

Maciej Bała

Filozofia mistyki

Studia Philosophiae Christianae 43/1, 87-98

2007

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

PRACE PRZEGLĄDOWE

MACIEJ BAŁA

Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

FILOZOFIA MISTYKI

1. WPROWADZENIE

Większość współczesnych koncepcji filozoficznych uznaje kluczową rolę doświadczenia, chociaż odmiennie rozumieją samo pojęcie doświadczenia, podobnie jak jego funkcje oraz wartość poznawczą. Rozbieżność poglądów dotyczy zarówno struktury aktów doświadczenia, jej odmian, roli doświadczenia w poznaniu. Doświadczenie traktowane jest często jako równoznacznik „bezpośredniego poznania”¹. Dla fenomenologii na przykład „ostatecznym źródłem i podstawą poznania wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednie doświadczenie”². Dla jednych poznanie czerpane z doświadczenia charakteryzuje się naocznością, dla drugich poznanie takie dotyczy wyłącznie czegoś jednostkowego, według jeszcze innych doświadczenie to bezpośrednie poznanie czegoś jako realnie istniejącego³.

Zainteresowanie doświadczeniem dotyczy również filozofii religii. Pojęcie doświadczenia religijnego pojawia się na stałe dopiero w filozofii XIX wieku, zwłaszcza dzięki pracom takich filozofów, jak F. Schleiermacher, W. James i R. Otto⁴. Coraz częściej filozofo-

¹ Zob. A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, Roczniki Filozoficzne 19(1973)2, 55-60.

² R. Ingarden, *Fenomenologia*, w: Tenże, *Z badań nad współczesną filozofią*, Warszawa 1963, 290.

³ Por. A. B. Stępień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, Zeszyty Naukowe KUL 17(1974)4, 29.

⁴ Por. M. Neusch, *L'expérience chrétienne de Dieu*, Chemin de Dialogue 3(1994), 69. Wśród polskich opracowań problematyki doświadczenia religijnego można wymienić ta-

wie religii sięgają po analizy doświadczenia mistycznego, traktując je jako przykład doświadczenia religijnego. Dlaczego? Istnieją trzy podstawowe przyczyny takiego zainteresowania: przede wszystkim wszyscy mistycy, opisując swoje doświadczenia, mówią o zjednoczeniu z Bogiem osobowym, realnie istniejącym, po drugie, doświadczenie mistyczne charakteryzuje się ogromną intensywnością, nieporównywalną z innymi typami doświadczenia takimi, jak liturgia czy medytacja. Ostatnią racją jest werbalizacja tego doświadczenia: większość mistyków opisała swoje doświadczenia w licznych dziełach. Czym jest samo doświadczenie mistyczne? Jak scharakteryzować owo zjawisko? Czy ma ono charakter tylko i wyłącznie religijny? Sam termin „mistyka” jest pochodzenia greckiego i pochodzi od czasownika oznaczającego zamknięcie. Pojawił się w związku z misteriami i dotyczył samej ceremonii wtajemniczenia. W tekstach chrześcijańskich termin ten był używany w trzech znaczeniach: jako mistyczny wymiar interpretowania Pisma Świętego, jako cecha poznania, które właściwe jest liturgii, oraz jako specyficzny sposób duchowego poznania Boga⁵.

2. DEFINICJA MISTYKI

Trudno jest podać jedną, wyczerpującą definicję mistyki. Wydaje się, że właściwsza jest droga wskazania kilku istotnych cech specyficznej relacji podmiotu do rzeczywistości transcendentnej, które pozwolą na wyodrębnienie zjawiska mistycyzmu spośród innych doświadczeń duchowo-religijnych. Kłoczowski wymienia kilka takich cech⁶.

Pierwsza z nich to doświadczenie radykalnej bierności. Mistyk czuje się ogarnięty i przeniknięty przez wyższą rzeczywistość, która całkowicie go transcenduje. Czuje się „zaskoczony” przez ową rzeczywistość. To nie on Ją wybrał, przeciwnie: czuje się przez nią wybrany. Bierność mistyka podkreśla, że to, co najważniejsze, dokonuje się jakby poza nim, w odmiennej, religijnej rzeczywistości. Bierność nie oznacza całkowitej inercji mistyka, dzięki doświadczeniu

kie prace, jak: M. Jaworski, *Doświadczenie religijne*, Zeszyty Naukowe KUL 16(1973)3-4, 19-28, Tenże, *Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, 60-74; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983; J. Kłoczowski, *Doświadczenie religijne*, Znak 25(1973), 1221-1233.

⁵ Por. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, 8.

⁶ Por. Tamże, 22-26.

duchowemu dociera on do najgłębszych pokładów swojej duszy, które wypełnione światłem stają się źródłem jego nowej aktywności.

Druga cecha „diagnostyczna” mistyki sprowadza się to tzw. idei Całości. Mistyk doświadcza, że jego jestestwo jest częścią czegoś większego, dopiero w tej całości (np. Bóg, Kosmos) odnajdzie swoją pełnię. Na przykład w religiach wschodnich człowiek jest częścią kosmicznego ładu, dopiero w momencie zespolenia się z nim odnajduje swojej miejsce. W przypadku religii teistycznych nie można mówić o wtopieniu się w Boga. Mistyka, np. chrześcijańska, nie prowadzi do utraty odrębności bytowej, lecz jedynie do pełnego spełnienia się człowieka dzięki nadprzyrodzonej relacji z Bogiem. Jedynie Bóg jest w stanie zaspokoić wszystkie pragnienia i potrzeby człowieka.

Poznanie o charakterze całkowicie odmiennym od poznania potocznego, naukowego czy filozoficznego, to trzecia charakterystyka, według Kłoczowskiego, doświadczeń mistycznych. Z tej racji, że przedmiotem poznania mistyka jest rzeczywistość całkowicie odmienna od całej znanej mu dotychczas rzeczywistość, sam sposób poznania musi mieć odmienny charakter. Najczęściej mówi się tutaj o poznaniu intuicyjnym czy afektywnym. Ma ono charakter najbardziej intymny, wewnętrzny, któremu mogą towarzyszyć jakieś zewnętrzne przejawy nadprzyrodzoności, np. stygmaty.

Wreszcie ostatnią cechą doświadczeń mistycznych jest całkowita przemiana bytu. Według Kłoczowskiego, „mistik staje się «nowym człowiekiem», rodzi się do «nowego życia», nie tylko doznaje przemiany świadomości, ale i jego postępowanie zmienia się radykalnie: pod wpływem tego doświadczenia mistyk kieruje się bowiem inną, bardziej wymagającą skalą wartości”⁷. Człowiek przeżywający ten rodzaj doświadczeń doznaje przemiany zarówno w aspekcie dynamicznym (woła), jak i poznawczym (intelekt). Jednym z najczęstszych skutków przemiany bytowej mistyka jest uporządkowanie i przemiana jego sfery zmysłowej, która zaczyna harmonijnie współpracować z pragnieniami duszy⁸.

Można więc podać pewne wspólne cechy doświadczeń mistycznych. Czy ten fakt jest już wystarczającym argumentem za przyję-

⁷ Tamże, 25.

⁸ Por. Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, t. 1: *Les voies de l'interiorite*, Paris 1994, 132-133; 525-558.

ciem tezy, że istnieje jedna, wspólna wszystkim religiom mistyka? Gdyby przyjąć, że doświadczenia mistyczne są zasadniczym rdzeniem każdej z religii, że oddają istotę każdej religii, to wszystkie religie, zawierające takie doświadczenia, byłyby sobie równe. Nawet jeśli religie różnią się między sobą, są to tylko różnice pozorne, ponieważ tym, co jest wspólne, chociaż czasami niewidoczne przy pierwszym spotkaniu z daną religią, jest doświadczenie mistyczne. Czy jednak mistyka jest rzeczywiście taka sama we wszystkich religiach? Sama typologia doświadczeń mistycznych proponowana przez religioznawców i filozofów religii prowadzi jednak do odmiennego wniosku.

3. TYPOLOGIA DOŚWIADCZEŃ MISTYCZNYCH

Zjawiska mistyczne są bardzo różnorodne. Nie istnieje również jedna, powszechnie przyjmowana typologia doświadczeń mistycznych. Dla R. Otto najbardziej oczywisty podział polega na wyodrębnieniu mistyki natury i mistyki ducha⁹. Oba rodzaje mają pewne wspólne elementy, chociażby takie, jak pragnienie jedności, uczucie identyfikacji z przedmiotem swoich pragnień, wspólna „logika” mistyczna odmienna od poznania czysto racjonalnego; ale istnieją zasadnicze różnice, które nie pozwalają na ich utożsamienie. W mistyce natury występuje uczucie wszechjedności z otaczającą naturą, dusza człowieka otwiera się na świat natury i odczuwa wszelkie jego bogactwa. Inaczej jest w przypadku mistyki ducha, która jest ukierunkowaniem duszy człowieka w stronę jakiegoś absolutu, napełniania jest nieskończonością. Przyjmuje ona najczęściej dwojaką formę: mistyki duszy lub mistyki Boga¹⁰. Pierwsza z nich sprowadza się do poznania i odnalezienia samego siebie, poznania swojej własnej istoty, jej boskich właściwości, które dotychczas były dla człowieka niedostępne. Doświadczenie mistyczne prowadziło do „uwolnienia” boskiej wspaniałości wpisanej w naszą naturę. Istnienie bytu boskiego w tego typu mistyce nie jest wcale konieczne. Boskość jest w nas samych i nie trzeba dążyć do jakiegokolwiek innej rzeczywistości. Mistyka Boga zakłada dążenie człowieka do zjednoczenia z bytem, który jest odrębny od duszy ludzkiej.

⁹ Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum z niem. T. Duliński, Warszawa 2000, 92-93.

¹⁰ Por. Tamże, 98-102.

Z kolei R. C. Zaehner proponuje wyróżnić mistykę naturalno-kosmiczną, mistykę monistyczną i mistykę teistyczną¹¹. H. Küng dokonuje typologii doświadczeń mistycznych w oparciu o trzy zasadnicze nurty religijne w świecie¹². Pierwszy nurt nawiązuje to tradycji religijnych konfucjanizmu i tao-izmu. Mistyka występująca w tych systemach religijnych cechuje się dążeniem do powszechnej harmonii, zarówno we własnym wnętrzu, jak i ze światem zewnętrznym, głównie z naturą. Drugi rodzaj doświadczeń mistycznych związany jest z korzeniami hinduistycznymi i buddyjskimi. Mistyka charakteryzuje się doświadczeniem jedności człowieka i Absolutu, skierowana jest przede wszystkim w stronę wnętrza człowieka. Trzeci typ religijności to religie powiązane ze źródłami semickimi, czyli judaizm, chrześcijaństwo i islam. Podstawowym założeniem mistyki w tych religiach jest jasne odróżnienie człowieka i Boga, mistyka ma charakter przede wszystkim relacji osobowej. Jednakże podział zaproponowany przez Künga nie uwzględnia różnorodności mistyk, które mogą występować w tych samych tradycjach religijnych. Dotyczy to zwłaszcza religii wschodnich, np. w hinduizmie spotkamy zarówno mistykę ducha, jak i mistykę osobowego Absolutu. Z kolei J. Dupuis uważa, że judaizm, chrześcijaństwo i islam są religiami prorockimi lub monoteistycznymi, natomiast religie wschodnie są typowymi religiami mistycznymi. Nie oznacza to jednak, że religie azjatyckie nie mogą odnosić się do Absolutu osobowego ani że religie prorockie nie zawierają w sobie doświadczeń mistycznych¹³.

Najbardziej dojrzałą, a jednocześnie najprostszą typologią doświadczeń mistycznych, jest propozycja J. López-Gaya, zawarta w *Dictionnaire de spiritualité*¹⁴. Jako kryterium podziału przyjmuje on różne odmiany relacji pomiędzy mistykiem a rzeczywistością, do której mistycy dążą i z którą pragną się zjednoczyć. Proponuje on wyróżnienie trzech typów mistyki: mistykę ekstatyczną, mistykę instatyczną oraz mistykę teistyczną.

¹¹ Por. R. C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford 1957.

¹² Por. H. Küng, *Projekt Weltethos*, Munchen-Zurich 1988, 160.

¹³ Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum z wł. S. Obirek, Kraków 2003, 317-318.

¹⁴ Por. López-Gay, *Mistique*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, Paris 1980, 1894-1895. Zaproponowaną tam typologią posługuje się np. J. A. Kłoczowski w swojej monografii *Drogi człowieka mistycznego*, dz. cyt., 20-22.

Pierwsza z nich, mistyka ekstazy (od gr. *ek-stasis* – „być poza sobą”) jest przede wszystkim wyjściem mistyka poza siebie, w którym to wyjściu następuje zawieszenie kategorii czasu i przestrzeni, w konsekwencji mistyk doświadcza niezwykłego zjednoczenia z całością Kosmosu. Przeżycie to nie ma charakteru doświadczenia jakiejś boskiej osoby czy jakiegokolwiek konkretnego, transcendentnego bytu. W tym typie doświadczenia duchowego ludzkie „ja” ulega zatraceniu, staje się iluzją, która zatracą się w nieskończonej całości. Założeniem mistyki ekstazy jest traktowanie bytu jednostkowego, człowieka jako części większej całości – Kosmosu, Natury. Czasami ten rodzaj mistyki określany jest mianem pan-enhenizmu, czyli nurtu, w którym „wszystko jest jednym”¹⁵. Przykładem takiej mistyki jest na przykład buddyzm. Budda odrzucał samą ideę Boga jako istoty najwyższej, osobowej. Celem doświadczenia duchowego (mistycznego) jest doprowadzenie człowieka do nirwany, której istotą jest zniknięcie bytu indywidualnego. Pierwotne zaistnienie człowieka było nieszczęściem, od którego trzeba się teraz uwolnić. Nirwana jest uwolnieniem od złudnych przedstawień ostatecznej rzeczywistości, jest wejściem w doskonałe błogosławieństwo. Buddyzm polega na uświadomieniu sobie daru, zawsze będącego w posiadaniu człowieka, a polega on na wierze w całość istnienia, w tym istnienia człowieka. Podobne interpretacje można odnaleźć w niektórych nurtach hinduistycznych, gdzie dusza rozplywa się nie w bezosobowej nirwanie, ale we wszechogarniającym Absoluście. Osobista dusza jest tożsama z duszą wszechświata, z całą rzeczywistością. W monistycznej interpretacji Wedanty ludzka dusza jest identyczna z Absolutem pozostającym poza wszelkim uwarunkowaniem. Po uświadomieniu sobie tego, dusza musi też dojść do przekonania, że świat zjawisk w zasadzie nie posiada swej własnej, odrębnej rzeczywistości, że jest nieistniejący¹⁶.

Drugim rodzajem mistyki jest mistyka instatyczna. (od gr. *in-stasis* – „być w sobie”). Droga prowadząca do prawdziwej rzeczywistości nie wiedzie tym razem przez świat zewnętrzny, ten znajduje się w samym człowieku, jest nim nasze „ja”, „jaźń”. Owo „ja” nie utożsamia się z jaźnią na poziomie czysto psychicznym. Droga do zjed-

¹⁵ Por. J. A. Kłoczowski, dz. cyt., 21.

¹⁶ Por. A. Siemianowski, *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*, Wrocław 2000, 46-55.

noczenia z absolutem prowadzi poprzez wnętrze człowieka. Trzeba nauczyć się oderwania od zewnętrżności, która jest tylko iluzją, i poznać duchowo najgłębszą prawdę o swojej tożsamości z boskością. Tak mistyka zdaniem R. Otto pojawia się np. w jodze¹⁷. Jest to „czysta” mistyka duszy. Każda religia zawiera w sobie wiarę w szczególny charakter duszy, w jej boskie pochodzenie, w jej nieśmiertelność, ale w misticie instatycznej sama dusza staje się celem zjednoczenia. Dusza nie jest miejscem spotkania z odrębnym od niej Bogiem, lecz celem samym w sobie. Ludzka dusza nie jest już przeniknięta Bogiem, lecz sama się Nim staje.

Trzeci typ mistyki rozwija się na gruncie osobowego doświadczenia Boga, stąd okreśłany jest jako mistyka dialogiczna. Pojawia się ona w religiach, które opisują Boga w kategoriach relacji osobowych. Bóg przemawia do człowieka, wchodzi z nim w relację, objawia się człowiekowi, działa w historii. Mistyk, odkrywając Boga jako Osobę, dąży do zjednoczenia z Nim poprzez miłość, a nie poprzez zatopienie się w oceanie otchłannej Boskości. Zjednoczenie dokonuje się poprzez miłość przy zachowaniu odmienności tożsamości zarówno człowieka, jak i Boga. Mistyk przeżywa ekstazę, niezwykły typ zjednoczenia, ale nie ma miejsca utrata tożsamości. Zachodzi przemiana, oczyszczenie, niejednokrotnie bardzo bolesne, ale moje ja nie zostanie nigdy „wchłonięte” przez rzeczywistość Boską. Miłość doświadczana w zjednoczeniu misticznym jest miłością przemieniająca człowieka, a nie unicestwiająca go¹⁸.

Trudno sprowadzić tak odmienne typy doświadczeń misticznych do jednego, wspólnego wszystkim przeżycia. Istnieją pewne wspólne elementy, ale mistyk jest zawsze zakorzeniony w konkretnej tradycji religijnej i to ona właśnie wyznacza pewną koncepcję absolutu, rzeczywistości transcendentnej, na którą „ukierunkowane są doświadczenia misticzne”. Doświadczenie misticzne jest więc „wtórne” w stosunku do pojęcia objawienia, zasadniczego dla rozumienia religii jako takiej.

4. MISTYKA ZASADĄ JEDNOŚCI RELIGII

Pluralizm religii jest faktem, który interpretowany jest przez niektórych filozofów jako wielość dróg prowadzących do jednego

¹⁷ R. Otto, dz. cyt., 165-166.

¹⁸ Por. Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, dz. cyt., 293-303.

celu, jakim jest np. Ostateczna Rzeczywistość¹⁹. Ale pomimo tych różnorodności można odnaleźć wspólną część dla wszystkich religii, rozumianych jako specyficznych dróg prowadzących do jednej rzeczywistości transcendentnej (mimo skrajnych interpretacji, czym ona jest sama w sobie), a ową wspólną częścią byłoby właśnie doświadczenie mistyczne. Występowanie tego zjawiska, niezależnie od tradycji religijnej, potwierdzałoby istnienie we wszystkich konfesjach jednego wspólnego celu. Czy jest tak rzeczywiście? Czy podobne cechy odnajdywane w przeżyciach mistycznych są wystarczającą racją pozwalającą na przyjęcie tezy o istnieniu jednej „mistycznej religii” i jednej ostatecznej rzeczywistości, do której wszystko i wszyscy zmierzają? Jest to myślenie bliskie koncepcjom pluralizmu religijnego.

Sama różnorodność mistyk, ich zależność od konkretnej tradycji religijnej dla zwolenników pluralizmu religijnego nie jest żadnym argumentem. Przeciwnie Ostateczna Rzeczywistość jest sama w sobie niepoznawalna, a różne objawienia religijne są tylko niedoskonałymi próbami jej opisu. Żadne z nich nie zawiera w sobie pełni. Seria objawień występujących niezależnie od siebie w odrębnych nurtach ludzkiej kultury doprowadziła do ukształtowania się religii ludzkości. Widziane z tej perspektywy religie świata nie są konkurencyjne względem siebie. Ta sama Boska Rzeczywistość objawiła się całej ludzkości, a ludzkość dała różne odpowiedzi uwarunkowane kulturowo, etnicznie, historycznie i geograficznie²⁰. Dlatego istnieje zamierzony pluralizm religii, który odsłania różnorodne aspekty ostatecznej rzeczywistości. Elementem wspólnym jest dążenie i pragnienie zjednoczenia się z ową rzeczywistością transcendentną, przeżywane i wyrażane w mistycyzmie. W takiej interpretacji mistyka staje się „uniwersalną nadreligią”. Jest to myślenie, które coraz częściej pojawia się w poglądach przedstawicieli różnych religii²¹. Zdaniem Johnstona hinduistyczne upaniszady, buddyjskie sutry, Biblia, teksty Ojców Kościoła, dzieła Św. Teresy z Avila są przejawem jednej, mistycz-

¹⁹ Zob. np. K. Kaucha, *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P. F. Knittera*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I. Ledwoń, K. Pek, Lublin-Warszawa 1999, 124-126.

²⁰ Por. G. Chrzanowski, *John Hick – teolog religijnego pluralizmu*, *Analecta Cracoviensia* 29(1997), 119.

²¹ Por. A. Siemianowski, dz. cyt., 16-17.

nej, świadomości religijnej²². Gentili z kolei proponuje tezę o zasadniczej jedności „czystego doświadczenia religijnego”, jest ono wyrażane przez chrześcijan w języku teistycznym, natomiast gdy pojawia się ono w kręgu kultury np. Dalekiego Wschodu, „czyste doświadczenie” wyrażane jest w języku nie-teistycznym. Doświadczenia mistyczne są więc zasadniczo takie same, różnią się jedynie sposobem werbalizacji²³.

Czy teza o jedności religii poprzez doświadczenie mistyczne jest jednak słuszna? Wydaje się, że nie. R. Otto, porównując mistykę Wschodu i Zachodu, dochodzi do wniosku całkowicie sprzecznego z twierdzeniem, że mistyka jest zawsze i wszędzie taka sama. Można wskazać na wiele elementów wspólnych poszczególnym doświadczeniom mistycznym, ale wynikają one nie z jedności mistyki, lecz ze wspólnoty natury ludzkiej: „Twierdzimy otóż, że w mistyce faktycznie dochodzą do głosu namiętne, pierwotne motywy ludzkiej duszy, które jako takie są w równej mierze niezależne od klimatu, stron świata lub rasy i które wskazują na doprawdy zdumiewające, wewnętrzne pokrewieństwo sposobu myślenia i przeżywania u ludzi. Poza tym jednak uznajemy, że twierdzenie, jakoby mistyka była po prostu mistyką, zawsze i wszędzie jednaką, jest błędne i że mamy tu raczej do czynienia z bardzo różnymi jej przejawami, podobnie jak to jest we wszystkich innych sferach życia duchowego – w etyce, sztuce, a przede wszystkim w religii. Ponadto musimy stwierdzić, że wspomniane odmienności jako takie znowu nie są uwarunkowane przez rasę czy stronę świata, lecz mogą występować u ludzi tej samej rasy i wewnątrz tych samych kręgów kulturowych, a nawet pozostawać ze sobą w wyraźnej sprzeczności”²⁴.

Dla Otto określenie mistyki jako „doświadczenia immanencji bóstwa” czy „zjednoczenia istotowego z bóstwem” w przypadku różnych religii jest tylko zgodnością terminologiczną. Nie tylko relacja do bóstwa różni się istotnie w poszczególnych religiach zależnie od tego, czy jest to bóstwo doświadczane immanentnie czy transcendentnie, ale samo bóstwo w konkretnych tradycjach oznacza coś innego. Odmienność religijnego przedmiotu pociąga za so-

²² Por. W. Johnson, *The Mystical Way*, London 1993, 27-28.

²³ A. Gentili, *I cristiani e le prassi meditative delle grandi religioni asiatiche*, w: *La preghiera*, t. 2, red. E. Ancilli, Roma 1990, 375.

²⁴ R. Otto, dz. cyt., 10.

bą odmienność relacji i doświadczenia mistycznego. W tym sensie, jak zauważa Siemianowski, mistyka jest wspólna dla całej ludzkości, podobnie jak wspólna jest naturze ludzkiej „religia”. Ludzie są „religijni”, choć zasadniczo różnią się ich religie²⁵. Należy jednak pamiętać, że religijność nie jest zakodowana we wnętrzu człowieka na zasadzie naturalnej religijności (*homo religiosus*), albowiem w takim wypadku religia byłaby tylko „wytworem” człowieka. W człowieku tkwi potencjał skierowany ku religii, w stronę absolutu, ale wynika ona z ontycznego charakteru bytu ludzkiego, zależnego w istnieniu od Boga. Człowiek jest więc nie tyle z natury religijny, co otwarty na transcendencję. Można mówić, w sensie psychologicznym, o potrzebie kultu w człowieku, o potrzebie istnienia układu odniesienia i czci, ostatecznej sprawiedliwości itp. Wszystkie te potrzeby sprawiają, że człowiek niejednokrotnie realizuje swoje otwarcie na transcendencję w sposób niewłaściwy, zamykając się np. na historyczne objawienie Absolutu, na które winien odpowiedzieć postawą wiary, a zadawała się pewnymi substytutami prawdziwej religijności. Jest to zjawisko, które Welte określa jako bezistocie religii. Mamy z nim „do czynienia wtedy, gdy religia odchodzi od swej istoty czy traci swą istotę, ale zachowuje formę religii. Religia nieistotna zachowuje postać religii, czym osobiście różni się od ateizmu, który odrzuca także religijną formę”²⁶. Doświadczenia mistyczne nie są więc wspólne czy identyczne w poszczególnych religiach, wspólna jest natura człowieka, która realizuje się w różnych typach religijności.

Dobłą ilustracją odmienności i nieredukowalności doświadczeń mistycznych jest problem wspólnej modlitwy przedstawicieli poszczególnych wyznań. Czy ona jest możliwa i właściwa? Spotkanie modlitewne wyznawców różnych religii w 1986 r. w Asyżu miało na celu nie wspólną, jedną modlitwę, ale wzajemną obecność w czasie, gdy inni się modlą. Chodziło o możliwość bycia obecnym, gdy inni się modlą i okazanie szacunku ich modlitwie i postawie wobec bóstwa. Tylko jeśli wspólna modlitwa nie będzie znakiem synkretyzmu religijnego, ale szczerą postawą modlitwy do Boga w duchu wzajemnego szacunku, mogłaby ona oznaczać usunięcie rozbieżności między religiami.

²⁵ Por. A. Siemianowski, dz. cyt., 22-23.

²⁶ B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. z niem. G. Sowiński, Kraków 1996, 241.

5. ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że teorie filozoficzne, akcentujące rolę doświadczeń mistycznych jako istoty samej religii, niejednokrotnie prowadzą do błędnej interpretacji samego fenomenu religii. Sprowadzają go tylko i wyłącznie do specyficznych przeżyć, pojawiających się w człowieku, pomijając albo przesuwając na drugi plan dwie zasadnicze kwestie: realności absolutu i możliwości racjonalnego uzasadnienia jego istnienia oraz objawienia, czyli wolnego odsłonięcia się absolutu człowiekowi. Religia nie jest tylko i wyłącznie zbiorem przeżyć i przekonań o charakterze religijnym, ale jej istotą jest wolna odpowiedź człowieka na objawienie, czyli na samo-odsłonięcie się Boga. W tym wypadku analiza doświadczeń mistycznych musi być poprzedzona krytyczną refleksją na temat istnienia absolutu, możliwości objawienia, racjonalności i spójności tegoż objawienia oraz na temat odpowiedzi człowieka na objawienie, czyli postawy wiary.

Punktem kluczowym pozostaje także pytanie, czy doświadczenie mistyczne konstytuuje specyficzny rodzaj poznania²⁷. Wszystkie analizy mistycyzmu wskazują na odwoływanie się do wiary religijnej, ponieważ nie ma doświadczenia mistycznego bez uprzedniej afirmacji Boga przez akt wiary.

Analizy doświadczenia mistycznego koncentrują się tylko na opisie pewnych faktów religijnych, bardzo intensywnych, ale niejednokrotnie bez próby wskazania na ich ostateczne racje. Filozofia religii winna jednak w sposób ostateczny wyjaśnić fakt religijny, a nie tylko opisywać formy jego uzewnętrzniania. Z pewnością jedną z lepszych metod, która umożliwi takie podejście do fenomenu religii, jest metoda realistycznej filozofii religii. Zdybicka sprowadza ją do trzech etapów²⁸. W fazie początkowej chodzi o samo stwierdzenie faktów religijnych danych nam w doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym. W etapie kolejnym celem jest ujęcie istoty faktu religijnego, jak również jego koniecznych elementów, bez których nie byłby on już faktem religijnym. To uogólnienie zachodzi za

²⁷ Problem ten był w sposób szczególny podjęty przez filozofię angielską w latach osiemdziesiątych. Zob. np. M. De Paul, *The Rationality of Belief in God*, *Religious Studies* 17(1981), 343-356; R. Oakes, *Religious Experience, Sense-Perception and God's Essential Unobservability*, *Religious Studies* 17(1981), 357-367; R. W. Clark, *The Evidential Value of Religious Experience*, *International Journal for Philosophy of Religion* 16(1984), 189-202; W. Proudfoot, *Religious experience*, Berkeley 1985.

²⁸ Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993², 148-149.

sprawą uniwersalizacji i transcendentalizacji. Punktem ostatecznym procesu a zarazem najbardziej istotnym dla klasycznej koncepcji filozofii religii jest wskazanie ostatecznych, ontycznych czynników podmiotowych i przedmiotowych wyjaśniających fakt istnienia religii, a co za tym idzie również doświadczenia mistycznego.

PHILOSOPHIE DE LA MYSTIQUE

Résumé

La relation entre la philosophie et la mystique forme une question «à la limite», que la fatalité a le plus souvent déclinée en une suite d'oppositions frontales: entre le rationnel et l'émotionnel, le logique et le pathologique, le discours et l'indicible. Depuis quelques années cependant, plusieurs motifs portent à reconsidérer cette relation singulière. Une somme d'informations sans précédent sur les diverses traditions mystiques, sur leurs variabilités historiques et géographiques est désormais accessible. En outre, la mystique est devenue un objet scénique et interreligieux de premier plan qui invite à reposer la question de l'essence du religieux dans la traversée herméneutique des différences confessionnelles. Enfin, on enregistre une forte demande de redressement spéculatif face à l'essor actuel des sectes et au développement des syncrétismes religieux.

Le texte relève l'aspect du pluralisme des religions dans la perspective des expériences mystiques, que l'on peut rencontrer dans toute religion. L'auteur engage une polémique avec la thèse très répandue aujourd'hui, selon laquelle au sein de la multitude des religions il existe une seule expérience commune mystique.