

Arkadiusz Jasiewicz

"Widzieć Boga w sposób niewidzialny" : pojęcie visio Dei u św. Augustyna

Seminare. Poszukiwania naukowe 30, 235-243

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ARKADIUSZ JASIEWICZ
Seminarium Polskie w Paryżu

„WIDZIEĆ BOGA W SPOSÓB NIEWIDZIALNY”
– POJĘCIE *VISIO DEI* U ŚW. AUGUSTYNA

Pod koniec *Listu 147*, czyli traktatu *O oglądaniu Boga*, napisanego przez Augustyna około 413 roku, powiada on: „Pan jest duchem (2Kor 3,17), a więc ktokolwiek przylgnie do Pana, jest [z nim] jednym duchem (1Kor 6,17). Stąd ten, kto jest w stanie widzieć Boga w sposób niewidzialny, może przylgnąć do Niego w sposób bezcielesny”¹. Określenie „widzieć Boga w sposób niewidzialny” daje nam dostęp do jednej z centralnych kwestii w mistyce Biskupa z Hippony. Jak ujmuje to R.J. O’Connell: „Jeśli istnieje jakiś element, który przenika całą myśl Augustyna, to jest nią jego zaabsorbowanie kwestią szczęścia (...). Odpowiedź jest jednak zawsze taka sama: tym, co czyni człowieka szczęśliwym, jest posiadanie Boga, posiadanie, do którego dochodzi się poprzez oglądanie”².

Jakkolwiek Augustyn szczegółowo omawia *visio Dei* w wielu swoich obszernych dziełach, to tylko w niektórych tekstach przekazuje bez wątpienia swoje własne doświadczenia. Wśród Ojców Kościoła osobiste opisy formy religijnego doświadczenia są czymś bardzo rzadkim. W dziełach koncentrują się oni na nauczaniu i Tradycji Kościoła, nie zaś na swoim własnym życiu religijnym. Stąd przy analizie tematu *visio Dei* u Augustyna sięgniemy najpierw do jego osobistego świadectwa, jakim są *Wyznania*, a także do kilku innych tekstów dotyczących interesującego nas zagadnienia.

1. WYZNANIA

Dzieło to prawdopodobnie zostało napisane pomiędzy 397 a 401 r., wkrótce po tym, jak ich autor został biskupem. W tym osobistym świadectwie szczególne

¹ Augustyn, *List 147*, 15, 37. (PL 33, 613): „Dominus enim spiritus est, unde qui adhaeret Domino unus spiritus est. Proinde qui potest Deum invisibiliter videre, ipse Deo potest incorporaliter adhaerere”.

² R.J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Cambridge 1968, s. 205.

znaczenie mają dwa opisane doświadczenia mistyczne. Jedna wizja miała miejsce w Mediolanie, kiedy to rozczytany w „księgach platoników” i zasłuchany w nauczanie Ambrożego, przeżywa ostateczne nawrócenie (słynna scena w ogrodzie – *Wyznania* VII, 8-12). A drugie znamienne zdarzenie miało miejsce w rzymskim porcie Ostii, kiedy to zarówno Augustyn, jak i jego matka przeżyli doświadczenie „dotknięcia” Boga, tak sugestywnie opisane przez niego w księdze IX. Spróbujmy, więc w skrócie przeanalizować te dwa zdarzenia z życia Biskupa Hippony.

a) Wizja w Mediolanie

W siódmej księdze *Wyznań* Augustyn opisuje doświadczenie, które miał w Mediolanie w 386 r., po lekturze „ksiąg platoników”³. Autor zaznacza, iż księgi platońskie, w jasny sposób uczą o wiecznych narodzinach Słowa z Ojca, o których mówi prolog *Ewangelii św. Jana*, nie wiedzą jednak nic o tym, że Słowo przyjęło ciało i umarło za nasze grzechy. Jak sam zaznacza: „Te książki zachęcały mnie, abym powrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębiej mego istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomogłeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość Boga niezmienną (...). Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna. Wieczna Prawdo! Wieczna Miłości! Umilowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wzdycham dniem i nocą (...). Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrzałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej”⁴.

Widzimy więc tutaj potrójny wzorzec wstępowania do Boga, zaczerpnięty od Plotyna⁵: najpierw jest wycofanie się ze świata zmysłów i kontemplacja piękna wszechświata: „ita gradatim a corporibus ad sentientam per corpus animam (...)

³ Na ten temat zob. J.J. O'Mear, *Augustine and Neoplatonism*, Recherches augustiniennes 1(1958), s. 91-111.

⁴ Augustyn, *Wyznania* VII, 10, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1999, s. 184-185 [dalej: *Wyzn.*]. (PL 32, 742): „Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi, et vidi qualicumque oculo animae, meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem (...). Qui novit veritatem, novit eam; et qui novit eam, novit aeternitatem. Charitas novit eam. O aeterna veritas, et vera charitas, et chara aeternitas! Tu es Deus meus; tibi suspiro die ac nocte (...). Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis”.

⁵ Klarowną prezentację potrójnego *anabasis* stanowi dzieło Plotyna *Enneady* I, VI, tekst z pewnością znany Augustynowi. W kwestii znaczenia tego wzorca u biskupa Hippony – zob. S. Poque, *L'expression de l'anabase plotinienne, dans la prédication de saint Augustin et ses sources*, Études augustiniennes 18(1975), s. 187-215.

subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum” [*Wyzn.* VII, 17]. Po tym następuje wewnętrzny ruch, prowadzący w głębinę duszy: „intravi in intima anima” [*Wyzn.* VII, 10]. Ostatecznie zaś dochodzi do wyjścia ponad duszę, do oglądania Boga: „et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem” [*Wyzn.* VII, 10]. Dla Plotyna dusza, chociaż upadła, to jednak z racji swych boskich korzeni pozostaje ciągle zdolna do podniesienia się w kierunku oglądania Boga; dla Augustyna dusza jest upadłym stworzeniem, spętany zarówno przez grzech pierworodny, jaki i indywidualny, i dlatego jakiegokolwiek tego rodzaju wyniesienie jest zawsze skutkiem Bożego w nas działania⁶.

Zauważamy więc pierwszą rzecz u Augustyna, jego wielki nacisk na konieczność i pierwszorzędność Bożej interwencji w tym doświadczeniu. Już Orygenes nauczał, iż „ludzka natura jest zbyt słaba, by szukać Boga i znaleźć Go, jeśli nie wesprze jej sam Poszukiwany” [*Przeciw Celsusowi* VII, 42]. Kiedy św. Paweł przyznał, że Grecy „znali Boga”, powiedział również, że nie otrzymali tego bez pomocy Boga, ponieważ „Bóg im to objawił” (Rz 1,19). Inaczej niż w przypadku innych dziedzin wiedzy, poznanie Boga zaczyna się od ruchu Boga w kierunku człowieka, co w języku teologii chrześcijańskiej nazywane jest łaską. Augustyn stanie się prekursorem tej nauki i zapisze się w historii jako *doctor gratiae*.

Jeszcze jest drugi wymiar tego doświadczenia z Mediolanu, a mianowicie jego noetyczny charakter. Z wizji tej wynika nie tylko jasne i pewne przekonanie o istnieniu i dobroci Boga, ale również nowe rozumienie zarówno natury zła, problemu od dawna zajmującego umysł Augustyna [por. *Wyzn.* VII, 12-13], jak i sposobu istnienia wszystkich innych rzeczy: „inspexi caetera infra te” [*Wyzn.* VII, 11]. Bóg jest obecny w świecie jako Prawda, która kieruje wszystkimi rzeczami [por. *Wyzn.* VII, 15]; kiedykolwiek poznajemy jakąś prawdę, tym samym poznajemy, choć niebezpośrednio, Prawdę, jaką jest Bóg. Prawdziwym szczęściem bowiem jest radość w Bogu, który jest Prawdą [por. *Wyzn.* X, 22-23].

b) Wizja w Ostii

Słynniejszy od poprzedniej wizji z księgi VII, jest prezentowany pod koniec księgi IX opis *visio Dei* w Ostii. Augustyn podaje dwa paralelne opisy tego doświadczenia: pierwszy w obrębie bezpośredniego wywodu, jak gdyby wspominając samo wydarzenie, drugi zaś w podsumowaniu rozmowy, w której stara się on wyrazić jego znaczenie. Tekst jest zbyt długi, żeby go w całości zacytować, istotne jest skomentowanie pewnych wzbogacających elementów, które opis ten dodaje do tego, z czym mieliśmy do czynienia w przypadku doświadczenia z Mediolanu.

⁶ Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 333-335.

„Ogrodowy” kontekst, w jakim Augustyn umieszcza tę scenę, pozwala na wysunięcie przypuszczenia, że Biskup Hippony w subtelny sposób sugeruje tu, że prawdziwą wizję można osiągnąć tylko w zbawczej społeczności Chrystusowego Kościoła. Ogród w Ostii był otoczony murem i zamknięty, a w swojej antydonatystycznej propagandzie, tworzonej właśnie w latach, kiedy pisał *Wyznania*, Augustyn utożsamiał Kościół z „zamkniętym ogrodem” [*O chrzcie* 5, 27; 6, 29; 7, 51]. Biskup Hippony nie wyobraża sobie „ogładania Boga” poza Kościołem, ale tylko i wyłącznie w ramach wspólnoty eklezjalnej. Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że wizja w Ostii stanowiła wspólne doświadczenie Augustyna i jego matki Moniki.

W obu paralelnych opisach znaczący jest sposób, w jaki, aby opisać to, co się dokonało, Augustyn gromadzi metafory związane raczej ze zmysłami dotyku i słuchu niż wzroku, pomimo że cała analiza umieszczona jest ewidentnie w obrębie kontekstu wizualnego [por. *Wyzn.* IX, 10]. Ponadto, gdy w opisie z Mediolanu Biskup Hippony mimochodem tylko zauważa, iż to *caritas* ma dostęp do prawdziwej wizji, to opis doświadczenia z Ostii jest napisany językiem dużo bardziej emocjonalnym: „Ku Temu Jedynemu się wznoszę uczuciem coraz gorętszym”⁷; „dotknęliśmy jej (Mądrości) na krótkie mgnienie całym porywem serca (...) Jego samego, którego we wszystkich tamtych rzeczach kochamy, usłyszelibyśmy już poza nimi”⁸. Należy jednak koniecznie zauważyć, że opisane w analizowanym tekście krótkotrwałe dotknięcie Boskiej Mądrości stanowi zarazem *ictus cordis* i *rapida cogitatio*. W mistycznej świadomości Augustyna miłość i poznanie są z sobą nierozzerwalnie splecione.

To doświadczenie wizji, jak wiemy z księgi X, dla Augustyna było czymś ciągle obecnym. Poszukiwanie Boga „na rozległych polach i w przestronnych pałacach pamięci”⁹ prowadzi poza samą pamięć, aż do „pragnienia, aby w jedyny możliwy sposób Ciebie dosięgnąć i w jedyny możliwy sposób do Ciebie przylgnąć”¹⁰. Potwierdza w sposób bardziej bezpośredni fragment znajdujący się pod koniec księgi X, w którym Biskup Hippony jeszcze raz streszcza potrójny Plotyński wzorzec wstępowania i mówiąc w pierwszej osobie, stwierdza dalej: „I czasem pozwalasz mi zaznać bardzo niezwykłego stanu duszy, jakiejś przedziwnej słodyczy, która gdyby we mnie osiągnęła pełnię, nie wiem, czym by była – bo tym tu życiem już by nie była. Lecz brzemień trosk znowu mnie stamtąd ściąga, znowu

⁷ Tamże IX, 10, s. 249. „Errigentes nos ardentiore affectu in idipsum”.

⁸ Tamże, s. 250. „Attigimus eum modice toto ictu cordis (...) sed ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus”.

⁹ Tamże X, 8, s. 269. „In campos et lata praetoria memoriae”.

¹⁰ Tamże X, 17, s. 282. „Volens et attingere unde attingi potes, et inhaerere tibi unde inhaerere tibi potest”.

mnie wchłaniają zwykle sprawy i mocno mnie trzymają. Łzy mi z oczu płyną, ale one mnie nie puszczają”¹¹.

2. INNE DZIELA

Dla studiów nad mistyką Augustyna istotne są co najmniej dwa z pięciu jego głównych dzieł. Największe znaczenie mają *Objaśnienia Psalmów* [*Enarrationes in Psalmos*]¹², które częściowo wygłosił jako homilie, a częściowo podyktował. Dla interesującej nas problematyki duże znaczenie ma także dzieło zatytułowane *O Trójcy* [*De Trinitate*]¹³, podstawowa praca w dziedzinie teologii spekulatywnej, ale także – zwłaszcza w księgach od VIII do XV – dotycząca jego myśli mistycznej. Spróbujmy więc, poddać krótkiej analizie temat *visio Dei* w wymienionych dziełach.

a) *Objaśnienia Psalmów*

Medytacja Augustyna nad 4 i 5 wersem starołacińskiej wersji Psalmu 27 koncentruje się na znaczeniu tekstu: „Ażebym z podziwem wpatrywał się w piękności Pańskie” („ut contempler delectationem Domini”). Jakkolwiek używa on tego fragmentu przede wszystkim dla podkreślenia, że prawdziwa i pełna kontemplacja jest możliwa dopiero w niebie, kiedy będziemy wolni od ziemskich więzów. Ta wczesna homilia zawiera wiele z tych podstawowych Augustyńskich idei dotyczących relacji pomiędzy wizją możliwą do osiągnięcia w tym życiu a tą w życiu przyszłym, które będą cechowały jego późniejszą myśl. Pierwszy z nich jest bliski związek między *domus Domini*, czyli niebiańskim domem, w którym będzie „wpatrywanie się z podziwem w niezmienne dobro, wieczne i zawsze w ten sam sposób pozostające”¹⁴, a *templum Domini*, to jest Ciałem Jego Kościoła, którego Chrystus utworzył z wiernych i w którym jest obecny jako wewnętrzne sanktuarium. Ponieważ „Pozostanę (...) Jego świątynią, abym był przez Niego strzeżony”¹⁵, to chociaż nawet nie doświadczam jeszcze czystej kontemplacji lub radości w Absolutnym Dobru, które jest Bogiem, mam w Nim na tym świecie udział

¹¹ Tamże X, 40, s. 314. „Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsum ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis poderibus, et resorbeor solitis, et teneor, et multum fleo, sed multum teneor”.

¹² *Enarrationes in Psalmos* zostały wydane w PL 36-37; *Objaśnienia Psalmów*, t. I-VI, tłum. J. Sulowski, red. E. Stanula, Warszawa 1986 [dalej: *Obj. Ps.*].

¹³ *De Trinitate* można znaleźć w PL 42, 819-1098; *O Trójcy*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

¹⁴ *Objaśnienie Psalmów 27,2.8*, PSP 37, s. 204. „Contemplatio incommutabilis boni, aeterni, semper eodem modo manentis”.

¹⁵ Tamże 2, 9, s. 204. „Ero templum eius, et protegar ab eo”.

przez moją więź z Chrystusem – Głową [Obj. Ps 26,2.11]. Sugerując, że odpowiedź na pytanie, czy istnieje w tym życiu jakaś świadomość obecności Boga, jest mniej istotna od realnej, choć nieświadomej unii z Bogiem, którą każdy chrześcijanin posiada przez uczestniczenie w Kościele, ów pierwszy tekst *Objaśnień Psalmów* pozostawia to pytanie otwarte.

Objaśnienie Psalmu 42 posiada wiele wątków. Jednym z nich jest kontrast pomiędzy *tabernaculum*, czyli *ecclesia peregrina*, która stanowi dla nas w tym życiu jedyną drogę do Boga, a doskonałą radością z obcowania z Bogiem w niebie, *domus Dei mei* [Obj. Ps 41,9]. Mocniej nawet niż wcześniej Augustyn utrzymuje, że wszelki postęp na drodze do Boga jest możliwy tylko w Kościele. Z nich wszystkich najbardziej widoczny jest nacisk na osobiste pragnienie, głód Boga: „Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza pragnie moja Ciebie, Boże” (Ps 42,2). Dokonana przez Biskupa alegoryzacja obrazu łani czy też jelenia pozwala mu na sformułowanie dwóch ważnych punktów dotyczących przygotowania do wewnętrznego oświecenia, a mianowicie tego, że wymaga ono pozbycia się naszych wad i grzechów oraz że potrzebne jest do niego wzajemne wsparcie, które można znaleźć w społeczności chrześcijańskiej [Obj. Ps 42,3-4]. Aby być w stanie „dotknąć” Boga, nie mogę pozostać w sobie, lecz muszę przekroczyć siebie w ekstazie, jak mówi Ps 42,5: „Rozmyślałem nad tym i ponad siebie wylałem swą duszę”. Ekstaza ta jest opisana jako przejście ze znajdującego się na ziemi *tabernaculum* Kościoła do niebiańskiego *domus Dei*. Wstąpienie jest możliwe tylko za pośrednictwem Kościoła. Taka jest jednak dola duszy: dopóki pozostaje ona na ziemi, to żyje w nadziei na wielką nagrodę, której krótkotrwałego przedsmaku, przynajmniej czasami, Bóg jej udziela.

W *Objaśnieniu Psalmu 100* Augustyn nawiązuje do wspomnianego moralnego oczyszczenia i kładzie nacisk na jego wewnętrzne znaczenie, czyli odnowienie dzięki postępowi w *caritas*, a zwłaszcza w miłości do wszystkich ludzi: „Ile bardziej upodobnisz się, tyle postąpisz w miłości i o tyle zaczniesz odczuwać Boga”¹⁶. Cóż oznacza owo „odczuwanie Boga”? Nie chodzi o to, że Bóg przychodzi do nas tak, jakby wcześniej był nieobecny, ani nawet że to my „idziemy” do Niego. Bóg jest zawsze obecny w nas i we wszystkich rzeczach; to raczej my, będąc ślepcami, nie mamy oczu, aby Go widzieć: „Nie jest dalekie od ciebie to, co chcesz ujrzeć”¹⁷. Aby Go uchwycić, musimy się upodobnić do Niego w dobroci i w „myśli pełnej miłości” (*diligens cogitatione*). Tylko taki kontakt z Bogiem wytwarza wyższą formę poznania, dzięki której czujemy, że w rzeczywistości nie możemy nic o Nim powiedzieć: „A skoro upodobniony zaczniesz się zbliżać i od-

¹⁶ *Objaśnienie Psalmów 100*, 5, PSP 40, s. 322. „Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum”.

¹⁷ Tamże, s. 323. „Non est a te longe quod vis videre”.

czuć Boga, ponieważ i miłość to Bóg, odczujesz coś, o czym mówiłeś i czego nie wypowiedziałeś. Albowiem zanim odczujesz, sądziłeś, że mówisz o Bogu: zacząłeś odczuwać i doznałeś, że niepodobna wypowiedzieć tego, co czujesz”¹⁸. Augustyn zaznacza w tym fragmencie, iż po etapie oczyszczenia należy wejść na drogę poznawania i upodabniania się do Boga. Ale trzeba mieć świadomość ograniczonego ludzkiego poznania, gdy nie towarzyszy mu łaska, pochodząca od Boga.

b) *O Trójcy*

To wielkie dzieło przedstawia wiarę Kościoła w Trójcę Świętą, a szczególnie księgi VIII-XV mówią nam o doświadczeniu obecności Boga w człowieku stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Dążenie Biskupa Hippony do zrozumienia największej tajemnicy wiary chrześcijańskiej stanowi duchową terapię ukierunkowaną na pomoc w odnowieniu w nas Bożego obrazu, tak abyśmy mogli w pełniejszy sposób uczestniczyć w tym życiu w doświadczeniu Boskiej obecności. Jak mówi Augustyn we wspaniałej modlitwie wieńczącej dzieło: „Ty sam daj mi siły na poszukiwanie. Tyś bowiem pozwolił, abym Cię znalazł. Tyś mi dał nadzieję, że odnajdę Cię coraz więcej (...). Niech o Tobie *pamiętam*, niech Ciebie *zrozumiem*, niech Ciebie *pokochoam*. Wzmocnij we mnie te trzy dziedziny, aż mnie do cna otworzysz”¹⁹. Pamięć o Bogu, poznanie Go i miłość względem Niego są kluczowymi terminami związanymi z *visio Dei* u Augustyna.

Podobnie jak w analizowanych poprzednio fragmentach *Objaśnień Psalmów*, Biskup Hippony w księdze VIII zaznacza, że Boga możemy kochać tylko poprzez miłość bliźniego, a zatem miłość sama daje nam dostęp do oglądania Boga, zarówno w tym życiu, jak i w przyszłym. Streszcza w niej znane nam już trzy etapy Plotyńskiego modelu wstępowania do Boga. Kiedy słyszymy biblijne słowa *Deus Veritas est* (Mdr 9,15), doświadczamy widzianego raczej sercem niż oczami błysku wizji, który – podobnie jak kontemplacyjne doświadczenie opisane w *Wyznaniach* – jest krótkotrwały²⁰. Oto rada naszego Mistrza: „Jeśli więc zdołasz odebrać się od tych dóbr, a dostrzec Dobro samo w sobie, to dostrzeżesz Boga. A jeśli przylgniesz do Niego miłością, to znajdziesz szczęście”²¹. Problem bowiem

¹⁸ Tamże, s. 323. „Et cum accedere coeperis similis, et persentiscere Deum, quantum in te caritas crescit, quia et caritas Deus est, senties quiddam quod dicebas, et non dicebas. Ante enim quam sentires, dicere te putabas Deum: incipis sentire, et ibi sentis dici non posse quod sentis”.

¹⁹ *O Trójcy* XV, XXVIII, 51, s. 526. „Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti. (...) Menimerem tui, intelligam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum”.

²⁰ Por. tamże VIII, II, 3, s. 266. „Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane si potes”.

²¹ Tamże VIII, III, 5, s. 267. „Si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inaeseris, continuo beatificaberis”.

polega na tym, że aby „cieszyć się w pełni obecnością tego Dobra, które nas darzy istnieniem, bez którego istnieć nie możemy, winniśmy stać bardzo blisko Niego i zespolić się z Nim miłością”²². Idąc dalej za myślą Biskupa, aby ujrzeć Boga, musimy Go pragnąć, a żeby Go pragnąć, musimy Go w jakiś sposób znać. Augustyn nie poszukuje koncepcji teologicznej ani samego wyjaśnienia, lecz żywego Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Dana chrześcijanom wiara, jakkolwiek nie stanowi pełnego poznania otrzymanego w wizji, dostarcza motywacji do wstępowania w celu ujrzania Boga.

Rozszerzając to, co widzieliśmy już wcześniej, wiemy, iż kochamy Boga w wierze tylko dzięki miłości, którą okazujemy naszym bliźnim, ta zaś jest zarazem miłością cnót wielkich chrześcijan, takich jak apostoł Paweł, i miłością okazywaną każdemu człowiekowi [*O Trójcy* VIII, VII, 10]. Augustyn przy końcu tego dzieła stwierdza, iż miłość bliźniego jest miłością Boga: „jeśli ktoś bliźniego miłuje, to z konieczności miłuje samą Miłość. Bo *Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa* (1J 4,16)”²³.

PODSUMOWANIE

Na podstawie powyższych rozważań nad Augustyńskimi opisami wizji Boga, można zauważyć, iż głównym ich celem było doprowadzenie wierzącego do doświadczenia Bożej obecności, które rozpoczyna się na ziemi, w obrębie wspólnotowego życia Kościoła, lecz swoją pełnię osiąga dopiero w chwale nieba. Augustyn chce zaprosić swoich wiernych do głębszego, bardziej intensywnego, a nawet bezpośredniego doświadczenia Boga w tym życiu, które to doświadczenie opisuje głównie terminami biblijnymi.

Podobnie jak Ambroży, również i Biskup Hippony wiele zaczerpnął od Plotyna, jednak błędem byłoby uważać, że w jakimkolwiek momencie swojego życia reprezentował czysty neoplatonizm. Choć w całej swojej pisarskiej działalności używał ciągle podstawowego modelu Plotyńskiej *anabasis*, to stosował go w formie przetworzonej na potrzeby kontekstu chrześcijańskiego – biblijnego, chryzologicznego i eklezjologicznego. „Widzieć Boga w sposób niewidzialny” oznacza zatem dla Biskupa z Hippony, przede wszystkim, oczyszczenie własnej duszy od wszelkich złych myśli i słabości. Tak przygotowana dusza otwiera się na przyjęcie łaski Bożej, która zawsze przychodzi do niej w obrębie społeczności eklezjalnej i pozwala „dotknąć” umysłem tajemnicy Boga. Wreszcie, doświadczenie

²² Tamże VIII, IV, 6, s. 268. „Sed dilectione standum est ad illum et inhaerendum illi, ut presente perfruamur a quo sumus”.

²³ Tamże VIII, VII, 10, s. 280. „Sed et hoc ideo, quia et qui proximum diligit, concequens est ut et ipsam praecipue dilectionem diligit. Deus, autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet”.

visio Dei doprowadza chrześcijanina do jeszcze większego pragnienia miłowania Boga i bliźniego.

Religijny geniusz Augustyna kazał mu poruszać wiele fundamentalnych religijnych kwestii, mistyka stanowi tylko jedną z nich. Był teologiem dogmatycznym i spekulatywnym, wykształconym teoretykiem, kościelnym przywódcą, twórcą reguły monastycznej, kaznodzieją i polemistą – zarazem jednak był autorem, który poświęcał dużo uwagi mistycznemu elementowi w chrześcijaństwie, do którego odwoływali się prawie wszyscy późniejsi mistycy zachodni. W tym sensie uprawnione jest nazywanie go nie tylko mistykiem, ale także „Księciem mistyków”²⁴ albo „Ojcem mistyki chrześcijańskiej”²⁵.

GOD IS SEEN AND UNSEEN – AUGUSTINE ON “*VISIO DEI*”

Summary

Augustine’s visions are one of the most influential accounts of mystical experience in the Western tradition, and a subject of persistent interest to Christians, philosophers and historians. This article explores Augustine’s account of his experience as set down in the Confessions, and explores his mysticism and *visio Dei*. Even so, if, broadly described, the characteristics of mysticism generally defined as being the possession of a most penetrating intellectual vision into things divine, and a love of God that was a consuming passion, then Augustine merits consideration.

Keywords: *visio Dei*, vision, mystical experience, mysticism, contemplation

Nota o Autorze: ks. dr Arkadiusz Jasiewicz – kapłan diecezji przemyskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii na UKSW w Warszawie. Przebywa na stażu naukowym we Paryżu. Publikuje swoje artykuły i recenzje z dziedziny literatury wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej.

Słowa kluczowe: *visio Dei*, wizja, mistyczne doświadczenie, mistycyzm, kontemplacja

²⁴ C. Bulter, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory; and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, New York 1923, s. 24.

²⁵ J. Burnaby, *Amor Dei a study of the religion of St. Augustine*, London 1938, s. 23.