



ROBERT ARTUR WARCHAŁ

UNIwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

PAULINAWARCHAL@INTERIA.PL

ORCID: 0000-0002-9573-3818

## EXPERIENTIA SPIRITUALIS ET VISIO DEI – RELIGIJNE I MISTYCZNE KONTEKSTY AUGUSTYŃSKIEJ DUCHOWOŚCI

<https://doi.org/10.12775/TiCz.2022.013>

**Streszczenie.** Mając na uwadze życiowy dynamizm Augustyna, uwypuklający jego osobiste przeżycia, podjęta została próba zarysowania (wspólnie) doświadczenia religijnego oraz mistycznego. Starochrześcijański myśliciel przedstawia nam świadectwo własnej pobożności, a więc jego propozycja nie jest ścisłą definicją, co często stanowi trudność w wyłuskaniu istotnych elementów, ukrytych pod formą językowo-stylistyczną. Autor wspomina o religijności chłopięcej oraz o swoim nawróceniu, oczywiście był on świadomy tego, że celem poznania religijnego jest przede wszystkim stopniowe uobecnianie się tajemnicy Boga. Warte podkreślenia jest także to, że ekstatyczne zjednoczenie jest uwarunkowane w przykazaniu miłości, które można realizować wyłącznie poprzez słowa Jezusa. Konsekwencją tak rozumianej wiary okazała się dla Augustyna teologia kerymatyczna św. Pawła, będąca sprzężeniem dogmatu i życia w nierozzerwalną całość. Trudno jest wskazać granicę oddzielającą obydwa doświadczenia, niemniej, mając na uwadze świadectwo autora, należy uznać, że jego mistyka zostaje poprzedzona głębokim wysiłkiem ascetycznym. Mistycyzm oznacza u niego najbardziej intymne i pełne poznanie rzeczywistości Bożej mieszczące się w szeroko pojętej religijności. Z jednej strony Augustyn uznał w doświadczeniu nadprzyrodzonym poznanie Stwórcy, jednak z drugiej, odwołując się do nauczania św. Jana, dobitnie zasygnalizował epistemologiczną aporię, wedle której Bóg przekracza ludzkie możliwości poznawcze i dlatego pozostaje On w pewnym miarze nieosiągalny (J 1,18). Zestawienie tych dwóch doświadczeń łączy ze sobą problem chrześcijańskiej mistyki, intuicji i iluminacji oraz przypomina ważną prawdę, że poglądy

Augustyna stanowią wyjątkową fenomenologię ludzkiej duchowości, będącą swego rodzaju generatorem dla wielu chrześcijańskich wspólnot.

**Słowa kluczowe:** Augustyn, doświadczenie religijne i mistyczne.

**Abstract. *Experientia spiritualis et visio Dei: The Religious and Mystical Sources of Spirituality in St. Augustine.*** The analyses carried out in the paper demonstrate the relationship between religious and mystical experience. It is difficult to draw the line between the two experiences. However, considering the author's personal experiences, it should be assumed that his mysticism was preceded by deep ascetic exertion. For him, mystical experience implies the most intimate and complete comprehension of God's reality in which the relationship of "I and God" transcends the conventional "here and now." However, as with other mystics, the experience under discussion does not completely exhaust the knowledge of God's nature. The Bishop of Hippo acknowledged cognition of the Creator through mystical experience. Incidentally, this does not indicate a stance in the light of which the Augustinian *visio* would imply a direct vision of the nature of God. By referring to the theology of Saint John, the author emphatically pointed to the epistemological aporia in the light of which God goes beyond human cognitive abilities and therefore remains unfathomable to a certain extent (John 1:18). Our author was aware that the primary purpose of mystical cognition is the gradual presentification of the mystery of God. Yet, the religious experience is manifested, for instance, through prayer, thanksgiving, living the liturgy and pastoral activity. A juxtaposition of these two experiences correlates the issues of Christian mysticism, intuition and God's enlightenment. The sum of these two experiences brings together the problem of Christian mysticism, intuition and illumination, reminding us of the important truth that Augustine's views constitute a psychological phenomenology of human spirituality which has been, in a way, a generator for many pastoral ministries.

**Keywords:** St. Augustine, religious and mystical experience.

Wiele prac poświęconych biogramowi Augustyna dowodzi tezy, że jego duchowy temperament budzi stałe zainteresowanie. Przecież w samych tylko *Wyznaniach* odnajdujemy wiele opisów ukazujących bogactwo religijność tego niezwykłego człowieka<sup>1</sup>. Wśród znawców jego filozofii istnieją rozbieżne poglądy co do interpretacji znaczenia doświadczenia mistycznego. Niektórzy komentatorzy (A. Trapè, H. Marrou) uważają Ojca Kościoła za wielkiego mistyka, natomiast inni badacze nie dopatru-

---

<sup>1</sup> Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987), 27, 148.

ją się w jego biogramie przeżyć mistycznych i wolą mówić o szeroko pojętej religijności<sup>2</sup>. Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, że doznania o charakterze nadprzyrodzonym mają wymiar indywidualny, nie są więc jednolite i często zależą od danej jednostki oraz poszczególnej tradycji. Analizując wybrane biogramy świętych, najczęściej mówi się o ich głębokim poznaniu spraw Bożych, któremu mogą towarzyszyć zjawiska, takie jak ekstaza lub szczególny rodzaj widzenia, będący wyrazem kontemplacji i wypracowanej ascezy<sup>3</sup>.

Wspólnym mianownikiem łączącym odmiennosć wyrażonych opinii jest głęboka żywiołowość i specyficzny temperament Augustyna. Taką tezę głosi S. Kowalczyk, który opisuje różne etapy w jego rozwoju duchowym<sup>4</sup>. Pierwszym z nich jest stadium przygotowawcze, obejmujące kontemplację świadomego przeżywania piękna natury. Lubelski teolog wspomina także o odczuciu odtrącenia i pragnieniu wewnętrznej przemiany. Nie chodzi tu o przygnębienie wynikające z ciemnej nocy będącej domeną życia mistycznego, mowa raczej o świadomości związanej z działaniem sumienia analizującego poprawność ludzkiego postępowania. Augustyn pisze: „W nędzy mojej tak podupadłem na siłach, że nie mogę już sprostać temu, co jest dla mnie błogosławieństwem”<sup>5</sup>. Przedmiotem wyrażonego niepokoju są doznania negatywne, które mogą określać wyższe stadium życia kontemplacyjnego. Tak ujęta pobożność przenika nie tylko przez peryferyjne obszary ludzkich wrażeń, lecz także wypełnia całą intencjonalność osoby, zarówno w aspekcie wolitywnym, jak i somatycznym<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Por. Zygmunt Pucko, „Fenomen cierpienia w doświadczeniu religijnym św. Augustyna,” w *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, red. Krzysztof Krzyżewski, (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003), 135.

<sup>3</sup> Por. Gerald O’Collins, Edward G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przekł. Jan Ożóg, Barbara Żak (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002), 183.

<sup>4</sup> Por. Stanisław Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna* (Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1987), 230.

<sup>5</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* (XI, 9) 279.

<sup>6</sup> Zob. Jules Lebreton, „Sainte Monique et saint Augustin: la vision d’Ostie,” *Recherches de science religieuse* 28 (1938), 458. Zob. G. Friedrich Klenk, *Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut* (Roma: Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1942), 201. Zob. Paul Henry, „Die Vision zu Ostia,” w *Zum Augustinus – Gespräch der Gegenwart*, hrsg. Carl Andresen (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962), 201–270.

Augustyn, mówiąc o wierze, zawsze podkreślał jej uniwersalność, a także potrzebę wnikania w treść przyjmowanych prawd, których zadaniem powinna być wewnętrzna przemiana wynikająca z przekazu Ewangelii. Grzech i negatywne uczucia mogą utrudnić zbliżenie się do Boga, taki stan uobecnia się w momencie nadmiernego zafascynowania kategoriami ziemskimi<sup>7</sup>. W interpretacji Augustyna życie religijne powinno polegać na introspekcyjnej więzi z miłosierdziem Stwórcy<sup>8</sup>. Autor wspomina:

Non clament aduersus me quos iam non timeo, dum confiteor tibi quae vult anima mea, Deus meus, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas...<sup>9</sup>.

U podstaw tej odnowy znajduje się kerygmatyczna miłość pojmowana jako wzór trynitarnego życia. Augustyn uznawał udział intelektu w życiu religijnym, w jego ocenie poznanie teologiczne jest tym pełniejsze, im bardziej zostanie zakorzenione w postawie modlitwy i ascezy. Myśliciel z Tagasty wyróżnił w tej kwestii dwa elementy: normatywny i doktrynalny (dobra i prawdy). Autor uważał, że zjednoczenie z Bogiem dokonuje się na drodze chrześcijańskiej odnowy, pracy nad samym sobą oraz moralnej postawy wynikającej z realizacji zadań zawartych w pouczeniach Ewangelistów<sup>10</sup>.

Zwolennicy filozofii Augustyna opisują kilka przejawów doświadczenia religijnego w szczególności odnoszącego się do problematyki introspekcji. Jako pierwsze możemy wyróżnić ujęcie fenomenologiczno-intuicyjne, chodzi o bezpośrednie poznanie sfery sacrum. Właśnie w taki sposób interpretuje poglądy Augustyna J. Hessen, według którego to Bóg

<sup>7</sup> Por. Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska (Kraków: Znak, 1996), (XII, XI, 16) 369.

<sup>8</sup> Por. Święty Augustyn, *Wyznania* (I, 2) 8. Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, 228.

<sup>9</sup> Ibidem, (I, 13). Według przekładu Z. Kubiaka: „Nie boję się ich teraz, gdy Ciebie, upragnionego całą moją duszą, uznaję za Boga mego i bez ogródek mówię o moich winach, aby tym bardziej umiłować drogę, po której Ty mnie wiesziesz ku dobru”.

<sup>10</sup> Zob. Święty Augustyn, „O wierze prawdziwej,” w *Dialogi i pisma filozoficzne*, Święty Augustyn, tłum. Jerzy Ptaszyński (Warszawa: PAX, 1954), (XLVI–87) 142–143.

jest przedmiotem intelektualnego widzenia<sup>11</sup>. Ojciec Kościoła pisze o różnych rodzajach duchowego oglądu, pierwszym z nich jest *visio corporalis*, która dokonuje się za pośrednictwem zmysłów, a więc odnosi się w sposób szczególny do szeroko rozumianej empirii<sup>12</sup>. Innego znaczenia nabiera wizja duchowa, która stanowi domenę życia umysłowego. W tym ostatnim znaczeniu jest ona w pewnym sensie przyczyną istnienia wizji cielesnej<sup>13</sup>. Augustyn wymownie stwierdza:

W rzeczy samej nawet po zniknięciu formy cielesnej, którą postrzegaliśmy zmysłami, pozostaje po niej w pamięci obraz, ku któremu wola może na nowo zwracać wzrok duszy dla informowania jej od wewnątrz, tak jak przedmiot widziany informował zmysł zewnętrzny<sup>14</sup>.

Wizja duchowa jest więc działaniem myśli uświadomionej przez obraz wyobrażenia zachowanego w pamięci i dzięki naturze umysłu staje się częściowo niezależna względem *visio corporalis* tzn. może stwarzać obrazy zmysłowe rzeczy nigdy wcześniej niewidzianych<sup>15</sup>. Jej czynność obejmuje wszystkie nieobecne przedmioty materialne, do których powracamy pamięcią<sup>16</sup>.

Powyższy opis pozwala sformułować dwa ważne spostrzeżenia. Po pierwsze, każdy przedmiot *visio corporalis* posiada daną treść, po drugie, obraz zmysłowy, którym może być na przykład wspomnienie religijne, stanowi podstawę mojej indywidualnej poznawalności. Tak ujęty proces poznawczy ludzkiej pamięci jest w pewnym sensie powszechny i obiektywny. Nie chodzi oczywiście o jakąś naoczną formę obiektywizmu, w której prywatne przemyślenia staną się przedmiotem publicznej weryfikacji, mowa o aspekcie, który umożliwia człowiekowi wejście we wza-

---

<sup>11</sup> Por. Johannes Hessen, *Augustins Metaphysik, der Erkenntnis* (Berlin, Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag, 1931), 238.

<sup>12</sup> Por. Św. Augustyn, „Komentarz słowny do Księgi Rodzaju,” w *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, św. Augustyn, tłum. Jan Sulowski (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1980), (XII, 7(18)), 352.

<sup>13</sup> Por. Étienne Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Zygmunt Jakimiak (Warszawa: PAX, 1953), 84.

<sup>14</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* (XI, III, 6), 336.

<sup>15</sup> Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, 168.

<sup>16</sup> Por. Św. Augustyn, „Komentarz słowny do Księgi Rodzaju,” (XII, 24(51)), 371. Por. ibidem (XII, 6(15), 7(16)) 352–353.

jemną interakcję. Propozycja Augustyna pozwala uniknąć jednej z dwóch skrajności, tj. radykalnego idealizmu, oderwanego od doczesności i sceptycyzmu, który zawiesza sądy w kontekście dochodzenia do prawdy. Przecież wymiar modlitwy jest przede wszystkim domeną ludzkiej myśli *orabo spiritu, orabo et mente*. Podobnie przedstawia się sprawa działania duszy w kontekście intencjonalności. Filozof oznajmia:

Praestantior est enim visio spiritalis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis. Corporalis enim sine spiritali esse non potest [...] quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. At vero spiritalis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, vel praeter arbitrium demonstrantur<sup>17</sup>.

Według Augustyna *visio spiritualis* jest najwyższym etapem ludzkiego poznania a zarazem darem i dziełem łaski udzielonej przez Boga<sup>18</sup>. Bezpośredni charakter tego widzenia jest podkreślony w sposób szczególny za pomocą terminów *videre* i *tangere*. Jak słusznie zauważa S. Gaworek, obydwie pojęcia odnoszą się głównie do poznania zmysłowego, jednak zastosowane metaforycznie mogą opisywać przeżycia mistyczne<sup>19</sup>. Chodzi o stan, w którym dusza jest „oderwana” od ciała w taki sposób, że zostaje czasowo zawieszona wszelka aktywność zmysłów. Zdaniem S. Gaworka bezpośrednie udzielenie się Boga należy do tego samego rodzaju poznania, co stan uniesienia i duchowej ekstazy<sup>20</sup>.

Specyficzne pojmowanie przez Augustyna funkcji poznawczych uprawniało go do sformułowania niełatwego zagadnienia związaneego z ludzką intuicją. Najczęściej omawiany termin jest kojarzony z pewnym rodzajem kontemplacji, przeczucia bądź duchowego wglądu w istotę

<sup>17</sup> Św. Augustyn, „Komentarz słowny do księgi Rodzaju,” (XII, 24(51)), według przekładu J. Sulowskiego: „Widzenie duchowe należy postawić ponad cielesnym, a znowu intelektualne ponad duchowym [...]. Tak więc widzenie cielesne podlega duchowemu, a oba intelektualnemu”.

<sup>18</sup> Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego. Augustyna*, 169. Zob. Św. Augustyn, „Komentarz słowny do księgi Rodzaju,” (XII, 25(52)–28(56)), 372–374.

<sup>19</sup> Por. Sylwester Gaworek, „Dotknięcie Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna,” *Warszawskie Studia Teologiczne* 24, no 2 (2011), 212–214, <https://akademikakatolicka.pl/wp-content/uploads/wst/24-2/Gaworek.pdf>.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*.

rzeczy<sup>21</sup>. Ta wieloaspektowość powoduje, że pojęcie Augustyńskiej intuicji jest trudne do określenia. Pomimo tego większość badaczy akceptuje w doktrynie Ojca Kościoła tezę uznającą w ludzkim poznaniu mistyczną intuicję obecności Boga<sup>22</sup>. W szczególnie sposób wypowiadał się na ten temat wspomniany już wcześniej J. Hessen. Zasadniczym punktem jego filozofii jest podział trzech sfer (istoty, istnienia i wartości), do których zostają podporządkowane trzy zasadnicze władze, tak więc intuicji racjonalnej zostaje przypisane działanie dyskursywne, natomiast wolitywną i emocjonalną autor odnosi do bytu, istnienia i wartości<sup>23</sup>. Wydaje się oczywiste, że J. Hessen definiuje omawiany temat w aspekcie gnozeologiczno-poznawczym, gdzie płaszczyzną działania jest ludzki intelekt, uczucie i wola<sup>24</sup>. Zaproponowany podział nie jest całkiem nowatorski, wszakże w niektórych dialogach Augustyna także odnajdujemy różnicę pomiędzy działaniem umysłowo-intuicyjnym a umysłowo-dyskursywnym, ale tym, co wyróżnia poglądy J. Hessena jest prymat intuicji woli i emocji względem działania intelektu<sup>25</sup>. Interpretacja kolońskiego filozofa posunęła się na tyle daleko, że autor uznał pierwiastek Boski za rzeczywistość niemal całkowicie niezależną względem poznania rozumu i w konsekwencji wykluczył on z doświadczenia mistycznego możliwość racjonalnego dyskursu<sup>26</sup>. W tym kontekście S. Zabielski pisze:

Bóg jest w ujęciu Hessena potęgą aksjologiczną, jest przede wszystkim najwyższą wartością, a źródłem poznania wartości nie jest intelekt, lecz irracjonalne przeżycie [...]. Religijne przeżycie jest więc faktycznie przeży-

<sup>21</sup> Por. Jan Wadowski, *Rewindykacja intuicji, Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia* (Radom: Wydawnictwo Naukowe i Literackie Ateneum, 2013), 14.

<sup>22</sup> Por. Gaworek, „Dotknięcie Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna,” 209–210. Por. Endre von Ivánka, „Vom Platonismus zur Theorie der Mystik,” *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 11 (1936), 163–195.

<sup>23</sup> Por. Stanisław Zabielski, *Święty Augustyn i fenomenologia. Historycznofilozoficzna analiza stanowiska Jana Hessena w kwestii intuicji augustyńskiej* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2003), 116. Por. Johannes Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*. Bd. 1: *Wissenschaftslehre* (München: Erasmus, 1947), 242.

<sup>24</sup> Por. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, 242.

<sup>25</sup> Zob. Św. Augustyn, „O porządku,” w *Dialogi filozoficzne*, tłum. Józef Modrzejewski (Warszawa: PAX, 1953), (II, XI–30), 206.

<sup>26</sup> Por. Gaworek, „Dotknięcie Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna,” 213.

ciem wartości. Choć opiera się ono na współdziałaniu wszystkich funkcji duszy, to jednak czynnik emocjonalny odgrywa tutaj główną rolę<sup>27</sup>.

Nie sposób nie dostrzec, że niemiecki myśliciel sprowadza przeżycia i doświadczenie religijne wyłącznie do aktów ludzkich przeżyć. Z kolei J. Ratzinger podkreśla, że oddzielenie sfery religijności od metafizyki jest typowo współczesne i nie można tego znaleźć w teologii Ojca Kościoła<sup>28</sup>. Sam Augustyn opisuje swoje stanowisko za pomocą trzech omówionych już pojęć, *visio corporalis*, *spiritualis* oraz *intellectualis*. W niektórych dziełach nasz filozof posługuje się także terminem wizji pośredniej, która realizuje się za pośrednictwem obrazu odbitego w zwierciadle duszy<sup>29</sup>. Augustyn zauważa, że ten rodzaj widzenia wzbogaca religijne przemyślenia osoby wierzącej:

Item spiritalis visio indiget intellectuali ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget; ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est [...]. Quapropter non absurde neque inconvenienter arbitror spiritalem visionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quamdam obtinere<sup>30</sup>.

Duchowe analizy Augustyna wzbudzają ciągły podziw i w pewnym sensie nasuwają pytanie w jakiej mierze jego świadectwa mogą mieć charakter mistyczny? W tradycji chrześcijańskiej czasami mówi się o tym, że sam Bóg wchodzi w szczególną relację w celu odsłony pewnych prawd wiary, dlatego mistyk jest osobą wybraną, ale nie w takim znaczeniu, że jego rola jest już z góry ustalona. Nie chodzi tu o jakiś przymus, lecz podobnie jak u proroków o świadomą odpowiedź na powołanie. Istnieje wiele opracowań na temat doświadczenia mistycznego, dlatego warto przyrzeć się bliżej słowom Augustyna, który opisuje własne przeżycia

<sup>27</sup> Zabielski, *Święty Augustyn i fenomenologia, Historycznofilozoficzna analiza stanowiska Jana Hessena w kwestii intuicji augustyńskiej*, 117.

<sup>28</sup> Zob. Joseph Ratzinger, „Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus,” w *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, ed. Patric Granfield, J. Andreas Jungmann (Münster Westf.: Aschendorff, 1970), 553.

<sup>29</sup> Por. Gaworek, „Dotknięcie Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna,” 212.

<sup>30</sup> Św. Augustyn, „Komentarz słowny do księgi Rodzaju,” (XII, 24(51)).

będące wyrazem chrześcijańskiej wędrówki. Myśliciel z Tagasty podczas swojego pobytu w Ostii przedstawia nam trzy etapy przeżyć mistycznych. Pierwszy dzieli się na kontemplację świata przyrody oraz wyjście poza sferę zmysłów<sup>31</sup>. Jego duchowe doznanie obfituje w zachwyt i ogląd piękna wynikającego z dzieła stworzenia. Augustyn oznajmia:

Co nas pociąga i przywiązuje do rzeczy, które kochamy? [...]. Gdy się przyglądałem rzeczom materialnym, uderzała mnie różnica między pięknnością przedmiotu, który się ujmuje jako odrębna całość, a pięknnością, którą można dostrzec we właściwej proporcji między rzeczami<sup>32</sup>.

Poprzez pryzmat doskonałej proporcji i harmonii autor podejmuje próbę intelektualnego namysłu nad dialektyką przyrody, w swym uniesieniu dostrzega on działanie samego Boga, który jest źródłem i dawcą piękna. Jego przemyślenia są szczególne, albowiem nie chodzi tu o jakąś chwilową euforie, lecz o bardzo osobistą modlitwę wyrażającą się w czasie umysłowego wyciszenia zmysłów. Według Augustyna każdy z nas jest powołany do relacji z Bogiem, a także do osobistej świętości poprzez działanie na rzecz niezmiennego dobra<sup>33</sup>. Pomaga nam w tym Boska Opatrzność. Filozof proklamuje:

O najlepszy i wszechmocny, który tak się troszczysz o każdego z nas, jakbyś tylko nim jednym się opiekował, i tak czuwasz nad wszystkim, jakby każdy był dla Ciebie tym jedynym [...]. W niedocenionej bowiem tajemnicy Opatrzności ręce Twoje, Boże mój, nie opuszczały mnie; a otrzymywałeś w mojej intencji ofiarę z serdecznej krwi mojej matki wśród łez wlewanych przez nią za dnia i w nocy<sup>34</sup>.

Augustyn daje czytelnikowi do zrozumienia, że przywołany temat jest nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji, ale nie w znaczeniu fatalizmu, lecz poprzez świadectwo miłosierdzia wyrażającego się za

<sup>31</sup> Por. *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. Walerian Słomka (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986), 285.

<sup>32</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, (IV, 13) 76–77. Por. ibidem, (X, 6) 224, (XI, 4) 275.

<sup>33</sup> Zob. Rdz 1, 26–28. Por. Agostino Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 255.

<sup>34</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, (III, 11) 60. Ibidem, (V, 6) 93, 95.

pomocą biblijnej cnoty *agape*<sup>35</sup>. To właśnie ta forma religijności ukazuje nam pewne podobieństwo względem późniejszych mistyków, takich jak św. Faustyna Kowalska, czy choćby św. Jan od Krzyża. Nie chodzi tu o jakąś wykładnię porównawczą, lecz o swobodną analogię. Oczywiście, ich temperament zasadniczo się różnił, jednak nie sposób nie zauważyć, że wszyscy mieli doświadczalny udział w życiu Boga<sup>36</sup>.

W osobowym rozwoju Augustyna jednocześnie odnajdujemy wzniosłe wymogi intelektualne, jak i głębokie aspiracje mistyczne, które rozwijały w nim postawę skruchy i bogobojności. Za przykład dobrze posłużą następujące słowa:

Quibus in terra natis fructibus vide, quia bonum est, et erumpat temporaria lux nostra, et de ista inferiore fruge actionis in delicias contemplationis verbum vitae superius obtinentes appareamus sicut luminaria in mundo cohaerentes firmamento Scripturae tuae<sup>37</sup>.

To podejście potwierdzają swoim świadectwem inni wielcy doktorzy Kościoła, którzy odznaczali się chrześcijańską wielkoduszością<sup>38</sup>. Pamiętamy, że po swoim nawróceniu Augustyn zaczyna wprowadzać we własne życie ewangeliczne wartości i normy, które prowadzą do afektywnej modlitwy oraz treningu polegającego na opanowaniu zmysłów<sup>39</sup>. To działanie obfituje w moralne oczyszczenie i oznacza próbę odwrócenia się od zła, czyli ukierunkowuje naszego autora na perspektywę świętości<sup>40</sup>. Ojciec Kościoła wyznaje: „Myśli moje, najgłębsze życie duszy mej rozdierają burzliwe przemiany, dopóki w Ciebie nie wpłynę, oczyszczony już, stopiony w ogniu Twojej miłości”<sup>41</sup>. Właśnie te słowa nawiązują do teologii św. Pawła, który pisze o osobowym rozdarciu oscylującym pomiędzy tendencjami wewnętrznego człowieka a skłonnościami cielesno-zmysło-

<sup>35</sup> Zob. *ibidem*, 208, 209.

<sup>36</sup> Por. *ibidem*, 246.

<sup>37</sup> *Ibidem*, (XIII, 18), według przekładu Z. Kubiaka: „Niech się rozjarzy ta doczesna światłość nasza, abyśmy od owych niższych plonów, pochodzących z działania, mogli się wznieść do radości kontemplacji i posiedli tam w górze Słowo Żywota...”.

<sup>38</sup> Por. Jerzy Pałucki, „Ojcowie Kościoła,” w *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki (Lublin; Kraków: Wydawnictwo M, 2002), 875–876.

<sup>39</sup> Por. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk*, 264.

<sup>40</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, (X, 40), 267.

<sup>41</sup> *Ibidem*, (XI, 29), 300.

wymi<sup>42</sup>. Aretologiczny proces wzrostu polega na stopniowej interioryzacji tajemnic Objawienia co oznacza, że realizowanie zasad Ewangelii jest owocem wewnętrznej pracy nad sobą oraz umiłowaniem Boga w drugim człowieku<sup>43</sup>. Takie stanowisko upoważnia do sformułowania dwóch ważnych wniosków; po pierwsze, mistykę Hipponczyka możemy określić jako esencjalną, albowiem doświadczenie stanowi kres i uwieńczenie działania pojmowanego jako droga życia i po drugie, wysiłek ascetyczny musi obfitować w szczerą miłość, dobroć a także sprawiedliwość<sup>44</sup>. Przytoczmy świadectwo naszego autora:

Ecce iam potest notioem Deum habere quam fratrem; plane notioem, quia praesentioem; notioem, quia interioem; notioem, quia certioem. Amplectere dilectionem Deum et dilectione amplectere Deum<sup>45</sup>.

Według jego słów kontemplacja musi być połączona z duchowym oglądem oraz obecnością udzielania się Boga. Na szczególną uwagę zasługuje nurt pobożności wyrażający się poprzez głębokie pragnienie zjednoczenia, które dokonuje się na drodze moralnej odnowy życia<sup>46</sup>. Augustyn nadaje temu szczególny wyraz, gdy stwierdza:

Dotknęliśmy jej na krótkie mgnienie całym porywem serca [...]. Oto wstępując poprzez moją duszę do Ciebie, który nade mną trwasz, przekroczę także moc zwaną pamięcią, pragnąc w jedyny możliwy sposób Ciebie dosięgnąć i w jedynie możliwy sposób do Ciebie przyłączyć<sup>47</sup>.

Ekstaza i zachwyty zostają opisane jako krótki moment, po którym następuje powrót do zwykłej rzeczywistości<sup>48</sup>. Autor odsłania nam dwie

<sup>42</sup> *Leksykon duchowości katolickiej*, red. Marek Chmielewski (Lublin; Kraków: Wydawnictwo M, 2002), 981.

<sup>43</sup> Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk*, 270.

<sup>44</sup> Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, (I, VIII, 17) 45.

<sup>45</sup> Ibidem, VIII, VIII, 12. Według przekładu M. Stokowskiej: „Oto dlaczego dusza może znać Boga bardziej niż brata. Rzeczywiście bardziej Go może znać, bo jest jej bliższy i bardziej obecny; bardziej Go może znać, bo wewnątrz niej jest obecny [...]. Obejmij Boga, który jest miłością, a miłością obejmiesz Go”.

<sup>46</sup> Por. *Leksykon duchowości katolickiej*, 438.

<sup>47</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, (IX, 10; X, 17), 208, 238.

<sup>48</sup> Por. ibidem, (VII, 17), 154.

wielkie dziedziny życia mistycznego, z czego pierwsza oznacza poznanie *par excellence*, a więc swoistą kulminacją teleologii wiary, podczas gdy ta druga jest jego osobistym zaangażowaniem w duchowym przekraczaniu granic.

Znakami mistycznych przeżyć będą u Hipponczyka także wypowiedzi zawarte w komentarzu do *Psalmu 41*. W tymże dziele autor odsłania nam różne stany kontemplacyjne, do nich zaliczamy: niepokój duszy, pragnienie łaski, duchowe uniesienie, włączenie się w wiarę Kościoła, a wreszcie wzniosły moment wizji Boga. Ta silna wola przyłgnięcia do niezmiennej Prawdy stała się dla jego teologii cechą dominującą i zaliczyła go do tych, którzy ten cel osiągnęli. Augustyn obwieszcza: „Moje pragnienie odsłonięcia przed moim umysłem Boga sprawia, że moja dusza wnosi się ponad mnie i już z niczym innym nie mogę się zetknąć tylko z Bogiem, tam w tej dziedzinie, która przerasta moją duszę jest przybytek mego Boga”<sup>49</sup>. Wyżyny opisanej duchowości są poprzedzone głęboką wrażliwością, oczyszczeniem i modlitwą. Augustyn uznał w swoim doświadczeniu pośrednie poznanie sfery sacrum, co potwierdzają wypowiedzi mówiące o „dotykaniu” Bożej rzeczywistości w sposób przelotny i krótki<sup>50</sup>. W swoich wypowiedziach autor potwierdza, że jednym z warunków poznania mistycznego jest przestrzeganie norm etycznych oraz nieustanny rozwój duchowy, albowiem bez realizacji przykazań człowiek nie będzie zdolny rozpoznać ich źródła i prawodawcy.

## BIBLIOGRAFIA

- Biblia Tysiąclecia*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2012.  
 Blackburn, Simon. *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. Jan Woleński, przeł. Cezary Cieśliński et al. Warszawa: Książka i Wiedza, 2004.  
*Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. Walerian Słomka. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986.  
 Gaworek, Sylwester. „Dotknięcie Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 24, no. 2 (2011): 209–220. <https://akademiatkatolicka.pl/wp-content/uploads/wst/24-2/Gaworek.pdf>.

---

<sup>49</sup> Henri Marrou, *Augustyn* (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1966), 96.

<sup>50</sup> Por. *ibidem*, 98.

- Gilson, Étienne. *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. tłum. Zygmunt Jakimiak, Warszawa: PAX, 1953.
- Henry, Paul. "Die Vision zu Ostia." W *Zum Augustinus – Gespräch der Gegenwart*, hrsg. Carl Andresen, 201–270. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- Hessen, Johannes. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin, Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag, 1931.
- Hessen, Johannes. *Lehrbuch der Philosophie. Bd. 1, Wissenschaftslehre*. München: Erasmus, 1947.
- Ivańska, Endre. "Vom Platonismus zur Theorie der Mystik." *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 11 (1936): 163–195.
- Klenk, G. Friedrich. *Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut*. Roma: Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1942.
- Kowalczyk, Stanisław. *Człowiek i Bóg w nauce Świętego Augustyna*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1987.
- Lebreton, Jules. "Sainte Monique et saint Augustin. La vision d'Ostie." *Reserches de science religieuse* 28 (1938): 457–472. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9818812g/f463.item>
- Leksykon duchowości katolickiej*, red. Marek Chmielewski. Lublin; Kraków: Wydawnictwo M, 2002.
- Marrou, Henri. *Augustyn*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1966.
- O'Collins Gerald, Farrugia Edward G. *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*. Przekład Jan Ożóg, Barbara Żak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- Pałucki, Jerzy. "Ojcowie Kościoła." W *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Ruścecki, 875–879. Lublin; Kraków: Wydawnictwo M, 2002.
- Pucko, Zygmunt. "Fenomen cierpienia w doświadczeniu religijnym św. Augustyna." W *Doświadczenie indywidualne; szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, red. Krzysztof Krzyżewski, 135–142. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003.
- Ratzinger, Joseph. "Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus." W *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. In 2 vol.*, ed. by Patrick Granfield and Josef Andreas Jungmann, 553–564. Münster Westf.: Aschendorff, 1970.
- Św. Augustyn. "Komentarz słowny do księgi Rodzaju." W *Pisma egzegetyczne przeciw Manichejczykowi*, tłum. Jan Sulowski, 113–382. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1980.
- Św. Augustyn. "O porządku." W *Dialogi filozoficzne*, tłum. Józef Modrzejewski, 144–226. Warszawa: PAX, 1953.
- Św. Augustyn. *O Trójcy Świętej. Tłum. Maria Stokowska*. Kraków: Znak, 1996.
- Św. Augustyn. "O wielkości duszy." W *Dialogi filozoficzne*, tłum. Danuta Turkowska, 105–192. Warszawa: PAX, 1953.
- Św. Augustyn. "O wierze prawdziwej." W *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłumaczył Jerzy Ptaszyński, 80–168. Warszawa: PAX, 1953.
- Św. Augustyn. "O życiu szczęśliwym." W *Dialogi filozoficzne*, tłum. Anna Świderkówna, 5–42. Warszawa: PAX, 1953.

- Św. Augustyn. "Solilokwia." W *Dialogi filozoficzne*, tłum. Anna Świderkówna, 5–77. Warszawa: PAX, 1953.
- Św. Augustyn. *Wyznania, przełożył opatrzył posłowiem i kalendarium Zygmunt Kubiak*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987.
- Trapè, Agostino. *Święty Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk*. Przeł. Jan Sulowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Wadowski, Jan. *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*. Radom: Wydawnictwo Naukowe i Literackie Ateneum, 2013.
- Zabielski, Stanisław. *Święty Augustyn i fenomenologia, Historycznofilozoficzna analiza stanowiska Jana Hessena w kwestii intuicji augustyńskiej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2003.