

Ks. Sylwester GAWOREK

## «DOTKNIĘCIE» BOGA W DOŚWIADCZENIU MISTYCZNYM WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

**Treść:** 1. Kwestia mistycyzmu Augustyna; 2. Rodzaje wizji; 3. Widzenie Boga w Jego istocie; 4. Znaczenie doktryny mistycznej Augustyna

**Słowa kluczowe:** Bóg, Doktryna mistyczna, Wizja mistyczna, Mistycyzm, Porwanie mistyczne, Visio Dei.

**Keywords:** God, Mystical doctrine, Mystical vision, Mysticism, Mystical rapture, Visio Dei.

### 1. Kwestia mistycyzmu Augustyna

Mistyczny składnik myśli augustyńskiej dla badaczy twórczości biskupa z Hippony był i jest nadal problemem otwartym<sup>1</sup>. Niektórzy wprost kwestionują pogląd, że Augustyn był mistykiem. Na przykład według Hendrikxa pisma biskupa Hippony zawierają co najwyżej liryczne opisy jego osobistych doświadczeń religijnych. Ich metaforyczny charakter miałby go zatem wykluczać ze sfery mistyki w ścisłym sensie tego terminu<sup>2</sup>. Meyer utrzymuje natomiast, że Augustyn był tylko intelektualistą, filozofem i teologiem, a nie mistykiem dzielącym się z czytelnikami swoimi osobistymi przeżyciami duchowymi<sup>3</sup>. Inni z kolei, choć są gotowi uznać, że

---

<sup>1</sup> Problemem mistyki św. Augustyna w sposób szczególny zajęto się na *Międzynarodowym Kongresie Augustyńskim* w 1954 r. w Paryżu. Obszerną relację pt. *Où en est la question de la mystique augustinienne*, przedstawił A. MANDOUZE (por. *Augustinus Magister. Congrès international augustien*, Paris 1954, III, 103-163), który, rozważając w sposób krytyczny kwestię mistyki augustyńskiej, powstrzymał się jednak od zaproponowania definitywnego jej rozwiązania. Przewodniczący tej sesji, szczególnie znawca augustynizmu – E. von Ivańska, który ze swej strony zawsze opowiadał się za mistyczną interpretacją myśli Augustyna, dyskusję wokół relacji przedstawionej przez Mandouze zakończył tym oto stwierdzeniem: „Impossible de parler clairement de ”saint Augustin mystique” sans une definition generalement acceptée de la mystique” (Tamże, III, 168).

<sup>2</sup> E. HENDRIKX, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, w: *Zum Augustinus – Gespräch der Gegenwart*, ed. C. Andresen, Darmstadt 1962, 346: „Im geschlossenen System der Augustinischen Anschauungen gibt es keinen Platz für eine mystische Gotteserkenntnis im eigentlichen Sinn”. Obiekcja ta wydaje się jednak mieć wątpliwą wartość, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że wszyscy znani mistycy w swych opisach osobistych doświadczeń mistycznych posługują się językiem nie tyle informatywnym, ile ekspresywnym, lirycznym, pełnym poetyckich metafor i symboli.

<sup>3</sup> Por. H. MEYER, *War Augustin Intellektualist oder Mystiker*, w: *Augustinus Magister. Congrès international augustien*, Paris 1954, III, 436. Stwierdza na przykład: „Nicht ein Mystik handelt es sich (hier) sondern um geistigen Aufstieg in aktiver Erkenntnis”. Trudno jest jednak zgodzić się z takim punktem widzenia, zwłaszcza w świetle lektury *Wyznań*, które są przecież bardzo wymownym świadectwem mówienia o sprawach duchowych w pierwszej osobie.

Augustyn był mistykiem, twierdzą jednak, że nie opowiadał się on jednoznacznie za możliwością bezpośredniego poznania Boga, zwłaszcza w intuicji mistycznej<sup>4</sup>.

Powyższe stanowiska nie są jednak dominujące. Większość uczonych jest przekonanych, że św. Augustyn uznaje możliwość mistycznej intuicji Boga<sup>5</sup>. Ich zdaniem może to być potwierdzone także przez jego osobiste doświadczenie. Autobiograficznym opisem osobistego doświadczenia mistycznego jest, według nich, słynny dialog Augustyna z jego matką Moniką przytoczony w *Wyznaniach*<sup>6</sup>. Wydaje się, że właśnie w tym dialogu Augustyn wyraża, w sposób jasny i przejrzysty, przekonanie, że na szczycie kontemplacji mistycznej, *in statu viae*, dusza wchodzi w bezpośredni kontakt z Bogiem, widząc Go w taki sposób, jakby partycypowała już tu na ziemi w wizji uszczęśliwiającej<sup>7</sup>.

Ci sami uczeni często jednak prezentują różne opinie na temat podmiotowego zakresu mistycznej wizji Boga, tzn. nie są zgodni co do tego, czy Augustyn rozumiał mistyczną intuicję jako możliwość zaoferowaną wszystkim ludziom, czy też tylko niektórym. Według części z nich mistyczną intuicję Boga należy rozumieć u Augustyna jako dar całkowicie wyjątkowy, ponieważ zarezerwowany jedynie dla niektórych osób wybranych przez Boga według określonych kryteriów<sup>8</sup>. Inni natomiast usiłują wyeliminować prawie wszystkie podmiotowe ograniczenia wizji mistycznej, redukując ją, w konsekwencji, do zwykłego poznania religijnego, czyli ogólnej drogi ku Bogu, dostępnej dla wszystkich, którzy pragną bliższego z Nim kontaktu<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Do głównych przeciwników tej interpretacji należą przedstawiciele szkoły neomistycznej jak: J. Geysler, E. Przywara, S. Geiger, J. Mausbach (por. J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster 1923; E. PRZYWARA, *Gotteserfahrung und Gottesbeweis*, „*Stimmen der Zeit*” 104 (1923), 12-20; S. GEIGER, *Der Intuitionsbegriff in der Katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Freiburg 1926; J. MAUSBACH, *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1927). Do krytyków poznania intuicyjnego u Augustyna należą także – obok M. Grabmanna – francuscy badacze augustynizmu: Gilson, Jolivet, de Mondadon, Romeyer i Cayré, a ponadto niektórzy uczeni włoscy i hiszpańscy: Di Somma, Sestelli, Masново, Vega, Marcos (por. CH. BOYER, „Bulletin augustinien”, *Gregorianum* 12(1931), 618-639). Na przykład F. Cayré, odwołując się do teorii illuminizmu, definiuje całą noetykę augustyńską jako „intuitionisme à tendance mystique” (*La contemplation augustiniennne*, Paris 1927, 192); por. także TENZE, „La contuition et la vision médiante de Dieu d’après S. Augustin”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 6 (1929) 23-29.

<sup>5</sup> Do tych uczonych zaliczają się na przykład J. MARÉCHAL (por. *Études sur la Psychologie des mystiques*, Paris 1937, 163-188) czy też E. von Ivaňka, który za taką interpretacją opowiada w następujących artykułach: „Vom Platonismus zur Theorie der Mystik”, *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie*, 11(1936), 163-195; „Die unmittelbare Gotteserkenntnis”, *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 13(1938), 521-543; a także w swoim dziele: *Platonismo Cristiano*, Milano 1992, 143-171.

<sup>6</sup> Por. *Confessiones*, IX, 24-25 : PL 32, 744.

<sup>7</sup> Por. J. LEBRETON, „Sainte Monique et saint Augustin. La vision d’Ostie”, *Recherches de science religieuse* 28(1938), 458; G. Fr. KLENK, *Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut*, Roma 1942, 201; P. HENRY, „Die Vision zu Ostia”, w: *Zum Augustinus – Gespräch der Gegenwart*, ed. C. Andresen, Darmstadt 1962, 201-270.

<sup>8</sup> G. Klenk na przykład, opowiadając się zdecydowanie za intuicją mistyczną u Augustyna, nazywa ją jednak „außergewöhnlicher Weg” i „ganz außergewöhnliche Art von Gotteserkenntnis” (*Wert, Sein, Gott... dz. cyt.*, 201); por. również J. MARÉCHAL, *Études... dz. cyt.*, 146.

<sup>9</sup> Typowym przedstawicielem tej grupy jest teolog niemiecki J. Hessen. Wśród jego książek poświęconych myśli augustyńskiej należy wspomnieć przede wszystkim: *Die Begründung der Erkenntnis nach*

## 2. Rodzaje wizji

Aby przekonać się, jaki charakter – według Augustyna – ma wizja Boga aktualizująca się w najwyższej formie poznania mistycznego, należy najpierw przedstawić pokrótce jego bardzo ważną doktrynę o różnych rodzajach wizji, którą rozwija on przede wszystkim w XII księdze *De Genesi ad litteram*. Chodzi tu o doktrynę z historycznego punktu widzenia bardzo znaczącą, bo stosunkowo często będą się do niej odwoływać późniejsi autorzy, zwłaszcza średniowieczni – na przykład św. Tomasz z Akwinu<sup>10</sup>.

Św. Augustyn rozróżnia trzy rodzaje wizji: *corporalis* – realizuje się przy pomocy zmysłów; *spiritualis* – zachodzi w wyobraźni, nawet jeśli przedmiot widzenia jest nieobecny; *intellectualis* – aktualizuje się bez żadnego wyobrażenia:

*Ecce in hoc praecepto, cum legitur: ‘Diliges proximum tuum tamquam te ipsum’, tria visionum genera occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur; alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur; tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur*<sup>11</sup>.

*Haec sunt tria genera visionum [...] Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur; secundum spirituale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus, quo cernitur; tertium vero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est ut dicamus*<sup>12</sup>.

Trzeci typ wizji jest najdoskonalszy i przewyższa pozostałe dwa. Po pierwsze, dlatego że zarówno wizja cielesna, jak i duchowa nie mogą być zrozumiane bez wizji intelektualnej, gdy tymczasem wizja intelektualna nie zakłada uprzedniego ich zrozumienia<sup>13</sup>. Po drugie, ponieważ dwie pierwsze – w przeciwieństwie do tej trzeciej – nie są wolne od błędu<sup>14</sup>.

*dem hl. Augustinus*, Münster 1916; *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl Augustinus*, Paderborn 1919; *Der augustinische Gottesbeweis*, Münster 1920; *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn 1921; *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*, Stuttgart 1926; *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Bonn 1931; *Wertphilosophie*, Paderborn 1937; *Thomas von Aquin und wir*, München 1955 (por. A. NOSSOL, *Cognitio Dei experimentalis. Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga*, Warszawa 1974, 225-228). Jego stanowisko zostało skrytykowane przez różnych uczonych, przede wszystkim tych już wspomnianych: Geysler, Przywara, Geiger, Mausbach, Cairé i inni (por. A. NOSSOL, *Cognitio Dei...*, dz. cyt., 172-179).

<sup>10</sup> Por. *In II ad Cor.*, cap. 12, lect. 1; *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 1, ad 3; tamże, II-II, q. 174, a. 2, ad 1. W *Sumie Teologicznej*, o czym powiemy jeszcze później, w traktacie o prorocztwie (II-II, qq. 171-174), aż piętnaście cytatów z Augustyna zostało wziętych właśnie z XII księgi.

<sup>11</sup> *De Genesi ad litteram*, XII, 6, 15 : PL 34, 459.

<sup>12</sup> *Tamże*.

<sup>13</sup> „*Praestantior est enim visio spiritualis quam corporalis et rursus praestantior intellectualis quam spiritualis [...] Ac per hoc spirituali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est*” (*De Gen. ad litt.*, XII, 24, 51 : PL 34, 475).

<sup>14</sup> „*Fallitur ergo visione corporali, cum in ipsis corporibus fieri putat, quod fit in corporis sensibus [...] In visione autem spirituali, id est in corporum similitudinibus, quae spiritu videntur, fallitur anima*

Doktryna o trzech rodzajach wizji jest zastosowana przez św. Augustyna do nauki o widzeniu Boga, do którego człowiek dochodzi w najwyższej formie poznania mistycznego, czyli na szczycie kontemplacji nadprzyrodzonej.

Według tekstów Augustyna można wyróżnić dwa typy wizji Boga: bezpośrednią i pośrednią<sup>15</sup>. W drugim przypadku chodzi o taką wizję, która realizuje się za pośrednictwem obrazu odbitego w zwierciadle duszy: jest to wizja „*per speculum in aenigmate*”, według wyrażenia św. Pawła, które często przytaczana jest przez biskupa Hippony<sup>16</sup>. W normalnym porządku tylko taka wizja jest możliwa dla człowieka tu – na ziemi<sup>17</sup>.

Jednak ten pośredni charakter wizji Boga, do której dochodzi się normalnie na drodze kontemplacji, praktykowanej we współpracy z łaską, nie wyklucza bynajmniej możliwości bezpośredniej wizji Boga. Przeciwnie, na mocy specjalnej inicjatywy Boga taka wizja jest możliwa<sup>18</sup>, lecz w takim wypadku ma się do czynienia z wizją o charakterze ponadracjonalnym i mistycznym. Jest ona możliwa, według Augustyna, już w życiu obecnym, ale jedynie tytułem wyjątkowego przywileju. W *De videndo Deo* i w *De Genesi ad litteram* biskup Hippony formalnie uznaje możliwość takiej wizji. Wskazuje on na dwa przypadki jej urzeczywistnienia się: Mojżesza<sup>19</sup> i apostoła Pawła<sup>20</sup>, na które – jego zdaniem – wskazuje Pismo św. i którymi posługuje się jako paradygmatami, aby zilustrować opinię bardziej ogólną<sup>21</sup>.

*cum ea, quae sic videt, ipsa corpora esse arbitratur vel, quod sibi suspitione falsaque coniectura finxerit, hoc etiam in corporibus putat, quae non visa coniectat. At vero in illis intellectualibus visis non fallitur*” (*De Gen. ad litt.*, XII, 24, 52 : PL 34, 476).

<sup>15</sup> J. MARÉCHAL, *Études...*, dz. cyt., 163-165.

<sup>16</sup> Por. na przykład *De Trinitate*, XV 9, 16 : PL 42, 1069.

<sup>17</sup> Oto jak Maréchal wyjaśnia ten ważny punkt doktryny augustyńskiej: „Nie można uznać, że bezpośrednia wizja Boga jest normalnie przyznana człowiekowi przed końcem jego ziemskiej pielgrzymki, przy założeniu, że spełnione zostaną trudne warunki ograniczające możliwość jej realizacji: w takim wypadku bowiem, wbrew nauczaniu Pisma, stałaby się ona normalnym elementem ekonomii życia ziemskiego [ ... ] Wiara chrześcijańska jest daleka od tego rodzaju przypuszczenia” (*Études...*, dz. cyt., 167).

<sup>18</sup> „*Tamen etsi potestas non est videndi, est gratia promerendi ut videre possimus. Et ideo qui habuit gratiam, meruit copiam; nos copiam non meremur, quia Deum videndi gratiam non habemus. Et quid mirum si in praesenti saeculo, nisi quando vult, Dominus non videtur?*” (*De videndo Deo*, 6, 18 : PL 33, 604).

<sup>19</sup> *Sermo* 23, 14 : PL 38, 160-161; *De videndo Deo*, 8, 20 : PL 33, 605; przede wszystkim 13, 32: „*Quod autem dicere institueram, desiderio eius etiam illud quod petierat, fuisse concessum, in libro Numerorum postea demonstratum est; ubi Dominus arguit contumaciam sororis ipsius, et dicit aliis Prophetis in visione se apparere et in somno, Moysi autem per speciem, non per aenigmata [ ... ] Quid ergo est quod eum sic fecit exceptum, nisi forte quia illa contemplatione dignum etiam tunc habuit populi sui talem rectorem, et ministrum in tota domo sua fidelem, ut quemadmodum concupiverat, videret Deum sicuti est; quae contemplatio cunctis filiis in fine promittitur?*” (PL 33, 611). Na temat wizji Mojżesza piszą: B. STUDER, "Ea specie videri quam voluntas elegerit, non natura formaverit", *Vetera Christianorum* 6(1969), 91-143; TENŽE, "Zur Theophanie-Exegese Augustins", *Studia Anselmiana* 59(1971), 1-14; D.N. BELL, "The Image and Likeness", *Cisterian studies. Bulletin of monastic spirituality* 78(1984), 65-67; J. MARÉCHAL, *Études*, 84-85 i przypis 16.

<sup>20</sup> „*Cur autem non credamus, quod tanto Apostolo Gentium doctori, rapto usque ad istam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in aeter-*

### 3. Widzenie Boga w Jego istocie

Bezpośredni intuicyjny charakter tej wizji jest podkreślony w sposób szczególny w terminologii, której św. Augustyn często używa w tekstach dotyczących problematyki poznania mistycznego. Chodzi tu o takie terminy jak: „*videre*”, „*tangere*”, „*perspicere*”, „*atingere*”, „*gustare*”, „*sentire*” i inne podobne<sup>22</sup>. Normalnie odnoszą się one, w ich właściwym sensie, do poznania zmysłowego, lecz zastosowane metaforycznie do poznania mistycznego służą do uwypuklenia jego bezpośredniego i intuicyjnego charakteru<sup>23</sup>.

Wśród tych terminów najczęściej używane są te związane w jakiejś mierze ze zmysłem wzroku (na przykład: „*videre*”, „*visio*”, „*perspicere*”, „*conspicere*”, „*intuire*”, „*intuitus*”, „*aspectus*”, itd.). Ich większa częstotliwość występowania w tekstach augustyńskich znajduje swoje proste wytłumaczenie w tym, że według biskupa Hippony wzrok jest zmysłem najważniejszym, ponieważ reprezentuje, w pewien sposób, wszystkie inne:

*Quoniam generalis quodammodo sensus est visus. Nam et per alios quatuor sensus nominari solet, velut cum dicimus: Audi et vide quam bene sonet, olfac et vide quam bene oleat, gusta et vide quam sapiat, tange et vide quam bene caleat. Ubique sonuit: Vide, cum visus proprie non negatur ad oculos pertinere*<sup>24</sup>.

Bardzo często jednak, oprócz terminów odnoszących się do zmysłu wzroku, św. Augustyn używa również tych, które dotyczą innego zmysłu, a mianowicie dotyku. Są to na przykład takie terminy jak: „*tangere*” czy „*tactus*”. Wydaje się, że mają one szczególne znaczenie w augustyńskim języku. Nie są jedynie – jak sądził Hessen – zwykłymi synonimami terminów odnoszących się do zdolności widzenia, w tym mianowicie znaczeniu, że, tak jak one, miałyby w inny sposób oznaczać tą samą rzecz<sup>25</sup>. Między takimi terminami jak np. *tangere* i *perspicere* istnieje wyraźna, acz subtelna różnica. Ten ostatni termin wyraża z całą pewnością bezpośredni charakter poznania, lecz zarazem nie oznacza koniecznie kontaktu, by tak rzec, *fizycznego*

---

num?” (*De Gen. ad litt.* 12, 28, 56 : PL 34, 478). Jeśli chodzi o wizję św. Pawła, mówi o niej przede wszystkim dwunasta księga *De Genesi ad litteram*. Księga ta stanowi centralny tekst, gdy chodzi o problem widzenia Boga *in statu viae* (por. M.E. KORGER, "Grundprobleme der augustinischen Erkenntnislehre erläutert am Beispiel von «De Genesi ad litteram XII»", *Recherches augustiniennes* 2(1962), 50-52).

<sup>21</sup> Por. J. MARÉCHAL, *Études...*, dz. cyt., 171.

<sup>22</sup> Por. na przykład *Confessiones*, VII, 23 : PL 32, 744; *tamże*, X, 8 : PL 32, 782-83; *Enarrationes in Psalmos*, 41, 8-9 : PL 36, 4469-470; *In Ioannis Evangelium*, 20, 11 : PL 35, 1562.

<sup>23</sup> Por. J. BARION, *Plotin und Augustinus. Untersuchung zum Göttesproblem*, Berlin 1935, 154; E. von IVANĀKA, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis...*, dz.cyt., 526.

<sup>24</sup> *In Ioannis Evangelium*, 121, 5 : PL 35, 1959.

<sup>25</sup> Według Hessena takie terminy jak „*sentire*”, „*gustare*” i inne im podobne pozwalają nam zrozumieć, że dla św. Augustyna poznanie mistyczne nie miało jedynie charakteru czysto intelektualnego, lecz także afektywny: „*Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn der Kirchenvater statt vom "Schauen Gottes" von einem "Berühren Gottes" redet*” (J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Bonn 1931, 224).

między Bogiem a osobą, która Go widzi, ponieważ między podmiotem widzącym a przedmiotem widzianym może istnieć pewny *dystans*, który natomiast nie występuje wówczas, gdy przedmiot widziany jest także dotykany przez ten sam podmiot. Z tego powodu św. Augustyn stwierdza, że dotykane Boga w doświadczeniu mistycznym zakłada zawsze pewien ruch podmiotu w kierunku Boga, czyli pewne duchowe zbliżenie, które polega na wyjściu z siebie, na przekroczeniu własnej duszy, aby wznieść się do doświadczenia Boga<sup>26</sup>. Dlatego termin *tangere* wyraża w sposób bardziej adekwatny istotę poznania mistycznego w jego najwyższej formie, rozumianej jako „doświadczalna percepcja obecności Boga i jego bytu”<sup>27</sup>.

Bezpośrednie widzenie Boga przez człowieka żyjącego jeszcze na tej ziemi zakłada jego szczególny stan – św. Augustyn określa go mianem „*raptus*”; jest to stan, w którym dusza jest jakby oderwana od ciała, w taki sposób, że zostaje czasowo zawieszona wszelka aktywność zmysłów. Oto jak biskup Hippony – odnosząc się do Mojżesza – opisuje ten szczególny stan:

*Illo ergo modo in illa specie, qua Deus est, longe ineffabiliter secretius et praesentius loquitur locutione ineffabili, ubi eum nemo vivens vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur sive omnino exiens de corpore sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem*<sup>28</sup>.

Bezpośrednie widzenie Boga, które możliwe jest tylko w stanie porwania, należy do tego samego rodzaju poznania, co wizja uszczęśliwiająca. Nie oznacza to jednak, że jest ona identyczna jak ta, którą cieszą się aniołowie bądź zbawieni w niebie. Ci ostatni będą posiadali ciało chwalebne, a więc tak uduchowione, że nie będzie stanowić najmniejszej przeszkody dla duszy, ponieważ dzięki temu cudownemu przekształceniu zdobędzie zupełnie nowe własności, które umożliwią mu widzenie Boga<sup>29</sup> i uczestniczenie w życiu podobnym do życia istot aniel-

<sup>26</sup> „*Transcende et corpus, et sape animum; transcende et animum, et sape Deum. Non tangis Deum, nisi et animum transieris [...] Ut ergo attingerem Deum meum, de quo mihi dicebatur: Ubi est Deus tuus? Non effudi animam meam super carnem meam, sed super me; transcendi me, ut illum tangerem. Ille enim est super me, qui fecit me; nemo eum attingit, nisi qui transierit se*” (*In Ioannis Evangelium*, 20, 11 : PL 35, 1562).

<sup>27</sup> „*experimental perception of Gods Presence and Being*” (C. BUTLER, *Western Mysticism*, 4). Por. A. NOSSOL, *Cognitio Dei...*, dz.cyt., 98-101.

<sup>28</sup> *De Genesi ad litteram*, 12, 27, 55 : PL 34, 477-478. Porwania nie wolno utożsamiać z ekstazą, ekstaza bowiem, w sensie ogólnym, definiowana jest jako alienacja od zmysłów, która nie jest wystarczającym znakiem porwania mistycznego, ponieważ może ono towarzyszyć także kontemplacji niższego rzędu. Oto jak ją definiuje św. Augustyn: „*Quando autem penitus avertitur atque arripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis dici exstasis solet. Tunc omnino quaecumque sint praesentia corpora etiam patentibus oculis non videntur nec ullae voces prorsus audiuntur; totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem*” (*De Genesi ad Litteram*, 12, 12, 25 : PL 34, 463). Co do samej ekstazy, której Augustyn wyróżnia dwa rodzaje: *naturale* i *soprannaturale*, zob. *De Trinitate* 10, 6, 8 : PL 42, 978.

<sup>29</sup> „*Restat ut interim de visione Dei secundum interiorem hominem certissimi simus. Si autem etiam corpus mira commutatione hoc valuerit, aliud accedet, non illud abscedet*” (*Epistola 148*, 5, 17 : PL 33, 629-630).

skich<sup>30</sup>. Natomiast *in statu viae* dusza może być wyniesiona aż do bezpośredniego widzenia Boga za cenę gwałtownego zerwania więzi między umysłem (*mens*) a władzami zmysłowymi.

Różnica między wizją Boga możliwą w porwaniu a tą dostępną w niebie, po zmartwychwstaniu, polega nie tylko na sposobie jej osiągnięcia; między tymi dwoma stanami różnica jest o wiele głębsza. Przede wszystkim wizja Boga w porwaniu jest ograniczona czasowo, natomiast ta niebieska trwa wiecznie<sup>31</sup>. W tekstach Augustyna często można znaleźć wyrażenia, które podkreślają chwilowy charakter wizji ziemskiej; jest to krótki moment, w którym dusza wchodzi w kontakt z Bogiem. Św. Augustyn mówi na przykład o dotarciu „w chwili wstrząsającego widzenia” aż do samego Istnienia<sup>32</sup>, o „myśli, która w krótkiej chwili dotyka wiecznej Mądrości”<sup>33</sup>, lub o „oglądaniu umysłem w krótkim momencie czegoś niezmiennego”<sup>34</sup>.

Oprócz tego, wizja *in statu viae* nie jest wizją wyczerpującą – istota Boga nie jest ujęta w całość pełni; nie osiąga się w niej „aktualnej pełni stanu błogosławionego”<sup>35</sup>, gdyż taka pełnia może zrealizować się jedynie poza tym życiem – w niebie.

Mając na uwadze podmiot uczestniczący w wizji mistycznej, wydaje się rzeczą użyteczną i uzasadnioną – obok przedmiotowego i czasowego ograniczenia wizji mistycznej – wskazać również na jej ograniczenia o charakterze podmiotowym<sup>36</sup>. Św. Augustyn redukuje jedynie do niektórych przypadków widzenie mistyczne, uznając je za przywilej całkowicie wyjątkowy, którego Bóg udziela tylko temu, kogo uznaje za godnego tegoż przywileju<sup>37</sup>. Można powiedzieć, że – według niego – wizja mistyczna potencjalnie (*potentialiter*) jest dostępna wszystkim, lecz tylko nieliczni ludzie stają się mistykami *in actu*, a jeszcze rzadsi są ci, którzy otrzymują dar uczestniczenia w doświadczeniu, w którym można widzieć istotę Boga.

Bardzo ważnym elementem wizji mistycznej są jej uwarunkowania etyczne. Na ich wagę wskazywała nie tylko augustyńska teoria poznania Boga, lecz także – już wcześniej – myśl grecka. Sam Augustyn mówi wprost o Sokratesie, według którego rzeczy boskie dają się pojąć tylko przy pomocy intelektu oczyszczonego i wyzwo-

---

<sup>30</sup> „*Hoc enim nobis summum praemium in resurrectione promittitur, quod erimus aequales Angelis Dei*” (*De videndo Deo*, 9, 22 : PL 33, 606).

<sup>31</sup> „*Nunc autem per fidem ambulamus, non per speciem, nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non possumus quae non transit sed permanet*” (*De Doctrina Christiana*, 2, 12, 17 : PL 34, 43).

<sup>32</sup> „*in ictu trepidantis aspectus*” (*Confessiones*, VII, 17, 23 : PL 32, 745).

<sup>33</sup> „*Rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam*” (*Confessiones*, IX, 10, 25 : PL 32, 774).

<sup>34</sup> „*acie mentis aliquid incommutabile etsi perstrictim et raptim perspicere*” (*Enarrationes in Psalmos*, 41, 10 : PL 36, 471).

<sup>35</sup> J. MARÉCHAL, *Études...*, dz. cyt., 177.

<sup>36</sup> Por. J. MARÉCHAL, "La vision de Dieu au sommet de la contemplation", *Nouvelle revue théologique*, 57(1930), 194-198.

<sup>37</sup> „*Quid ergo est quod eum sic fecit exceptum, nisi forte quia illa contemplatione dignum etiam tunc habuit populi sui talem rectorem, et ministrum in tota domo sua fidelem, ut quemadmodum concupiverat, videret Deum sicuti est*” (*De videndo Deo*, 13, 32 : PL 33, 611); por. tamże., 5, 12; 8, 20; 13, 31.

lonego z namiętności. Ta sama myśl obecna jest również w tekstach Plotyna – jednego z najważniejszych źródeł myśli augustyńskiej – który mówi o ekstazy widzeniu Jedni<sup>38</sup>. Właśnie inspirując się nauczaniem Plotyna, Augustyn głosił konieczność doskonałości etycznej jako niezbędnego warunku mistycznej wizji Boga<sup>39</sup>. Ograniczymy się tutaj do przedstawienia dwóch najważniejszych postulatów etycznych.

Najbardziej podstawowy wymóg etyczny, którego wagę św. Augustyn podkreśla szczególnie mocno, to czystość serca:

*Ante omnia tamen servate hoc, quidquid de creatura potuimus colligere, aut sensu corporis, aut cogitatione animi, inenarrabiliter transcendere Creatorem. Sed vis illum mente contingere? Purga mentem, purga cor tuum. Mundum fac oculum, unde illud quidquid est, possit attingi. Mundum fac oculum cordis*<sup>40</sup>.

Przeszkodą, która uniemożliwia czystość serca i – w konsekwencji – widzenie Boga, jest nasza niedoskonałość moralna, czyli nasz grzech. Z tego powodu człowiek, jeśli chce widzieć światło Boże, musi koniecznie uwolnić się z ciemności zła:

*Deus in cor tuum venire vult, et piger es ei domum mundare? Non amat habitare cum avaritia, cum muliere immunda et insatiabili, cui tu iubenti serviebas et Deum videre quaerebas [...] Munda ergo cor, quantum potest [...] Lux in tenebris lucet [...] Quae sunt tenebrae, nisi opera mala? Quae sunt tenebrae, nisi cupiditates malae, superbia, avaritia, ambitio, invidentia? Omnia ista tenebrae sunt*<sup>41</sup>.

Innym wymogiem etycznym – na który Augustyn kładzie silny nacisk – jest miłość; bez niej nie można poznać bliskości Boga zaofiarowanej w doświadczeniu mistycznym:

---

<sup>38</sup> Wiadomo, że myśl augustyńska formowała się w znacznej mierze pod wpływem filozofii neoplatonickiej. Żaden z filozofów – zdaniem biskupa Hippony – nie zbliżył się do nas, tj. Chrześcijan, tak dalece jak Neoplatonicy: „Nulli nobis, quam isti propius accesserunt” (*De Civitate Dei*, VIII, 5 : PL 41, 229), ponieważ ich filozofia miałyby pochodzić od Boga, jako podstawy wszelkiego bytu, poznania i wszelkiej szczęśliwości: „Haec itaque causa est cur istos caeteris praeferamus; quia cum alii philosophi ingenia studiaque sua contriverint in requirendis rerum causis; isti, Deo cognito, repererunt ubi esset causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis. Sive ergo Platonici sive quicumque alii quarumlibet gentium philosophi de Deo ista sentiunt, nobiscum sentiunt” (Tamże, VIII, 10 : PL 41, 234). Należy dodać jednakże, że Augustyn od entuzjastycznego podziwu dla filozofii neoplatonickiej, widocznego zwłaszcza we wcześniejszych pismach, przeszedł następnie do postawy nacechowanej większą rezerwą, spowodowaną przede wszystkim troską o to, aby podkreślić radykalną różnicę między myślą chrześcijańską, przesiąkniętą ideą łaski nadprzyrodzonej, a doktryną platońską – czysto racjonalistyczną.

<sup>39</sup> Por. *Retractiones*, I, 4, 3 : PL 32, 590.

<sup>40</sup> *Sermo* 117, 10, 15 : PL 38, 670.

<sup>41</sup> *Sermo* 261, 5-6 : PL 38, 1205; por. *In Epistolam Ioannis*, VII, 10 : PL 35, 2034. Wydaje się, że ten punkt nauczania Augustyna został w sposób szczególny rozwinięty w mityce średniowiecznej, która, uznając trzy stopnie zbliżania się do Boga, jako pierwszy z nich wskazała właśnie czystość serca; na drogę oświecenia i na drogę zjednoczenia wchodzi się, przebywając najpierw drogę oczyszczenia (por. A. NOSSOL, *Cognitio Dei...*, dz. cyt., 58).



*Illud igitur videtur esse amor. Et amor est delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid, desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium, per desiderium currens, requiescens per gaudium*<sup>42</sup>.

*Amemus unum bonum, in quo sunt omnia bona; et sufficit. Desideremus simplex bonum, quod est omne bonum; et satis est*<sup>43</sup>.

Sama miłość jest wyrazem dążenia duszy ku Bogu. Poznanie mistyczne jest więc odpowiedzią Boga na to wewnętrzne dążenie ludzkiego serca: jest osiągnięciem dobra nieskończonego. Lecz dopiero trwałe zjednoczenie z tym dobrem przyniesie człowiekowi pełni szczęścia: „*Fecisti nos ad te* et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”<sup>44</sup>. Będzie ono możliwe w wieczności, zaś doświadczenie mistyczne jest jego przedsmakiem, jego niedoskonałą antycypacją.

#### 4. Znaczenie doktryny mistycznej Augustyna

Po przedstawieniu myśli Augustyna o poznaniu mistycznym w jego najwyższej formie, warto teraz określić jej rolę w ukształtowaniu się chrześcijańskiej doktryny mistycznej, zwłaszcza w okresie średniowiecza. Wiadomo, że św. Augustyn jest najczęściej cytowanym autorem w dziełach teologów średniowiecznych. Dotyczy to także tekstów, w których podejmują oni problem poznania mistycznego. Św. Augustyn pozostaje w nich prawie zawsze najważniejszym autorytetem, chociaż nie zawsze ta obecność ma to samo znaczenie. Dotyczy to takich myślicieli jak Hugon od św. Wiktora, Ryszard od św. Wiktora, św. Bonaventura czy św. Tomasz z Akwinu. Jeśli chodzi o tego ostatniego to na przykład, w *Summa Theologiae*, w traktacie o proroctwie, który składa się jedynie z czterech kwestii (por. *S.Th.* II-II, qq. 171-174), na 66 cytatów patrystycznych, wziętych z dzieł Ojców i pisarzy kościelnych, 23 pochodzą z pism Augustyna, czyli więcej niż jedna trzecia. Natomiast w traktacie o życiu kontemplacyjnym (*S.Th.* II-II, qq. 179-182) przytoczone są następujące dzieła Biskupa z Hippony:

- *Soliloqui* (q. 180, a. 2, ad 3)
- *De vera religione* (q. 180, a. 4, corp.)
- *Confessiones* (q. 180, a. 7, ad 2; a. 8, obi. 2)
- *De Trinitate* (q. 180, a. 3, ad 1 e 2; a. 4, corp.; q. 181, a. 4, obi. 1; q. 182, a. 4, corp.)
- *De Genesi ad litteram XII* (q. 180, a. 5, corp.)
- *De Civitate Dei* (q. 179, a. 2, obi. 2; q. 181, a. 2, obi. 3; a. 4, corp.; q. 182, a. 1, obi. 1 e ad 3; a. 2, corp.)
- *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV* (q. 182, a. 2, obi. 2)
- *Sermones* 103 e 104 (q. 182, a. 1, corp.; q. 181, a. 3, corp.; 182, a. 1, corp.).

Jak zobaczyliśmy wyżej, niektórzy autorzy współcześni uznają, że św. Augustyn uważa intuicyjne poznanie Boga na ziemi za normalne ukoronowanie całego ludz-

<sup>42</sup> *De Substantia Dilectionis*, II : PL 40, 845.

<sup>43</sup> *De Diligendo Deo*, XVIII : PL 40, 862.

<sup>44</sup> *Confessiones*, I, 1.

kiego procesu poznawczego<sup>45</sup>; inni natomiast zdecydowanie odrzucają tego typu pogląd<sup>46</sup>. Prawie wszyscy jednak są zgodni co do tego, że św. Augustyn przyznał św. Pawłowi i Mojżeszowi przywilej kontemplacji istoty Boga już *in statu viae*. Możliwość tej kontemplacji interpretowana jest różnie: dla pierwszych jest ona normalnym zwieńczeniem mistycznej ascezy, dla tych drugich zaś jest wydarzeniem całkowicie wyjątkowym. Właśnie ta ostatnia interpretacja podzielana jest również przez wielu autorów średniowiecznych, w tym na przykład przez Ryszarda od św. Wiktora<sup>47</sup> czy przede wszystkim przez św. Tomasza z Akwinu.

Mówiąc o porwaniu – w którym realizuje się *visio Dei per essentiam* – św. Tomasz z Akwinu, chcąc rozwiązać kwestię wizji, którą mieli Mojżesz i św. Paweł, odwołuje się zawsze do św. Augustyna<sup>48</sup>.

W *Sumie Teologicznej* jego zależność od św. Augustyna zostaje wyrażona w sposób bardzo wyraźny:

*Sed contra est quod Augustinus determinat, in libro de Videndo Deum ad Paulinam, quod 'ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positis: sicut a Moyse, et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui'*<sup>49</sup>.

*Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat, non solum in libro de Videndo Deum, sed etiam XII super Gen. ad litt.: et habetur in Glossa, II ad Cor. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant. Dicit enim 'se audisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui': huiusmodi autem videntur ea quae pertinent ad visionem beatorum, quae excedit statum viae. [...] Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit'*<sup>50</sup>.

W *S.Th.*, II-II, q. 180, a. 5 św. Tomasz odwołuje się bezpośrednio do biskupa Hippony, przytaczając wprost jego słowa:

*Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad litt., 'nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis: sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem'. Quae supra diligentius pertractata sunt, ubi dictum est de raptu; et in Primo, ubi actum est de Dei visione'*<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Por. E.C. BUTLER, *Western mysticism*, London 1922, 87.

<sup>46</sup> Por. CH. BOYER, *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris 1932, 84 ss.

<sup>47</sup> Zob. tego autora: *De Gratia Contemplationis*, IV, 11 : PL 196, 147; *Adnotatio in Ps. CXIII* : PL 196, 337 C; *Explicatio in Canticum Canticorum*, IV : PL 196, 420 B; *De Gratia Contemplationis*, I, 10: PL 196, 76 D.

<sup>48</sup> Por. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7; *De Ver.*, q. 10, a. 11, ad 1; *tamże*, q. 13, a. 2, ad 1; *tamże*, q. 13, a. 3, ad 1; *In ad II Cor.*, cap. 12, lect. 1. Wszystkie teksty użyte przez Tomasza omawia Zarb (*dz. cyt.*).

<sup>49</sup> *S.Th.*, II-II, q. 175, a. 3, sc.

<sup>50</sup> *S.Th.*, II-II, q. 175, a. 3, corp.

<sup>51</sup> *S.Th.*, II-II, q. 180, a. 5, corp.

Św. Augustyn jest przekonany, że Mojżesz i św. Paweł mieli wizję istoty Boga *in statu viae*. Tacy myśliciele jak Ryszard od św. Wiktora czy Doktor Anielski podzielają tę opinię, co więcej, w dużej mierze akceptują także augustyński sposób wyjaśniania tego nadzwyczajnego faktu. W szczególności, św. Tomasz, stwierdzając, że widzenie istoty Boga może być osiągalne w obecnym życiu jedynie na mocy specjalnego, cudownego przywileju, uczy, że w tym przypadku wymagane jest całkowite oderwanie od zmysłów i wyobraźni, lecz nie jest konieczne, aby dusza była całkowicie oddzielona od ciała:

*Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma: fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi a phantasmatis et sensibilibus perceptione*<sup>52</sup>.

Jest to ta sama myśl, która znajduje się już u Augustyna:

*Deinde potest movere quomodo iam ipsa Dei substantia videri potuerit a quibusdam in hac vita positus, propter illud quod dictum est ad Moysen: ‘Nemo potest faciem meam videre, et vivere’; nisi quia potest humana mens divinitus rapti ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur. Sic enim raptus est qui audivit illic ineffabilia verba quae non licet homini loqui: ubi usque adeo facta est ab huius vitae sensibus quaedam intentionis aversio, ut sive in corpore, sive extra corpus fuerit, id est, utrum, sicut solet in vehementiori ecstasi, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata, manente corporis vinculo, an omnino resolutio facta fuerit, qualis in plena morte contingit, nescire se diceret. Ita fit ut et illud verum sit, quod dictum est: ‘Nemo potest faciem meam videre, et vivere’; quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis assumitur; et non sit incredibile quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam*<sup>53</sup>.

Jeśli chodzi o inne kwestie, dotyczące przede wszystkim życia kontemplacyjnego, autorzy średniowieczni często odwołują się do tekstów augustyńskich, dla potwierdzenia swojej doktryny. Zasadniczo można wskazać na następujące wspólne punkty między ich stanowiskiem a poglądami Augustyna:

- kontemplacja Boga jest celem całego życia człowieka;
- kontemplacja zakłada przede wszystkim cnotę czystości;
- kontemplacja świata stworzonego winna prowadzić do kontemplacji rzeczywistości wyższych;
- kontemplacja osiągnie swoją pełnię dopiero po tym życiu, w ojczyźnie niebieskiej<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> *S.Th.*, II-II, q. 175, a. 5, corp.; por. także *De Ver.*, q. 13, a. 4.

<sup>53</sup> *De videndo Deo*, 13, 31 : PL 33, 610. Św. Tomasz przytacza część tego tekstu: „*Sed contra est quod Augustinus dicit, in Epistola ad Paulinam de Videndo Deum: ‘Non est incredibile, sic quibusdam sanctis nondum ita defunctis ut sepelienda eorum cadavera remanerent, istam excellentiam revelationis fuisse concessam’*, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non igitur fuit necessarium ut in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur a corpore” (*S.Th.*, II-II, q. 175, a. 5, sc.).

<sup>54</sup> Por. GRZEGORZ WIELKI, *Homiliae in Ezechielem*, w: PL 76, 781-1072; RYSZARD OD ŚW. WIKTORA, *De gratia contemplationis libri quinque dictum Benjamin Maior*, w: PL 196, 63-202; TOMASZ Z AKWINU, *S.Th.* II-II, qq. 179-18.

Większość z tych autorów jest niemal literalnie wierna duchowi doktryny augustyńskiej dotyczącej poznania kontemplacyjnego, niektórzy natomiast, tacy jak św. Tomasz, adoptują ją bardziej swobodnie do swoich idei. Ten ostatni zdawał sobie sprawę z zależności doktryny augustyńskiej od gnoseologii platońskiej, co jednak nie przeszkodziło Tomaszowi trzymać się dosyć wiernie niektórych punktów doktryny Augustyna dotyczącej poznania kontemplacyjnego<sup>55</sup>.

„THE TOUCH” OF GOD IN THE MYSTICAL EXPERIENCE  
ACCORDING TO SAINT AUGUSTINE

*Summary*

The mystical component of Saint Augustine's thought still remains an open question for the researchers analysing his doctrine. Some of them openly deny that Augustine was a mystic. Others, ready as they are to admit that a mystical cognition is an important subject of his reflection, claim that he didn't explicitly opt for the possibility of the direct cognition of God, especially in the mystical intuition. In this article the author, on the basis of the analysis of the texts, aims at demonstrating that – according to Augustine – at the height of a mystical contemplation, *in statu viae*, the soul comes into direct contact with God, seeing Him in such a way as if it participated already here on earth in the beatific vision. This mystical intuition of God is understood by him as a completely unique gift, reserved only for certain people, chosen by God according to definite criteria.

---

<sup>55</sup> W przypadku św. Tomasza i św. Augustyna mamy tu do czynienia z dwoma różnymi systemami. Tomasz uważał Augustyna za zwolennika filozofii platońskiej, Augustyn sam zresztą podkreślał, że poznał filozofię Platona poprzez platoników (czyli neoplatoników), a ściślej za pośrednictwem dzieł Plotyna i Porfiriusza, które Mariusz Wiktoryn przetłumaczył na łacinę (por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *Contra Academicos*, III, 20, 43 : PL 32, 957; por. TENŹE, *De Civitate Dei*, VIII, 12 : PL 91, 237).