, (PSP 48), Warszawa 1989, s. 127. Zob. również *Contra mendacium*, III, 4: „[...] in hominis mente de qua latente, non potest judicare” („w ludzkim umyśle, którego, jako że pozostaje ukryty, nie można osądzać”) [przeł. R. M. Przyp. tłum.]

¹² Według A. D. M. Walkera, któremu te rozważania wiele zawdzięczają, ten sens szczerłości jest zasadniczy: „...w rdzeniu pojęcia szczerłości zawarta jest idea czystości zastosowana metaforycznie do stanu moralnej świadomości człowieka i jej «treści»[...] różne nasze przykłady użycia słów «szczerzy» oraz «szczerłość» pozostają ze sobą w związku, który odzwierciedla związki między wyrażeniami «czysty» oraz «wolny od nieczystości»” (A. D. M. Walker, *The Ideal of Sincerity*, „Mind” 87 (1978), s. 492). Zob. również tegoż autora *Sartre, Santoni i szczerłość*, „The Personalist” 58 (1977), s. 91.

¹³ Termin „cnota zależna” (*dependent virtue*) został utworzony przez Michaela Slotę’a na oznaczenie tych dyspozycji, które „tylko wtedy uważane są za cnoty, jeśli towarzyszą im inne cnoty”. Por. M. Slotę, *Goods and Virtues*, Oxford 1983, 61 n.

tość¹⁴. Dlatego szczerść często występuje w roli narzędzia oceny, jednak jest to narzędzie bardzo szczególne, gdyż znajduje ono zastosowanie jedynie w odniesieniu do tego, co moralnie wysoce pozytywne lub przynajmniej moralnie bez zarzutu. Ten moment jest podstawowy dla właściwego pojęcia szczerści, tak samo bowiem jak niewłaściwe jest określenie kogoś jako sumiennego oszusta lub pilnego grabieżcy banków, konceptualnie niepoprawna jest charakterystyka danej osoby jako szczerze zazdrosnej lub powiedzenie, że dana groźba została wypowiedziana szczerze. Tylko to, co dobre, może być zarazem szczerze, jak na przykład wdzięczność, skrucha czy, według ulubionego przykładu Augustyna, miłość. Jest tak nawet w tych zastosowaniach tego pojęcia, kiedy przywołujemy je dla uzyskania efektu łagodzącego negatywną charakterystykę, na przykład wyjaśniając działania obłąkańca lub próbując złagodzić opinię potępiającą, jaką skądinąd chętnie przyjmujemy w odniesieniu do fanatycznego terrorysty. Jeśli szczerść w takich wypadkach postrzegana jest jako czynnik łagodzący, pośrednio potwierdza to, że zakres zastosowania tego pojęcia nie może odbiegać daleko od sfery tego, co moralnie akceptowalne.

III

Nie ma cnoty szczerści w katalogu zalet moralnych opracowanym przez klasyczne teorie etyczne. Weźmy najpierw dialogi Platona, w których etyczny status mówienia prawdy jawi się jako notorycznie dwuznaczny. We wczesnym dialogu *Hippiasz Mniejszy* Sokrates broni stanowiska, że lepiej dla duszy (por. ἀμείνων ψυχῇ, 376 A n.) jest być kłamliwie dwuznacznym niż prawdomównym. Tę kuriozalną tezę usprawiedliwia odwołując się do przedstawienia cnoty jako sprawności technicznej: podczas gdy osoba prawdomówna ma pole działania ograniczone przez prawdę, ktoś skłonny do kłamstwa postawiony na jej miejscu może wybierać między prawdą a udawaniem, ma zatem więcej możliwości, jest więc mądrzejszy. W *Państwie* ten sam Sokrates stwierdza wobec Adejmanta, że nikomu nie należy mówić kłamstw (ψεῦδεσθαι) o rzeczach, „które są” (περὶ τὰ ὄντα, 382 B 2), oraz że kłamanie doprowadziłoby do zniszczenia państwa, gdyby się rozpowszechniło (389 D). To jednak nie przeszkadza mu nieco dalej w dialogu bronić tezy, że

¹⁴ Według posiadanej przeze mnie wiedzy A. D. M. Walker (*The Ideal of Sincerity*) jest pierwszym autorem, który położył nacisk na ten aspekt szczerści.

rzządzającym wolno okłamywać swoich współobywateli, jeśli miałyby to przynieść pożytek całemu państwu (414-415).

Arystoteles, któremu zawdzięczamy pierwszą, i po dziś dzień najlepszą, usystematyzowaną klasyfikację dyspozycji moralnych, chyba nie widział potrzeby uwzględnienia w tym zestawieniu ogólnie pojętej cnoty prawdomówności. W trakcie rozpatrywania czterech cnót kardynalnych: odwagi, umiarkowania, sprawiedliwości i mądrości ojciec aretologii rozważa również krótko szereg pomniejszych cnót, które, jak zauważa, nie posiadają nazw (ἀνώμαλοι, *Etyka nikomachejska* 1107 b 30), a o których ogólnie można powiedzieć, że dotyczą one życia społecznego (τὸ συζῆν, *Etyka nikomachejska* 1127 a 18). Prawdomówność, to jest właściwość ludzi, którzy mają utrwalony nawyk mówienia prawdy, (ἀληθεύοντες, *Etyka nikomachejska* 1127 a 19) należy właśnie do tych cnót. W *Etyce nikomachejskiej* przedstawiona jest ona jako raczej powierzchowna dyspozycja charakteru, ułatwiająca życie towarzyskie; taką cechą usposobienia zapewne odznaczał się ateński przodek tej staromodnej brytyjskiej postaci, jaką był „miłośnik klubów” (*clubbable man*). Zresztą Arystotelesowski człowiek prawdomówny trzyma się złotego środka, co sugeruje, że nie popada on w przesadę w skrupulatnym mówieniu prawdy przy każdej nadarzającej się okazji: jego umiejętność oceny ludzi i sytuacji sprawia, że potrafi on powiedzieć prawdę w odpowiednim czasie, odpowiedniej osobie oraz w odpowiedni sposób: tak więc nie jest on ani chępliwy, ani też przesadnie skromny. W sformułowaniu samego Arystotelesa: „Będzie też człowiek taki skłaniał się bardziej do umniejszania prawdy, jako że wydaje się ono raczej stosowne aniżeli przesada, która bywa ciężka do zniesienia” (*Etyka nikomachejska* 1127 b 7-9)¹⁵. Ten raczej powściągliwy stosunek do prawdy w kontekście społecznym jest również typowy dla Arystotelesowskiego wzoru cnoty, czyli dla człowieka wielkodusznego. Człowiek wielkoduszny, który zna swoją wartość, zazwyczaj mówi prawdę „[...] chyba, że udaje skromnego (δι’ εἰρωνείαν), to zaś czyni wobec ludzi z szarego tłumu”¹⁶ (*Etyka nikomachejska* 1124 b 30-31). Jest oczywiste, że „uciekanie się do ironii”, które w tym kontekście oznacza udawanie, nie jest postępowaniem, które Arystoteles uważa za moralnie niewłaściwe *per se*.

¹⁵ Przeł. D. Gromska. [Przyp. tłum.]

¹⁶ Przeł. D. Gromska. Autorka cytuje ten fragment we własnym przekładzie na język angielski: „[...] except when he is resorting to ‘irony’ (δι’ εἰρωνείαν) in his dealings with the common sort of people”, co można przetłumaczyć: „chyba, że ucieka się do ‘ironii’ kiedy ma do czynienia z pospolitymi ludźmi”. [Przyp. tłum.]

Poglądy Arystotelesa na ironię (εἰρωνεία) i prawdomówność wydają się odpowiadać dość wiernie opiniom jego bliskich, a także nie tak bardzo bliskich, współczesnych. Na przykład dla Arystofanesa εἰρωνεία to tyle, co zwyczajne kłamstwo¹⁷. Platon, jak wiemy, niejednokrotnie przypisuje postawę zwaną εἰρωνεία Sokratesowi i, jak się zdaje, podziwia go za tę postawę, jednak tego samego terminu εἰρωνεία używa w odniesieniu do sofistów jako zarzutu. Teofrast, następca i uczeń Arystotelesa, również traktuje pojęcie εἰρωνεία jako zasadniczo dwuznaczne, jak to widać z miniaturowego szkicu człowieka dwulicowego w jego *Charakterach*. Pisze tam: „Ironia – biorąc ogólnie – to chyba nieszczerze obniżanie siebie samego w czynach i słowach”¹⁸; jednak ta wstępna definicja zostaje obalona za pomocą przykładów postępowania tego charakteru, które dalej podaje Teofrast. Takie przykłady, jak wychwalanie w oczy kogoś, o kim po cichu opowiada się złośliwości, czy zaprzeczanie, że się coś robi właśnie w momencie, kiedy się to robi, wydają się wskazywać, że Teofrast zalicza do zachowań podpadających pod kategorię ironii nie tylko pełną kurtuazji autodeprecjację, ale i zwykłe zmyślanie czy wręcz oczywistą obłudę. Dlatego nie dziwi ostrzeżenie, jakim zamyka swój szkic, że takich podstępnych udawaczy należy wystrzegać się bardziej niż żmij, intryguje natomiast racja, jaką podaje na poparcie swojego ostrzeżenia, a mianowicie, że takie podstępne charaktery (ῥῖνη) są „nieproste” (μὴ ἀπλᾶ). Jest jasne, że w tym kontekście ἀπλοῦς znaczy „jednolity” lub „bezpośredni”, jako przeciwieństwo przymiotnika „dwulicowy”. Interesujący jest w tym miejscu fakt, że w późniejszym czasie, przymiotnik ἀπλοῦς mógł również być orzekany o czystych metalach, w przeciwieństwie do stopów¹⁹, o czym świadczy szereg zachowanych inskrypcji, fakt ten może okazać się znaczący przy analizie użycia terminów *sincerus* oraz *mundus* u Augustyna. W tym momencie niech mi będzie wolno

¹⁷ Tak twierdzą J. Rusten oraz I. C. Cunningham w swojej edycji Teofrasta, podając jako przykłady cytaty z komedii Arystofanesa: *Chmury*, w. 499, *Osy*, w. 174 oraz *Ptaki*, w. 1211.

¹⁸ Teofrast, *Charaktery* 1, 1, przeł. I. Dąmbska, w: Teofrast, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1963, s. 340. [Przyp. tłum.]

¹⁹ Wykazują to inskrypcje z IV wieku po Chrystusie, to znaczy mniej więcej współczesne Augustynowi, zob. *Lexicon of Classical Greek*, ed. H. G. Liddell, R. Scott. Revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie, Oxford 1940, *sub verbo*, III c. Interesujące jest również, że użycie ἀπλοῦς w tym znaczeniu poświadczone jest już w platońskim *Fajdrosie*. W wierszach 250 C 3–4 Sokrates opisuje wizję, jaką radują się dusze w stanie oderwania od ciała jako ὁλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμεῖ καὶ εὐδαίμονα φάσματα. Przyp. autorki.

L. Regner tłumaczy odnośne wyrażenia: „[...] objawienia nieskażone i proste, i nieporuszone, i uszczęśliwiające” (Platon, *Fajdros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993, s. 34). [Przyp. tłum.]

jedynie podsumować wnioskiem, że w Atenach epoki klasycznej udawanie mogło być uważane za godne pochwały lub też nagany, zależnie od okoliczności.

Zanim zamknę niniejszy, dokonany niejako po drodze, przegląd wyraźnie zaznaczonych postaw wobec prawdomówności w antycznym świecie pogańskim, warto wspomnieć, że Plotyn, jeśli w ogóle żywił w tej materii jakieś przekonania, zachował je dla siebie. Problem prawdomówności i kłamstwa nie jest poruszony nigdzie w *Enneadach*, nawet w miejscu, gdzie można by oczekiwać jakiejś wzmianki na ten temat, to jest w traktacie o cnotach (I. 2 [19]). Z jakichkolwiek zatem źródeł Augustyn korzystał w swoim nauczaniu na temat kłamstwa, nie były to na pewno pisma należące do *corpus* Plotyna.

IV

Wobec mówienia prawdy Augustyn przyjął postawę afirmacji całkowicie wolną od kompromisu. Zawsze konsekwentnie nauczał, że niezależnie od okoliczności kłamstwo jest grzechem, chociaż uznawał, że grzech kłamstwa dopuszcza różne stopnie zła. W *De mendacio* (ok. 395 po Chr.), starannie rozróżnia mówienie kłamstw od innych rodzajów mowy zwodniczej lub zawierającej fałsz i stwierdza, że „to na podstawie intencji umysłu, a nie na podstawie prawdziwości lub fałszywości samych wypowiedzianych rzeczy, musimy oceniać, czy dana osoba kłamie, czy nie kłamie”²⁰. Fakt, że definicja ta uderza nas jako oczywista, jest miarą wpływu, jaki wywarła ona na sposób myślenia o tej problematyce w późniejszych wiekach. Jednak Augustyn nie zadowolili się jedynie podaniem definicji kłamstwa, lecz pragnął ukazać całą ohydę, jaką miało ono w jego oczach. W tym celu dokonał podziału i klasyfikacji głównych argumentów, jakie wysunięto kiedykolwiek na rzecz takich czy innych postaci kłamstwa, i przeprowadził ich obalenie. W rezultacie *De mendacio* stanowi gruntowne studium kazuistyki związanej z mijaniem się z prawdą. Nawet kłamstwa wypowiedziane w intencji wsparcia sprawy

²⁰ „Ex animi enim sui *sententia*, non ex rerum ipsarum veritate vel falsitate mentiens aut non mentiens iudicandus est” (*De mendacio*, III, 3). [Przyp. autorki]. S. Stern-Gillet tłumaczy: „It is by the intention of the mind, not by the truth or falsity of the things themselves, that we must judge whether someone is lying or not lying”. Autorka zwraca uwagę na interesujący fakt, że w cytowanym tekście Augustyn używa terminu *sententia* zamiast terminu *intentio*, którym zwykle posługuje się w kontekście opisu moralnego aktu decyzji. [Przyp. tłum.]

bezdyskusyjnie słusznej moralnie i religijnie nie unikają surowej oceny Augustyna. Wciąż powtarzał, że nie można usprawiedliwić czynienia zła w tej intencji, by wyniknęło z tego jakieś dobro.

Ten sam nieugięty sprzeciw względem każdej postaci konsekwencjalizmu charakteryzuje *Contra mendacium ad Consentium*, dzieło napisane przeszło dwadzieścia lat później (422 r.), choć o znacznie węższym zakresie i tematyce. Sposobności do napisania tego traktatu dostarczył niejaki Konsencjusz, biskup hiszpański, którego niepokoiła wzrastająca liczba pryscylianistów w jego prowincji. W tym czasie, jak się wydaje, niektórzy zwolennicy Pryscylliana podawali się za katolików, by móc w spokoju praktykować swoją religię, wówczas już proklamowaną jako herezja przez trzy synody²¹. Obawiając się zgubnych skutków, jakie mogła mieć obecność pryscylianistów wśród jego wiernych, Konsencjusz napisał do Augustyna, przedstawiając pomysł następującej strategii postępowania: można przecież namówić pewną liczbę zaufanych katolików, by oni z kolei zakradli się w szeregi pryscylianistów po to, by ich nawrócić na prawdziwą religię. Jak Konsencjusz mógł przewidzieć, sugestia ta wywołała ze strony biskupa Hippony prawdziwą eksplozję. Nie tylko obmyślona przez Konsencjusza strategia okaże się prawdopodobnie nieskuteczna w nawracaniu okłamywanych w ten sposób, odpowiedział Augustyn, ale takie postępowanie będzie zagrażać poważnym zepsuciem samym okłamującym (III, 6). Udający katolików pryscylianisci wypowiadają słowa prawdy, czynią to po to, by oszukiwać (V, 9); natomiast katolicy tajni agenci staliby się winni podwójnego kłamstwa: zapierając się swojej własnej wiary, rozpowszechniliby fałsze dotyczące religii. Nic tu nie zmienia nawet fakt, że czyniliby to tylko przez jakiś czas i w zamiarze osiągnięcia chwalebnego celu. Kłamstwo powinno zostać zdemaskowane jako takie, dowodził Augustyn, a nie zwalczane za pomocą dalszych kłamstw, choćby nawet te ostatnie były wypowiadane z wewnętrzną rezerwą (VI, 14). Co do poglądu, że kłamstwo można uznać za dopuszczalne, o ile później dobro wynikłe z niego wynagrodzi powstałe zło, Augustyn odmawiał jakiegokolwiek kompromisu: kłamstwo pozostaje w nie mniejszym stopniu grzechem nawet wtedy, kiedy jest motywowane nadzieją uzyskania jakiegoś dobroczynnego skutku.

²¹ Były to synody w Saragossie (380 po Chr.), Bordeaux (384 po Chr.) oraz w Toledo (400 po Chr.). Na temat tego zawikłanego problemu zob. G. Combès, [przypisy w:] Augustyn, *Contra Mendacium*, ed. G. Combès, Paris 1948, s. 630-635. Pryscylianizm był herezją synkretyczną, zawierającą elementy chrześcijaństwa, gnostycyzmu i manicheizmu.

Temat postawy nieszczerości jako takiej nie został poruszony w *Contra mendacium*, nie ma jednak podstaw do wątpliwości, że ogólne potępienie mówienia nieprawdy zawarte w tym traktacie obejmuje również nieszczerść: „Ci, którzy twierdzą, że myślą to, czego nie myślą, lub zaprzeczają, że myślą to, co naprawdę myślą, kłamią” (*Contra mendacium*, III, 5). We wcześniejszym i bardziej filozoficznym dziele *De mendacio* zło wynikające z kłamstwa w każdej jego formie zostaje scharakteryzowane bardziej subtelnie: Augustyn ostrzega tam, że mówienie nieprawdy jest przyczyną wewnętrznego zepsucia duszy²². Na podstawie tego argumentu łatwo zauważyć, że sam Augustyn nie uważał za coś niestosownego przytaczania argumentów z materialnych skutków czynu tam, gdzie chodziło o uzasadnienie potrzeby prawdomówności, mimo że nie akceptował prób usprawiedliwienia kłamstwa za pomocą wskazania na ewentualne jego dobroczynne konsekwencje. Jednak w jego oczach zło spowodowane przez kłamstwo było tak poważne, że prawdopodobnie uznawał, iż trzeba uciekać się do wszelkich dostępnych środków perswazji, byle tylko odwieść ludzi od stosowania go w praktyce. Otóż kłamstwo, myślał Augustyn, nie tylko wprowadza w błąd innych, ale również zaciemnia naszą własną rozumną i duchową zasadę. Twierdzę, że ten pogląd jest dostatecznym wyjaśnieniem faktu, że właśnie szczerść zajmuje centralne miejsce w jego filozofii.

IV

Ażeby uzasadnić to twierdzenie, najpierw zwracam się do filologii. W naszym przypadku filologia nie zaprowadzi nas daleko, jednak dostarczy nam pewnych wskazówek. Szczerść nie figuruje w klasycznym zestawieniu wszystkich cnót, nie dziwi zatem fakt, że występujące we współczesnej angielszczyźnie słowa *sincere* oraz *sincerity* semantycznie nie odpowiadają swojemu etymologicznemu pierwowzorowi w języku łacińskim. Słowo *sincerus* w okresie klasycznym i później znaczyło tyle, co „cały”, „prosty”, „czysty”, „prawdziwy” w sensie „autentyczny”, „dokładny” i „niezmieszany”. W tym ostatnim sensie można powiedzieć, że odpowiada ono greckiemu ἁπλοῦς wziętemu w znaczeniu „jednolity”, w jakim używa go Teofrast w *Charakterach*, jak również w znaczeniu „niezmieszany”, w jakim używa się go

²² *De Mendacio*, VII. 10 (*corrumpere*) oraz XII. 18-19 (*obesse*).

w odniesieniu do materiałów. Jeśli chodzi o słowo *sinceritas*, używano go w odniesieniu do fizycznej całości, czystości, jak również moralnej integralności. Tak więc zarówno *sincerus*, jak i *sinceritas* konotują swoistą jakość posiadaną przez coś, co jest niezmieszane i czyste. Oba terminy mogą nieść ze sobą również etyczne konotacje, nie oznaczają jednak specyficznie moralnej zalety prawdomówności²³.

Augustyn nie używa zresztą często żadnego z tych terminów²⁴ – w miejsce *sincerus* woli używać słów *simplex* lub *mundus*, które w łacinie klasycznej znaczą tyle co „prosty”, „czysty”, „elegancki”, czasami używa również przymiotnika *mundicordis*. Przymiotnik rzadki, z czasów poklasycznych, który zacny Du Cange wyjaśnia w swoim *Glossarium* w późniejszym, średniowiecznym znaczeniu jako *unica voce*²⁵. Augustyn woli terminy *munditia* lub *mundatio* od *sinceritas*, których używa w ich klasycznym sensie czystości i elegancji, odnoszącej się zarówno do wyglądu zewnętrznego, jak i do języka. Zwykle dodaje do nich określenie dopełniaczowe *cordis*, przypuszczalnie po to, by dać znać czytelnikowi, że odnosi te określenia do prywatnej sfery świadomości, a nie do „ja” publicznego. W sensie, w jakim używa ich Augustyn, *munditia* oraz *mundatio cordis* oznaczają zatem czystość serca.

Pojęcia dotyczące czystości serca zajmują poczesne miejsce w *O kazaniu Pańskim na Górze*, dziełku napisanym w 393-394, jakieś trzy lata przed *Wyznaniami*²⁶. Dla naszych rozważań ważny jest komentarz do wiersza Mt 5, 6

²³ Zob. *The Oxford Latin Dictionary*, ed. P. G. W. Glare, Oxford 1983, s. v.; *A Latin Dictionary*, ed. C. T. Lewis, C. Short, Oxford 1963, s. v.; F. Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, Paris 2000, s. v. Termin *sincerus* w znaczeniu „prosty i czysty” użyty jest u Tacyta w jego zachęcie do swoich rodaków, by stanowili „czysty i niezepsuty [...] naród (*sincerus et integer [...] populus*)” (*Historia*, 4.64, przeł. S. Hammer). *Sincerus* w znaczeniu „autentyczny” występuje u Aulusa Gelliusza w opisie ksiąg sprzedanych jako „dobre księgi, prawdziwie starożytne (*bonae atque sincere vetustatis libri*)” (*Noce Attyckie*, 5, 4. 1, przeł. R. M.). Słowo *sincerus* w sensie ‘sumienny’ występuje u Cicerona, kiedy określa Tukidydesa za pomocą frazy „sumienny głosiciel dokonań (*rerum gestarum pronunciator sincerus*)” (*Brutus*, 83.287, przeł. R. M.).

²⁴ Z całym szacunkiem dla Walkera, który pisze: „Z grubsza rzecz biorąc, dla Augustyna *sinceritas* jest rzeczą czystości serca (*munditia cordis*), którą z kolei rozumie jako postawę wymagającą wyzbycia się wszelkich złych pożądań” (Walker, *The Ideal of Sincerity*, s. 481-197), sprawa nie jest taka prosta, co stanie się jasne dalej. Pełną listę przypadków użycia tego terminu oraz terminów pokrewnych można znaleźć w: P. T o m b e u r, *Library of Classical Latin Texts*, Turnhout 2000.

²⁵ C. Du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, t. IV, s.v. *mundicordis*.

²⁶ Jak informuje nas sam Augustyn w *Sprostowaniach*, I, 14-27.

(„Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”) oraz wiersza Mt 6, 16 („Kiedy pościecie, nie bądźcie smutni, jak obłudnicy [...]). Augustyn traktuje obłudę, zgodnie z jej charakterystyką, jaką daje Apostoł, jako paradygmat nieczystości serca i do tekstu ósmego błogosławieństwa daje na poły filozoficzny komentarz w duchu umiarkowanie arystotelesowskim:

Czystość serca to jakby oczy, którymi widzi się Boga, a o posiadanie oka czystego trzeba mieć takie staranie, jakiego domaga się godność tej Istoty, którą można zobaczyć takim właśnie okiem²⁷.

Chociaż rozumowanie Augustyna, jest zwarte, co nie pomaga w jego śledzeniu, jego zasadnicze kroki są jednak łatwo identyfikowalne. (1) Zbytnia troska o dobra doczesne pozostawia w sercu nieczystość; (2) pożałowania godny zamiar obłudnika pozyskania za wszelką cenę chwały wśród ludzi bierze górę nad jego zamiarem, chwalebnym skądinąd, okazania posłuszeństwa Bożemu prawu; (3) to współistnienie w umyśle obłudnika dwóch moralnie rozbieżnych zamiarów powoduje podział w jego duszy; (4) wszelkie oczyszczenie serca powinno zawierać moment refleksji: grzesznik sam musi wykorzenić z duszy zły zamiar; (5) w następstwie tego aktu samooczyszczenia grzesznik staje się zdolny wznieść się do tego, co boskie, zaś to, co boskie, znajduje się w jego świadomym ja, zarazem je przekraczając.

Augustyńskie pojęcie zamiaru (*intention*), występujące również w tekście, z którego pochodzi cytat, jest kluczowe dla zrozumienia jego boleśnie napiętego, wręcz obsesyjnego uwrażliwienia na prawdę. Chociaż nie odróżnia on wyraźnie zamiarów i czynników motywujących, można jednak powiedzieć, że *implicite* zakłada to rozróżnienie, skoro określa zamiary jako akty umysłu, które z definicji są aktami świadomymi. Istotnie, podczas gdy czynniki motywujące, takie jak zazdrość czy niechęć, mogą pozostawać nieuświadomione, nie możemy zamierzać czegoś, zauważa Augustyn, nie wiedząc, że to właśnie zamierzamy. Tak więc zawsze, kiedy umysł coś zamierza, jest on obecny dla siebie samego i w tej mierze przynajmniej, w jakiej jest dla siebie obecny, zna siebie samego. Pojęcie zamiaru wypracowane w latach 393-394 zapowiada już zatem teorię, w myśl której umysł jest przezroczysty dla samego siebie, a której słynne rozwinięcie znajdzie się później w *De Trinitate*.

²⁷ *O kazaniu Pana na Górze*, II, 1, 1, przeł. S. Ryznar, J. Sulowski (PSP 48, s. 75). [Przyp. tłum.]

Augustyn rozwija swoje rozumienie zamiaru, które najwyraźniej przedstawiało mu się jako koncepcja prosta i oczywista, na dwa sposoby. Po pierwsze, podkreśla kontrast między przejrzystością zamiarów i zawsze niepewnym charakterem skutków, do których zmierzają. Skoro osiągnięcie celów naszego działania nigdy nie może być zagwarantowane, Augustyn odmawia mu istotnego znaczenia z etycznego punktu widzenia. Sam fakt występowania tak rozumianego kontrastu, wzmacniał jego sprzeciw wobec konsekwencjalizmu i doprowadził do stwierdzenia, że moralna wartość działań nie powinna być oceniana według ich faktycznych konsekwencji, ale wyłącznie według zamiarów sprawcy. Jak napisał w cytowanym dziele:

Nie należy zwracać uwagi na to, co ktoś czyni, ale w jakim zamiarze czyni [...] to zamiar, a nie czyn powinien być brany pod uwagę, gdyż to zamiar jest naprawdę *światłem w nas samych*²⁸.

Użycie metafory światła dla uchwycenia intencjonalnego aspektu czynu jest wysoce znaczące; niebawem do niego wrócimy.

O wiele śmielsza jest druga teza, jaką wyprowadza Augustyn ze swojej koncepcji zamiaru jako „światła w nas”. Aby należycie ocenić, jak bardzo odważna jest to teza, postawmy Augustynowi pytanie, czy istotnie chce powiedzieć, że zamiary mają postać światła niezależnie od ich oceny moralnej; zapytajmy, czy nie cofnie się przed wnioskiem, że złe zamiary, o ile tylko są zamiarami, mają postać światła w tym samym stopniu, co dobre. „Tak – odpowiada Augustyn – nawet zły zamiar jest pewnym światłem”²⁹. W jakimś sensie jest to odpowiedź, jakiej należało oczekiwać, gdyż wynika ona z Augustynowej koncepcji zamiaru jako czegoś, co z definicji przejrzyste jest dla świadomości. Jednak użycie przez biskupa Hippony metafory światła, by opisać zło obecne w duszy, to zaskakujący fakt w jego praktyce pisarskiej. Zapewne w celu osłabienia paradoksu, jaki wprowadził do swo-

²⁸ Tamże, II, 13, 46. [Przeł. R. M. na podstawie cytatu w języku angielskim umieszczonego w tekście. Tłumaczenie odnośnego fragmentu w opublikowanym przekładzie S. Ryznara, J. Sulowskiego niezupełnie odpowiada intencjom autorki. Przytaczam je dla ilustracji: „Nie należy zwracać uwagi na to, co ktoś czyni, ale w jakim duchu czyni. To bowiem jest światłem w nas, bo to nam zostało objawione, abyśmy w dobrym duchu czynili, co czynimy, «bo wszystko, co staje się jawne, jest światłem» (Ef. 5, 13)” (PSP 48, s. 103). Kursywa w tekście – S. Stern-Gillet. Przyp. tłum.]

²⁹ Tekst ujęty przez Autorkę w cudzysłów jest przybliżoną parafrazą myśli Augustyna; jego tekst w interpretacji S. Ryznara i J. Sulowskiego brzmi następująco: „Światłem wtedy się coś nazywa, jeżeli każdy ma świadomość, w jakim duchu działa, nawet gdy działa w złym duchu” (PSP 48, s. 103). Przyp. tłum.

jego tekstu, dołącza on po cichu dodatkowe kryterium – mianowicie kryterium moralne – by dopełnić koncepcję, którą zrazu przedstawił jako pojęciowo oczywistą. Chociaż bowiem wszystkie zamiary jako takie są światłem, pisze Augustyn, światło złych zamiarów jest przyćmione przez towarzyszące im w umyśle pożądanie „doczesnych, ziemskich rzeczy”:

Ale samo światło jest ciemnościami, ponieważ prosta intencja (*simplex intentio*) nie jest skierowana do rzeczy najwyższych, ale skłania się do rzeczy niższych, i z powodu rozdwojonego serca (*duplici corde*) tworzy cień³⁰.

Powyższe cytaty, rozważane wraz z tekstem biblijnym, do którego mają stanowić głosę, zaczynają ukazywać właściwe znaczenie Augustynowego pojęcia nieszczerości. Z jego punktu widzenia, zamiar obłudnika jest jednocześnie światłem i ciemnością. W tym stopniu, w jakim usiłowanie obłudnika, by wydawać się innym, niż się jest naprawdę, może być określone jako zamierzone i celowe, można powiedzieć, że zna on siebie samego; jego cynizm dowodzi jego samowiedzy. Z drugiej strony jednak, w tym stopniu, w jakim obłudnik ulega żądzy doczesnego dobra, jakim jest ludzka chwała, wprowadza on ciemność do swojej duszy, pozwala na to, by jego wewnętrzne światło zostało przytłumione przez elementy mroku.

W tym miejscu przerwijmy na chwilę nasze rozważania nad myślą biskupa Hippony i zastanówmy się nad naturą kontrastu między światłem a ciemnością, do którego Augustyn odwołuje się, by opisać zachowanie wynikające ze złych zamiarów w ogóle, zaś postawę obłudy w szczególności. To, co Augustyn chce powiedzieć, wydaje się proste na pierwszy rzut oka: pojęcie podzielonego serca (*duplex cor*) daje się bezpośrednio zastosować do dwóch archetypów obłudy znanych z naszego dziedzictwa literackiego z czasów późniejszych: Tartuffe’a Molièra oraz Uriaha Heapa Dickensa. Tartuffe udaje pobożność po to, by zdobyć zaufanie Orgona, czyni to jednak po to, by osiągnąć swój zasadniczy cel, którym jest uwiedzenie żony Orgona, Elmiry. Jego udawanie pobożności potwierdza sławną maksymę Franciszka de la Rochefoucauld: „Obłuda jest hołdem, jaki występki składa cnotcie”³¹. Z kolei strategia Uriaha Heapa polega również na tym, by udawać cnotę, mianowicie cnotę pokory, po to, by ostatecznie zdobyć bogactwo i pozycję społeczną, której pożąda. Tak więc zarówno Tartuffe, jak i Uriah Heap z rozmysłem i celowo udają dobro po to, by osiągnąć światowe korzyści. Obaj jednocześnie realizują dwa oddzielne zamiary i służą dwom różnym panom; ich

³⁰ PSP 48, s. 103, przeł. S. Ryznar, J. Sulowski. Przyp. tłum.

³¹ Maksyma 218 – cyt. w przekładzie T. Boya-Żeleńskiego. Przyp. tłum.

serce, które powinno być czyste i proste, jest podzielone. Są oni nieszczerzy w dwojakim sensie, charakteryzuje ich bowiem nieszczerłość w obu wskazanych wyżej znaczeniach tego słowa. Jak pisze Augustyn:

A ci, którzy w ten sposób postępują, czyli udają, że dobrze postępują, są ludźmi dwoistego serca. A więc nikt inny nie ma serca prostego, to jest serca czystego, jak tylko ten, kto przeskakuje ponad ludzkie pochwały i wpatruje się tylko w Tego, przed którym żyje i usiłuje się przypodobać Temu, który jest jedynym znawcą sumienia³².

Samo ukazanie stanu umysłu obłudników i innych grzeszników nie stanowi jednak zasadniczego celu Augustyna, kiedy kreśli on kontrast między światłem prawości oraz ciemnością doczesnych zabiegów; ważniejszym przedmiotem jego usiłowań jest zaproponowanie filozoficznego wyjaśnienia tego stanu. Przyjrzymy się teraz temu wyjaśnieniu.

VI

W dialogach z Cassiciacum, a zwłaszcza w *Soliloquiach* oraz w *O nauczycielu* Augustyn rozpoczyna tworzenie zarysu racjonalistycznej epistemologii, w której ostatecznie można odnaleźć źródła istotnego związania jego myśli z ideałem szczerości. Zwłaszcza trzy założenia jego epistemologii mają szczególne znaczenie dla naszego problemu. Augustyn utrzymuje, po pierwsze, że w naturze umysłu leży to, że jest on wyposażony we wrodzone abstrakcyjne pojęcia, zasady *a priori* i wieczne prawdy, wszystkie te elementy zgrupowane są pod wspólną, pojemną nazwą „inteligibilia”. Po drugie, Augustyn sądzi, że o ile spełnione są pewne warunki, umysł może bezpośrednio ujmować poznawczo swoją własną zawartość, zwracając się do „wewnętrznej Prawdy za pośrednictwem rozumu”³³. Po trzecie, jak już wspomnieliśmy wcześniej, umysł posiada automatyczny, uprzywilejowany dostęp do swoich własnych działań.

Dwa pierwsze założenia połączone zostają w wyjaśnieniu poznania inteligibiliów, jakie daje Augustyn w *De magistro*:

Kiedy zaś chodzi o przedmioty, które widzimy myślą, to jest za pomocą inteligencji i rozumu, słowa nasze odnoszą się wprawdzie do rzeczy obecnych,

³² Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze*, II, 1, 1 (PSP 48, s. 76). Przyp. tłum.

³³ tenże, *O nauczycielu*, XII, 39, zmodyfikowany cytat w przekładzie J. Modrzejewskiego. Por. Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 478. Przyp. tłum.

oglądanych w owym wewnętrznym świetle prawdy, którą oświeca się i której zażywa tak zwany wewnętrzny człowiek [...]³⁴.

Augustyn uwydatnia wewnętrzny charakter i niecielesną naturę inteligibiliów, nazywając je „duchowymi”, w przeciwieństwie do wrażeń zmysłowych, które z upodobaniem nazywa „cielesnymi” (tamże). Na późniejszym etapie, w *Wyznaniach*, okaże się, że przykłady inteligibiliów, którymi posługuje się Augustyn, należą do ściśle określonej dziedziny: są to „zasady i prawa liczb i wymiarów”, jak również normy zakładane przez pojęcia wartościujące, jak na przykład pojęcie szczęścia³⁵.

Fakt, że wszystkie trzy wskazane założenia ugruntowane są w Augustyńskiej teorii boskiej iluminacji, wyjaśnia częste używanie przezeń metafory światła, kiedy rozważa on problemy epistemologiczne. Metafora światła jest mocno eksploatowana w jego pismach, zaprzęgnięta do służby, gdy zachodzi potrzeba opisu wszelkiego typu przedmiotów bezpośredniego ujęcia intelektualnego, od najprostszej intencji w naszym umyśle aż po Stwórcę. Dla Augustyna, przypomnijmy, pierwszym źródłem światła – a nawet samym światłem – jest Bóg: utrzymuje za Platonem, że tak, jak widzimy ziemskie rzeczy dzięki darowi słońca, tak samo ujmujemy „niewątpliwe prawdy nauki”³⁶ dzięki oświeceniu naszego umysłu przez Boga, który jest gwarantem prawdy. Według słów wypowiedzianych przez personifikację Rozumu w *Soliloquiach*: „Sam Bóg jest tym, który oświeca. Ja – Rozum – jestem tym w umyśle, czym w oczach jest wzrok”³⁷. Stąd możemy wnioskować, że kiedy umysł ludzki ujmuje siebie samego za pośrednictwem swoich świadomych operacji, czyni to dzięki darowi oświecenia przez Boga. Kiedy Rozum jest tak oświecany oraz kiedy dodatkowo wspomaga go cnota, może on ukazać naszemu umysłowi nawet samego Boga. Mimo że Augustyn utrzymuje, że umysł ludzki został stworzony w taki sposób, że z natury wyposażony jest do odkrywania i radowania się wiecznymi prawdami, konsekwentnie naucza on, że nasz umysł nie może urzeczywistnić tych uzdolnień bez pomocy ze strony Boga. W miarę upływu czasu Augustyn coraz mocniej będzie podkreślał trudności leżące na drodze do kontemplacji. W stosunkowo późnym dziele, *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju* (pisanym od ok. 401 do 414 r.) niezwykle wyraźnie wyraził on paradoks, który leży w centrum jego teologicznej

³⁴ Tamże, przeł. J. Modrzejewski. Przyp. tłum.

³⁵ Por. *Wyznania*, X, 12.

³⁶ *Soliloquia*, I, 6, 12, przeł. A. Świderkówna. Przyp. tłum.

³⁷ Tamże, przeł. A. Świderkówna. Przyp. tłum.

epistemologii: Bóg jest obecny w duszy, a jednocześnie znajduje się ponad nią. W pełni wykorzystując bogaty potencjał swojej ulubionej metafory, a zarazem ostrożnie starając się zapobiec wszelkiemu możliwemu nieporozumieniu, Augustyn przynagla swoich czytelników, by starali się osiągnąć to, co Boskie w nich samych. Píše: powinniśmy rozróżniać między przedmiotami wizji intelektualnej oraz światłem, która umożliwia tę wizję i zrozumieć, że:

[...] sama światłość jest natomiast czym innym [mianowicie innym niż przedmiot oglądu intelektualnego – S. Stern-Gillet], ta światłość, którym dusza jest oświecana, ażeby prawdziwie rozumiała i dostrzegała wszystko, czy to w sobie samej, czy też w tym świetle. Tamto światło bowiem to sam Bóg, dusza natomiast jest stworzeniem, jakkolwiek rozumnym i intelektualnym stworzonym na Jego obraz. Kiedy więc usiłuje spojrzeć w owo światło, ślepie i drży ze słabości i brakuje jej sił, by to uczynić. Jednak to właśnie światło uzdalnia duszę do pojmowania wszystkiego, co leży w jej mocy. Skoro zatem umysł zostaje porwany na tę wysokość i pozbawiony zmysłów cielesnych, staje wobec wizji, nie na sposób przestrzenny, ale w sobie właściwy szczególnie sposób; widzi on także ponad sobą Tego, dzięki którego pomocy sam jest uzdolniony do widzenia wszystkiego, co może zobaczyć za pomocą intelektualnego rozumienia³⁸.

Jak dobrze wyraził to Gareth Matthews: „Augustyn łączy ideę Boga jako źródła oświecenia umożliwiającego poznanie z ideą Boga jako oślepiającego światła, które – mimo że uzdalnia nas do skupiania naszej uwagi na innych rzeczach jako na przedmiotach – samo nie może stać się przedmiotem naszej uwagi”³⁹.

Powyższy fragment, w którym można dosłuchać się echa Plotyna, opisuje umysłowy i duchowy wzlot. Wzlot, jak wynika z definicji tego słowa, może,

³⁸ Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, XII, 31, 59. [Przeł. R. M na podstawie tekstu cytowanego przez autorkę. Sformułowania użyte w opublikowanym tłumaczeniu odnośnego fragmentu na język polski nie wpisują się dobrze w dyskurs autorki. Oto tekst tego tłumaczenia: „Czym innym natomiast jest sama światłość, oświecająca duszę, ażeby wszystko w sobie czy też w niej właściwie rozumiejąc dostrzegła. Tamto bowiem to sam Bóg, ona natomiast jest stworzeniem, jakkolwiek rozumnym i intelektualnym stworzonym na Jego wyobrażenie, kiedy jednak usiłuje spojrzeć w ową światłość drży ze słabości i mdleje. Stamtąd też pochodzi wszystko, co ona rozumie, ile potrafi. Skoro zatem tam zostaje porwana i pozbawiona zmysłów cielesnych, nie odnośnie miejsca staje wyraźnie wobec widzenia, ale na swój sposób widzi nawet ponad swoje możliwości, dzięki pomocy Tego, przez którego widzi wszystko, cokolwiek w sobie rozumiejąc dostrzega”. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, (PSP 25), Warszawa 1980, s. 376. Przyp. tłum.]

³⁹ G. Matthews, *Augustine*, Oksford 2001, s. 183: “Augustine combines the idea of God as the source of epistemic illumination with the idea of God as a blinding light which, even as it enables us to bring other things into focus, cannot be brought into focus itself”.

ale nie musi dotrzeć do szczytu. Tym, co podejmują podróż do wnętrza swojej duszy, może się udać, ale może się też nie udać podniesienie siebie samych wyżej, „porwanie siebie samych wyżej” (*snatching themselves up*), zgodnie z powyżej zacytowanym tłumaczeniem. Sam Augustyn niewątpliwie sądził, że w Ostii doświadczył takiej wizji, którą, co ciekawe, scharakteryzował jako „chwila zrozumienia” (*momentum intelligentiae*)⁴⁰

Wcześniej, kiedy jeszcze przebywał w Mediolanie, odkrycie łacińskiego przekładu ksiąg platoników przyniosło mu, według jego własnej relacji, doświadczenie mistyczne, które opisał słowami podobnymi do tych, jakich później miał użyć w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*:

Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną [...]. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem [...] Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła [...]

Jak widać, od *Soliloquiów* do *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*, poprzez *O nauczycielu*, *O wolnej woli* oraz *Wyznania*, Augustyn naucza, że umysł ludzki (lub dusza ludzka) może starać się sięgać aż do Bożego światła. Jeśli jednak Augustyn żywi przekonanie, że jaźń może przekroczyć swoje granice, dusza zaś może radować się ostateczną wizją, bynajmniej nie sądzi on, że można to osiągnąć łatwo i bez trudu: po drodze trzeba sprostać wymagającym warunkom intelektualnym i moralnym. Chociaż te dwa zespoły wymagań (moralne i intelektualne) w ujęciu Augustyna nakładają się na siebie, rozważę je z osobna dla większej jasności przedstawienia.

Uwarunkowania intelektualne wymagają od umysłu, by skupił swoją uwagę na przedmiotach, które cechuje wysoka wartość ontologiczna, to znaczy przedmiotach niecielesnych, czyli inteligibiliach, które mogą być ujęte przez umysł wprost, bez pośredniczącego udziału zmysłów⁴². Według poglądu Augustyna wzniesienie się umysłu od tego, co „cielesne”, do tego, co

⁴⁰ Zob. również *Soliloquia* I, 12: „[...] widzieć swego Boga, to znaczy, [...] Go pojmować”. [Cytat z *Soliloquiów* przeł. A. Świderkówna, zacytowane w tekście słowa z *Wyznań* przeł. Z. Kubiak. Przyp. tłum.]

⁴¹ *Wyznania*, VII, 10. [Przeł. Z. Kubiak. Przyp. tłum.]

⁴² Zob. np. *Wyznania*, X, 12, 19.

„duchowe”, przybiera formę umysłowego wzlotu, takiego, jakiego sam Augustyn doświadczył i który opisał w sławnym akapicie w księdze dziesiątej w *Wyznaniach*. Ów wzlot realizuje się etapami: od recepcji danych zmysłowych do wytwarzania przedstawień w wyobraźni, następnie do eksploracji pamięci, do bezpośredniego ujęcia przez umysł istot wrodzonych i przebywających w nim, aż do uświadomienia sobie ostatecznie, że Bóg przebywa w umyśle poszukującego⁴³. Lub – jak to wyraził w jednej ze swoich najsławniejszych apostrof do Boga: *Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo* („Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myślał sięgnąć kiedykolwiek”)⁴⁴.

Jak jednak napomknęliśmy już powyżej, samo wzniesienie się nie jest jeszcze warunkiem wystarczającym dotarcia do szczytu, tak jak samo spoglądanie jest tylko jedną z presupozycji widzenia. Augustyn miał ten fakt żywo w świadomości, jak pokazuje następujący cytat z *Solilokwiów*:

Nie dość bowiem mieć oczy, aby patrzeć, nie dość patrzeć, aby widzieć. Trzech zatem rzeczy potrzebuje dusza: musi mieć oczy, którymi by umiała dobrze się posługiwać, musi patrzeć, musi widzieć. Zdrowymi oczami jest myśl nie skalana żadną zmałą ciała, to znaczy uwolniona już i oczyszczona od pożądań rzeczy ziemskich⁴⁵.

Tylko cnota, to zdrowie duszy, zapewnia nas Augustyn, może zainicjować i następnie podtrzymywać patrzenie. Termin „cnota” powinien być tu rozumiany jako nazwa klasy obejmującej zarówno cnoty teologiczne, jak i cnoty moralne. Rozważmy je po kolei. Wiara inspiruje umysł do szukania i daje szukającemu ufność w to, że oglądanie Boskości zaspokoje jego tęsknotę i uczyni go szczęśliwym. Nadzieja podtrzymuje oczekiwanie na radowanie się wizją. Jeśli chodzi o miłość, ta sprawia, że kocha on czynnie przedmiot swojej tęsknoty i przez to sprawia, że na pewno nie zechce odstąpić od spoglądania.

Jak Augustyn jednak dobrze wiedział, cnoty teologiczne nie mogą być praktykowane przy braku cnoty moralnej. Mówiąc dokładniej, wiedział on,

⁴³ *Wyznania*, X, 6, 8 nn.

⁴⁴ *Wyznania*, III, 6. [Przeł. Z. Kubiak. Autorka cytuje powyższy fragment w angielskim przekładzie Denisa O'Briena: „You were deeper within than my own deepest self, and higher than my own highest self”, opatrując swój cytat przypisem: „Z największym zadowoleniem, w księdze poświęconej osiągnięciom Denisa O'Briena jako uczonego, przytaczam ten sławny cytat w jego własnej, jakże szczęśliwej wersji”. Przyp. tłum.]

⁴⁵ *Solilokwia*, I, 6, 12. [Przeł. Anna Świderkówna.]

że uprawianie wiary, nadziei i miłości, które uzdalnia wierzącego do szukania duchowego wsparcia ponad wszystko inne, jest uwarunkowane przewyciężeniem zbędnych potrzeb cielesnych. Tak więc na tym etapie argumentacji w umyśle Augustyna wybijają się te spośród cnót moralnych, które uciszają to, co nazywa on pożądliwością ciała. Jak wyraźnie daje do zrozumienia w księdze X *Wyznań*, Augustyn bardzo szeroko interpretuje pożądliwość ciała: do rubryki opatrzonej tą nazwą zalicza on nie tylko seks nie zmierzający do wydania potomstwa oraz inne rodzaje cielesnego zadowolenia, lecz również szereg innych zainteresowań, które w zwyczajnym porządku rzeczy nie byłyby w niej zaklasyfikowane, jak pożądanie sukcesu w świecie oraz pokusa zdobycia ludzkiego afektu. Wszystko to, utrzymuje, skierowuje naszą uwagę w złą stronę, na bok i na zewnątrz, i dlatego zmierza do osłabienia duszy.

Dusza osłabiona to taka dusza, którą obsesyjna troska o ciało uczyniła niezdolną do zwrócenia się do swego wnętrza i dostrzeżenia istot rozumowych, które – według poglądu Augustyna – zawiera w sobie. Jeszcze gorzej: dusza osłabiona zamyka się na Boże oświecenie, które miało jej dać moc, by widzieć „ponad sobą” i odnaleźć swoje Szczęście. Nieszczerość uważał Augustyn za pierwszy i paradygmatyczny przejaw tego zamknięcia się na światło. W *O Trójcy Świętej* pisze, że Adam i Ewa, „[...] kiedy oboje zostali pozbawieni tego oświecenia prawdy [...], wówczas zakrywają się liśćmi dobrych słów, ale bez owocu dobrych uczynków. W ten sposób, źle żyjąc, zakrywają jednak swą hańbę pozorami pięknych słów”⁴⁶. Augustyn chce przez to powiedzieć, że po upadku Adam i Ewa sprofanowali racjonalną i duchową zasadę w nich samych, podporządkowując ją doczesnym zabiegom. Czyniąc tak, zanieczyścili ją i osłabili jej zdolność widzenia Bożej prawdy⁴⁷. Wewnętrzne ja w tym procesie zanieczyszczania staje się jak Janus o podwójnym obliczu, jest ono jednocześnie zwrócone do nieba i do ziemi. Względ na Boże prawo został w takim umyśle zanieczyszczony przez za troskanie o sprawy doczesne: już nie jest niepodzielony i czysty, ale zamiast tego stał się nieszczery, stał się bowiem nieczysty. Wiele wysiłku poświęcił Augustyn w trzeciej części *O wolnej woli*, by dobitnie pokazać, że przedkładanie zajęć dotyczących ziemskich spraw nad zabiegi dotyczące ducha

⁴⁶ *O Trójcy Świętej*, XII, 8, 13. [Przeł. M. Stokowska. W tekście S. Stern-Gillet: „In the same way as Adam and Eve covered their body with leaves, he writes in the *De Trinitate*, they wove together ‘good words without the fruit of good works so as, while living wickedly, to cover their disgrace... by speaking well’”. Przyp. tłum.]

⁴⁷ To wyrażenie występuje w *Wyznaniach* X.

jest jednocześnie błędem osądu i grzechem. Błąd osądu (zawiniony) polega na tym, że szumowiny świata zmysłowego bierze się za złoto rzeczywistości inteligibilnej; grzech z kolei polega na zaniedbaniu przez duszę kształcenia samej siebie i w odwróceniu się woli od dóbr niezmiennych do przemijających. Zarówno błąd, jak i grzech obezwładniają duszę odcinając ją od jej źródła oświecenia. Nieszczery, nieczystego serca nie zobaczą Boga.

VII

Racjonalistyczna epistemologia Augustyna wzmacnia jego oparcie się na introspekcji. Skoro dusza zwiera w sobie wieczne prawdy i inteligibilne esencje, skoro Bóg jest oświecicielem, dzięki któremu zyskujemy moc ująć poznawczo najgodniejsze przedmioty poznawalne, wynika stąd, że dusza pragnąca poznać Boga, musi najpierw poznać siebie samą. Zamiennosc Boga i duszy jako przedmiotów poznania wyjaśnia zredukowaną i mylącą składnię modlitwy otwierającej drugą księgę *Solilokwiów*: *Noverim me, noverim te* ([...] spraw, abym poznał siebie, spraw, abym poznał Ciebie [przeł. Anna Świderkówna])⁴⁸.

Tak więc badanie siebie samego staje się zarówno intelektualnym, jak i religijnym obowiązkiem. W *Kazaniu 72 (O jałmużnie)* występuje tekst niewątpliwie zasługujący na to, by był szerzej znany, przynaglający nas do spełnienia tego obowiązku:

Nie ma nic, co człowiek powinien uważać za ważniejsze, niż skupienie uwagi na sobie samym, poznanie swojego położenia, sprawdzanie siebie samego, studiowanie siebie samego, poszukiwanie w sobie samym, odkrywanie siebie samego [...]”⁴⁹.

Wiemy, że badanie samego siebie nie było obowiązkiem, który Augustyn spełniał niechętnie. Znalazł on sposób wypełnienia tego obowiązku, który był uderzającą innowacją: odwołał się mianowicie do introspekcji⁵⁰. Trzeba

⁴⁸ Zob. również początkowe słowa *Wyznań*, X: *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum* [„Pragnąłbym Cię poznać, o Panie, który mnie znasz. Pragnąłbym Cię poznać tak, jak i ja jestem poznany”, przeł. Z. Kubiak]. Możliwe interpretacje *Solilokwiów* umiejętnie odślania artykuł: G. V e r b e k e, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez St. Augustin*, „Augustiniana” 4 (1954), s. 495-515, z którego w tym miejscu korzystam.

⁴⁹ Na podstawie przytoczonego przez autorkę cytatu w języku angielskim przeł. R. M. [Przyp. tłum.]

⁵⁰ Opis dwóch form introspekcji występujących w pismach Augustyna znajdzie czytelnik w: S. S t e r n - G i l l e t, *Consciousness and Introspection in Plotinus and Augustine*, Boston 2007.

oczywiście przyznać, że badanie samego siebie nie było czymś całkowicie nieznanym w starożytności, ale przybierało inną formę od tych, do których odwoływał się Augustyn, polegających albo na rachunku sumienia, albo na badaniu przez umysł swoich własnych władz. Pierwsza z tych form była rzadka, ale nie była całkiem nieznaną – jej doradzanie przypisywano pitagorejczykom, Seneka zaś poleca praktykowanie rachunku sumienia codziennie⁵¹, również Plotyn doradza praktykowanie go w sławnym i bardzo lubianym akapicie⁵². Chociaż nie ma powodu wątpić, że ci filozofowie opierali się na swoim doświadczeniu, trzeba jednak zauważyć, że nie uważali się za zobowiązanych do podzielenia się owocami swoich poszukiwań ze swoimi czytelnikami. W przeciwieństwie do nich uczynił to Augustyn.

Druga forma introspekcji, mianowicie badanie przez umysł siebie samego, motywowane epistemologicznie, była daleko bardziej rozpowszechniona w starożytności. Augustyn mógł wybierać spośród kilku modeli tego rodzaju badania siebie samego, wszystkie one były wyrażone w kategoriach abstrakcyjnych i bezosobowych. Jako przykład weźmy Plotyna, najważniejszego wśród „platoników” (*platonici*), którym Augustyn tyle zawdzięczał. Kiedy w *Enneadzie* IV Plotyn daje wyraz pogładowi, że najlepszym sposobem okazania posłuszeństwa Apollińskiemu przykazaniu „poznaj siebie samego” jest: „[...] szukać [...], czym też jest owo ‘szukające [...]’”⁵³, ma na myśli bardzo teoretyczne i abstrakcyjne badanie przez duszę swego własnego początku, swego zstąpienia do ciała, jak również natury i zakresu swoich mocy poznawczych. Oczywiście, kiedy w *Enneadzie* V Plotyn poleca nam zwrócić swoją uwagę do swojego wnętrza, pragnie wytworzyć w nas motywację do nawrócenia oraz duchowego wznoszenia się do źródła naszego bytu. To wznoszenie się jednak, jak pojmuje je Plotyn,

⁵¹ Według Seneki stoik Kwintus Sekstiusz. „po skończonym dniu, kiedy się już udawał na spoczynek, zapytywał swą duszę: ‘Jaką chorobę swoją dziś uleczyłeś? Jakiej się wadzie przeciwstawiłeś? Pod jakim względem stałeś się lepsza?’” (*O gniewie*, III, 36, 2-3, przeł. L. Joachimowicz). Zacytowany fragment, jak się uważa, ma dostarczać dowodu pitagorejskich sympatii Seneki – por. M. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1976. Na temat badania siebie samego w starożytności przedchrześcijańskiej zob. W. Jaeger, *L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le Christianisme*, „Numen” 6 (1959), s. 176-233.

⁵² *Enneada* I, 6, 9, 7-13: „Wróć do siebie samego i spójrz! I jeżeli zobaczysz, że nie jesteś jeszcze piękny, to tak, jak rzeźbiarz posągu, który ma być piękny, jedno usuwa, a inne oskrobie, jedno wygładzi, a inne oczyści, aż objawi piękne oblicze na posągu, tak i ty usuwaj wszystko, co zbędne, prostuj, co opaczne, czyść i rób, by zaśniło, co ciemne, i nie ustawaj w pracy nad własnym posągiem [...]” [Przeł. A. Krokiewicz. Przyp. tłum.]

⁵³ *Enneada* IV, 3, 1, 11. [Przeł. A. Krokiewicz. Przyp. tłum.]

polega na beznamietnej metafizycznej medytacji, która w swoich istotnych rysach nie może się różnić u poszczególnych poszukujących. W każdym razie nie wymaga od poszukującego angażowania się w retrospekcję i zagłębiania się w przeszłe pomyłki i wykroczenia, a właśnie to czynił Augustyn.

Dyspozycje konieczne w przypadku obu rodzajów nawrócenia należą do różnych porządków. Nawrócenie opisane przez Plotyna wymaga zasadniczo, chociaż nie wyłącznie, posiadania dyspozycji intelektualnych, takich jak zdolność do racjonalnego myślenia, zdolność rozróżniania oraz umysłową integralność. Przeciwnie, nawrócenie opisane przez Augustyna wymaga zasadniczo, chociaż nie wyłącznie, posiadania cnót moralnych. Pierwszą spośród nich jest szczerłość wzięta w pierwszym z dwóch znaczeń tego słowa wyróżnionych w pierwszej części tego artykułu, to znaczy dyspozycja polegająca na przedstawianiu siebie samego prawdziwie.

Ideał prawdomówności, który ożywiał Augustyna, gdy ów pisał *Wyznania*, był zagrożony ze strony trzech pospolitych ludzkich tendencji, mianowicie tendencji do okłamywania siebie samego, do okłamywania innych oraz do posługiwania się prawdą po to, by zdobyć pochwałę ludzi. Z tych trzech tendencji pierwsza, czyli oszukiwanie siebie samego, jest najbardziej zdradziecka. Podróż do wnętrza duszy, jaką przedsięwziął Augustyn, była podróżą w (prawie) nieznaną. Niewiele było publicznie znanych faktów, znaczących dla jego narracji, które musiał zanotować „dokładnie tak, jak naprawdę miały miejsce”⁵⁴. Rzecz jasna Augustyn, jak wszyscy historycy, musiał prowadzić poszukiwania, by znaleźć to, co miał ujawnić; inaczej jednak jak większość historyków on sam był swoim własnym archiwum. Tym bardziej, że nawrócił się na religię, w której duch prawa ma przewagę nad literą. Dlatego mowa stała się dlań spełnianiem prawdy lub – w uderzającym sformułowaniu samego Augustyna – sposobem, by „czynić (*facere*) prawdę”. W rezultacie nikt, poza samym Bogiem, nie mógł ocenić prawdziwości jego narracji. Lecz Boża wszechwiedza sprawia, że kłamanie jest daremne, po co zatem w ogóle pisać? Po co składać swoje wyznanie „wobec zgromadzenia”?

Biskup Hippony we wszystkim, co czynił, miał na względzie swoje funkcje pastoralne i dlatego nie ma wątpliwości, że pragnął, by jego *Wyznania* służyły celowi dydaktycznemu. Opis jego własnej drogi do wiary nie tylko był mu potrzebny jako środek oczyszczenia swego własnego serca, lecz również jako środek pouczenia braci i siostr w Adamie na temat tajemniczych

⁵⁴ Cudzyśłów jest oczywiście aluzją do sławnego ideału obiektywności historycznej Leopolda Rankego: ‘wie es eigentlich gewesen ist’ (jak to naprawdę było).

sposobów działania Bożej łaski⁵⁵. *Wyznania* stanowią zaproszenie skierowane do czytelników, by oni sami z kolei przywołali swoje przeszłe grzechy i upadki tak, aby również oni mogli znaleźć się w promieniu oddziaływania niezmiennego Boskiego Bytu, który jest ponad, a jednocześnie wewnątrz ich własnego indywidualnego „ja”. Bez szczerości, w obu znaczeniach tego słowa wyróżnionych wyżej w części II, tego rodzaju przedsięwzięcie byłoby z miejsca skazane na klęskę. Wyznanie musi być szczere w tym sensie, że ma stanowić wierny zapis przeszłego „ja” osoby, która czyni to wyznanie. Musi ono jednak być szczere również w takim sensie, że wypływa ono wyłącznie z zamiaru, który pierwotnie natchnął osobę, by je uczynić; w przypadku Augustyna, z zamiaru pokonania dystansu dzielącego go od tego, co Boskie. Próżność, zadowolenie z siebie samego lub żądza wywyższenia siebie samego nie mogą należeć do czynników motywujących tego, kto czyni wyznania w nadziei odnalezienia Boga⁵⁶.

Takie zatem czynniki sprawiły, że odkrycie swojego wnętrza stało się dla Augustyna nagłym i ważnym obowiązkiem. W ten sposób również, dzięki niemu, szczerość stała się pierwszorzędną doskonałością autobiograficznego, konfesyjnego dyskursu. Tak więc, z całym szacunkiem dla Lionela Trillinga, na długo przed epoką renesansu, szczerość została rozpoznana i uznana za cnotę moralną⁵⁷.

Z języka angielskiego przełożył Roman Majeran

⁵⁵ By zapożyczyć frazę G. Madeca : „[...] ce moi, pêcheur et converti, s’il est bien le moi singulier d’Augustin, est aussi celui de tout fils d’Adam” („[...] to «ja», grzeszne i nawrócone, jeśli jest pojedynczym «ja» Augustyna, jest również «ja» każdego syna Adama). Zob. G. M a d e c, „*In te supra me*”. *Le sujet dans les Confessions de saint Augustin*, „Revue de l’Institut Catholique de Paris” 28 (1988), s. 52. Zob. również tamże, s. 52-54.

⁵⁶ W jakiej mierze samemu Augustynowi udało się przezwyciężyć te tendencje, to temat dla biografy świętego, a nie dla teoretycznych poszukiwań, jak niniejsze studium. Próbę dokonania konfrontacji praktyki konfesyjnej Augustyna z jego teorią na temat odsłaniania własnego wnętrza znajdzie czytelnik w: J. O’D o n n e l, *Augustine, Sinner and Saint. A New Biography*, New York 2005.

⁵⁷ Niniejszy artykuł jest rozszerzoną wersją tekstu *Wykładu Augustyńskiego (Augustinian Lecture)*, po raz pierwszy wygłoszonego w kwietniu 2004 r. na Uniwersytecie w Villanova, gdzie byłam wykładowcą, a następnie na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, na zaproszenie Profesor Agnieszki Kijewskiej. W obu wypadkach wiele dała mi dyskusja, która nastąpiła po odczycie. Chciałabym także złożyć ciepłe podziękowanie Przyjaciołom i Kolegom, którzy zadali sobie trud przedyskutowania ze mną różnych aspektów tezy niniejszego artykułu: Goulvenowi Madecowi, Denisowi O’Brienowi i, przede wszystkim, Helen Lang.

Słowa kluczowe: cnota, szczerłość, prawdomówność, prawda.

Key words: virtue, sincerity, truth-telling, truth.

Information about Author: Prof. SUZANNE STERN-GILLET – Department of Philosophy, The University of Bolton; address for correspondence: Chadwick Street Bolton BL2 1JW, UK, e-mail: S.Stern-Gillet@bolton.ac.uk

Information about Translator: Dr ROMAN MAJERAN – Chair of History of Ancient and Medieval Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: majeran@kul.lublin.pl