

## POZNANIE RELIGIJNO-MISTYCZNE BOGA W PISMACH ŚW.AUGUSTYNA

Zagadnienie zostanie omówione w dwu etapach: najpierw doświadczenie religijne rozumiane w sensie szerokim, następnie zaś doświadczenie religijno-mistyczne. Pojęcie p o z n a n i a Boga ujmowane jest w sensie augustyńskim<sup>1</sup>. Nie chodzi więc wyłącznie o intelektualną percepcję, ale egzystencjalną akceptację prawdy.

### 1. Doświadczenie religijne

Mówiąc o religijnym życiu u św.Augustyna, należy odróżnić jego osobistą religijność od doktrynalnych poglądów i związanych z nimi wskazań pastoralnych. W pierwszym wypadku chodzi o egzystencjalną postawę, w drugim o płaszczyznę teoretyczno-normatywną.

Św.Augustyn z natury był człowiekiem o intensywnej religijności. Pierwotna chłopięca pobożność, w wyniku destrukcyjnego wpływu otoczenia /rówieśnicy, atrakcje wielkiego miasta/ i przeżyć związanych z okresem dorastania, zanikła na dłuższy czas. Nastąpił okres zobojętnienia, później ulegania wpływom manichejskim, wreszcie etap sceptycyzmu. Ostatecznie jednak pisma Cycoerona, Plotyna, następnie zaś wpływ matki i św.Ambrozego doprowadziły do konwersji moralno-religijnej. Proces ten znalazł swe potwierdzenie w przyjęciu chrztu. Pisma, jakie wyszły spod ręki myśliciela z Tagasty, ukazują jego głęboką i konsekwentną postawę religijną. Przykładem tego są "Wyznania", będące właściwie nieustanną medytacją o Bogu. Modlitwa św.Augustyna przybiera w nich różne formy: jest uwielbieniem, dziękczynieniem, ekspiacją, prośbą. Modlitwa splata się z rozważania-

-----

1 P.Blanchard, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les "Confessions", "Recherches Augustiniennes"* 2/1962/ 315 /311-330/. Autor zawężył swe rozważania do "Wyznań", choć i w tym zakresie wypowiada się dość ogólnikowo.

mi filozoficzno-teologicznymi myśliciela. Jego nauka o Bogu to theologia orans. Egzemplifikacją tego jest choćby problem zła, który rozpatruje nie tylko w świetle rozumu, ale Pisma Świętego, nauki Chrystusa i Kościoła<sup>2</sup>. W postawie św. Augustyna nastąpiło sprzężenie dogmatu i życia w nierozdzielną całość. Był indywidualistą, mimo to jego życie religijne miało wymiar wspólnotowo-eklezyjalny.

Na wstępie trzeba przynajmniej zarysować poglądy św. Augustyna odnośnie do religii: jej pojęcia, struktury podmiotowej, istoty i form ekspresji. W jego pismach nie ma definicji religii, ale istnieje różnoaspektowa jej charakterystyka. W pierwszym rzędzie jest to wyjaśnienie nawiązujące do etymologicznego znaczenia terminu "religia". Pochodzi on od czasownika "re-eligo", oznaczającego powtórny wybór. "Prawdziwa jest zaś ta religia, w której dusza przez pojednanie nawiązuje powtórnie łączność z jedynym Bogiem, od którego grzech ją niejako oderwał"<sup>3</sup>. Powyższy opis uwypukla moralny aspekt religii, związany z przezwyciężeniem etycznego zła. Starochrześcijański myśliciel dostrzegał również filozoficzny wymiar religii, określając ją jako świadomość i kult wyższej natury zwanej bóstwem<sup>4</sup>.

W religijnej fenomenologii św. Augustyna węzłowe miejsce zajmuje pojęcie Absolutu. Trafność koncepcji absolutnego Numenu decyduje o prawdziwości lub fałszywości religii. Religia jest jedynie prawdziwy kult Boga, natomiast kult fałszywy jest zabobonem<sup>5</sup>. Religia prawdziwa jest inspirowana przez Boga, w formie objawień, znaków, cudów itp.<sup>6</sup>. Przedmiotem fałszywym religii

-----

2 Confessiones 7,7,11, PL 32,739.

3 De quantitate animae 36,80, PL 32,1080. Por. De civitate Dei 10,3,1, PL 41,208; Retractationes 1,13, PL 32,603-605.

4 De diversis questionibus 31,1, PL 40,20-21: "Religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, cum ceremoniamque".

5 Contra Gaudentium 2,11,12, PL 43,749: "Verus Dei cultus religio, falsus autem superstitio nuncupatur".

6 Epistola 102,18, PL 33,377: "Verum haec cum exhibetur Deo, secundum eius inspirationem atque doctrinam, vera religio est; cum autem demonibus, secundum eorum impiam superbiam, noxia superstitio".

są różnego typu idole. Człowiek w miejsce Boga czci wówczas "duszę, albo istotę cielesną, albo własne wyobrażenia"<sup>7</sup>. Właśnie przedmiot wierzeń różni chrześcijaństwo od kultów pogańskich. Te ostatnie były zwykle politeistyczne, niekiedy z tendencją do henoteizmu /typową dla religii starogreckiej i starożymskiej/. Chrześcijaństwo jest monoteizmem, uznając istnienie jednego Boga jako nieskończonego i transcendentnego. Choć akceptuje ono zastosowanie sztuk pięknych /obrazów, rzeźb itp./ w religijnym kultywie, to akcentuje zarazem duchowość i niewidzialność bóstwa. Modląc się przed wizerunkiem adorujemy samego Boga, nie zaś Jego podobiznę<sup>8</sup>.

Św. Augustyn, charakteryzując religię, przeciwstawiał się jej naturalizacji i instrumentalizacji. Dlatego postulował rozgraniczenie sfery sakralnej i świeckiej, religii i państwa. To ostatnie nie może inicjować powstania religii, gdyż jej źródłem jest sam Bóg<sup>9</sup>. Jego Objawienie znajduje się u podstaw prawdziwej religii, która od imienia Jezusa Chrystusa nosi nazwę "chrześcijaństwa"<sup>10</sup>. Religii nie można traktować jako elementu tradycji narodowej czy kulturowej, gdyż jej fundamentem jest wewnętrzny akt wiary<sup>11</sup>. W ten sposób afrykański myśliciel wskazał na interioryzm wierzeń religijnych.

Problematyka religii interesowała św. Augustyna nie tyle w aspekcie teoretyczno-historycznym, oo głównie pastoralnym, psychologicznym i normatywno-moralnym. Dlatego nie omawiał historii wierzeń religijnych w sposób systematyczny. Ustosunkował się natomiast jako duszpasterz i biskup do różnego typu religii: pogańskich, judejskiego mozaizmu, czy współczesnych sobie sekt chrześcijańskich. Pod koniec życia skłaniał się do Pawłowej za-

7 De vera religione 10,18, PL 34,130.

8 Por. Enarrationes in psalmum 96,2, PL 37,1244-1245; 113,2,3, PL 37,1483; A.Mandouze, Saint Augustin et la religion romaine, "Recherches Augustiniennes" 1/1958/ 187-223.

9 De civitate Dei 10,1,3, PL 41,279.

10 Retractationes 1,13,3, PL 32,603.

11 Sermo 38,3,5, PL 38,237: "Credamus ergo Deo, fratres. Hoc est primum praeceptum, hoc est initium religionis nostrae".

sady "compelle intrare", którą rozumiał jako możliwość odwołania się do pomocy państwa w nawracaniu innowierców<sup>12</sup>.

Innym rysem augustyńskiej fenomenologii religii jest jej wydzwitek teologiczny. Ujawniło się to między innymi w przyjęciu teologicznego kryterium przy wyróżnieniu faz religijnego życia ludzkości. Fazy te są analogiczne do duchowych stanów człowieka: pierwotnej niewinności /ante legem/, upadku związanego z grzechem pierworodnym /sub lege/, zbawczego odkupienia Chrystusa /sub gratia/, a wreszcie spotkania z Bogiem /in pace/<sup>13</sup>. Życie religijne dotyczy trzech pierwszych faz, gdyż ostatnia z nich jest już uszczęśliwiającą wizją w niebie. Religie pogańskie były naturalnym odruchem ludzkości na etapie panowania grzechu. Chrystus, inicjując dzieło zbawienia, nadał życiu religijnemu nową głębię doktrynalną i psychologiczną. Analiza religii, dokonana przez św. Augustyna, dotyczy w przeważającej mierze tego właśnie etapu.

Kolejnym problemem w naszych rozważaniach jest struktura życia religijnego. Zagadnienie to może być rozpatrywane w dwu aspektach: psychologicznym i doktrynalno-normatywnym. Ostatni aspekt dotyczy istoty fenomenu religii. Myśliciel afrykański uwzględnił oba aspekty, w tym również psychologiczno-egzystencjalny.

Św. Augustyn, mówiąc o religii, podkreślił jej uniwersalność i organiczne powiązanie z ludzką naturą<sup>14</sup>. U jej podstaw znajduje się "niespokojne serce" człowieka, ustawicznie poszukujące szczęścia<sup>15</sup>. Była to więc nie tylko psychologiczna, lecz także ontologiczna interpretacja natury i genezy religijności.

-----

12 Por. E. Lamirande, Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine, Villanova University 1975.

13 Epistola ad Romanos quarta expositio 13-18, PL 35, 2065; H. Rondet, L'anthropologie religieuse de saint Augustin, "Recherches de Science Religieuse" 29/1939/ 163-196. Autor znajduje się pod wpływem pracy H. Dinklera, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934.

14 De utilitate credendi 7, 14, PL 42, 75.

15 Confessiones 10, 23, PL 32, 793-794.

Konsekwencją tego było pojmowanie jej w sposób integralno-personalny. Autor traktatu "De utilitate credendi" w przeżyciu religijnym dostrzegł współudział wielu sektorów osobowości człowieka: intelektu, woli, uczuć. Religijna wiara jest połączeniem myśli i aktywnego zaangażowania woli<sup>16</sup>. Aktywność intelektu w porządku rzeczowym uprzedza akt wiary, dlatego rozum prowadzi do wiary /*intellectus quaerens fidem*/. Wiara, jako rozumny akt człowieka, wymaga wnikania w treść przyjmowanych prawd religijnych<sup>17</sup>. Dystansowanie się od irracjonalizmu w pojmowaniu życia religijnego, jakie uwidoczniło się w postawie św. Augustyna, nie było równoznaczne z racjonalizacją aktu wiary. Wiara dotyczy przecież rzeczywistości, której człowiek bezpośrednio nie widzi<sup>18</sup>. Transcendencja bóstwa wyklucza bezpośrednią naoczność poznania religijnego, dlatego racjonalne rozpoznanie depozytu wiary posiada swoje granice. Przedmiotem przeżycia religijnego jest Bóg, który stanowi ciągłą tajemnicę dla człowieka<sup>19</sup>. Współcześnie określa się bóstwo jako *numinosum* i *mysterium fascinosum*<sup>20</sup>.

Akt religijny, obok współudziału refleksji intelektualnej, angażuje również sferę dążeń i woli człowieka. Przede wszystkim chodzi o domenę woli, której rola polega na usuwaniu moralnych przeszkód utrudniających intensywne życie religijne. Wewnętrzne oczyszczenie serca jest *conditio sine qua non* aktu wiary<sup>21</sup>. Często zachodzi tragiczne rozdarcie pomiędzy osądem umysłu a decyzją woli, w wyniku którego człowiek wybiera wartości mniej

-----

16 De praedestinatione Sanctorum 2,5, PL 44,962. Rzeczową analizę aktu wiary w interpretacji św. Augustyna przeprowadził W. Dudek, Psychologia wiary według pism św. Augustyna, Warszawa 1937.

17 Sermo 153,7,9, PL 38,258; Epistola 120,4, PL 33,454.

18 In Joannis Evangelium tractatus 40,79, PL 32,1690.

19 De utilitate credendi 11,25, PL 42,83.

20 R. Otto, Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych. Tłum. B. Kupiś, Warszawa 1968.

21 Confessiones 8,12, PL 32,750-751.

cenione od pominiętych<sup>22</sup>. W "Komentarzu do Ewangelii św. Jana" znajdujemy lapidarne stwierdzenie: nie można wierzyć - jeśli się tego nie chce<sup>23</sup>.

Złożoność przeżyć religijnych powoduje, że ich elementem jest także aktywność sfery uczuciowej człowieka. Augustyn nazwał czynnik emocjonalny "uchem serca", pragnąc podkreślić jego wagę w religijnym życiu człowieka<sup>24</sup>. Uczucia mogą odgrywać pozytywną lub negatywną rolę w płaszczyźnie wiary. Autor "Wyznań" przyznał, że piękno śpiewu i liturgii w mediolańskiej katedrze przyczyniło się do jego konwersji<sup>25</sup>. Uczucia mogą jednak także utrudniać zbliżenie do Boga, szczególnie w wyniku nadmiernego zafascynowania się wartościami ziemskimi.

Akt wiary w interpretacji św. Augustyna pozwala mówić o dojrzałym i personalnym traktowaniu życia religijnego. Choć dostrzegał jego złożoność, to zarazem był świadomy wewnętrznej jedności tego fenomenu. Współcześnie mówi się, że akt religijny jest funkcją jaźni człowieka, angażując jego osobowe "ja"<sup>26</sup>. Pokrewne sugestie można odnaleźć w pismach afrykańskiego myśliciela, mówiącego o "ja" jako podmiocie wiary lub niewiary<sup>27</sup>.

Dotychczasowa analiza dotyczyła głównie psychologicznego aspektu życia religijnego. Można na nie spojrzeć także w aspekcie teologicznym i normatywnym, zwłaszcza mając na uwadze religię chrześcijańską. Można wówczas pytać: co należy do istoty życia religijnego?<sup>28</sup> Św. Augustyn nie zagubił się w wielości

22 Confessiones 10,40, PL 32,807: "Hic esse valeo, nec volo; illic volo, nec valeo".

23 In Joannis Evangelium tractatus 26,2, PL 35,1607: "Credere non potest nisi volens".

24 Confessiones 10,10, PL 32,786.

25 Confessiones 7,6, PL 32,757-759; De ordine 2,19,51, PL 32, 1019.

26 W. Gruehn, Religijność współczesnego człowieka, Warszawa 1966.

27 Confessiones 8,3,8, PL 32,752; W. Dudek, dz.cyt., 21-22.

28 Zob. A. Vermersch, Le concept de la vie religieuse, "Gregorianum" 40/1930/ 98 nn. Autor omawia zasadniczo augustyńską koncepcję życia monastycznego.

przejawów religii, koncentrując się na jej zasadniczych elementach. Życie religijne jest przede wszystkim teocentryczną reorientacją człowieka, wewnętrznym oddaniem się Bogu<sup>29</sup>. Podstawą takiej relacji winna być miłość, rozumiana jako inspiracja aktywności ludzkiego życia<sup>30</sup>. Jest to miłość prawdy, dobra, wieczności, szczęścia. Miłość Boga wymaga przewyciężenia miłości ziemskiej, to jest zerwania niewolniczego uzależnienia od ziemi. Głęboko wierzy jedynie człowiek wewnętrznie wolny. Kolejnym istotnym elementem życia religijnego jest zawierzenie i pokorne poddanie się Bogu, konsekwencją czego jest służenie mu w swym życiu<sup>31</sup>. Człowiek wierzący jest świadomy dystansu, jaki dzieli go od Stwórcy. Dlatego widzi niedorzeczność pychy, akceptuje zaś postawę pokory. Elementem istotnym życia religijnego jest wreszcie wierność okazywana Bogu, w chrześcijaństwie wierność względem Chrystusa<sup>32</sup>. On bowiem jest Słowem Wołelonym, zarazem zaś egzystencjalnym wzorem człowieka. Imię Chrystusa przewija się przez wszystkie pisma św. Augustyna, którego duchowość posiada profil wybitnie chrystologiczny.

Należy jeszcze poruszyć zagadnienie epistemologicznej funkcji życia religijnego<sup>33</sup>. Czy, i w jakim sensie, jest ono poznaniem Boga? Poprzednio zostało stwierdzone, że biskup Hippony uznawał udział intelektu w integralnym przeżyciu religijnym. Konsekwencją tego było dostrzeżenie również funkcji poznawczej wiary. Noetyka religijna posiada jednak nieodzowne uwarunkowania moralne. Tym pełniejsze jest poznanie Boga, im bardziej zakorzenione w postawie synowskiego oddania Bogu - dos-

29 Soliloquia 1,1,2, PL 32,869; Confessiones 9,8,17, PL 32, 780.

30 Soliloquia 1,1,5, PL 32,872; Epistola 127,4, PL 33,484; De opere monachorum 16,19, PL 40,564.

31 Sermo 69,1,2, PL 38,441; Enarrationes in psalmum 130,13-14, PL 37,1714; De civitate Dei 14,13,1, PL 41,421.

32 Soliloquia 1,15,30, PL 32,884; De sancta virginitate 35,35, PL 40,416; por. Ch. Boyer, La dottrina dell'incarnazione nella spiritualità di Sant' Agostino, w: Sanctus Augustinus. Vitae spiritualis magister, Roma 1956, I, 103-112.

33 E. Portalié, Saint Augustin, DThC I, 2331-2333.

konale określonej łacińskim terminem "pietas"<sup>34</sup>. Prawda religijna nie jest abstrakcyjnym teorematem, ale prawdą egzystencjalną i regułą życia. Dla wielu współczesnych, w tym także autorów katolickich, chrześcijaństwo nie jest doktryną ale faktem; nie światopoglądem lecz życiem razem z Jezusem. Myśliciel starochrześcijański wyróżnił w chrześcijaństwie dwojaki element: doktrynalny i normatywny, wartości prawdy i dobra. Oba elementy wzajemnie się zazębiają i warunkują. Poznanie prawdy jest możliwe wówczas, kiedy człowiek o a ł y do niej należy<sup>35</sup>. Prawda objawiona uchwytana jest w pełni jedynie przez miłość<sup>36</sup>. Dotyczy to szczególnie Boga. Dlatego można również powiedzieć, że wewnętrzna prawda człowieka warunkuje chęć poznania religijnej prawdy<sup>37</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że św. Augustyn afirmował funkcję poznawczą życia religijnego. Jest to oczywiście jedna z wielu funkcji aktu wiary, której właściwym celem jest formowanie postawy człowieka w życiu jednostkowym i społecznym. Autor "Wyznań" był jednak świadomy tego, że kresem poznania religijnego jest tajemnica odwiecznego niezmiennego Boga<sup>38</sup>. Nasza wiedza o Bogu, tak filozoficzna jak religijna, jest bardzo ograniczona. Wiemy, że tak wiele o Nim nie wiemy<sup>39</sup>. Właśnie ten element tajemnicy pozwala w sposób całkowicie wolny uznać obecność Boga albo ją odrzucić<sup>40</sup>.

## 2. Doświadczenie religijno-mistyczne

Omawiając doświadczenie religijno-mistyczne św. Augustyna, należy, jak poprzednio, rozgraniczyć sferę jego osobistych przeżyć od płaszczyzny doktrynalnej. Najpierw zostanie zarysowana

-----

34 Epistola 140,19,48, PL 33,558; "Tanto fructuosius cogitabis, quanto magis pie cogitaveris". Por. De moribus Ecclesiae 1, 1,1, PL 32,1311.

35 Contra Academicos 2,3,8, PL 32,273.

36 De moribus Ecclesiae 1,17,31, PL 32,1324.

37 Contra Faustum 22,52, PL 42,432-433.

38 De Trinitate 1,1,3, PL 42,821.

39 De ordine 2,18,47, PL 32,1017.

40 De civitate Dei 10,29,2, PL 41,308-309.

jego osobista postawa jako mistyka. Terminologia i schematy, występujące w teologii mistycznej, zostały wypracowane później. Powoduje to niemałe trudności przy próbie odpowiedzi: czy myśliciel afrykański rzeczywiście posiadał i jakie przeżycia mistyczne? Sam termin "mistyczny" (μυστικός) = /zamknięty, okryty, tajemniczy/ był już stosowany przez teologów związanych ze szkołą aleksandryjską. Dopiero jednak św. Tomasz z Akwinu /+1274/ systematycznie opracował zagadnienie doświadczenia mistycznego. Rozróżnił trzy odmiany poznania intuicyjno-kontemplatywnego Boga: zmysłowo-wyobrażeniowy, intelektualny i bezpośrednie poznanie Jego istoty<sup>41</sup>. Św. Jan od Krzyża /+1591/ odróżnił następujące etapy przeżyć religijno-mistycznych: etap oczyszczający, oświecający i jednoczący. Kontemplacja, najwyższy stopień doświadczenia mistycznego, jest "poznaniem bez poznawania", oderwanym od zmysłowych i umysłowych form poznawczych<sup>43</sup>. Mistycy średniowieczni i autorzy współcześni, charakteryzując doświadczenie mistyczne, używają zwykle następujących terminów: odczuwanie Boga, smakowanie, dotyk Boga, zachwycenie, upojenie itp. Johannes Hessen, nawiązując do św. Augustyna, przeżycie mistyczne określił jako *cognitio experimentalis* - duchowy ogląd, odczucie, doświadczenie<sup>44</sup>.

Doświadczenie mistyczne realizowało się w różnorodnych formach, co nie wyklucza próby wskazania na jego istotne cechy. Zwykle wymienia się następujące: przeżycie "nocy ciemności", doświadczenie wewnętrznej jedności z Absolutem, poznanie - ale niewyraźne w formułach werbalno-konceptualnych, transformacja duszy ludzkiej<sup>45</sup>. Warunkiem doświadczenia mistycznego

41 Summa Theologiae II-II, q. 175, a.3, ad 1.

42 Jak wyżej, q.180, a.3, ad 1.

43 Św. Jan od Krzyża, Pieśń duchowa. Żywy płomień miłości. w: Dzieła, Kraków 1961, II, 248. Por. T.Merton, Posiew kontemplacji, "Znak" 7/1952/ 282 nn.

44 J.Hessen, Lehrbuch der Philosophie, München 1948, t.II, 250.

45 Por. J.Maréchal, Etudes sur la psychologie des mystiques, Paris 1924, I, 181-266; W.Granat, Dogmatyka katolicka, I. Bóg w Trójcy Osób, Lublin 1962, 122, 149 nn; W.Słomka, Świętość na świeckiej drodze życia, Poznań - Warszawa 1981,

jest wyjście poza domenę zmysłowego i intelektualnego poznania, następnie zaś wewnętrzne oczyszczenie duszy - uwarunkowane przezwyciężeniem zmysłowości. W szczególnie intensywnych stanach mistycznych, zwanych ekstazą, zanika funkcjonowanie władz zmysłowych i umysłowych, niejednokrotnie nawet świadomość własnego "ja". Jest to stan teopatyczny, ścisłe zespolenie z Bogiem<sup>46</sup>. Jego wynikiem jest głębsze poznanie prawdy o Bogu, ale niewyraźne w tradycyjnych formułach słownych. Doświadczenie mistyczne jest poznaniem wartościującym, opartym na wierze i miłości<sup>47</sup>. Naturalnym rezultatem przeżyć mistycznych jest przemiana osobowości człowieka, związana z doświadczeniem wewnętrznej jedności z Bogiem w Trójcy jedynym.

Sygnalizowane dotąd kryteria doświadczenia mistycznego, przyjmowane powszechnie w myśli chrześcijańskiej, pozwalają rozważyć zagadnienie osobistych przeżyć mistycznych św. Augustyna. Opinie autorów w tej sprawie są podzielone: niektórzy widzą w nim jednego z największych mistyków chrześcijaństwa<sup>48</sup>, inni kwestionują fakt przeżyć mistycznych rozumianych w sensie właściwym u niego<sup>49</sup>. Ci ostatni odwołują się do argumentów historycznych i epistemologicznych. Opisy przeżyć religijnych, zbliżonych do doświadczenia mistycznego - tłumaczą wpływem neoplatonizmu. Sądzą także, że teoria poznania św. Augustyna wyklucza możliwość kontemplacji wlanej, zbyt bowiem pasywnie "ustawia" człowieka wobec Boga. Tego rodzaju zarzuty są ogólnikowe, mało precyzyjne, oraz aprioryczne<sup>50</sup>. Wpływ Plotyna na myślenie

-----  
233-244. Ostatni autor opisuje doświadczenie mistyczne w oparciu o dzieła św. Jana od Krzyża. Do augustyńskiej koncepcji duchowości nawiązywała w większym stopniu św. Teresa Wielka.

46 Św. Jan od Krzyża, Dzieła, II, 93, 287.

47 Tamże, 248.

48 Por. C. Butler, *Western Mysticism*, London 1927, 24 nn; M. Olphe-Galliard, *Saint Augustin*, DS II, 1912-1920.

49 Por. E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936.

50 Polemizuje z tymi zarzutami Ch. Boyer, *La vie mystique de saint Augustin*, w: *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milano 1970, 161-170.

ła z Tagasty nie wyklucza możliwości przeżyć mistycznych, gdyż prawdopodobnie u obu one występowały.

Świadeectwem życia religijno-mistycznego św. Augustyna są jego pisma. Najbardziej znana jest scena pobytu 33-letniego Augustyna z matką Moniką w Ostii, opisana w sposób ekspresywny na kartach "Wyznań"<sup>51</sup>. Sposób opisu nosi ślady wpływów Ennead, co nie podważa jednak historyczności samego faktu<sup>52</sup>. Autor używa języka typowego dla narracji historycznej, czasem jedynie wplatając zdania posiadające charakter supozycji. W opisie można wypunktować trzy istotne etapy przeżycia mistycznego: przygotowawczy, wewnętrzne spotkanie Boga, wreszcie pokój duszy. Etap przygotowawczy jest kilkustopniowy: kontemplacja świata przyrody, "wstąpienie w świat wewnętrzny", wyjście poza sferę poznania umysłowego /"przyszliśmy do myśli naszych i minęliśmy je, by dotknąć krainy nieustannej obfitości"/. Apogeum przeżyć św. Augustyna i Moniki przypada na moment ekstazy, to jest przeżycia wewnętrznego spotkania z Bogiem. Autor "Wyznań" używa terminologii, która wyraźnie sugeruje istnienie tego faktu. Mówi mianowicie o "dotknięciu" wiekuistego Boga<sup>53</sup>, realizowanym poprzez "cały rzut seroa". Dalszy ciąg opisu również wskazuje na występowanie mistycznego opisu Boga. Św. Augustyn mówi o "słyszaniu słowa Jego nie za pośrednictwem języka cielesnego, ani głosu anioła, czy szumu obłoku, ani za pośrednictwem zagadki podobieństwa, lecz Jego samego". Wyakcentowana została bezpośredniość poznania Stwórcy, wykluczająca pośrednictwo świata przygodnego. Ten "moment zachwyty" jest więc widzeniem Boga, używając języka św. Pawła, "twarzą w twarz".

Konsekwencją "widzenia", będącego "osiągnięciem wiecznej Mądrości", jest stan wiecznego pokoju oświeczonego. Na tym

-----

51 Confessiones 9,10, PL 32,774. Por. Ch. Boyer, La contemplation d'Ostie, w: Essais anciens et nouveaux..., dz. cyt., 171-191.

52 P. Henry /La vision d'Ostie, Paris 1938/ mówi o wpływie dialektyki Plotyna /En. I, 6,7; V, 1,2/ na opis sceny w Ostii. Por. W. Eborowicz, Le sens de la contemplation chez Plotin et chez saint Augustin, "Giornale di Metafisica" 18/1963/ 123-132.

53 Augustyn używał również wyrazów bliskoznacznych: conspice-

etapie "uwolniony z więzi ziemskich" jest całkowicie zaabsorbowany Bogiem, znajdując w Nim "wewnętrzną radość" i szczęście. Powyższy opis pomija fenomeny fizyczne, jakie często towarzyszą doświadczeniom mistycznym /komunikowanie się na odległość, lewitacje, dar języków itp./. Nie są one jednak istotne, dlatego ich nieobecność nie podważa autentyzmu przeżyć mistycznych św. Augustyna<sup>54</sup>. Niektórzy autorzy określają bliżej charakter sceny w Ostii, nazywając ją kontemplacją wlaną<sup>55</sup>.

Istnieje jeszcze wiele innych wypowiedzi św. Augustyna, które w formie aluzyjnej sugerują występowanie przeżyć mistycznych. W "Wyznaniach", obok opisu sceny w Ostii, można odnaleźć inne pokrewne teksty. W ich księdze dziesiątej biskup Hippony wyraża żal, że zbyt późno pokochał Boga nazywanego "Pięknością": "Zawołałaś, wezwałaś i przerwałaś głuchotę moją; /.../ skosztowałem i łaknę i pragnę; dotknęłaś mnie, i zapłonąłem ku pokojowi Twemu"<sup>56</sup>. W opisie pojawia się wzmianka o "dotyku" Bo-

ga, co implikuje fakt ścisłego wewnętrznego zjednoczenia ze Stwórcą. W tejże dziesiątej księdze "Wyznań" znajdujemy inną relację przeżyć religijno-mistycznych. Św. Augustyn mianowicie pisze: "Niekiedy dajesz mi Boże zakosztować w duszy tak niezwykłego uczucia nieokreślonej słodyczy, że gdyby ona doszła we mnie do doskonałości, nie wiem, co by było, ale nie byłoby to szczęściem ziemskim"<sup>57</sup>. Stwierdzenie powyższe jest echem słów św. Pawła Apostoła mówiącego o zachwyceniu aż do "trzeciego nieba" /II Kor 12,2-4/. W obu wypadkach sposób opisu sugeruje szczególną kategorię przeżyć religijnych, w trakcie których bezpośredni kontakt z Bogiem daje człowiekowi niezwykle intensywną duchową radość.

-----  
re, intueri, contueri, sentire, videre.

54 Interesującą dyskusję dotyczącą profilu przeżyć religijnych św. Augustyna w Ostii przeprowadzili: W. Gundersdorf von Jess, *Augustine at Ostia; A Disputed Question*, "Augustinian Studies" 4/1973/, 159-174; J.A. Mourant, *A Reply to Dr von Jess*, tamże, 175-178.

55 Ch. Boyer, *La contemplation d'Ostie*, dz.cyt., 180-184.

56 *Confessiones* 10,27,38, PL 32,795, tłum. ks. J. Czuj, POK 9, 256.

57 *Confessiones* 10,40,65, PL 32,807, POK 9,276.

Ślady przeżyć mistycznych znajdujemy również w komentarzach do psalmów 41 i 42, gdzie św. Augustyn sugestywnym - często emocjonalnym - językiem wypowiada swą nostalgię za domem Ojca niebieskiego, pragnienie spotkania z Bogiem i znalezienia w Nim trwałego pokoju duszy. Komentarz do psalmu 41 wymienia istotne etapy kontemplacji: niepokój duszy, pragnienie łaski, odejście od ziemi, włączenie się w wiarę Kościoła, wreszcie moment ekstazy - wizji Boga. Ostatniego etapu dotyczy następująca relacja św. Augustyna: "Była taka słodycz wewnętrzna i zalała nas szczęśliwością; a duch nasz musnął oieniutkami mackami lekkusienko i przelotnie czegoś, co się nie zmienia. Po cóż więc mam się dalej trwożyć i po cóż ten smutek?"<sup>58</sup> Język opisu wskazuje, że było to przeżycie mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Człowiek, gorąco pragnący spotkania z Bogiem, jak jeleń wody, dochodzi do "namiotu Boga". Pojęcie namiotu - świątyni oznacza w życiu ziemskim Kościół, a w życiu przyszłym niebo jako stan wiecznego szczęścia. Również komentarz do psalmu 42 zawiera wypowiedzi sugerujące fakt doświadczeń religijno-mistycznych św. Augustyna. Stwierdził on, że człowiek wewnętrzny w milczeniu i skupieniu może usłyszeć głos Boży<sup>59</sup>. Najdoskońalszym obrazem Boga jest ludzka dusza, dlatego właśnie w niej najłatwiej możemy dojrzeć Stwórcę.

Wypowiedzi biskupa Hippony uznaje się dość powszechnie za potwierdzenie przeżyć mistycznych. Wielu autorów mówi o bezpośrednim widzeniu Boga i kontemplacji wlanej /pasywnej/<sup>60</sup>. Inni są ostrożniejsi w ocenie, sugerując mistyczną ale pośrednią wizję Boga<sup>61</sup>.

Pozostaje do omówienia doktrynalne stanowisko św. Augustyna wobec problemu doświadczenia mistycznego. Opinie autorów w tej sprawie sprowadzają się do dwu zasadniczych stanowisk.

58 Enarrationes in psalmum 41, 10, PL 36, 471.

59 Enarrationes in psalmum 42, 6-7, PL 36, 480-481.

60 Por. J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, dz. cyt., II, 178-183; M. Olphe-Galliard, dz. cyt., 1915-1917.

61 F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, Paris 1954, 270-276.

Pierwsza grupa augustynologów dostrzega u biskupa Hippony zasadniczą zmianę poglądów: początkowo pod wpływem neoplatonizmu przyjmował możliwość bezpośredniej wizji Boga, później uznawał jedynie pośrednie poznanie Absolutu. Tak sądzi René Arnou, zdaniem którego tekst z "De Trinitate" /2,16,27/ świadczy o istotnej zmianie poglądów w omawianej sprawie<sup>62</sup>. Nawet wizja Mojżesza była odtąd wyjaśniana jako pośrednie poznanie Boga. Nieco ostrożniej formułuje osąd Fulbert Cayré, mówiąc, iż Augustyn przyjmował bezpośrednie poznanie idei Bożych, ale uznał to za pośrednią wizję Bożej natury<sup>63</sup>. Starochrześcijański myśliciel był rzecznikiem łączenia życia kontemplatywnego z życiem aktywnym. Dlatego w jego rozumieniu kontemplacja łączyła się organicznie ze studium teologicznym, aktywnością duszpasterską i wewnętrznym nastawieniem duszy ku Bogu<sup>64</sup>. Emile Portalié w pokrewny sposób wyjaśniał stanowisko autora "Wyznań"<sup>65</sup>.

Czołowym rzecznikiem drugiej grupy augustynologów jest Joseph Maréchal. On także widział istotny wpływ Plotyna w okresie młodzieńczym Augustyna, czego przykładem jest opis stopni doskonałości zawarty w "De quantitate animae"<sup>66</sup>. Później jednak autor chrześcijański zarzucał pychę autorowi Ennead, ponieważ własnym wysiłkiem i bez łaski Bożej pragnął zdobyć pełnię doskonałości<sup>67</sup>. W przekonaniu Maréchala, biskup Hippony - wyzwoliwszy się spod wpływów neoplatonizmu - dalej opowiadał się za możliwością bezpośredniej wizji Boga. Oczywiście, tego rodzaju poznanie Stwórcy jest przywilejem udzielonym nielicznym ludziom<sup>68</sup>. Autor szczegółowo analizuje teksty "De Trinitate"

-----

62 R.Arnou, *Platonisme des Pères*, DThC XII, 2258-2392.

63 F.Cayré, *La contemplation augustinienne*, dz.cyt., 163-195, 270 nn.

64 Tamże, 273-276.

65 E.Portalié, *Saint Augustin*, dz.cyt., 2335 nn.

66 J.Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, dz.cyt., II, 152 nn. Por. Plotyn, En. VI, 9,11.

67 *De Trinitate* 4,15,20, PL 42,901. Por. J.Maréchal, dz.cyt., II, 156.

68 J.Maréchal, tamże, 162-178.

i późniejszych pism św. Augustyna, pragnąc wykazać, że nie podważają one pierwotnej tezy o bezpośrednim widzeniu Boga w trakcie mistycznej kontemplacji<sup>69</sup>.

Kilku autorów zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy referowanymi dotąd stanowiskami. Charles Boyer sądzi, że św. Augustyn uznawał możliwość bezpośredniej wizji Boga. Było to jednak widzenie Go w "obrazie" /per speculum/, nie zaś samej natury Bożej /per speciem/<sup>70</sup>. Ostrożniej wypowiada się M. Olphe-Galliard, lecz w zasadzie widzi u św. Augustyna tak egzystencjalnie jak doktrynalnie mistykę kontemplacji Boga<sup>71</sup>.

Choć ocenić trafność referowanych opinii, należy odwołać się do wypowiedzi samego św. Augustyna, omówionych z uwzględnieniem chronologii powstawania poszczególnych pism, aby stwierdzić fakt ewentualnej ewolucji doktrynalnej. "Wyznania", pisanne w latach 397-400, wielokrotnie sygnalizują fenomen przeżyć mistycznych autora. Niektóre ich fragmenty były już omawiane. Interesujące są dwie wypowiedzi zawarte w dziesiątej księdze. Oto pierwsza z nich: "Wszedłem i zobaczyłem słabym okiem duszy mej ponad tym okiem i ponad myślą moją światło niezmienne. /.../ I usłyszałem, jak się słyshi sercem; i nie było całkiem powodu do powątpiewania; i łatwiej wątpiłbym w to, że żyję, niż że nie ma prawdy"<sup>72</sup>. Podobna jest tonacja innej wypowiedzi: "Przeto tak stopniowo szedłem od ciał do oszujałej przez ciało duszy, /.../ aby dojść do światła, które ją oblewało. /.../ Tak doszła do tego, co jest w mgnieniu drżącego spojrzenia. Wówczas to poznałem, że niewidzialne Twoje rzeczy rozumiałymi są przez rzeczy stworzone; lecz nie mogłem zatrzymać wzroku na tym widoku i pokonany słabością, wracając do zwyczajnych zajęć, zachowując u siebie miłe wspomnienia"<sup>73</sup>. Oba teksty łączą elementy naturalnej noetyki z wyraźną reminiscencją przeżyć mistycznych. Na obecność tych ostatnich wskazuje opozycja pomiędzy poznaniem

-----  
69 Tamże, 184-185.

70 Ch. Boyer, *Essais anciens et nouveaux...*, dz. cyt., 184 nn.

71 M. Olphe-Galliard, *Saint Augustin*, dz. cyt., 1920.

72 *Confessiones* 7, 10, 16, PL 32, 742, POK 9, 156.

73 *Confessiones* 7, 17, 23, PL 42, 745, POK 9, 161.

naturalnym i charyzmatycznym Boga. Ekstazy wizja Stwórcy trwa krótko, charakteryzuje się szczególną intensywnością przeżycia, daje egzystencjalną pewność.

Następnym dziełem św. Augustyna, omawiającym problem kontemplacji Boga, jest "Komentarz do Księgi Rodzaju" napisany w latach 401-414. Analizowane są tam szczegółowo teofanie Starego i Nowego Testamentu, głównie wizje Mojżesza i św. Pawła. Opis pierwszej teofanii zdradza wahania biskupa Hippony w sprawie teologicznej klasyfikacji charakteru wizji przywódcy narodu izraelskiego. Widział on zresztą kilkakrotnie Boga: w krzaku ognistym, na Synaju, w namiocie. Pierwszą z nich św. Augustyn zinterpretował jako widzenie za pośrednictwem anioła<sup>74</sup>. Spotkanie Mojżesza z Bogiem na górze Synaj określone zostało jako wizja "duchowa", to jest widzenie o profilu imaginatywnym<sup>75</sup>. Nieco później autor komentarza, mając na myśli wizję w przybytku namiotu, określa następująco jej charakter: "I mówił Pan do Mojżesza twarzą w twarz jak mówi ktoś do swego przyjaciela"<sup>76</sup>. Trudność stanowią słowa Mojżesza skierowane do Boga: pokaż mi "chwałę Twoją". Odpowiedź Boga jest negatywna: "Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu" /Wj 33,20/. Augustyn słusznie zauważył, że pragnienie Mojżesza nie zostało całkowicie odrzucone. Odwołując się do Księgi Liczb /12,8-9/, widzenie jego charakteryzuje jako bezpośredni ogląd Boga: "[Bóg] mówił do niego ustami do ust w naturze, a nie w zagadce i widział chwałę Pana"<sup>77</sup>. Dalszy ciąg komentarza wskazuje, że w wypadku Mojżesza chodziło o wizję kontemplatywną. Nastąpiło mia-

74 Sermo 7,7, PL 38,66.

75 Podobnie zostały zaklasyfikowane wizja Izajasza /6,1/ i św. Jana opisana w Apokalipsie.

76 De Genesi ad litteram 12,26,55, PL 34,476: "Et locutus est Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut quis loquitur ad amicum suum".

77 Tamże, 12,27,55, PL 34,477: "Os ad os loquar ad illum in specie et non per aenigmata, et claritatem Domini vidit" /Num. 12,8/.

nowicie zawieszenie funkcjonowania władz zmysłowych, tajemnicza obecność wszechmocnej łaski Bożej, wreszcie moment ekstazy<sup>78</sup>.

Augustyński opis wizji św.Pawła /I Kor 13,12/ jest bardziej lapidarny i jednoznaczny. Określa ją jako intelektualną wizję Boga poznawanego w Jego naturze<sup>79</sup>. Nie był to oczywiście stan naturalny, gdyż św.Paweł pisał o "trzecim niebie" i "porwaniu". Kontemplacja Boga jest wyjątkowym przywilejem udzielonym człowiekowi i stanem przejściowym<sup>80</sup>, co różni ją od widzenia uszczęśliwiającego zbawionych w niebie.

Zagadnienie możliwości bezpośredniego widzenia Boga omawiane było również ok. 413 r. przez św.Augustyna w liście 147 skierowanym do Pauliny. Zasadniczy tenor listu doskonale oddają słowa: "Niewidzialna jest więc natura Boża"<sup>81</sup>. W trakcie analiz problemu znajdujemy wiele mówiące stwierdzenie autora: "Jest On [Bóg] niewidzialny ze swej natury, lecz jeśli chce - może być widzialny, i tak jak chce. Był widziany przez wielką liczbę ludzi: nie w swej naturze, lecz w takim aspekcie, w jakim zechciał być widziany"<sup>82</sup>. List nie wyklucza możliwości bezpośredniego widzenia Boga w życiu doczesnym - dzięki specjalnej łasce, lecz pomija technikę Bożego objawienia. Autor listu zaznaczył, że warunkiem bezpośredniej wizji Boga jest transformacja moralno-religijna człowieka<sup>83</sup>. Tylko ludzie czystego

78 Tamże, "Est alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem".

79 Tamże, 12,36,69, PL 34,484.

80 Tamże, 12,34,67, PL 34,483. Por. J.Maréchal, dz.cyt., II, 173-178.

81 Epistola 147,8,20, PL 33,605: "Invisibilis est igitur natura Deus".

82 Tamże, "Nam multi viderunt, sed quod voluntas elegit, non quod natura formavit". Por. Retractationes 2,41, PL 32, 647.

83 Epistola 147,20,48, PL 33,618. Por. Enarrationes in psalmum 120,6, PL 37,1609.

seroa mogą oglądać Boga.

Omawiając zagadnienie charakteru wizji związanej z teofaniami Starego Testamentu, trudno pominąć traktat "De Trinitate", pisany w latach 400-419. Św. Augustyn silnie akcentuje, w tym dziele wyłączność bezpośredniego widzenia natury Bożej zastrzeżoną dla zbawionych. Widzenie Boga w niebie to ogląd niewidzialnej niezmiennej "substancji" Boga<sup>84</sup>. W przekonaniu autora, Stwórca ukazał się Adamowi jedynie w ludzkiej postaci<sup>85</sup>. Najwięcej kontrowersji budzi następujące stwierdzenie św. Augustyna: "Gdyby Mojżesz tego nie powiedział, to trzeba by znieść głupców, którzy utrzymują, że w przytoczonych słowach i zdarzeniach oglądał on oczyma swymi istotę Boga. Tu jednak mamy najoczywistszy dowód, że, mimo pragnienia, nie było to mu dane"<sup>86</sup>. Sens literalny wypowiedzi zdaje się wykluczać bezpośrednią wizję Boga w przeżyciu Mojżesza. Joseph Maréchal sądzi jednak, że tekst wyklucza jedynie możliwość cielesnego widzenia Boga<sup>87</sup>. Zresztą chodzi w tej wypowiedzi o wizję na Synaju, co nie podważa tezy o bezpośrednim widzeniu Boga przez Mojżesza podczas innych teofanii. Proponowana interpretacja cytowanego tekstu nie jest bezpodstawna, ale trudno nie dostrzeżać zmiany tonacji biskupa Hippony w analizie teofanii. W jego przekonaniu "widzenia owe odbywały się za pośrednictwem podległego zmianom stworzenia poddanego niezmiennemu Bogu i okazującego Boga nie w Jego istocie, ale w znakach i symbolach"<sup>88</sup>. Św. Augustyn, z biegiem upływu lat biskupiego duszpasterzowania, obawiał się zatarcia transcendenckości Bożej. Dlatego minimalizował rangę starotestamentalnych teofanii.

-----

84 De Trinitate 1,13,30, PL 42,812.

85 De Trinitate 2,10,17-18, PL 42,855-857.

86 De Trinitate 2,16,27, PL 42,863, tłum. M. Stokowska, POK 25,142.

87 J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, dz. cyt., II, 185. Pewnym potwierdzeniem słuszności takiej interpretacji jest wyrażenie św. Augustyna, że Mojżesz "oczyma swymi" nie mógł widzieć istoty Bożej.

88 De Trinitate 2,17,32, PL 42,866, POK 25,147.

Należy jeszcze wspomnieć o dwu wypowiedziach afrykańskiego myśliciela. W "Komentarzu do Ewangelii św. Jana" /lata 414-417/ kilkakrotnie zdawał się sugerować niemożliwość bezpośredniej wizji Boga. Chodzi jednak prawdopodobnie o wizję cielesną, która oczywiście nie jest możliwa w odniesieniu do niematerialnego i transcendentnego Absolutu<sup>89</sup>. Tekst kontrowersyjny znajduje się również w traktacie "Contra Maximinum", napisanym w 428 roku. Autor stwierdza w nim, że żaden człowiek nie widział "natury Bożej, ani widzieć nie jest zdolny"<sup>90</sup>. Jest to generalna teza, nie zawierająca szczegółowej analizy charakteru teofanii biblijnych.

Wypowiedzi św. Augustyna nie zawsze są całkowicie koherentne. Jednym z powodów tego jest zapewne fakt, że nie pozostawił on usystematyzowanej teologii życia wewnętrznego, kulminującego się w doświadczeniach mistycznych. Oczywiście, nie wyjaśnia to całkowicie różnicy, jaka dzieli pisma okresu wczesnego i średniego od traktatów pisanych pod koniec życia. Teoria o nagłej zmianie poglądów, odnośnie do zagadnienia bezpośredniej wizji natury Bożej, jest mało przekonująca. Przecież "Komentarz do Księgi Rodzaju" i "O Trójcy" powstawały niemal w tym samym czasie. Trudno tym niemniej negować fakt stopniowej ewolucji postawy Augustyna wobec dyskutowanego zagadnienia. Pisma jego pozwalają się domyślać, że okres bezpośrednio po nawróceniu obfitował w momenty mistycznej ekstazy. Późniejsze lata, związane z odpowiedzialnymi i wielorakimi obowiązkami duszpasterza - biskupa, nie dawały okazji do tego rodzaju przeżyć. Pewną rolę odegrała zapewne także dbałość o teologiczną poprawność, w wyniku czego biskup Hippony przeakcentował niepoznawalność wewnętrznej natury Bożej w życiu doczesnym. Nigdy jednak nie kwestionował faktu teofanii opisanych w Biblii, choć z biegiem lat jak-

-----  
89 In Joannis Evangelium tractatus 3,17, PL 35,1403: "Illud /.../ sciatis quia omnia quae corporaliter visa sunt [a Moysse] non erunt illa substantia Dei".

90 Contra Maximinum 2,12,2, PL 42,767-768.

by zacierał ich specyfikę. Wydaje się, że myśliciel afrykański - mimo geniuszu teologiczno-filozoficznego - do końca życia nie rozwiązał zadowalająco zagadnienia kontemplacji Boga zachodzącej w doświadczeniu mistycznym. Był wielkim mistykiem chrześcijańskim, ale był także świadomy niewyrażalności tego rodzaju przeżyć w słownych formułach związanych genetycznie ze światem przyrodnym.

Ks. Stanisław Kowalczyk

COGNITION RELIGIOUS-MYSTICAL OF GOD ACCORDING TO ST.AUGUSTIN  
/Summary/

This article deals with a problem of religion first of all from existential et noetic point of view. A religion can be conceived as reconciliation with God /a moral sens/, as consciousness of God /a philosophical sens/ or as true cult of divinity /a theological sens/. Saint Augustin considers a psychological structure of religious experience in which he distinguishes many elements: a rational cognition, will's option and a participation of emations. The religious experience has also a noetic value because it is a knowledge of truth about God connected and realised by a love. The second part of article discusses a problem of mystical experience according to St.Augustin. He was in person one of the greatest mystics of the Church. His writings /a description of the scene at Ostia; Confession 10,27; Commentary to psalms 41 and 42/ shows that he experienced a mystical union with God. At the end of the article the author treats a controversial problem of character of the mystical experience. Some authors /R.Arnou, F.Cayré/ say that according to St.Augustin a mystical ecstasy is only a mediate vision of God. An analysis of St.Augustine's descriptions of theophanies shows that he conceived a mystical experience as a immediate cognition of God.