

# Wiele ścieżek na różne szczyty

KS. DR ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

## WSTĘP

### ROZDZIAŁ I. MISTYKA U PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

1. Między ortodoksią a synkretyzmem
2. Potrzeba nowych poszukiwań

### ROZDZIAŁ II. MISTYCZNE DROGI RELIGII ŚWIATA

1. Bezdroża mistyki
2. "Wszystko jest jednością" - mistyka jedności natury w buddyzmie
3. Między religią a narcyzmem - hinduistyczna i buddyjska mistyka ducha
4. "Obiekt miłosnego zainteresowania" - mistyka osobowego Absolutu w hinduizmie
5. Dialogiczna mistyka Boga w islamie i judaizmie

### ROZDZIAŁ III. MIĘDZYRELIGIJNY DIALOG DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO: KRYTERIA I ORIENTACJE

1. Od spotkania do relatywizmu w międzyreligijnym dialogu mistyki
2. Magisterium Kościoła o dialogu doświadczenia religijnego
3. Empiryczna religia globalnej wioski: konsekwencje dla chrześcijaństwa
4. Mistyka: wezwanie do dialogu z Bogiem twarzą w twarz

## WSTĘP

„Nie sposób uciec przed wpływem innych religii. Chcąc nie chcąc, wszyscy jesteśmy wciągnięci w dialog międzyreligijny, ze wszystkimi towarzyszającymi mu burzami i wyzwaniami”<sup>[1]</sup>.

Te słowa Williama Johnstona, teologa i wielkiego entuzjasty dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego, wyrażają coraz bardziej oczywiste realia naszego życia na przełomie wieków. Kultury współtworzone przez różne religijne tradycje nie są już tak ściśle jak poprzednio oddzielone od siebie geograficznymi barierami i nie stanowią wobec siebie nawzajem, jak często bywało to dawniej, zamkniętych wysp. W wielkich metropoliach kościół chrześcijański często sąsiaduje z meczetem, świątynia hinduistyczna z synagogą, a w pobliżu miejsce zebrań wyznawców buddyzmu znaleźć można Salę Królestwa Świadków Jehowy lub świątynię mormonów.

Jaka postawę powinien zająć w tej sytuacji wierzący chrześcijanin? Wiele bywa odpowiedzi na to pytanie, do tego często idą one w najbardziej rozbieżnych kierunkach. Jedni apelują o pluralistyczne podejście do różnych religii uważając, że ostatecznie prowadzą one do tego samego celu. „Wiele jest ścieżek” mówią „ale ostatecznie wszystkie ścieżki prowadzą na szczyt tej samej góry”. Dlatego „kiedy spotykam zaangażowanego żyda lub muzułmanina, sikha lub hinduistę albo buddystę, w których owoce otwarcia na rzeczywistość boską są chwalebnie oczywiste, nie mogę – realistycznie – uważać chrześcijańskiego doświadczenia tego, co Boże, za autentyczne, a ich doświadczenia – za nieautentyczne”<sup>[2]</sup>. Inni, przeciwnie, zwolenników powszechnej jedności międzyreligijnej oceniają krytycznie za płytkość podejścia do problemu: „nie może być mowy o łatwym synkretyzmie, bezładnej mieszaniu półreligijnego słowolejstwa i pobożności, dewocji, która wszystko dopuszcza i przez to niczego nie traktuje z należytą powagą”<sup>[3]</sup>. Jeszcze inni podsumowują tę postawę za pomocą surowej oceny poziomu intelektualnego stojącego u jej podstaw: „hasło «równej wartości religii» jest jedynie abdykacją odpowiedzialnego myślenia”<sup>[4]</sup>.

Gdzie wobec tego chrześcijanin ma szukać słuszności? Jak zorientować się w splocie tak radykalnie przeciwstawnych opinii? Na pewno pierwsza odpowiedź brzmi: w wiedzy na temat religii. Powierzchność zrównywania wszystkich religii i utożsamiania właściwych im mistycznych doznań oraz duchowych doświadczeń często płynie całkiem po prostu z nieznamomości rzeczy. "Przy pobieżnym oglądzie nietrudno pomieszać mistykę chińską z hinduską, jak w nocy, podczas której wszystkie koty są czarne”<sup>[5]</sup>. Dlatego zapewne prawdziwi rzeczoznawcy w tej dziedzinie, wielcy mistycy różnych religii, nigdy nie podzielali opinii entuzjastów łatwego synkretyzmu. Trzynastowieczny japoński mistrz zen-soto, Dogen mówił o ludziach utożsamiających „trzy religie”, czyli

buddyzm, taoizm i konfucjanizm, że ich wypowiedzi reprezentują niższy poziom, niż „gaworzenie małych dzieci”<sup>[6]</sup>.

Naszym zadaniem będzie próba porównania mistyki religii niechrześcijańskich z duchowością wynikającą z biblijnego nauczania, jakim od dwudziestu wieków karmi się Kościół. W ten sposób znajdziemy się w najgorętszym ogniu polemik dotyczących przyszłości chrześcijaństwa.

Jedni uważają, że przyszłość ta należy do ludzi łączących rozmaite techniki, sposoby modlitwy i teksty sakralne zaczerpnięte z najróżniejszych środowisk religijnych w nową całość, która zjednoczy dotychczasowe wysiłki człowieka w różnych religiach. „Otwierając się na buddyzm, na hinduizm i na te wspaniałe tradycje Azji zdobywamy cudowną szansę dowiedzenia się czegoś więcej o możliwościach tkwiących w naszych własnych tradycjach, ponieważ tamte religie dotarły, z punktu widzenia natury, o wiele głębiej niż my. Połączenie naturalnych technik i łask [...] z chrześcijańską wolnością Ewangelii powinno nas wszystkich wreszcie doprowadzić do owej pełnej i transcendentalnej wolności, która wykracza poza różnice kultur i sprawy zewnętrzne – i poza podziały na to i tamto”<sup>[7]</sup>.

Dla innych postawa ta jest nie do przyjęcia. Mówią o zdradzie, która nie przyniesie obiecanych efektów, a w zamian za to zaowocuje utratą tego, co w chrześcijaństwie najcenniejsze i najbardziej specyficzne. Porzucenie tradycyjnego sposobu medytacji biblijnej na rzecz medytacji niechrześcijańskiej nazywają „zdradą ukrzyżowanej miłości Bożej” i wołają, że jest to dla Kościoła „cudzołóstwem w o wiele straszniejszym znaczeniu, niż odnosiło się to [w Starym Testamencie] do synagogi”<sup>[8]</sup>. Nazywają „niebezpiecznymi synkretystami” tych, „którzy mniemają, że uśmiechnięty Budda i umierający ze strasznym krzykiem Opuszczony-przez-Boga to ostatecznie przejawy tej samej głębi bytu”<sup>[9]</sup>.

Niniejsza praca ma pomóc we wprowadzeniu w tak gorące pole dyskusji na trzyetapowej drodze rozważań. Rozdział pierwszy, *Mistyka u progu trzeciego tysiąclecia*, poświęcony będzie najpierw umiejscowieniu problematyki mistycznej pomiędzy modnym dziś synkretyzmem a potrzebą religijnej ortodoksji. Postawione też zostaną postulaty w sprawie koniecznego rozszerzenia perspektywy w procesie refleksji nad mistyką różnych religii kontaktujących się ze sobą.

Rozdział drugi to próba ujęcia *Mistycznych dróg religii świata*, poczynając od „bezdroży mistyki”, graniczących z szarlatanerią i pseudoreligijną fantazją. Następnie zaś omówione zostaną kolejne typy mistyki, przy zachowaniu zasadniczo typologii mistyki R. C. Zaehnera. W ten sposób najpierw uwaga zostanie poświęcona buddyjskiej misticie jedności natury, potem hinduistycznej monistycznej misticie ducha, oraz misticie osobowego Absolutu, a w końcu dialogicznej misticie Boga

typowej dla judaizmu i islamu, w której nacisk położony jest na personalistyczne ujęcie relacji człowiek-Bóg.

Trzeci wreszcie rozdział podejmie problem koniecznych punktów orientacyjnych w międzyreligijnym dialogu doświadczenia duchowego. Ważne okaże się na tym etapie rozważenie metodologicznych trudności w dyskusji o mistyce, podjęcie wskazań Magisterium Kościoła w tym względzie i rozważenie praktycznych konsekwencji dla chrześcijaństwa płynących z faktu znalezienia się wszystkich mieszkańców kuli ziemskiej w „globalnej wiosce religijnej”.

Całość tekstu zostanie zamknięta, tytułem podsumowania, próbą uchwycenia istoty biblijnego wezwania do stanięcia „twarzą w twarz” wobec Boga i przypomnieniem, że możliwość dialogu ze Stwórcą jest nam przez Niego osobiście darowana w darze Ducha Świętego.

Stosowana tu metoda teologicznej oceny różnych typów mistyki z punktu widzenia zasad wiary chrześcijańskiej będzie niejednokrotnie odwoływać się do autorów reprezentujących nurt filozofii dialogu, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga. Nie są oni wprawdzie chrześcijanami (reprezentują bowiem judaizm), ale pożytek z zastosowania ich przemyśleń wydaje się niewątpliwy. Ważkim argumentem za możliwością stosowania dialogicznej refleksji w ich wydaniu jako kryteriów oceny doznań mistycznych może być autorytet teologiczny Jana Pawła II, który połączył kiedyś sprawę przeżyciowego aspektu wiary z twórczością myślicieli z kręgu filozofii dialogu i spotkania: „Można z całym pokryciem mówić o doświadczeniu religii [...] w to doświadczenie ogromnie wiele wnieśli filozofowie dialogu [...] nauczyli się tego przede wszystkim z doświadczenia Biblii”<sup>[10]</sup>. Papież wymienił też wyraźnie nazwiska autorów, na jakich warto się w tej kwestii oprzeć: „Emmanuel Lévinas [...] podobnie jak Martin Buber i Franz Rosenzweig, wyraża tradycję personalistyczną Starego Testamentu, gdzie tak bardzo silnie uwydatnia się stosunek między ludzkim «ja» a Boskim, absolutnie suwerennym «Ty»”<sup>[11]</sup>.

Święty Paweł spacerował dwadzieścia wieków temu po Atenach, a „przechodząc oglądał ich świętości jedną po drugiej i znalazł ołtarz z napisem: «Nieznanemu Bogu»” (por. Dz 17,23). Niniejszy tekst jest trochę takim „ogłądaniem świętości” przedstawicieli rozmaitych religii, podczas którego z pewnością uda się „znajdować ołtarze”, które będą kierować nasze myśli ku Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bogu Jezusa Chrystusa.

Nastawienie chrześcijanina ma pozostać zawsze przyjazne wobec każdego człowieka, pełne szacunku i gotowości do współpracy. „Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi. Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi” (Rz 12,17-18). Z drugiej jednak strony każde poszukiwanie ma

prowadzić do uświadomienia sobie absolutnej wyjątkowości chrześcijańskiego Objawienia i ponownego odkrycia skarbu zawierzonego Kościołowi.

Nie twierdzimy, że jesteśmy właścicielami prawdy, gdyż wiele elementów prawdy o dobra rozsianych zostało wśród mieszkańców całej globu ziemskiego. Wierzymy jednak, że jako chrześcijanie *znamy prawdę*: „my właśnie znamy zamysł Chrystusowy” (1 Kor 2,16). Rzeczywiście, wiele jest religijnych ścieżek ludzkości. Wydaje się jednak, że rozmaite ścieżki prowadzą na szczyty całkiem różnych gór.

[1] W. Johnston, *Życie w miłości*, Kraków 1997, s. 10.

[2] J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985, s. 91.

[3] Th. Merton, *Dziennik azjatycki*, Kraków 1993, s. 246.

[4] L. Newbigin, *Religion for the Marketplace*, [w:] G. D'Costa (red.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1990, s. 145 n.

[5] R. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha 1929, s. 206.

[6] Dogen, *Shobo-Genzo*, [za:] G. D'Costa (red.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1990, s. 120 n.

[7] Th. Merton, *Dziennik azjatycki*, Kraków 1993, s. 276.

[8] Tamże, s. 266.

[9] Tamże, s. 267.

[10] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 45-46.

[11] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 155.

Rozdział I

## Mistyka u progu trzeciego tysiąclecia

### *1. MIĘDZY ORTODOKSJĄ A SYNKRETYZMEM*

„Mistrz mógłby być hinduistycznym guru, *rosi* zenu, taoistycznym mędrcom, żydowskim rabinem, chrześcijańskim mnichem, czy sufijskim mistykiem; jest w równym stopniu Lao-Tse i Sokratesem, co Buddą i Jezusem, czy Zaratustrą i Mahometem”.  
(o. Anthony de Mello SJ)

„Nie możesz być buddystą i twierdzić, że jesteś prawdziwym katolikiem”.  
(Adam Michnik)

Czy duchowy mistrz wprowadzający w tajniki mistyki może być w równym stopniu Buddą i Jezusem, Zaratustrą i Mahometem? Czy może twierdzić, że wszystkie mistyczne drogi i tak zaprowadzą na tę samą górę? Czy też może różne mistyczne ścieżki prowadzą w rozbieżne strony, a wędrowcy postawią w końcu swoje stopy na całkiem różnych szczytach? Stając wobec zjawiska mistyki trzeba się zmierzyć z niezwykle splotem opinii, poglądów i tendencji.

#### *a. Współczesna dewaluacja mistyki*

Obserwuje się dziś, po pierwsze, spontaniczne rozszerzanie pojęcia duchowości na obszar wszelkich typów religii, a po drugie – swoistą dewaluację zachowywanych dawniej rozróżnień, tak że „duchowość” stała się niemal tożsama z „mistyką”, a „mistyka” – z jakąkolwiek „religijnością”.

#### **mistyka jako fascynacja Wschodem**

Porównajmy tradycyjną, chrześcijańską naukę o doświadczeniu wiary z tym, co na ten temat ma do powiedzenia propozycja nowej duchowości mistycznej, opartej na religijnym przeżyciu, zawarta w książce *Sprzysiężenie Wodnika*, literackim manifeście mentalności *New Age*: „Duchowość domaga się od poszukiwacza, by porzucił wierzenia, a nie, by do nich dodawał”, „wśród tego, co należało odrzucić wymieniano

dogmat religijny”, dlatego też „radikalnym centrum doświadczenia duchowego wydaje się być wiedza bez doktryny”<sup>[12]</sup>.

Powyższą obserwację należy potraktować jako jedynie wstępną i wprowadzającą do tezy zasadniczej, dotyczącej natury Boga. Protekcjonalnie sformułowane zdanie: „Bóg nie jest osobistością z naszych wyobrażeń ukształtowanych w szkółce niedzielnej [...] ale raczej wyższą częścią wszechświata”<sup>[13]</sup> najlepiej ilustruje sedno kontrowersji. Osobowa wizja Boga, znana z Objawienia Starego i Nowego Testamentu, okazuje się być godną infantylnego umysłu ucznia chrześcijańskiej niedzielnej szkółki. Prawdziwie dojrzała umysłowość miałaby się kierować raczej w stronę Bezosobowego Bytu stanowiącego podstawę kosmosu.

Nietrudno dostrzec tu wpływy panteizmu i dlatego nie dziwi nas głęboko zakorzeniona przychylność głosicieli *New Age* wobec religijnej myśli Dalekiego Wschodu. Główne natchnienie czerpane z tradycji orientalnej, to nie tylko zewnętrzne, kulturowe formy religijności, ale raczej pewna metoda osiągania religijnej prawdy. Jest nią już nie wsłuchiwanie się w Słowo Objawienia, lecz docieranie do boskiej obecności mającej się przejawiać we wnętrzu każdej żyjącej istoty. „Wschód nie tyle reprezentuje kulturę lub religię, co raczej metodologię osiągania większej, wyzwalającej wizji. W tym sensie «Wschód» istniał w zachodniej tradycji mistycznej”<sup>[14]</sup>.

Łatwo zauważyć w tej metodzie religijnego poszukiwania szlaki przetarte już wcześniej przez Hermanna Hesse. I on mówił przecież o symbolicznej „podróży na Wschód”, a nawet o całym pochodzie, który „dążył na Wschód, do Ojczyzny Światła, nieprzerwanie i od wieków [...] zmierzając do świetlistej krainy cudu”; była to „fala wiecznego strumienia dusz, wiecznego dążenia duchów na Wschód, do Ojczyzny”<sup>[15]</sup>. „Wschód” to symbol metody szukania transcendencji na pierwszym miejscu nie w zewnętrznym wobec człowieka objawieniu się suwerennego i osobowego Boga, ale tylko i wyłącznie w immanencji ludzkiego wnętrza. Chodzi więc nie tyle o przyjęcie nowego elementu – orędzia zbawienia dotychczas nieznanego, co raczej o uświadomienie sobie tego, czym się cały czas, choć nieświadomie, było: istotą z natury boską – oto sedno tak rozumianego „Wschodu”.

### **mistyka jako fascynacja głębią psychiki**

Już Abraham Maslow umieścił w najwyższym punkcie skali wartości osobowych tak zwane „doświadczenia szczytowe” (*peak experiences*). Szczytem możliwości człowieka miało być mianowicie doświadczenie w określonych momentach jedności z Kosmosem, stopienia się z nim w

jedno i przeżycie w takiej chwili najpełniejszej samorealizacji. Religia okazała się następstwem przeżywanego przez człowieka *peak experiences* i w całości odczytywana była jako bazująca na fenomenach wewnątrzpsychicznych<sup>[16]</sup>.

Dopiero jednak kontynuacja myśli założycieli psychologii humanistycznej doprowadziła tę ideę do rozkwitu w postaci psychologii transpersonalnej. Nazwa ta pochodzi stąd, że dotyczy doświadczeń przekraczania własnego Ja i uświadomienia sobie „kosmicznych korzeni ludzkiego bytu”. Pełne urzeczywistnienie człowieczeństwa ma mieć miejsce wtedy, gdy osoba przeżywa intensywną jedność z naturą, z Bogiem, z kosmosem, a na tej drodze przekracza samą siebie (*transpersonalnie* właśnie).

„Chodzi tu ostatecznie o «religię» i mistykę, które znajdują się tylko w tym, co subiektywne i psychiczne, które abstrahuje od prawdy i jej przekazywania, które opierają się tylko na wewnętrznych doświadczeniach człowieka i na tak zwanym rozszerzaniu świadomości, na przeżyciach psychicznych”<sup>[17]</sup>.

Kresem takiej postawy jest ostatecznie unieważnienie tradycyjnej religii. Ponieważ ostatecznie liczą się tylko wewnętrzne doznania, (a te wydają się podobne w różnych tradycjach religijnych), najróżniejsze formy kultu religijnego zostają potraktowane jako co najwyżej stopnie prowadzące do ostatecznego zrealizowania się człowieka. W obliczu celu, jakim jest rozszerzenie świadomości aż do mistycznego doświadczenia, wszelkie konkretne, kulturowo ukształtowane formy religijności zaczęły wydawać się czymś przypadkowym i drugorzędnym. Przeżycie stało się miarą wszystkiego: „Psychiczne przeżycie wkracza na miejsce tego, co chrześcijanie i inni religijni ludzie uważają za prawdę, i nic nie stoi na przeszkodzie, aby takim «przeżyciem» sterować za pomocą jakichś technik. Przecież tylko przeżycie jest ważne, a nie pełen czci lęk przed Innym”<sup>[18]</sup>.

Do współczesnej atmosfery intelektualnej wkradło się przekonanie, że do niewyraźnej Najwyższej Istoty kierują się na sposoby im właściwe różne religie świata – a wśród nich także i wszystkie wyznania chrześcijańskie. Wierzenia różnych religii są w tym względzie traktowane jako kulturowo ukształtowana mutacja ogólnoludzkiego dążenia do odkrycia tak pojętego „Boga”. Panteizujące i monistyczne podejście do świata duchowego owocuje wtedy prawdziwym kultem doświadczenia wewnętrznego<sup>[19]</sup>.

Oto cytowana przez M. Ferguson – jako pozytywny przykład – wypowiedź A. Huxleya, prekursora wielu idei charakterystycznych dla *New Age*, o zbliżającym się przełomie religijnym: „Od dawna zapowiadane przebudzenie religijne w Stanach Zjednoczonych zacznie się od narkotyków, nie od ewangelizatorów”<sup>[20]</sup>. A to z kolei jedno ze



współczesnych świadectw „nawrócenia”: „dowiedziałem się dzięki zażywaniu LSD o rzeczywistościach alternatywnych – i nagle wszystkie biblie nabrały sensu”<sup>[21]</sup>.

List kard. Josepha Ratzingera *O niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* do biskupów Kościoła Katolickiego (jest to komentarz do listu na ten sam temat Kongregacji ds. Nauki Wiary z 15 X 1989 r.) w niezwykle jasny sposób przedstawia zachodzący w ostatnich latach proces powrotu społeczeństw zachodnich do religijności. Niestety, religijność ta nie zawsze kieruje się w stronę spotkania z Objawionym Słowem Boga Żywego, a często sprawia wrażenie skutku konsumpcyjnego podejścia do spraw wiary.

„Niekiedy nawet dla wierzących poważnym problemem bywa pokusa ucieczki do techniki pogrążania się w medytacji, by uniknąć osobistego spotkania z Bogiem i osobiste zaangażowanie zastąpić techniką, która już nie wymaga żadnego aktu wiary, a tylko opanowania pewnych reguł. W takim przypadku człowiek nadal pozostaje religijny, może nawet jest bardziej religijny niż przedtem [...] lecz obraz Boga radykalnie się zmienia, znika bowiem bezpośrednie spotkanie z Bogiem żywym”<sup>[22]</sup>.

Współczesne użycie terminu „mistyka” jest nierzadko świadectwem dewaluacji tego pojęcia. Trudno czasem doszukać się tutaj tego, co dla człowieka Ewangelii jest najważniejsze: spotkania z Osobą Boga. A przecież, jak mówi katolicki filozof M. Gogacz, „wyjaśnienie, czym jest doświadczenie mistyczne, zależy od ustalenia, kim jest człowiek i kim jest Bóg”<sup>[23]</sup>, gdyż „doświadczenie mistyczne jest relacją”<sup>[24]</sup>. Bez otwarcia na konkret relacji z Bogiem wiara zamienia się w psychologiczną wiedzę, modlitwa – w możliwą do opanowania psychologiczną technikę, a „Bóg” staje się synonimem mocy tkwiącej w nieświadomych pokładach umysłu. Moc ta może się zaktywizować, jeśli tylko człowiek posiada klucz do jej uruchomienia.

Ważnym przyczynkiem do dyskusji na ten temat stały się zastrzeżenia co do twórczości jezuitę hinduskiego, A. de Mello. Jego pisanstwo religijne doczekało się nawet określenia: „psychoterapeutyczny komiks mistyczny”, a to dlatego, że pewnym relaksacyjnym technikom z pogranicza psychologii i naturalnej religijności przypisywało wartość równą wszystkim objawieniom i tajemnicom wszelkich religii. Religia jawi się w tym ujęciu jako swoisty instrument do zapewniania dobrego samopoczucia, szczęścia i zadowolenia z życia<sup>[25]</sup>.

### **mistyka jako fascynacja gnozą**

Gnoza chce dać nam dostęp, poprzez właściwe użytkowanie naszych własnych sił, do najwyższej energii kosmicznej<sup>[26]</sup>. Dlatego droga gnostyczna prezentuje samą siebie jako duchowość wyższą od

dotychczasowych form chrześcijaństwa. Zasada gnozy mówi bowiem: tylko przez wiedzę, a nie przez wiarę, osiąga się zbawienie. Nauczycielom gnozy chodzi o to, aby „przewyciężyć wiarę, która miałaby być postawą początkową i infantylną, i sprawiać, że człowiek jest istotą zależną [od Boga] [...] jeśli kiedyś będzie potrafił otworzyć się na kosmiczne prawa będące wyrazem boskiej energii rozprzestrzenionej we wszystkim, będzie mógł uniknąć swoich nieszczęść”<sup>[27]</sup>. Ma to prowadzić do uzyskania gnostycznej pewności opartej na posiadaniu wiedzy na temat uniwersalnego prawa uwalniającego od wszelakich niepowodzeń życiowych, wiedzy pochodzącej z wewnętrznej iluminacji, wywołanej przez techniki przebudzenia.

Gnoza pasożytuje na Kościele, a szczególnie na najbardziej aktywnych jego członkach. Im większa gorliwość i duchowe oddanie takich osób, tym większa musi być ostrożność i staranne rozeznanie duchów.

„Sukces tych [gnostycznych] grup często jest możliwy w tej mierze, w jakiej wierzący pozwalają się zwieść przez obietnice wyższej realizacji samego siebie, z powodu wielkiego ideału życia duchowego, jaki noszą w sobie. W tym sensie gnoza to niebezpieczeństwo ludzi wierzących, gdyż podtrzymuje poczucie samowystarczalności i uczucie bycia nierozumianym przez zwykłych wierzących. Zachęca do ucieczki od realnego świata i od odpowiedzialności społecznej, w świat przypominający *science-fiction*, czysty twór wyobraźni człowieka”<sup>[28]</sup>.

#### *b. Mistycyzm – uniwersalna religia ludzkości?*

Oprócz dawniejszych podejrzeń o niechrześcijański rodowód i o antychrześcijańską treść samego zjawiska mistyki, pojawia się niekiedy, zwłaszcza w czasach nam bliższych, opinia o powszechnej w świecie tożsamości wszelkich przeżyć mistycznych. Ich zróżnicowanie, jak twierdzą zwolennicy tej opinii, brałoby się jedynie z uwarunkowań kulturowych. Różne kultury w różny sposób nazywałyby i wyrażały zjawisko, które w gruncie rzeczy byłoby identyczne na całym świecie. David Steindl-Rast pisze: „Sednem mistycznego doświadczenia jest odczucie przynależności do ostatecznej rzeczywistości. Różne nauki religijne powstają dlatego, że ta świadomość mistyczna interpretowana jest przez ludzki intelekt na różne sposoby”<sup>[29]</sup>. Jako ilustracja takiej postawy niech posłuży dłuższy nieco tekst, zapewne dobrze oddający mentalność zwolenników tezy o istnieniu jakiegoś rodzaju „uniwersalnej nadreligii” w postaci mistycyzmu identycznego na całym świecie i we wszystkich kulturach. Tekst zaczerpnięty jest z pracy współczesnej popularyzatorki duchowości *New Age*.

„Włączony jesteś w Byt większy: *Tat tvam assi*, «Ty jesteś Tym». A ponieważ Byt ten jest wszechobejmujący – włączony jesteś we wszystkich innych. Całość ta jednoczy przeciwieństwa. To Radykalne Centrum, to uzdrowienie z rozdzielenia ludzi jednych od drugich i od

natury, opisane jest we wszystkich mistycznych tradycjach. Mikołaj z Kuzy nazwał to *coincidentia oppositorum*, jednością przeciwieństw. W pismach chasydzkich jest to «jedność jakości, dwoistość, która składa się z przeciwieństw jak dwa kolory, ale oglądana prawdziwym okiem wewnętrznym tworzy prostą jedność». W buddyźmie jest to *madhya*, transcendentalna droga środkowa. Indianie Kogi w Kolumbii mówią o Drodze Dusz, która prowadzi zarazem wzwyż i w dół, o jednoczeniu rozbieżności, o czarnym słońcu. W tych duchowych tradycjach nie ma dobra ani zła. Jest tylko światło i brak światła”<sup>[30]</sup>.

Prąd teologii podkreślającej to, co wspólne w mistyce różnych religii, nie jest obcy wielu środowiskom chrześcijańskim, a nawet katolickim. Warto uzmysłwić sobie siłę takiej opinii, która – jak się wydaje – cieszy się rosnącym uznaniem zarówno wśród teologicznych elit, jak i w szerokich kręgach wiernych członków Kościoła. Możemy na przykład spotkać się z metaforycznym porównaniem świętych ksiąg różnych religii do notatek badacza poczynionych w czasie prowadzenia eksperymentu naukowego. Przedmiotem tego eksperymentu są „głębsze pokłady świadomości”, a metodą badawczą – religijna medytacja. Metaforą taką posłużył się na przykład pochodzący z Irlandii jezuita W. Johnston, badacz mistyki zarówno chrześcijańskiej, jak i buddyjskiej, kierujący Instytutem Religii Orientalnych na Uniwersytecie Sophia w Tokio. Według niego istnieją „pisma naukowe” na tematy mistycznych stanów świadomości. Byłyby to na przykład hinduistyczne Upaniszady, buddyjskie Sutry, żydowska i chrześcijańska Biblia, teksty Ojców Kościoła, dzieła św. Teresy z Avila, a także takie książki, jak *Obłok niewiedzy*, Koran „i cała reszta”. W ten właśnie sposób nauka o świadomości religijnej miałaby zostać w ciągu dziejów już częściowo spisana. W tym kontekście pada pytanie: „Czy nie jest możliwe, że będziemy dalej mieć mistyków takiego kalibru, jak Paweł lub Budda, Mahomet lub Augustyn, albo Ramakrishna? Dlaczego nie? Czyż Jezus nie powiedział: «kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem i większe rzeczy uczyni» (J 14, 12)?”<sup>[31]</sup> Reprezentanci tej opinii teologicznej, jak widać, nie wahają się stawiać Biblii na tym samym poziomie, co inne księgi źródłowe rozmaitych religii, traktując ją przy tym głównie jako owoc przeżyć medytacyjnych.

W Niemczech powstał wokół jezuitę Hugo M. Enomiya-Lassalle'a prawdziwy ruch medytacyjny oparty na propagowaniu buddyźmu zen, ruch wsparty badaniami Karlfrieda Grafa Dürckheima. W Rzymie otwarto szkołę zen, którą prowadził jezuita, o. Cappelletti, w Mediolanie zaś istnieje podobna szkoła oddziaływująca na coraz większą liczbę chrześcijan. Obok opactwa w Beuron powstał „Dom Słońca” (*Sonnenhaus*), gdzie odbywają się kursy medytacji zen, prowadzone przez benedyktyńskich mnichów, często na zmianę z buddyjskimi mistrzami. W podobnym kierunku idzie działalność katolickiego zakonika, oratoriana, o. Clemente Tilmanna, który deklaruje: „Zawsze zdawałem sobie sprawę, że nie docieram do istoty rzeczy.

Czterdzieści lat poszukiwałem i eksperymentowałem [...] Drogę do głębi naszego wnętrza możemy znaleźć tylko przez techniki wschodnie. Doświadczyłem rzeczy niewiarygodnych: jeśli czyni się z nich właściwy użytek, jakże otwiera się Nowy Testament, a nawet samo życie chrześcijańskie!”<sup>[32]</sup>

Techniki, których naucza się w ośrodkach katolickich, a które są zaczerpnięte z tradycji Wschodu, można najczęściej zaklasyfikować do jednej z trzech grup: zen, joga, *satipatthana*<sup>[33]</sup>. Najczęściej głosi się, że jako techniki są one zasadniczo niezależne od konkretnej religii, na przykład religii buddyjskiej lub hinduistycznej, w której powstały, i że jako takie mogą być bezpiecznie stosowane dla osiągnięcia celów innej religii, na przykład chrześcijańskiej. Pewien katolicki teolog w swoim świadectwie wspomina spotkanie z o. H. E. Lasallem: „Zaproponował mi prowadzone przez siebie kursy we franciszkańskim ośrodku w Bawarii. Była tam hala wybudowana całkowicie w japońskim stylu zen. Kursy medytacji były prowadzone w stylu buddyjskim. Jedynym chrześcijańskim akcentem podczas kursu były codzienne Eucharystie”. W podsumowującym to doświadczenie zdaniu teolog ten oznajmia: „medytacja zen wcale nie jest antychrześcijańska, lecz jest religijnie neutralna, zaś jej praktykowanie prowadzi ku doświadczeniu, którego wyrażenie – nigdy wystarczające czy kompletne – zależy od tradycji religijnej, w jakiej dana osoba żyje”<sup>[34]</sup>.

Inni z kolei odwołują się do wspólnych korzeni splatających się wielowiekowych tradycji. Twierdzą, że technika zen powstała w Chinach w czasach silnych wpływów chrześcijańskich (w VIII wieku n.e.), a skoro tak, to „już tysiąc lat temu istniała synteza między dwoma światami religijnymi”, czyli chrześcijaństwem i buddyzmem. W wyniku takiego rozumowania twierdzi się, że zen może być praktykowany przez każdego chrześcijanina<sup>[35]</sup>.

Tradycyjnie buddyjska praktyka zen otwierająca człowiekowi doświadczenie prawdy jego własnej, ludzkiej głębi, miałyby umożliwić lepsze zrozumienie Słowa Bożego i prawd wiary, które mogłyby rozbrzmiewać z większą skutecznością w tak oczyszczonym i uspokojonym wnętrzu. Szczególnie pomocne miałyby tu być odkrycie własnej cielesności i kontaktu z ziemią. Podobny wpływ mają też mieć techniki orientalne – według zwolenników swobodnego korzystania z doświadczeń religii Wschodu – na wzrost miłości braterskiej, za przykładem *bodhisattvy*, czyli buddyjskiego „świętego”, rezygnującego czasowo z *nirvany* dla wspomnienia innych bytów<sup>[36]</sup>.

Podobne opinie można spotkać nawet w syntetycznych opracowaniach katolickiej teologii. A. Gentili w swoim artykule zamieszczonym w zbiorowym dziele *La preghiera* powtarza tezę o zasadniczej jedności „czystego doświadczenia religijnego”. Wynika to z jego twierdzenia, że „określone doświadczenia, które chrześcijaństwo przeżywa i wyraża

teoretycznie w języku teistycznym, spotyka się w Azji przeżyte i wyrażone w języku nie-teistycznym”<sup>[37]</sup>. Gentili reprezentuje więc poglądy tych, którzy wierzą, iż doświadczenia mistyczne są „zasadniczo takie same”, a jedynie ich werbalizacja różni się, w zależności od kultury religijnej danego środowiska.

W tym kontekście można niekiedy odnieść wrażenie, iż zdanie przypisywane św. Ambrożemu, a powtórzone przez św. Tomasza w *Sumie teologicznej*: „Każda prawda, przez kogokolwiek wypowiedziana, pochodzi od Ducha Świętego” (*Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est*)<sup>[38]</sup>, rozumieć się chce niemalże w sensie: „każde zdanie, przez kogokolwiek wypowiedziane, a opisujące dowolne przeżycie religijne i dowolne wierzenie, jest bezpośrednim owocem działania Ducha Świętego”. Podobnie wypowiedź św. Augustyna, twierdzącego, że to samo, co „obecnie nosi nazwę wiary chrześcijańskiej, miało miejsce również i u starożytnych i od początku istnienia rodzaju ludzkiego nie brakowało” tego<sup>[39]</sup>, chciałoby się obecnie niejednokrotnie rozumieć w znaczeniu: „wszelka forma religijności, jaka zaistniała od początku istnienia rodzaju ludzkiego i jaka istnieje dziś, ma tę samą wartość, jak to, co nosi obecnie nazwę wiary chrześcijańskiej”. Według takiej logiki, można by dalej dojść do wniosku, że jeśli Jan Gerson definiował mistykę w XV wieku jako *cognitio Dei experimentalis* (doświadczalne poznanie Boga)<sup>[40]</sup>, to owo poznanie byłoby niezależne od treści religijnego wierzenia i miałoby swoją własną dynamikę, identyczną dla wszystkich ludzi.

Ta obiegowa opinia stała się obiektem cierpliwych wyjaśnień ze strony wielu poważnych badaczy zjawisk i przeżyć religijnych, także ze strony teologów. W ostro brzmiących słowach L. Bouyer pisze: „Są nawet tacy katolicy, którzy myślą, że może istnieć autentyczny mistycyzm poza chrześcijaństwem, a nawet skłonni są mniemać, że koniec końców, wszelki mistycyzm sprowadza się do doświadczania tego samego”. Swoją własną opinię w tej materii wyraził jasno i precyzyjnie: „Nieprawdziwe jest twierdzenie, że mistycyzm [...] jest fenomenem wspólnym dla wszystkich wielkich religii światowych, zarówno dla religii Wschodu jak i Zachodu, dla judaizmu i islamu, a zwłaszcza, jak to się często mniema, dla różnych rodzajów hinduizmu, bramanizmu i buddyizmu oraz [...] taoizmu”<sup>[41]</sup>.

William Johnston cytuje popularyzatora dialogu chrześcijańsko-orientalnego D. Griffithsa (1906-1993), który – interpretując słowa z Prologu Ewangelii według św. Jana – pisze, że Jezus Chrystus jako Słowo Boże „oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat, i chociaż może być nie rozpoznany, to jednak jest obecny w każdej ludzkiej istocie w głębi jej duszy”<sup>[42]</sup>. Problem jednak brzmi: Czy mamy prawo uważać, że w każdym religijnym, a zwłaszcza mistycznym doświadczeniu, Chrystus jest obecny w taki sam sposób? Czy chrześcijanin otrzymuje w katechezie wiary tylko informację o stanie

duszy, który i tak byłby mu właściwy i bez chrześcijaństwa? Taki wniosek nasuwa się z dalszego wywodu Griffithsa: „mistyka wszelkich religii wskazuje na jedność i komunie, które są częścią drogi życia [...] Jest to droga miłości, która przynosi jedność z innymi ludźmi, z wszechświatem i z Ostateczną Rzeczywistością, którą chrześcijanie nazywają Bogiem”<sup>[43]</sup>.

Na tym etapie wstępnych uwag musimy stanąć przed pytaniem, jakie konsekwencje wynikną z głoszenia w skrajnej formie tezy o powszechnym działaniu Ducha Świętego i o powszechnej obecności Jezusa w sercach wszystkich ludzi. Rezultatem może być mianowicie wniosek o nieistnieniu specyficznej wartości religii chrześcijańskiej i o nieistnieniu żadnego specyficznie chrześcijańskiego daru duchowego, który w tej samej mierze nie byłby osiągalny w innych religiach, czy nawet po prostu w szczerym skupieniu wewnętrznym oderwanym od jakiegokolwiek religii.

Jeśli spotykamy się z interpretacją zdania Apostoła Pawła: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5) i czytamy: „miłość Boga ofiarowana jest każdemu mężczyźnie i każdej kobiecie, którzy przychodzą na świat”<sup>[44]</sup>, to czy nie jest to właśnie dobra okazja do postawienia kilku ważnych pytań? Na przykład, czy to ma znaczyć, że nie istnieje specyficznie chrześcijańskie „obdarowanie Duchem Świętym”? Czy nie można by wyciągnąć z takich zdań wniosków, że sakramenty są jedynie symbolami, a ich jedyną rolą jest rola wyjaśniająca, poprzez symboliczne objaśnienie duchowego stanu człowieka, a nie poprzez faktyczne udzielanie nowej relacji z Bogiem? Czy nie sugeruje to, że chrześcijańska wiara nie wnosi nic ontologicznie nowego, a przekazuje jedynie dane interpretujące ludzki los? Owszem, Duch Święty jest „tajemniczo obecny w sercu każdego człowieka”<sup>[45]</sup>, ale czy w ten sam sposób – i tylko w ten sposób – jest obecny w sercu chrześcijanina? Czy coś wobec tego wyrażamy mówiąc za św. Pawłem: „Otrzymaliśmy Ducha”? Jak również – o co prosimy w słowach: „Przyjdź, Duchu Święty, napełnij serca swych wiernych”? I co ogłasza biskup mówiąc: „Przyjmij znamię daru Ducha Świętego”?

Dobrym potwierdzeniem potrzeby teologicznej wnikliwości wobec propozycji pełnej akceptacji na terenie chrześcijaństwa metod medytacji religii wschodnich jest tekst Karlfrieda Grafa Dürckheima zamieszczony przed laty w czasopiśmie „Geist und Leben”. Pisał on tam: „Jezus jako pierwszy doświadczył zamieszkującego w jego historycznej osobie Boga [...] może się to powtórzyć w każdym człowieku jako naśladowanie Chrystusa, kiedy człowiek przebudzi się ku bytowi boskiemu (*Gott-Sein*), immanentnemu, i to właśnie oznacza drogę inicjacji”<sup>[46]</sup>. Medytacja wyraźnie jest rozumiana tu przez Dürckheima jako droga do odkrycia prawdy o immanentnej boskości człowieka, a nie jako przygotowanie do przyjęcia jakiegoś duchowego daru, który cechowałby się istotną nowością. Nie jest to bynajmniej teza teologicznie obojętna,

ale wyraźnie opowiadająca się po jednej ze stron dysputy między ortodoksyjnym chrześcijaństwem a dalekowschodnim panteizmem. A obrane stanowisko bynajmniej nie pozostaje w zgodzie z chrześcijańską tradycją.

W dążności do dialogu religijnego można też zauważyć zjawisko, które dałoby się zapewne opisać jako rodzaj doktrynalnej bez troski. Wyraża się ona choćby w takich wypowiedziach: „Sto lat temu myślano o takich mistykach jak św. Teresa, że otrzymali specjalne łaski od Boga; teraz myślę, że możemy powiedzieć, iż czynili użytek ze zdolności właściwych człowiekowi, tyle że większość nie uświadamiała sobie ich istnienia”<sup>[47]</sup>. W takim ujęciu okazuje się nagle, że „moce intuicyjne i postrzeganie pozazmysłowe występują we wszystkich wielkich religiach”, a skoro tak, to „mogą one być użyte ku pomocy i uzdrowieniu, jak widzimy to w Nowym Testamencie”<sup>[48]</sup>. Taki naturalizm teologiczny prowadzi do utożsamienia medytacyjnej religijności z mobilizacją naturalnych mocy organizmu i ducha ludzkiego, nawet przy werbalnym podkreśleniu, że nie tu leży istota medytacji: „Naukowe odkrycie pasywnej energii może okazać się naprawdę przełomowe w dzisiejszych czasach. Na przykład wykazuje ono naukowcom, że klasztor karmelitański, pustelnia kartuzów, hinduski aszram i świątynia zen nie są schroniskiem dla ludzi pragnących marnować czas. Wytwarzają oni wielkie ilości pełnej mocy i cennej energii”<sup>[49]</sup>.

Do stawiania dalszych pytań pod adresem teologii mistycznego synkretyzmu skłania z kolei lektura tekstu A. Gentili, który po wskazaniu na możliwość swoistego rozdzielenia ról między chrześcijaństwo i buddyzm (to pierwsze miałoby być „religią Słowa”, a drugi – „religią milczenia”), dochodzi do wniosku, że „oba te sposoby podejścia do tajemnicy, wyrażany i niewyrażany, mają równe prawa obywatelskie i powinny spotkać się w sercu człowieka i objawić całą płodność słowa modlitwy i ciszy adoracji”<sup>[50]</sup>. Gdyby słowa „równe prawa obywatelskie” oznaczały w ustach posoborowego teologa równouprawnienie w społeczeństwie obywatelskim, to byłyby oczywiście truizmem. Jeśli natomiast wyrażają ocenę teologiczną, to są dobrym przykładem na potrzebę precyzyjnych wyjaśnień i intelektualnej ostrożności. Czy chrześcijanin, aby zdobyć doświadczenie „ciszy adoracji” musi opuścić teren chrześcijaństwa i poszukiwać go w buddyzmie? Czy historia duchowości chrześcijańskiej nie zna dużej ilości przykładów adorowania misterium wiary w ciszy pełnej niewysłowionej tajemnicy?

Częste przy takich okazjach powoływanie się przez teologów na teksty soborowe również pozostawia niejednokrotnie wiele do życzenia. Czasem mamy do czynienia z metaforycznym lub czysto hasłowym traktowaniem dokumentów Soboru Watykańskiego II. A. Gentili twierdzi: „Religie są jak liczne ścieżki prowadzące, choć różnymi trasami, na jeden szczyt zbawienia”<sup>[51]</sup>, powołując się na teksty

soborowe: *Lumen gentium* 16 i *Nostra aetate* 2. Tekst *Lumen gentium* 16 jednak w ogóle nie porusza problemu roli niechrześcijańskiej religii jako ścieżki do zbawienia. Również sformułowania *Nostra aetate* 2 są bardzo ogólne i nie odnoszą się wprost do zbawczej roli religii niechrześcijańskiej. Mamy więc przykład typowej nadinterpretacji tekstów soborowych. Nieco dalej ten sam autor zaleca „dostrzeżenie we wszelkich przejawach autentycznej religijności, w duchu rozeznawania, identycznego pragnienia tego, co boskie, i identycznej Obecności, która sprawia wszystko we wszystkich”<sup>[52]</sup>. I znowu trzeba postawić pytania: Czy mamy to rozumieć w ten sposób, że udział w sakramentach i w słuchaniu Słowa Bożego, nie daje chrześcijaninowi istotnie nowego dostępu do Obecności Boga? Czy daje co najwyżej taki sam dostęp do „boskości”, jaki dają obrzędy każdej innej religii, tyle że tym razem w judeochrześcijańskim opakowaniu słowno-kulturowym?

Ocena różnicująca zasadniczo rozmaite rodzaje mistyki występujące w świecie nie musi wcale wynikać z przesłanek czysto teologicznych, a więc uwarunkowanych uprzednimi zdecydowanymi poglądami religijnymi odnośnego autora. Louis Bouyer zauważa, że znany niemiecki religioznawca Rudolf Otto na podstawie analiz czysto fenomenologicznych doszedł do przekonania, iż doświadczenia kontemplacji są radykalnie różne w różnych religiach<sup>[53]</sup>.

Podtytuł słynnej pracy R. Otto – *West-Östliche Mystik* – zestawiającej wschodnią i zachodnią mistykę na przykładzie nauki hinduskiego mistyka z VIII wieku, Siankary, z nauką średniowiecznego dominikanina, Mistra Eckharta, jest bardzo znaczący: *Porównanie i rozróżnienie w celu wskazania na istotę*<sup>[54]</sup>. Plan swoich badań Otto określił tak: „Sądzi się dziś, że mistyka wszystkich czasów i miejsc miałaby być identyczna [...] Chcemy tu pokrótce porównać zachodnią i wschodnią mistykę”. W porównaniu tym, owszem, można wskazać na wiele elementów wspólnych dla wszelkiego rodzaju mistyki, ale wynikają one po prostu ze wspólnoty natury ludzkiej:

„Twierdzimy, że w mistyce zostają pobudzone potężne czynniki pierwotne ludzkiej duszy, które wskazują na wewnętrzne pokrewieństwo ludzkich przeżyć i ludzkiego ducha. Później jednak chcemy wskazać, że twierdzenie, jakoby mistyka zawsze była mistyką w tym samym znaczeniu, jest fałszywe. Jest tak wiele rodzajów mistyki, jak różnorodności w dowolnej innej dziedzinie duchowej, czy to w religii (ogólnie), czy w etyce lub sztuce”<sup>[55]</sup>.

Prawdą jest więc, że istnieje jakieś wspólne podłoże w różnych zjawiskach mistycznych, gdyż w przeciwnym razie nie można by zasadnie stosować wspólnego określenia „mistyka”. Podobnie zresztą musi istnieć wspólny element dla modlitwy chrześcijańskiej i modlitwy przedstawiciela dowolnej innej religii (nawet satanisty!). Pojęcie musi przecież bazować na wspólnocie treści. „Mistyka” jest jednak wspólna



dla całej ludzkości w tym samym sensie, w jakim wspólna jest „religia”. To, co wspólne, dowodzi po prostu pokrewnych cech ludzkiego ducha, niezależnie od kultury, epoki i rasy<sup>[56]</sup>. Oznacza to, że istnieje zarówno podłoże dla wspólnego pojęcia, jak i motyw rozróżnienia. Ludzie bywają „religijni”, choć zasadniczo różnią się ich religie: buddyzm, chrześcijaństwo, hinduizm<sup>[57]</sup>. Analogicznie, „mistyczne uczucia podlegają nie mniejszym rozróżnieniom niż religijne uczucia w ogólności”<sup>[58]</sup>.

Otto odwołał się w pierwszym kroku swych analiz do tradycyjnego rozróżnienia między mistyką a „zwykłą religijnością”. Przypomniał powszechne określenie istoty mistyki jako „doświadczenie immanencji bóstwa” albo „zjednoczenie istotowe lub jedność istotową z bóstwem”, w przeciwieństwie do ujęcia bóstwa jako transcendentnego, co byłoby charakterystyczne dla bardziej powszechnego przeżywania religii. Ale – jak zauważa Otto – „zachodzi tu *aequivocatio in terminis*; nie tylko relacja do bóstwa różni się, zależnie od tego, czy jest to bóstwo doświadczane immanentnie czy transcendentnie, ale samo «bóstwo» oznacza coś innego”<sup>[59]</sup>. Dla R. Otto jest bowiem rzeczą jasną, że „odmienność [religijnego] przedmiotu pociąga za sobą odmienność relacji”<sup>[60]</sup>. Motywem powracającym jak refren wielokrotnie w ciągu pracy R. Otto jest podkreślanie analogii między różnorodnością rodzajów mistyki i różnorodnością religii istniejących w świecie. „Chrystus nie jest «w gruncie rzeczy» taki sam, jak Kriszna albo jak Zbawiciel Amida wielkich chińsko-japońskich szkół buddyjskich. Tak samo mistyka nie jest «w gruncie rzeczy» taka sama na Wschodzie i na Zachodzie”<sup>[61]</sup>.

Warto przypominać dziś owe słowa religioznawcy z klasycznej szkoły fenomenologicznej, skoro wciąż sporą popularnością cieszą się książki Anthony de Mello, w których ucieleśnienie religijnej mądrości, duchowy Mistrz, „mógłby być hinduistycznym guru, *rosi* zenu, taoistycznym mędrce, żydowskim rabinem, chrześcijańskim mnichem czy sufijskim mistykiem; jest w równym stopniu Lao-Tse i Sokratesem, co Buddą i Jezusem, czy Zaratustrą i Mahometem”<sup>[62]</sup>.

Znany z podjęcia tematu mistycznej religijności w ramach słynnych *Gilford Lectures* wygłaszanych na Uniwersytecie w Edynburgu, R. C. Zaehner, zauważył później, w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku, na kartach książki *Mysticism – Sacred and Profane*, że „stało się banałem mówić, że wszelki mistycyzm jest zasadniczo «jeden i ten sam»”, „banałem, „który postanowił zakwestionować”<sup>[63]</sup>. Ważnym wkładem Zaehnera w systematyzowanie problematyki związanej z mistyką były próby precyzyjnego oddzielenia różnych typów mistyki<sup>[64]</sup>. W naszych czasach ten sam problem podjął Hans Küng, pomagając w zrozumieniu specyfiki chrześcijańskiego doświadczenia duchowego wbrew obiegowym opiniom o tożsamości „doświadczenia religijnego”, rzekomo takiego samego we wszystkich tradycjach religijnych:

„Odwoływanie się do rzekomo wszędzie identycznego, religijnego (czy mistycznego) podstawowego doświadczenia nie rozwiązuje problemu prawdy. Dlaczego? Gdyż doświadczenie religijne nigdy nie występuje w izolacji, nigdy «samo w sobie», nigdy «czyste» względem wszelkich interpretacji. Doświadczenie religijne jest od samego początku doświadczeniem zinterpretowanym i dlatego naznaczone jest odpowiednią religijną tradycją i różnymi formami jej wyrazu”<sup>[65]</sup>.

Redukcję wszystkich rodzajów mistyki do jednego fenomenu poprzez odrzucenie występujących różnic jako jedynie „kulturowych uwarunkowań” austriacki jezuita J. Sudbrack porównuje do próby zunifikowania wszelkich rodzajów miłości. Można oczywiście, abstrahując od tego, czy mowa jest o miłości do współmałżonka, do dzieci, do natury, sztuki czy ideologii, twierdzić, że „w gruncie rzeczy” istnieje jedna tylko „miłość”. Ale w ten sposób zachodzi redukcja tego, co osobowe, do tego, co abstrakcyjne. Traci się więc to, co jest naprawdę istotne dla konkretnego kochającego człowieka. *Temu człowiekowi* przecież właśnie sprawia *najbardziej istotną* różnicę kogo (lub co!) kocha<sup>[66]</sup>.

Trudno nie przyznać racji teologowi, gdy domaga się odpowiedzi na pytania: Co jest ostatecznym przedmiotem wszechogarniającej fascynacji mistycznym doświadczeniem? Czy jest to transcendencja mojej osoby ponad świat przyrody? Czy jest to odczucie tajemniczej potęgi bezkresnego kosmosu? Czy też jest to kochający Ojciec, Stwórca świata i Autor planu zbawienia każdej ludzkiej osoby? Od odpowiedzi na te pytania, jakkolwiek mało ważne wydawać się one mogą entuzjastom identyczności „wszelkiej mistyki każdej religii wszystkich czasów”, zależy przecież dla chrześcijanina odpowiedź na pytania kolejne. Te następne pytania zaś brzmią: Czy jest sens w ogóle angażować czas i siły w mistyczną religijność? Czy przybliżyła nas ona do „osiągnięcia celu naszej wiary – zbawienia dusz” (1 P 1, 9)? Jeśli odpowiedź miałaby być negatywna, to chrześcijanin powinien pamiętać o logice myślenia opisanego w Biblii gwałtownika Bożego, Apostoła Pawła. On, patrząc wstecz na swoją drogę zaangażowanej i ofiarnej religijności judaistycznej, którą szedł przez wiele lat, wyznał w końcu: „Wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się wszystkiego i uznaję to za śmieci” (Flp 3, 8).

## **2. POTRZEBA NOWYCH POSZUKIWAŃ**

### ***a. Nowa problematyka na horyzoncie***

Wiele mówi się dziś o inkulturacji chrześcijańskiego orędzia, a więc o uczynieniu go bardziej zrozumiałym dla różnych kultur świata. Krótkie spojrzenie na problematykę współczesnej dewaluacji pojęcia "mystyki" może nas przekonać, że obecny problem inkulturacji treści wiary to nie

tylko dostosowanie terminologii i obrzędowości chrześcijańskiej do mentalności panującej w Afryce lub w Azji, ale to również inkulturacja w stosunku do postmodernistycznej kultury świata zachodniego. Zadanie to jest ściśle analogiczne do pierwszej wielkiej inkulturacji Ewangelii w świat hellenizmu. Dzieło to rozpoczęło się od wysiłku św. Pawła z Tarsu, czego świadectwem są Dzieje Apostolskie. Przedsięwzięcie to kontynuowali Ojcowie Kościoła, obywatele i miłośnicy świata grecko-rzymskiego. Jeśli chcemy być ich godni, musimy pójść ich śladem i musimy oczekiwać nowej teologii mistycznej<sup>[67]</sup>, a to znaczy: odnowionej teologicznej refleksji o tajemniczej mądrości pochodzącej z miłości. Realia wiary chrześcijańskiej muszą zostać na nowo zinterpretowane w obliczu dialogu z nowoczesnym światem i z mistycznymi religiami Azji<sup>[68]</sup>.

Trzeba stawiać nowe pytania i rozwiązywać nowe problemy. Na przykład: zarówno medytacja transcendentálna o hinduistycznej proveniencji, jak i chrześcijańska kontemplacja nabyta mogą być uważane za proces pogłębienia – ale pogłębienia czego? Jaki może być upragniony końcowy rezultat zarówno medytacji transcendentálnej, jak i kontemplacji nabytej? W przypadku medytacji chrześcijańskiej odpowiedź jest jasna: istotna jest świadomość Boga obecnego, wielkiego Żyjącego, który jest tu, oczekuje nas, widzi i kocha nas, ma swoje plany i pragnie, byśmy je przyjęli, oddając się wspólnocie z Nim. A w przypadku medytacji odwołującej się do inspiracji innej niż chrześcijańska? Czy nie okaże się słuszna następująca diagnoza: "Mantra zwrócona ku własnemu wnętrzu i światło kontemplacji, które kieruje nas ku Bogu, nadają *przeciwnie* kierunki procesowi pogłębienia, jaki pod ich wpływem powstaje"?<sup>[69]</sup>

Nowe problemy zostały wywołane przez istotnie nową sytuację religijną w skali globalnej, przez coraz silniej obecną konfrontację z głęboko mistycznymi religiami Azji. Główne pytanie brzmi dziś często: Czy możliwe jest pogodzenie ascetycznych praktyk Azji z wiarą chrześcijańską?<sup>[70]</sup> Zwiastunów nasilającego się zainteresowania tą problematyką nie brakuje już od dziesięcioleci. William Johnston jako najbardziej charakterystyczne przejawy tej nowej mentalności wymienił tytułem reprezentatywnego przykładu trzy książki autorstwa ludzi określających się jako gorliwi katolicy (w tym dwóch przedstawicieli życia zakonnego), ilustrujące przełom w sposobie stawiania tych kwestii i w sposobie ich rozwiązywania. Tytuły owych publikacji przemawiają same za siebie:

*Chrześcijańska joga* – książka J. M. Déchaneta, benedyktyna z Belgii<sup>[71]</sup>, który proponował użycie *asan* jogi w oderwaniu od hinduizmu, jako metody uzyskiwania pokoju ducha, a więc jako techniki przygotowania do chrześcijańskiej modlitwy.

*Zen: droga do oświecenia* – praca Hugo Lassalle'a, niemieckiego jezuita (1898-1990)<sup>[72]</sup>. Jako konserwatywny z liturgicznego punktu widzenia katolik, nie tylko sam praktykował zen w japońskich świątyniach, ale pojmował jako swoją misję wprowadzanie go do katolickich nowicjatów zakonnych i seminariów duchownych.

*Energia Kundalini i duchowość chrześcijańska* – autorem tej książki jest Philip St. Romain<sup>[73]</sup>. Ten gorliwy katolik przeżył "obudzenie energii" w czasie adoracji eucharystycznej i opisał to jako przebudzenie *Kundalini*.

Przykład tych trzech publikacji stawia przed nami z całą ostrością problem istotnie nowej sytuacji teologicznej chrześcijańskiego mistycyzmu oraz kwestię jego relacji do mistyki inspirującej się nauczaniem i tradycją innych wielkich religii światowych.

W dotychczasowych rozważaniach stanęliśmy kolejno wobec pytań: Czy pojęcie mistyki uległo dewaluacji? Czy mistyka ma być traktowana jako rodzaj uniwersalnej nadreligii? Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania uzmysławia nagłą potrzebę uściśleń terminologicznych i rozróżnień w zakresie mistycyzmu i mistycznej medytacji<sup>[74]</sup>.

Każda próba definicji mistyki napotyka na dwie przeszkody: albo jest to definicja tak obszerna, że praktycznie staje się nieprzydatna dla wyjaśnienia fenomenu, który miała opisać, albo jest tak wąska, że pozostawia poza nawiasem wiele zjawisk, które powinna w oczywisty sposób obejmować. Obecna część naszej pracy będzie więc polegać na usiłowaniu znalezienia takich określeń mistyki, które możliwie mało byłoby obciążone owymi wadami.

Monumentalny francuski słownik duchowości – *Dictionnaire de spiritualité* – na wstępie rozważań o mistyce zauważa, że fenomen mistyczny oznacza ruch przekroczenia siebie ku przedmiotowi usytuowanemu poza granicami normalnego postrzegania empirycznego oraz oznacza intuicyjne ujęcie tego przedmiotu. Ów "przedmiot" może mieć charakter bytu osobowego albo bytu kosmicznego lub bliżej na razie nie określonej "głębi". Pojawienie się jego obecności w świadomości jest właśnie doświadczeniem mistycznym.

Określenie "mistyczny" odnosi się albo do *przedmiotu* takiego doświadczenia (oznacza wtedy przeżywane "misterium"), albo do *podmiotu* tego doświadczenia (opisuje wtedy postać "człowieka-mistyka"), albo odnosi się wreszcie do *nowej formy relacji*, jaka z tego wynika (sygnalizuje więc, że wiara – albo religijność – stała się "mistyczna")<sup>[75]</sup>. Jeżeli mistykę opisze się tak szeroko, to stanie się oczywiste, że wszystkie tradycje religijne znają zjawiska mistyczne.

Określenie "mistyczny" ma swoją historię: w ciągu wielu wieków rozumiano je w Europie jako odnoszące się w bezpośredni sposób

jedynie do przeżyć chrześcijan, przynajmniej niektórych, nazywanych właśnie wtedy "mystykami". Natomiast na przełomie XVIII i XIX wieku pojęcie to stało się bardziej mgliste i zaczęło być stosowane do doświadczeń najróżniejszych religii, nie tylko chrześcijańskiej<sup>[76]</sup>. Jeszcze później pojawiła się linia myślenia zasadniczo odrzucająca mistycyzm jako zdecydowanie niechrześcijańskie podejście do wiary.

### *b. Typologia mistyki*

Najbardziej oczywisty dla Rudolfa Otto podział mistyki to wyodrębnienie dwóch jej typów: mistyki natury i mistyki ducha<sup>[77]</sup>. Mistyka natury (*Naturmystik*) jest poczuciem wszech-jedności, jest szerokim otwarciem duszy tak, by mogła ona odczuwać w sobie wszelkie bogactwa natury – jest to mistyka romantyczna. Mistyka ducha zaś (*Geistesmystik*) jest wprawdzie w swojej formie podobna do mistyki natury, ale właśnie tylko w formie. Zmyliło to wielu powierzchownych obserwatorów fenomenów mistycznych. Otto przyznaje, że najważniejszym jej elementem jest również "rozszerzenie" duszy tak, by objęte zostało wszystko, ale przypomina, że dla uzyskania precyzyjnego obrazu w tej materii trzeba poruszyć kilka istotnych kwestii. Potrzebne pytania brzmią:

- co się rozszerza? (a więc pytanie o pojęcie duszy);
- ku czemu się rozszerza? (pytanie o pojęcie Absolutu);
- jaką nieskończoną treścią się napełnia? (to niezmiernie istotne pytanie stawia problem rodzaju relacji z Innym, relacji rodzącej się z mistycznej duchowości).

Mistyka ducha przy bliższym przyjrzeniu się jej może być przeżywana na dwa sposoby, co pociąga za sobą dalszy jej podział na dwa typy: mistykę duszy i mistykę Boga<sup>[78]</sup>. Można bowiem w mistyczny sposób doświadczyć transcendencji własnej duszy, jako mającej udział w ponadmysłowej i ponadmaterialnej rzeczywistości, można jednak też doświadczyć spotkania z Bogiem, absolutnie przewyższającym ludzką duszę. Musimy na razie odłożyć zagadnienie dalszego rozróżnienia rodzajów mistyki Boga, która nawet w obrębie tej samej religii, choćby hinduizmu, wydaje się radykalnie zróżnicowana. Powrócimy do tego zagadnienia w rozdziale drugim.

R. C. Zaehner, pozytywnie oceniony przez Bouyera jako badacz, który trafnie ocenił to, co wspólne i to, co odrębne, w różnych doświadczeniach religijnych, rozróżnia trzy podstawowe typy mistyki: mistykę naturalno-kosmiczną, mistykę monistyczną i mistykę teistyczną. Warto ujrzeć tę typologię w świetle istnienia w świecie trzech głównych nurtów rozumienia Boga (lub Absolutu), skąd biorą początek trzy główne nurty duchowości w skali całego globu i całej historii

religii<sup>[79]</sup>. Chodzi tu o rodzaje religijności nazwane kolejno nurtem wschodnim, nurtem hinduskim i nurtem semickim.

Nurt wschodni wywodzi się historycznie rzecz biorąc z animizmu, a rozwija się ku idei kosmicznego porządku, drogi harmonii i równowagi, co przynosi spokój umysłu i pokój społeczny. Nie kładzie się tu nacisku na jakiś byt absolutny lub na Boga. Podkreśla się wagę współczucia dla wszystkich bytów oraz potrzebę porzucenia wszelkiej myśli o ludzkim Ja lub o dualizmie podmiotowo-przedmiotowym. W nurcie tym znajdują się buddyzm, taoizm i konfucjonizm.

Nurt hinduski: jego początki to rytuały ofiarne dla bóstw i duchów, które rozwinęły się w ideę Najwyższej Rzeczywistości, dającej mądrość i szczęście. Jedność z tą Rzeczywistością (*Brahmanem*) może być osiągnięta przez uwolnienie umysłu od wpływu zmysłów. *Brahman* jest wewnętrzną rzeczywistością wszystkich istniejących bytów, a cały świat i ludzkie losy podporządkowane są przyczynowemu prawu karmy. Nurt ten obejmuje hinduizm.

Nurt semicki zaczyna się od wiary Hebrajczyków w plemiennego Boga, a rozwija się w prorocką tradycję podkreślającą sprawiedliwość i miłosierdzie. Bóg jest osobą pełną moralnego autorytetu i jest współtwórcą historii. Każda osoba ludzka realizuje się w pełni przez wzajemne relacje międzyludzkie i relację z Bogiem. Świat winien zmierzać ku społecznej sprawiedliwości. Nurt ten obejmuje judaizm, chrześcijaństwo i islam<sup>[80]</sup>.

Również H. Küng rozróżnia trzy główne nurty religijne w świecie<sup>[81]</sup>, choć jego systematyka nieco odbiega od tej przedstawionej wyżej, zwłaszcza w kwestii umiejscowienia buddyzmu:

- religie o korzeniach chińskich: konfucjonizm i taoizm; mają charakter mądrościowy, cechują się dążeniem do harmonii;
- religie o korzeniach hinduskich: religia wczesnych Upaniszad, buddyzm, hinduizm; mają charakter mistyczny, ich założeniem jest jedność człowieka i Absolutu, cechują się zwróceniem do wnętrza;
- religie o korzeniach semickich: judaizm, chrześcijaństwo, islam; mają charakter profetyczny, założeniem ich jest wyraźne odróżnienie, a nawet przeciwstawienie Boga i człowieka, cechują się dążeniem do religijnej konfrontacji<sup>[82]</sup>.

Wspomniany już wcześniej francuski słownik duchowości *Dictionnaire de spiritualité* proponuje typologię mistyki według kategorii opartych na połączeniu fenomenologii kulturowej R. C. Zaehnera i M. Eliade<sup>[83]</sup>. Według tych założeń mistyka rozpada się na trzy główne typy: ekstatyczny, enstatyczny, teistyczny. Zgodnie z podstawowym

znaczeniem użytych tu terminów chodzi o typ przeżycia skierowany albo ku temu, co w sposób nieokreślony i niewyraźny jest "na zewnątrz" (eks-tatyczny), albo ku temu, co przejawia się "we wnętrzu" człowieka (enstatyczny), albo wreszcie ku osobowemu Bogu (teistyczny). Przyjrzyjmy się więc pokrótce tym trzem rodzajom mistyki, jako że wyznaczą one w dużej mierze tematykę drugiego rozdziału naszej pracy.

Mistyka ekstatyczna (*ex-tatique*) jest też nazwana mistyką naturalną. Jest spotykana na przykład w tantryzmie i w religiach pierwotnych, a związana jest przede wszystkim z naturą i z kosmosem. R. C. Zaehner do określenia jej stosuje pojęcie *pan-en-hen-ism*, co ma oznaczać przeżycie "jednoczące wszystko w jednym". Jest ono owocem "wyjścia na zewnątrz", w czasie którego następuje zawieszenie czasu i przestrzeni i doświadczenie całości kosmosu, które to przeżycie jednak nie koncentruje się na doświadczeniu boskiej Osoby lub jakiegoś innego konkretnego bytu. Ten typ mistyki odpowiadałby w hinduizmie mistycyzmowi kosmicznemu, ale w sensie odwołującym się do hinduskiego pojęcia "kosmos" (świat bez żadnej porządkującej charakterystyki). W przeżyciu takiej mistyki ludzkie Ja traktowane jest jako iluzja, która powinna zatracić się w nieokreślonej nieskończoności.

Mistyka enstatyczna (*in-statique*) spotykana jest w religiach o charakterze monistycznym. Odniesienia do niej wystąpią więc w Upaniszadach i w tekstach *samkhya* jogi, ale także w buddyzmie (np. zen). Świat otaczających człowieka zjawisk jest odczuwany jako nieistniejący, a to, co najgłębsze w bycie ludzkim – jest odczuwane jako absolutne. Jako byt boski i święty jest doświadczany absolutny aspekt ludzkiego Ja. W hinduizmie odpowiadałby tej kategorii mistycyzm transcendentalnego Ego, jaźni bez żadnych określonych atrybutów. Świat jest tylko iluzją, od której trzeba się odłączyć, wracając do głębi Ja<sup>[84]</sup>.

Mistyka teistyczna jest spotykana natomiast w religiach profetycznych, do których przede wszystkim należy tradycja wiara Abrahamowej (judaizm i chrześcijaństwo, a także islam). We wszystkich tych przypadkach boski byt Innego jest odczytywany jako Osoba, a główną rolę w mistycznym spotkaniu z Nim odgrywa miłość. Tworzy się relacja międzyosobowa, wspólnego udzielania się i wzajemnej obecności<sup>[85]</sup>.

To pierwotne zróżnicowanie mistyki na trzy zasadnicze typy nie powinno sprawiać wrażenia, że problematyka mistycyzmu została w ten sposób definitywnie uporządkowana. Tytułem przykładu ilustrującego, jak skomplikowana jest panorama mistyki choćby samych tylko religii Wschodu, spójrzmy na typologię mistyki orientalnej zaczerpniętą z *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>[86]</sup>. Mistyka ta bynajmniej nie okazuje się jednorodna i łatwa do opisanie w sumarycznych wypowiedziach. Oto w starożytnych Chinach mistyka polegała na zjednoczeniu

mikrokosmosu (człowieka) z makrokosmosem (ponadosobową mocą wszechświata – *Tao*). Idąc dalej, braminizm starszych Upaniszad to mistyka utożsamienia *Atmana* (indywidualnego Ja) z niepoznawalnym, bezosobowym i absolutnym *Brahmanem*. Z kolei jednak hinduizm klasyczny (joga Patańdzali) mówi o "enstazie" – czyli wewnętrznej koncentracji na czystym akcie ludzkiego istnienia, gdzie rola *Brahmana* nie jest jasna. Zupełnie odmiennie prezentuje się na tym tle wisznuizm, w którym joga rozumiana jest jako postawa prowadząca przez ekstazę do zjednoczenia z osobowym, personalistycznie pojmowanym Bogiem. Jest to mistyka *bhakti* – czyli pełnego miłości oddania się Bogu. Dla podkreślenia różnorodności trzeba wspomnieć jeszcze sziwaizm Siankary z jego doktryną *Adwaity*, czyli stapiania się w jedno duszy człowieka z wszechmocą bezosobowego *Brahmana*. Pojęcie "religii Wschodu" obejmuje jednak też buddyzm *hinayana*, gdzie mistykę rozumieć można jako zjednoczenie z absolutną, choć nieokreśloną Rzeczywistością, buddyzm *mahayana*, w którym z kolei występuje znowu rodzaj *bhakti* – pełna miłości cześć dla *bodhisattvów*, jak na przykład buddyzm *Amida* w Japonii. Problem stanie się jeszcze bardziej skomplikowany, gdy włączy się do rozważań muzułmański sufizm z jego przewyciężeniem dystansu między człowiekiem a Bogiem przez jednoczącą miłość (ekstazę) albo gdy dołączy się judaistyczną merkabę, kabałę i chasydyzm.

Na takim tle tym bardziej nieuzasadnione wydadzą się częste dziś opinie o możliwości wyrażenia w jednym zdaniu istoty tak zwanej "mistyki religii Wschodu". Rzeczywiście można spotkać takie pretendujące do uchwycenia istoty rzeczy wypowiedzi podsumowujące "duchowość Wschodu" lub próbujące ująć "religijność charakterystyczną dla religii orientalnych". Ich powierzchowność jest jednak bardziej świadectwem ucieczki od próby zmierzenia się z istotą zagadnienia mistyki niż faktycznego zaangażowania w badanie fascynującego świata mistycznych wątków różnych religii.

### *c. Potrzeba rozszerzenia perspektywy*

Spojrzenie na mistykę podległo poważnym zmianom od połowy XIX wieku, kiedy to studium historii religii narzuciło porównawcze traktowanie mistyki chrześcijańskiej, co z kolei pociągało ryzyko zagubienia oryginalności tej mistyki<sup>[87]</sup>. Ważnym punktem przełomowym były badania poczynione od lat trzydziestych dwudziestego stulecia, które prowadziły do pogłębionego uznania uniwersalności fenomenu mistyki, jednak bez negowania zróżnicowania związanego z odmiennością kultur i religii, w jakich fenomen ten pojawia się<sup>[88]</sup>. Refleksja tego typu nie była zresztą ograniczona do badaczy chrześcijańskich. Wybitny historyk mistycyzmu żydowskiego, Gershom Szolem, wystąpił z bardzo podobnymi postulatami.



"Błędem byłoby mniemać, że wyłączną treścią tego, co zwiemy mistyką, jest doświadczenie osobiste uzyskiwane w trakcie ekstazy bądź kontemplacji [...] Mistyki jako takiej – to znaczy jako zjawiska czy zespołu poglądów istniejących niezależnie od innych – historia religii właściwie nie zna. Nie ma mistyki samej w sobie, jest tylko mistyka czegoś – jakiejś określonej formy religii: mistyka chrześcijaństwa, mistyka islamu, mistyka judaizmu itp."<sup>[89]</sup>

Z analiz poczynionych przez G. Szolema wynikało jasno, że – jak się wyraził – "dopiero w naszych czasach wynaleziono coś takiego, jak abstrakcyjna religia mistyczna". Rzetelne odwoływanie się do historii wskazywało wyraźnie, że "wielcy mistycy są wiernymi synami wielkich religii"<sup>[90]</sup>.

Podobnie też wyraził się W. Johnston twierdząc, iż jest historycznie potwierdzonym faktem, że autentyczne przeżycie mistyczne ma zawsze konkretną treść związaną z religią, w środowisku której powstało. Postulował zatem w sposób otwarty konieczność związku między teologią a obserwowanym dziś przebudzeniem mistycznym<sup>[91]</sup>. Jeden z jego wniosków jest całkowicie zbieżny z oceną G. Szolema:

"Nie można powiedzieć, że mistyka hinduistyczna, buddyjska, muzułmańska, żydowska i chrześcijańska są takie same. Chociaż jest prawdą, że wszyscy mistycy wchodzą w ciszę i pustkę obłoku niewiedzy, i chociaż jest prawdą, że mistyczne przeżycie jest najlepszym punktem spotkania dialogu międzyreligijnego, to jednak jest też prawdą, że treść jest odmienna"<sup>[92]</sup>.

Sudbrack proponuje w tym kontekście odwołanie się nie tylko do pisarzy katolickich czy – szerzej – tylko chrześcijańskich. Powołuje się bowiem też na analizy M. Bubera, których wartość jest dość szczególna, jako że Buber dostarcza nie tylko ważnych opinii, ale zarazem istotnych kryteriów rozróżniania i filozoficznych narzędzi do sprawnego poruszania się w obrębie problematyki mistycznej<sup>[93]</sup>.

"Mistyka [pojmowana] jako *spotkanie* sprawia, że wyrasta ona z wnętrza człowieka i pozwala różne doświadczenia mistyczne opisać jednym słowem «mistyka» bez unieważnienia tego zjawiska. Natomiast pytanie, na ile mistyka jest dokonaniem człowieka (kontemplacja nabyta), a na ile darem Boga (kontemplacja wlna), staje się w fenomenologii spotkania Martina Bubera bezprzedmiotowa, gdyż spotkanie osobowe jest zawsze zarówno darem, jak i realizacją własnej wolności"<sup>[94]</sup>.

Posłużenie się elementami filozofii spotkania Martina Bubera pozwala nie tylko na relacjonowanie różnych ujęć fenomenów mistycznych, ale także i na ich wartościowanie. Mówiąc o "dialogicznym nawróceniu" M. Bubera Sudbrack pisze:

"We *Fragmentach autobiograficznych* Buber sam opisał zmianę swojego sposobu myślenia tytułem *Nawrócenie*. «Tajemnica», którą odkrył, to «Ja i Ty». Nawrócenie to dało Buberowi nowy, dialogiczny pogląd na doświadczenie mistyczne. Doświadczenie spotkania jest możliwe tylko między dwiema «osobami», między podmiotem i podmiotem, a nie między podmiotem i przedmiotem”.

Sudbrack dołącza do tego retoryczne pytanie: "Która z form jest wyższa, bardziej ludzka, bardziej całościowa i głębsza: bezosobowej jedności z Całością, czy zjednoczenia Ja – Ty w spotkaniu osobowej miłości?"<sup>[95]</sup>

Wątek dialogiczny będzie nam towarzyszyć w naszej próbie nie tylko zdania relacji z różnorodności fenomenów mistycznych w różnych religiach świata, ale też podania ich oceny w świetle teologii katolickiej.

[12] M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, New York 1987, s. 376-377.

[13] Tamże, s. 382.

[14] Tamże, s. 368.

[15] H. Hesse, *Podróż na Wschód*, Warszawa 1991, s. 13.

[16] Por. A. Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences*, New York 1970.

[17] J. Sudbrack, *Neue Religiosität*, dz. cyt., s. 95.

[18] Tamże, s. 97.

[19] Kard. Suenens przestrzegał już przed laty przed kultem ludzkiego Ja, który jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem: L. J. Suenens, *Culte du Moi et foi chrétienne*, Paris 1985.

[20] M. Ferguson, *Aquarian Conspiracy*, dz. cyt., s. 375.

[21] Tamże, s. 375.

[22] List kard. Josepha Ratzingera, *O niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej do biskupów Kościoła Katolickiego* – komentarz do listu Kongregacji ds. Nauki Wiary z 15 X 1989 r., [w:] W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, Łódź 1992, s. 215-216.

[23] M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, s. 17.

[24] Tamże, s. 21.

[25] B. Dobroczyński, *Homo psychologicus versus homo religiosus*, „Znak” 465(1994) nr 2, s. 18.

[26] Cechy gnozy występującej współcześnie wymienia np. C. Labreque, *Le sette e le gnosi*, Milano 1987, s. 140 n.

[27] Tamże, s. 139.

[28] Tamże, s. 151.

[29] [Za:] J. Sudbrack, *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?*, Mainz/Stuttgart 1994, s. 45.

- [30] M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, dz. cyt., s. 380-381.
- [31] W. Johnston, *The Mystical Way*, London 1993, s. 27-28.
- [32] [Za:] Giovanna della Croce, *Vita contemplativa cristiana e tecniche orientali*, [w:] E. Ancilli (red.), *La preghiera*, t. II, Roma 1990, s. 325.
- [33] Por. tamże, s. 327.
- [34] J. Bolewski, *Od hatha jogi do modlitwy Jezusowej (świadectwo)*, „List” 175(1999) nr 5, s. 8-12.
- [35] Por. Giovanna della Croce, *Vita contemplativa cristiana e tecniche orientali*, dz. cyt., s. 332.
- [36] Tamże, s. 334.
- [37] A. Gentili, *I cristiani e le prassi meditative delle grandi religioni asiatiche*, [w:] E. Ancilli (red.), *La preghiera*, t. II, Roma 1990, s. 375.
- [38] Św. Tomasz z Akwinu, *Sth I-II*, q. 109, a. 1, ad 1; por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, Warszawa 1995, s. 263.
- [39] Św. Augustyn, *Sprostowania*, I, 13, 3, Warszawa 1979, s. 210.
- [40] J. Gerson, *Oeuvres complètes*, (red.) P. Glorieux, t. III, Paris-Tournai 1962, s. 252.
- [41] L. Bouyer, *The Christian Mystery – from Pagan Myth to Christian Mysticism*, Edinburgh 1990, s. 265.
- [42] [Za:] W. Johnston, *Mystical Theology – the Science of Love*, London 1996, s. 285.
- [43] Tamże, s. 298.
- [44] Tamże, s. 309.
- [45] Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 29.
- [46] K. Graf Dürckheim, *Vom initiatischen Weg*, „Geist und Leben”, 50(1977) nr 6, s. 407.
- [47] Tamże, s. 68.
- [48] Tamże, s. 105.
- [49] Tamże, s. 122.
- [50] A. Gentili, *I cristiani e le prassi meditative delle grandi religioni asiatiche*, dz. cyt., s. 374.
- [51] Tamże, s. 373.
- [52] Tamże, s. 376.
- [53] Por. L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 265-267.
- [54] „Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung”, R. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha 1929.
- [55] Tamże, s. 2.
- [56] Tamże, s. 231.
- [57] Tamże, s. 192.
- [58] Tamże, s. 192.
- [59] Tamże, s. 192.
- [60] „eine Anderheit der Beziehung”; tamże, s. 193.
- [61] Tamże, s. 232.
- [62] A. de Mello, *Minuta mądrości*, Kraków 1992, s. 7.
- [63] R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford 1957; por. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kraków 1997, s. 231.
- [64] R. C. Zaehner, *Concordant Discord (Gifford Lectures 1967-1969)*, Oxford 1970.

- [65] H. Küng, *Theologie im Aufbruch*, München/Zürich 1987, s. 282.
- [66] Por. znamienity tytuł dzieła Sudbracka o mistyce: J. Sudbrack, *Mystik: Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung (Mistyka: doświadczenie siebie – doświadczenie kosmiczne – doświadczenie Boga)*, Mainz/Stuttgart 1988.
- [67] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 40 n.
- [68] Tamże, s. 101.
- [69] E. Gurrutxaga, *Un'alternativa alla MT: la Contemplazione Acquisita (CA)*, [w:] E. Ancilli (red.), *La preghiera*, t. II, Roma 1990, s. 354.
- [70] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 123.
- [71] J. M. Déchanet, *Christian Yoga*, London 1960.
- [72] H. Lassalle, *Zen: The Way to Enlightenment*, London 1973.
- [73] Ph. St. Romain, *Kundalini Energy and Christian Spirituality*, New York 1991.
- [74] Pożyteczne okaże się na tym miejscu skorzystanie z obserwacji poczynionych przez tak wybitnych badaczy mistyki, jak R. Otto, M. Eliade i R. C. Zaehner. W odwoływaniu się do nowszych badań w tej dziedzinie w dalszej części naszego tekstu większy nacisk położymy na kategorie podkreślane przez Zaehnera niż przez Eliadego. Pomimo że Mircea Eliade uchodzi w świecie za czołowy autorytet religioznawczy, to jednak w swoich analizach pełniej oddaje on rodzaje mistyki ukształtowane przez religijność monistyczną i panteistyczną, a mniej przez niuanse mistyki teistycznej. Jak zauważył już L. Kołakowski: "Mircea Eliade, uczeń jogów himalajskich jest w swoich dociekaniach religioznawczych bardziej niż przez chrześcijańskie wyobrażenia określony przez zasoby religijne kultury Indii, z której przejął większość kategorii organizujących jego religioznawcze spojrzenie zarówno na archaiczne, jak i europejskie wierzenia". Por. L. Kołakowski, *Mircea Eliade: Religia jako paraliż czasu*, [wstęp w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. III.
- [75] J. López-Gay, *Mystique* [hasło], [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. X, Paris 1980, k. 1893.
- [76] L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 262.
- [77] R. Otto, *West-Östliche Mystik*, dz. cyt., s. 99-102.
- [78] Tamże, s. 105 n.
- [79] K. Ward, *God, Faith and the New Millennium*, Oxford/Rockport (MA) 1998, s. 153-154.
- [80] Przy wspomnieniu nurtu semickiego warto wspomnieć, że w perspektywie Jubileuszu Roku 2000 Jan Paweł II przypomniał raz jeszcze integralny związek wiary chrześcijańskiej z tradycją Abrahamową: "My także nazywamy Abrahama naszym «ojcem w wierze» (por. Rz 4, Ga 3, Hbr 11, 8-19). [...] Do Abrahama odwołują się nie tylko ci, którzy chlubią się pochodzeniem od niego w znaczeniu fizycznym, ale także niezliczone rzesze tych, którzy uważają się za jego potomstwo «duchowe», ponieważ z taką samą wiarą i bezgraniczną ufnością przyjmują zbawczą inicjatywę Wszechmogącego". Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, 5, "L'Osservatore Romano" (wyd. polskie), 216(1999) nr 9-10, s. 4-8.

- [81] H. Küng, *Projekt Weltethos*, München/Zürich 1998, s. 160.
- [82] Küng przestrzega przed postulatem uniwersalnej religii jedności, ale zachęca do dialogu, także na płaszczyźnie duchowej, międzyreligijnej, w kwestii wyzwań duchowości dla czasów współczesnych; tamże, s. 162 i 170. Por. też H. Küng, K. J. Kuschel, *Erklärung zum Weltethos*, München/Zürich 1996, s. 113 n. Przykładem takiego dialogu jest wydany przez niego tom, zawierający opinie przedstawicieli głównych religii świata: H. Küng (red.), *Ja zum Weltethos – Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München/Zürich 1996.
- [83] J. López-Gay, *Mystique* (hasło), dz. cyt., k. 1894-1895.
- [84] Różnicując jeszcze bardziej omawiane zagadnienie Zaehner wyróżnia tu dodatkowo mistykę transcendencji czasu; por. J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 89.
- [85] Mistyka teistyczna jest jednak również spotykana w niektórych postaciach hinduizmu. W obrębie hinduizmu zjawisko to trzeba by nazwać mistycyzmem wiary i łaski, a więc ufego oddania się boskiej osobie. Takie cechy ma mistycyzm wisznuistyczny proponowany przez Bhagavadgitę. Por. L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 270.
- [86] D. Mieth, *Mystik*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VII, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1998, k. 584-586.
- [87] J. López-Gay, *Mystique*, dz. cyt., k. 1891.
- [88] Tamże.
- [89] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, dz. cyt., s. 30-31.
- [90] Tamże, s. 31.
- [91] "there is always content in authentic mystical experience", W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 340.
- [92] Tamże, s. 341.
- [93] J. Sudbrack, *Neue Religiosität*, Mainz 1988, s. 220-222.
- [94] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 135.
- [95] J. Sudbrack, *Neue Religiosität*, dz. cyt., s. 145-147. Uwagi te mają bardzo praktyczne znaczenie. Porównując medytację transcendentalną nauczaną na przykład przez Maharishi Mahesh Yogi z kontemplacją nabytą, taką jaka rozpowszechniła się szczególnie od czasów św. Jana od Krzyża, można zwrócić uwagę właśnie na różniący je wątek personalistyczny, a więc związany z przedmiotem skupiającym uwagę medytującego człowieka. "W centrum medytacji transcendentalnej znajduje się mantra, podczas gdy w kontemplacji Doktora Mistycznego elementem dominującym jest afektywna świadomość lub uwaga skoncentrowana na Bogu". Por. E. Gurrutxaga, *Un'alternativa alla MT: la Contemplazione Acquisita (CA)*, dz. cyt., s. 352-353.

Rozdział II

## Mistyczne drogi religii świata

„Ci, którzy wiedzą, milczą,  
ci, którzy mówią, nie wiedzą”.  
(Lao-Tse, *Droga*, 56)

### *I. BEZDROŻA MISTYKI*

„Postać doktora Fausta sprzedającego swą duszę diabłu  
w zamian za moce duchowe  
nie straciła nic na aktualności,  
także w teologicznych ocenach różnych rodzajów mistyki”.  
(W. Johnston)

#### *a. Mistyka magiczna i demoniczna*

William Johnston, skądinąd wielki entuzjasta dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego i wzajemnego czerpania z doświadczeń obu tych religii, napisał kiedyś zastanawiające słowa:

„Tak wielu poszukujących, blakając się po mistycyzmie azjatyckim albo po doświadczeniach narkotycznych i okultystycznych, ma wielkie oświecenia i piękne wizje. I lubią opowiadać o tym przyjaciółom albo pisywać artykuły do tygodników. Niech wezmą więc pod staranną uwagę, że Jezus miał wielkie oświecenie [na pustyni] spowodowane przez Szatana. Niech rozważą, że droga mistyczna jest pełna niebezpieczeństw i że jej rozeznawanie ma pierwszorzędne znaczenie”<sup>[96]</sup>.

Johnston dodał do tego ostrzeżenie przypominające o pewnej ważnej różnicy między chrześcijaństwem a religiami Wschodu: „Wyjątkowa cecha mistyki judeochrześcijańskiej polega na tym, że człowiek nawet na szczycie życia mistycznego, kiedy dotyka swego prawdziwego «Ja», jest wciąż zdolny do zła, i to do największego zła. Niczego takiego nie widzę ani w hinduizmie, ani w buddyzmie”<sup>[97]</sup>. Chrześcijanie (a także Żydzi) nigdy nie uważali, że mistyka jest celem wiary, że mistyczne przeżycie samo w sobie tożsame jest ze zbawieniem albo że zbawienie gwarantuje. Mistyczne szczyty są wielką możliwością otwarcia się na duchowe dobro pochodzące od Boga, ale są także kulminacją możliwości otwarcia się na największe zło: największe – gdyż właśnie duchowe.

Interesujące wejrzenie w ten mroczny aspekt mistyki uzyskać można też u Carla Junga, a konkretniej – w jego *Psychologicznym komentarzu do Tybetańskiej księgi zmarłych*. Z *Księgi zmarłych* Jung bardzo wiele, jak sam przyznaje, zaczerpnął, i to nie tylko „stymulujące idee i odkrycia, ale także wiele podstawowych intuicji”<sup>[98]</sup> dla swoich poglądów

psychologicznych i religijnych. Jung interpretuje różne warstwy znaczeniowe przedstawionych w *Księdze etapów pośmiertnych losów człowieka* poprzedzających, według wierzeń buddyjskich, jego następne wcielenie. Przypisuje im zresztą, zgodnie z założeniami swojej psychologii, głównie rolę ujawniania treści kolektywnej podświadomości całej ludzkości (a więc Jungowskich archetypów). Dla nas jednak najbardziej interesująca na tym etapie naszych rozważań jest jego uwaga odnosząca się do pewnego rodzaju mistycyzmu, określonego przez niego jako „dobrowolne wprawianie się w stany psychozy”.

„Słyszysz się i czyta często o niebezpieczeństwach jogi, zwłaszcza cieszącej się złą sławą jogi Kundalini. Celowe wprawianie się w stany psychotyczne, mogące u niektórych jednostek niestabilnych doprowadzić do prawdziwej psychozy, jest niebezpieczeństwem, które należy rozważyć naprawdę bardzo poważnie. Rzeczy te są bardzo niebezpieczne i nie powinno się z nimi igrzać na sposób typowo zachodni. Jest to igranie z losem, mogące uderzyć w same podstawy ludzkiej egzystencji i wyzwolić potok cierpień, o których osoby przy zdrowych zmysłach nigdy nawet nie śniły”<sup>[99]</sup>.

Cierpienia te, jak zauważa Jung, odpowiadają temu, co w *Tybetańskiej księdze zmarłych* opisywane jest jako „męki piekła” na przykład takimi słowami: „Pan Śmierci będzie włókł cię przy pomocy sznura nałożonego na twoją szyję; odetnie ci głowę, wyrwie ci serce i wyciągnie na wierzch twe wnętrza [...] lecz ty nie będziesz mógł umrzeć”<sup>[100]</sup>.

Pamiętać trzeba, że pojęcie „mistyki” niekoniecznie obejmuje tylko to, co należy ocenić pozytywnie. Pewną specyficzną, choć rzadko rozważaną w teologii formą mistyki, jest mistycyzm okultystyczny lub wręcz satanistyczny. Pisał o tym już przed kilkoma dziesięcioleściami H. Gottschalk, dając panoramę wszelkich możliwych zabobonów, wróżb i praktyk magicznych, okultyzmu i przesądu, zarówno w aspekcie historycznym, jak i w aspekcie aktualnego stanu w dwudziestowiecznym społeczeństwie zachodnim. Praktyki takie często graniczą z religijnym przeżyciem, a niekiedy wprost spełniają jego rolę. Gottschalk mówi w tym kontekście między innymi o uczuciu „magiczno-mistycznym”<sup>[101]</sup>. Wspominamy tę postać zdegenerowanego mistycyzmu na początku panoramy różnorodnych przeżyć mistycznych, jako że podawane przez wielu badaczy, a nawet teologów, klasyfikacje i typologie mistyki, zdają się często w ogóle nie uwzględniać takiej możliwości. A przecież dla chrześcijanina to, co duchowe, niekoniecznie znaczy dobre, a to, co religijne, niekoniecznie znaczy coś pozytywnego. Zagłębianie się w duchowość i stawanie się coraz bardziej duchowym i coraz bardziej religijnym człowiekiem może oznaczać pogrążanie się w tragicznych otchłaniach zła, jeśli owa duchowość oznacza otwarcie się na ducha zła. „Dobrze wiadomo we wszelkich wielkich religiach, że siły mistyczne mogą być użyte zarówno dla dobra, jak i dla zła” – pisze William Johnston, dodając też uwagi dotyczące nawet „mistycznego zła

(*mystical evil*)”<sup>[102]</sup>. Dalsze jego słowa komentują istnienie nie tylko zalet, ale i niebezpieczeństw mistyki, jeśli pochodzi ona z pobudek moralnie złych: „W czasie gdy ludzie religijni wątpią w istnienie diabłów, znajdujemy naukowców potwierdzających ich istnienie”. Cytowane przez Johnstona zdanie jednego z owych naukowców (jest to Elmer Green, „jeden z czołowych neuropsychiatrów USA”) brzmi: „Mówi się, że niektóre byty o naturze złośliwej, okrutnej i podstępnej, mogą wprawić w obsesję za pomocą rozmaitych natręctw, a nawet zaburzyć normalne funkcjonowanie systemu nerwowego”<sup>[103]</sup>. (Nie wchodzimy tu oczywiście w problem naukowej wartości też Johnstona, warto jednak odnotować je jako świadectwo przestrogi.)

Nawet w tekstach skądinąd otwartych w sposób mało krytyczny na czerpanie przez chrześcijan z praktyk religii orientalnych można spotkać trzeźwiące uwagi o możliwości popadnięcia tą drogą w przesąd lub magię, uwagi nawołujące do rozeznawania, czy nie mamy do czynienia z prometejską lub magiczną wizją ludzkiego życia<sup>[104]</sup>. Wspominany tu mistycyzm magiczny lub demoniczny trudno zaklasyfikować do rzędu mistyki naturalnej, ale przecież nie można go dopasować ani do kategorii monizmu, ani tym bardziej teizmu. Teologiczne zainteresowanie doświadczeniem duchowym tego typu nie należy do kręgu kuriozalnych problemów lub badania jedynie egzotycznych i marginalnych zachowań. Sam M. Eliade temu zagadnieniu we współczesnym świecie poświęcił sporo uwagi<sup>[105]</sup>.

Zwykle przy omawianiu magii podkreśla się jej cechy wskazujące na to, że jest zniekształceniem autentycznej religijności. Martin Buber tak opisywał magię i teozofię, wskazując na ich odbieganie od „autentycznej”, a więc – po Buberowsku – personalistycznej, więzi religijnej:

– magia: „mam władzę nad mocami, które zaklinam” (mag posługuje się rzekomo boskim „Ono”, a więc bezosobową mocą lub energią, „jak technik dynamem”);

–teozofia: „jestem biegły w tym, co nieznanne, i przekazuję moja wiedzę” (gnostyk odsłania rzekomo boskie Ono „jako całą niebiańską aparaturę”)<sup>[106]</sup>.

Uwzględnienie powyższego zagadnienia w teologii mistyki jest też ważne dlatego, że pominięcie go przeczyłoby nauce samych mistyków. Jakkolwiek odwoływanie się do rzekomej zgodności „nauki wszystkich mistyków wszelkich religii” jest wyjątkowo słabo uzasadnione, to jednak – z odpowiednimi poprawkami – warto zauważyć i taką wypowiedź współczesnego popularyzatora tematów mistycznych, W. Johnstona: „Ważne jest, byśmy pamiętali, że dla mistyków wszelkich religii siły zła były całkiem realne, tak jak były dla św. Pawła [...] kosmiczne siły zła działają w świecie”<sup>[107]</sup>. Istotne są też jego uwagi co do możliwości



zwiedzenia ku demonicznej mistyce. Oto „według wszystkich mistyków” – cokolwiek miałyby to znaczyć – „zły duch [...] podaje się za anioła światłości, aby doprowadzić nie podejrzewające niczego dusze do zguby; duch zła nie może jednak, choć jest inteligentny, wejść do sanktuarium ludzkiej osoby, gdzie jedynie Bóg mieszka – to znaczy nie może, o ile nie zostanie tam zaproszony”<sup>[108]</sup>. Nie jest jednak jasne, na ile formalne miałyby być owo „zaproszenie”, skoro szatan potrafi „podszyć się pod anioła światłości”, być może na przykład – pod moce duchowe i kosmiczne siły działające w człowieku.

Również niektóre aspekty pierwotnej religii Wed mogą mieć odcień magiczny: *yajna* (ryt wedyjski) jest aktem mającym swoją własną moc, niezależną od współpracy bogów, mającą dawać władzę zarówno nad naturą, jak i nad bogami<sup>[109]</sup>. Buber wskazywał z kolei na możliwość quasi-magicznej depersonalizacji wiary religijnej w tym, co nazywał „nowszą filozofią religii”, gdzie zachodzą „różnorakie formy podstawiania stosunku Ja – Ono za stosunek Ja – Ty. «Ja» coraz wyraźniej wychodzi na plan pierwszy jako «podmiot uczucia religijnego» – jako użytkownik pragmatycznej decyzji wiary”<sup>[110]</sup>.

Także W. James dostarcza w swoim dziele *The Varieties of Religious Experience* cennej obserwacji, mówiąc o możliwości przeżycia mistycznego, które jest ocenione przez niego z gruntu negatywnie, a nawet jako mające demoniczne źródła. „W maniakalnych stanach chorobowych, w paranoi, możemy mieć do czynienia z diabolicznym mistycyzmem (*diabolical mysticism*), rodzajem mistycyzmu religijnego, ale «na odwrót»”<sup>[111]</sup>. Ten element jego rozważań może stanowić pomost do dawniejszej tradycji katolickiej, zwykle ostrożnej w przypisywaniu Bożego pochodzenia niezwykłym manifestacjom duchowym. Element ten natomiast rzadko bywa w ogóle podnoszony przez współczesnych teologów katolickich. Przy omawianiu mistycznych w swojej naturze spotkań ze światem istot duchowych do wyjątków należy napotkanie refleksji dotyczącej *rodzaju* owych istot.

Możemy też pytać się, czy M. Buber nie przeczuwał możliwości demonicznej mistyki, gdy cytował słowa Heideggera, dodając tytułem komentarza: „te słowa zmuszają do posłuchu”:

„Człowiek nigdy nie będzie mógł stanąć na miejscu Boga, ponieważ istota człowieka nigdy nie dosięgnie istotowego obszaru Boga. [...] Miejsce Boga może zostać opróżnione. Zamiast niego może znaleźć się inne, które nie jest tożsame ani z istotowym obszarem Boga, ani człowieka, z którym jednakże człowiek może doskonale nawiązać kontakt. Nadczłowiek [nietzscheański] nigdy nie wkracza na miejsce Boga – miejsce, które zajęło jego chcenie, jest innym obszarem innego ugruntowania bytu w innym byciu”<sup>[112]</sup>.

Podobnych określeń używał R. Otto mówiąc o pewnym rodzaju mistyki traktowanej jako niepohamowana dążność do oświecenia (*Illuminatenmystik*) lub o „ciemnym rodzaju mistycyzmu” (*dunkler Mystizismus*), który polega na poszukiwaniu prywatnych wejrzeń w nadnaturę, na magii i czarach. Bohaterem takiego mrocznego mistycyzmu jest „oświecony” (*der Illuminierte*). Otto wyraźnie odróżniał od tego mistycyzm głównych nurtów wielkich religii pisząc, że pozorny „irracjonalizm” Eckharta i Siankary ma jednak w sobie coś racjonalnego w głębszym sensie<sup>[113]</sup>.

Nie zapomina o problemie duchowej pokusy w tej materii także W. Johnston, formułując swe myśli u progu dwudziestego pierwszego wieku z niezrównaną precyzją. Po pierwsze, „musimy rozróżnić między tym, co mistyczne, a tym co psychiczne, duchowe (*psychic*)”. Po drugie, podobnie jak można być uzależnionym od narkotyków, podobnie „ludzie religijni mogą uzależnić się od oświecenia, od pocieszenia, od wizji i głosów, od rozeznawania i daru prorocstwa lub – co najbardziej niebezpieczne – od władania mocami duchowymi (*possession of psychic powers*)”. Pojęcie „religijność” samo w sobie jeszcze nie zawiera oceny, czy „religijność” owa jest – jako postawa duchowa – czymś dobrym, czy też czymś złym. Gdyż „człowiek uzależniony zrobi wszystko lub prawie wszystko, aby zaspokoić swoje pragnienie”<sup>[114]</sup>.

Johnston stara się naświetlić istotę zagadnienia tak jasno, jak czyni to Biblia: „Pierwszy List św. Jana poucza z naciskiem, aby nie dowierzać każdemu duchowi, ale sprawdzać duchy, czy są od Boga – gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie” (por. 1 J 4, 1). Po postawieniu problemu doktora Fausta, uzależnionego od mocy okultyzmu i wiedzy ezoterycznej, który zawarł pakt z diabłem, W. Johnston pyta: „Czy jest to całkiem nieistotne w dwudziestym wieku? Czy nie może zdarzyć się to także dziś? A jeśli tak, to czy możemy automatycznie zakładać, że kobiety i mężczyźni z nadzwyczajnymi mocami i nadzwyczajną wiedzą mówią w imieniu Boga?”<sup>[115]</sup>

Ten sam autor omawiając problem „budzenia energii” w różnych religiach wspomina nie tylko o energii Ducha Świętego emanującej z opisanego w Ewangeliach Jezusa Chrystusa oraz z postaci Apostołów, ale także o „złej energii”, pochodzącej od „ducha pychy i zła przemieniającego w narzędzia grzechu energie człowieka”<sup>[116]</sup>. Nieco później dodaje: „ludzie o silnych uzależnieniach, ludzie o skłonnościach paranoicznych, ludzie przywiązani do okultystycznej wiedzy i sił ponadzmysłowych albo uchodzący za świątobliwych, są szczególnie wrażliwi i mogą nawet zawrzeć pakt z diabłem, aby dopiąć swego”<sup>[117]</sup>. Nie jest jednak jasne w tym tekście, na ile taka możliwość związana jest według Johnstona z jakąś konkretną formą religii, szczególnie jeśli ta odwołuje się metodycznie do sił okultystycznych na sposób magiczny lub zachęca i kieruje uczniów do magicznej partycypacji w nadzmysłowych mocach. Okultyzm jest przecież częścią pewnych

ludowych form mistyki w niektórych religiach, na przykład buddyzmu tybetańskiego lub jogi.

O możliwości duchowego zwiedzenia, zwłaszcza przy nadmiernym zainteresowaniu duchowymi zdolnościami i mocami, wspomina też św. Jan od Krzyża: „Szatan, gdy zobaczy u ludzi skłonność ku takim rzeczom, daje im po temu szerokie pole i mnóstwo zainteresowań, mieszając się w nie sam na różne sposoby”<sup>[118]</sup>. Doktor Mistyczny wyraźnie odróżnia przy tym formalny pakt z szatanem („układ wyraźny i jawny”) od zniewolenia nieformalnego, a być może i całkiem nieświadomego, owocującego takim oto stanem: „ogłaszali ludziom własne urojenia i widzenia bądź zmyślane przez siebie, bądź też podsunięte przez szatana”<sup>[119]</sup>.

Również tak wszechstronnie zawsze patrzący i zrównoważony w swoich sądach autor, jak Hans Urs von Balthasar – komentując użytek czyniony z medytacji wschodniej wśród katolików, a zwłaszcza wśród osób powołanych na sposób zakonny do kontemplacji – odwołuje się do słów św. Pawła sugerujących niebezpieczeństwo dawania posłuchu szatańskim pokusom. Balthasar cytuje Apostoła:

„Obawiam się jednak, ażeby nie były odwiedzone umysły wasze od prostoty i czystości wobec Chrystusa w taki sposób, jak w swojej chytrności wąż uwiódł Ewę. Jeśli bowiem przychodzi ktoś i głosi wam innego Jezusa, jakiegośmy wam nie głosili, lub bierzecie innego ducha, któregoście nie otrzymali, albo inną Ewangelię, nie tę, którąście przyjęli – znoście to spokojnie” (2 Kor 11, 3-4).

Według sformułowania Balthasara „najłatwiej zwieść Ewę, gdy wąż swoją «nową Ewangelię» ogłasza pod płaszczykiem asymilacji kulturowej”<sup>[120]</sup>. Odwołanie się przez Balthasara do biblijnego tekstu związanego z działalnością szatana podpowiada dalej, że w techniki wschodnie zawsze może wmieszać się pragnienie sięgnięcia o własnych siłach po „owoc drzewa życia” (por. Rdz 3, 6)<sup>[121]</sup>, co znowu sugeruje scenę szatańskiej pokusy.

Równie surowy jest osąd Louisa Bouyera dotyczący niebezpieczeństwa związanego z formami medytacji naturalnej uprawianej w monistycznych systemach religii wschodnich czy to w postaci ekstazy („wyjścia z siebie”), czy też w formie enstazy („wejścia w swoje wnętrza”). Także ten teolog katolicki nie waha się przed użyciem sformułowań odwołujących się do działania mocy ciemności i duchów przeciwnych Bogu, używając takich określeń, jak „bałwochwalstwo” i „upadły anioł”.

„Ekstaza kosmiczna stoi oczywiście w obliczu niebezpieczeństwa przekształcenia się w czyste bałwochwalstwo «mocy», częściowo także upadłych, które leżą u podstaw żywotności i piękna kosmosu. Enstaza

[...] zagrożona jest jeszcze groźniejszym niebezpieczeństwem, jeśli weźmiemy pod uwagę, że najgorszym bałwochwalstwem jest bałwochwalstwo upadłego anioła, mające za przedmiot siebie samego. [...] Pozorne zbawienie odnalezione w tak głębokim oderwaniu od wszystkiego, że pozostaje już tylko jaźń, niebezpiecznie bliskie jest najbardziej radykalnego bałwochwalstwa, na które nie ma lekarstwa. Błąd Narcyza jest śmiertelny”<sup>[122]</sup>.

Z tego też powodu modna dziś mistyczna fala w popularnej pobożności ma charakter ambiwalentny. Johnston przestrzega: „Być może waży się przyszłość mistyki. Może być ona jasna, ale może też być całkiem ciemna, z powodu wielkiego potencjału duchowego uwalnianego w miarę jak rodzaj ludzki będzie stawał się coraz bardziej mistyczny”<sup>[123]</sup>. Uwaga ta dotyczy nie tylko chrześcijańskiego wierzenia w personalnie istniejącego złego ducha. Odnosi się do mistycyzmu w każdej postaci, także unikającego sformułowań personalistycznych: „Wszystkie religijne tradycje wiedzą o mityce zła. Pamiętam, jak przeżyłem szok, gdy po raz pierwszy usłyszałem o «*samadhi* czystego zła»”<sup>[124]</sup>. Dlatego też literacka postać doktora Fausta sprzedającego swą duszę diabłu w zamian za moce duchowe nie straciła nic na aktualności, także w teologicznych ocenach różnych rodzajów mistyki<sup>[125]</sup>. Wynika to ewidentnie z Objawienia Bożego, przebija to także z wypowiedzi wielu teologów, psychologów, a nawet filozofów interesujących się fenomenem religii.

#### *b. Mistyka stymulowana farmakologicznie*

„O jedenastej łyknąłem pigułkę.  
Widziałem to, co oglądał Adam owego poranka, gdy został stworzony –  
nieustający cud nagiej egzystencji.[...]  
Posiadając wiedzę dotyczącą chemicznych uwarunkowań  
transcendentnego doświadczenia  
początkujący mistyk powinien zwrócić się o techniczną pomoc  
do specjalistów w dziedzinie farmakologii”.  
(A. Huxley)

Jednym z zapewne najbardziej spektakularnych osiągnięć popularyzatorów mistyki panenhenistycznej jest szerokie rozpowszechnienie mniemania, że istnieje droga na skróty do osiągnięcia stanów mistycznych, mianowicie droga przez narkotyki. W wersji uproszczonej opis tej drogi wyglądałby mniej więcej tak: „W czasach dawniejszych mistycy musieli osiągać swoje stany drogą długotrwałych i męczących praktyk medytacyjnych, a także postów i wyrzeczeń. Ostatnio jednak, dzięki odkryciom właściwości substancji modyfikujących świadomość, można to samo osiągnąć przez zażycie odpowiedniej tabletki”. Istnienie takiego przekonania relacjonował już u progu dwudziestego stulecia W. James: „Powodzenie alkoholu wśród całej ludzkości jest niepowątpiewalnie spowodowane jego zdolnością

stymulowania mistycznych zdolności ludzkiej natury [...] [Także] tlenek azotu stymuluje mistyczną świadomość w stopniu nadzwyczajnym”<sup>[126]</sup>. W bardziej rozwiniętej postaci można spotkać takie poglądy w twórczości A. Huxleya lub S. Grofa. Stanowią one też część szeroko rozumianego konglomeratu idei wchodzących w skład światopoglądu *New Age*.

Grof natomiast donosił o swoich psychologicznych eksperymentach: „Stosowałem duże dawki LSD (300-500 mg) w celu ułatwienia doświadczenia religijnego”<sup>[127]</sup>. Relacjonowane przez niego wyniki miały zawierać przeżycia „duchowej śmierci i odrodzenia”, „odczucia świętości, transcendencji czasu i przestrzeni, doświadczenie czystego bytu”, symbolizmu Ogrodu Getsemani, ciemnej nocy ducha, piekła, mitologicznych postaci Hadesu, a nawet ideę cierpienia rozpoznaną u Buddy, w końcu wreszcie – pamięć poprzednich wcieleń, jasnowidzenie, podróże w czasie i inne niezwykle fenomeny, nie wyłączając spotkań z bytami duchowymi (na przykład z Ramanem Maharishi lub nawet z Jezusem Chrystusem). Jednym słowem, zażywanie LSD miało dawać w wyniku wszelkie możliwe przeżycia doznawane we wszystkich możliwych religiach w całej historii świata<sup>[128]</sup>. Określenie wprawdzie popularne, ale oddające wiele z atmosfery otaczającej ten rodzaj mistycyzmu, mówi o „tabletkach na oświecenie”<sup>[129]</sup>.

Cennym przyczynkiem do oceny postaw tego typu jest wypowiedź W. Johnstona: „Zen jest oparty na bardzo wielkiej wierze” i dlatego „Aldous Huxley, który był bardzo zainteresowany medytacją, ale nie przejawiał żadnych szczególnych wierzeń w nic konkretnego, po prostu do niczego nie doszedł”<sup>[130]</sup>. Istnieje bowiem bardzo poważna różnica między mistykiem a badaczem własnej świadomości: „badacz psychiki interesuje się tylko tym światem, natomiast mistyk namiętnie kocha rzeczywistość leżącą poza świadomością”<sup>[131]</sup>. Podobne tony usłyszeć można w świadectwie Amerykanina, który usłyszał od swego japońskiego nauczyciela wprowadzającego go w buddyzm zen:

„Aby osiągnąć oświecenie musisz mieć głęboką wiarę. Musisz w głębi serca wierzyć, że prawdą jest to, czego Budda i patriarchowie nauczali, kierując się własnym, bezpośrednim doświadczeniem; musisz wierzyć, że wszystko, wraz z nami, jest w swej wewnętrznej istocie naturą Buddy, i że naszej własnej Naturze niczego nie brakuje”<sup>[132]</sup>.

Johnston sprecyzował jasno, na czym polega fundamentalny błąd, dotyczący nie tego lub innego szczegółu, ale całej mentalności charakterystycznej dla „farmakologicznego” podejścia do problemu medytacji mistycznej: „medytacja w laboratorium, to jak seks w laboratorium”<sup>[133]</sup>. Właśnie: zbadanie fizjologii podnieć seksualnych nie oznacza jeszcze naukowego zbadania zagadnienia miłości. Możliwość laboratoryjnego wywołania pobudzeń organizmu takich samych jak w relacjach małżeńskich, nie oznacza jeszcze, że łatwo będzie teraz

wyprodukować „pigułkę na miłość”. Niech ktoś spróbuje powiedzieć to kochającym się ludziom!

Podsumowując, należy stwierdzić, że Huxley po prostu odkrył, jak wywołać towarzyszącą niekiedy mistycznemu spotkaniu fizjologiczną reakcję. W oczach człowieka wierzącego będzie to jednak zawsze graniczyć z „mistyczną pornografią”. Podejrzanie to potwierdzałby sam Johnston, kiedy pisze: „Medytacja w tradycji judeochrześcijańskiej jest niczym innym jak przygodą miłości dwóch wolnych podmiotów. Dlatego nie można jej zlokalizować i analizować w kategoriach fal alfa, beta i delta”<sup>[134]</sup>. Kiedy słyszymy pochwały płynące z tekstu Poulaina: „św. Teresa jako pierwsza trudziła się, aby studiować stany świadomości poprzedzające ekstazę pod mikroskopem – oddała nam wielką przysługę”<sup>[135]</sup>, to można zadać pytania: Czy tak samo mielibyśmy zachwycać się podręcznikiem miłości opisującym „pod mikroskopem” właśnie „stany przedzakochaniowe”? Na ile służyłoby to miłości? Czy słysząc o zakochanym, któremu biło serce na widok ukochanej, a oczy zachodziły mgłą, będziemy radzić jako drogę do miłości medykamenty przyspieszające puls i zawężające pole widzenia?

Problem ten podnosi też I. Marcoulesco w artykule o zjednoczeniu mistycznym (*Mystical Union*) zamieszczonym w Eliadowskiej *Encyklopedii religii*. Zwraca uwagę na eksperymenty przeprowadzone przy użyciu psilocybiny, meskaliny i LSD i na ich wyniki wskazujące na bardzo silną zależność przeżycia uzyskanego w eksperymencie od religijnego wychowania od odpowiedniego słownictwa zdobytego wcześniej i od uprzednich predyspozycji w kierunku podobnych przeżyć. Środek farmakologiczny okazywał się bardziej czynnikiem ułatwiającym lub katalizującym niż faktycznie wprowadzającym w religijny trans<sup>[136]</sup>. Przywołajmy tu raz jeszcze ważne słowa H. Künga: „Doświadczenie religijne nigdy nie występuje w izolacji, nigdy «samo w sobie», nigdy «czyste» względem wszelkich interpretacji. Doświadczenie religijne jest od samego początku doświadczeniem zinterpretowanym i dlatego naznaczone jest odpowiednią religijną tradycją i różnymi formami jej wyrazu”<sup>[137]</sup>.

## 2. „WSZYSTKO JEST JEDNOŚCIĄ” – MISTYKA JEDNOŚCI NATURY W BUDDYZMIE

„Cierpisz z własnego powodu – gdybyś był pozbawiony «ja», dolegliwości istnienia nie znalazłyby obiektu”.

„Przed powstaniem Ziemi i Nieba już istniało nieokreślone, ciche, odległe i samotne, [...] imię jego to «Droga»”.  
(Lao-Tse, *Droga*, 13 i 25)

Po wspomnieniu bezdroży mistycyzmu, mianowicie mistyki magicznej i demonicznej oraz mistyki farmakologicznie stymulowanej, przejdźmy teraz do panoramy mistyki usystematyzowanej według podstawowego

schematu: panenhenizm, monizm, teizm. W trakcie naszych rozważań okaże się, że podział ten dla potrzeb teologii katolickiej koniecznie domaga się dalszego jeszcze precyzowania.

Mistyka pierwszego z omawianych typów, mistyka panenhenistyczna, obejmuje najpierw przeżycia, które mogą nawet mieć charakter chorobliwy, spotykany u ludzi o osobowości maniakalno-depresyjnej<sup>[138]</sup>. Mistyka tego typu może też być sztucznie wywołana przez zażycie niektórych narkotyków. Wskazują na to doświadczenia Aldousa Huxleya oraz Timothy Leary wraz z propagowanym przez niego środkiem – LSD. Są to przeżycia niezróżnicowania świata, poczucia bezwzględnej jedności bytu i nieoddzielenia od postrzeganych przedmiotów. Według pewnych opinii, doświadczenia o podobnej strukturze przeżycia są opisane w niektórych Upaniszadach, na przykład w upaniszadzie *Kausitaki*, w znanej formule: „Ty jesteś tym wszystkim”<sup>[139]</sup>. Można je też spotkać na przykład w wierzeniach niektórych japońskich sekt tantrycznych<sup>[140]</sup>.

Zaehner zauważa, że przeżycia takie zwykle określało się jako panteistyczne, choć nie jest to ścisłe, jako że w zdaniu „Ty jesteś tym wszystkim” żadna z części tego zdania nie oznacza „Boga”, co termin „pan-teizm” (wszystko [jest] Bogiem) musiałby sugerować. Dlatego Zaehner wybiera określenie „pan-en-henizm” (wszystko-w-jednym), jako daleko bardziej precyzyjne i przystające do konkretnej sytuacji tej formy mistyki naturalnej<sup>[141]</sup>.

Szczególną cechą tego rodzaju doświadczenia jest podkreślanie znaczenia rzeczy materialnych, a nawet znaczenia świata materialnego jako całości. W tym sensie jest ono na dokładnie przeciwnym biegunie niż na przykład *kaivalyam*, czyli programowe „oddzielenie” od świata zjawisk w jodze *samkhyā*. Doświadczenie to może być zinterpretowane jako poddanie Ego dynamizmom podświadomości, albo jako szczególne utrzymanie uwagi Ego na podświadomości. Naturalna mistyka panenhenistyczna byłaby więc powrotem, czyli regresją do stanu nierozdzielenia świadomości od podświadomości, rodzajem zanurzenia się w przed-ludzkiej formie świadomości<sup>[142]</sup>.

Naturalną konsekwencją mistycyzmu tego typu jest poszukiwanie doświadczeń zmysłowych. Znana była w środowisku hipisowskiej kontrkultury Stanów Zjednoczonych lat sześćdziesiątych formuła: *tune in, turn on, drop out* („dostrój się” – do nowych prądów kontrkultury; „włącz się” – w owe prądy; „odpadnij” – od establishmentu, który jest formą ucisku twojej wolności). Formułę tę propagował Timothy Leary, a prowadzi ona do dokładnie przeciwnych życiowych wniosków niż mistyczny monizm. Podczas gdy kontemplacja monistyczna prowadzi do postu, życia w celibacie i do innych form powściągliwości, to mistyka naturalna w formie mistycyzmu kosmicznego (panenhenizmu właśnie) – wręcz odwrotnie. Jej rezultatem jest pragnienie systematycznego

zaspokajania potrzeb zmysłowych oraz psychofizjologicznych. Poszukiwanym i uszczęśliwiającym elementem jest tak właśnie rozumiane „doświadczenie”.

Mistyka kosmiczna – choć o innej charakterystyce i innych konsekwencjach - znalazła swe odbicie u Teilharda de Chardin<sup>[143]</sup>, w twórczości W. Whitmana (zresztą wielokrotnie przywoływanej w dziele W. Jamesa *The Varieties of Religious Experience*) lub w doświadczeniu, które przeżył sztandarowy „prorok *New Age*”, Fritjof Capra<sup>[144]</sup>.

Sam fakt występowania takiego rodzaju mistyki jest najlepszym dowodem na względną wartość przeżycia mistycznego z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej. „Mistyka nie zbawia” – taka zasada mogłaby dość dobrze oddać postawę chrześcijańską wobec mistyki. Samo przeżycie zjednoczenia duchowego pierwiastka w człowieku z „najwyższą rzeczywistością kosmosu” nie musi wcale prowadzić do spotkania z Bogiem, skoro przeżycie to jest możliwe również w systemach nie uznających istnienia Boga. „Buddyzm zna coś analogicznego do zjednoczenia mistycznego w serii transów, które doprowadziły Buddę do *nirvany*, chociaż buddyzm jest ateistyczny i sceptyczny co do [istnienia] duszy”<sup>[145]</sup>. Hinduistyczna joga *samkhyā* z kolei „nie przewiduje miejsca dla bóstwa i jest wyraźnie ateistyczna”, choć praktykuje się w ramach tego systemu „mistyczną samo-izolację (*mystical self-isolation*)”, oczywiście „nie uznającą żadnego absolutnego Bytu [*Brahmana* lub *Atmana*]”<sup>[146]</sup>. Fenomenologiczne pokrewieństwo różnych odmian przeżycia mistycznego nie może zasłonić zasadniczej rozbieżności treści takich przeżyć. Chrześcijanin skonfrontowany z doświadczeniami, w których interpretacji z powodów zasadniczych odrzuca się albo istnienie Boga, albo możliwość spotkania z Nim, może uznać ich wartość naturalną, ale nie wartość jako kroku na drodze ku zbawiającemu Bogu.

Istnieją oczywiście również entuzjaści włączania w ramy religii chrześcijańskiej mistycznych praktyk wspomnianych systemów, jak buddyzmu lub relatywizujących problem Boga rodzajów jogi. William Johnston, jezuita rezydujący i wykształcony w Japonii, postawił kiedyś wobec takich postaw zbyt łatwego synkretyzmu mistycznego pytania, które do dziś nie straciły aktualności. Po pierwsze, zen praktykowany w świątyniach japońskich jest aktem wiary (w samego Buddę, a także w buddyjską drogę i buddyjską wspólnotę) – jaka więc była natura zen praktykowanego przez H. Lassalle'a? W kim pokładana była wiara? Po drugie, wielu badaczy uważa, że rozróżnianie między zen (jako techniką możliwą do stosowania w każdej religii) a buddyzmem zen (jako formą religii buddyjskiej) jest gwałtem dokonany na historii. Czy można więc, zresztą przy zdecydowanym sprzeciwie wielu zaangażowanych buddystów, oddzielić praktykę zen od religijnej tradycji buddyzmu?<sup>[147]</sup> Koniec końców, Johnston wypowiada zdanie jak najbardziej



podkreślające decydujące znaczenie treści wiary danej religii dla rodzaju przeżywanej w tej religii mistyki:

„Byłoby błędem lub przynajmniej byłoby bardzo dyskusyjne twierdzić, że pustka i nicość osiągnana w zen jest taka sama jak pustka i nicość św. Jana od Krzyża. Mistyk zen wkracza w ponadpojęciowe uchwycenie buddyjskich sutr dokładnie tak samo, jak chrześcijański mistyk wkracza w ponadpojęciowe uchwycenie prawd chrześcijańskiej wiary”<sup>[148]</sup>.

Wniosek jest jasny: jeżeli buddysta hołduje tradycji ateistycznej i sceptycznej co do istnienia duchowego pierwiastka w człowieku (taki jest pogląd znacznej liczby wyznawców tej religii) – to właśnie ku temu będzie się zbliżał w ponadpojęciowym przeżyciu mistycznym. Jeżeli natomiast chrześcijanin wyznaje wiarę w osobowego Stworzyciela i Zbawiciela, który stał się człowiekiem dla ratowania swojego stworzenia, to mistyka otworzy ponadpojęciowe, niewyraźne i przeczuwane w głębi duszy zbliżanie się do tej właśnie tajemnicy.

Jako przykład właściwego dialogu międzyreligijnego (właściwego – tym razem – ze strony niechrześcijańskiej) Johnston przytacza przykład mistrza zen, który grupie katolickich zakonników, trapistów, przedstawił jako *koan* do medytacji w sesji *zazen* tajemniczy paradoks śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Odwołał się więc do treści religii chrześcijańskiej, bez której wiara ewangeliczna jest absolutnie niemożliwa i niemożliwe jest bycie chrześcijaninem. Jako komentarz Johnston dołączył swoje pełne aprobaty słowa: „Cóż za mistyczny teolog z tego mistrza zen!”<sup>[149]</sup> Jednak Sotetsu Yuzen Sensei (ur. w 1940), twórca ośrodka zen Kin-Mo-Zendo w Berlinie wyraża się tej kwestii w sposób całkiem odmienny. Uważa, że „w chrześcijaństwie zasadnicza jest wiara w Boga Stwórcę; ze względu na to, medytacja jest czymś zupełnie innym niż w buddyzmie [...] Ponieważ chodzi o takie [tj. bezpostaciowe] doświadczenie w zen, chrześcijańskie pojęcie Boga w żaden sposób mu nie odpowiada, dlatego też praktyka zen nie może być pożyteczna dla chrześcijan. Zen chrześcijański staje się wręcz bezużyteczny”<sup>[150]</sup>.

D. T. Suzuki zwraca uwagę, że w zen ani się nie zaprzecza, ani też ob staje przy istnieniu Boga. „Tyle tylko, że nie ma w nim takiego Boga, jakiego wyobrazili sobie Żydzi i chrześcijanie [...] złoś hołd kwitnącej kamelii i czcisz ją, jeśli masz na to ochotę; w czynie tym będzie tyle samo wiary, ile byłoby jej w biciu czołem różnym buddyjskim bogom, kropieniu wodą święconą albo uczestnictwie w Wieczery Pańskiej”<sup>[151]</sup>. Buddyzm jest religią, a zen jest jednym ze sposobów praktykowaniem tej religii. Amerykański propagator buddyzmu zen, Philip Kapleau omawiając jego istotę przypomina rolę religijnej wiary w nim:

„Zen jest religią dysponującą metodą treningu, którego celem jest *satori*, to znaczy samourzeczywistnienie [...] Satori wymaga wiary w

rzeczywistość oświecenia Buddy oraz w swą własną, nieskalaną Naturę Buddy”<sup>[152]</sup>. Jest to jednak w ocenie chrześcijańskiej religia bardzo specyficzną, ponieważ „zen nie jest uzależniony od poparcia udzielonego przez stwórcę [czyli Boga]”<sup>[153]</sup>.

D. T. Suzuki zestawiając chrześcijaństwo i buddyzm w wydaniu zen stwierdza bardzo stanowczo, że „nawet z grubsza biorąc, nie ma cienia podobieństwa między ćwiczeniami zen a tymi, które proponuje założyciel Towarzystwa Jezusowego [*Ćwiczenia duchowe św. Ignacego Loyoli*]”<sup>[154]</sup>. Odwołuje się też do samego tekstu Ewangelii, co bynajmniej nie pomaga w znajdowaniu podobieństw między doświadczeniem duchowym obu religii:

„Gdy słowa Chrystusa brzmią: «Ojciec twój, który widzi w skrytości, ten ci odda jawnie» – wówczas dostrzegamy jak bardzo buddyzm i chrześcijaństwo różnią się między sobą. Dopóki poświęcamy choć jedną myśl komukolwiek, Bogu, diabłu albo temu, że nasze uczynki są znane i zostaną nagrodzone, zen powie: «Nie należysz jeszcze do naszego grona» [...] Zen chce, aby nawet ten ostatni ślad świadomości Boga uległ, o ile to możliwe, zatarciu”<sup>[155]</sup>.

Profesor Uniwersytetu Tokijskiego, wieloletni adept praktyk zen, Eugen Herrigel (zm. 1955) również zdecydowanie podkreśla różnice zarówno etapów drogi, jak i celu w duchowych praktykach religijnych wyznawców Jezusa Chrystusa i zwolenników ścieżki Buddy. Dla buddysty zen tym, co stanowi grzech i istotę upadku człowieka, tym, z czego człowieka należy zbawić, jest sama możliwość życia wynikającego z własnego, odrębnego źródła. „Na drodze ku mistycznemu doświadczeniu szczególnie istotne jest zanegowanie, pozbawienie podstaw wszystkiego co indywidualne, w sposób skrajny, tak że jednostka staje się czymś całkowicie «pustym», pozbawionym najbardziej osobistych właściwości”<sup>[156]</sup>.

Religia buddyzmu w swojej postaci zen zachęca do doświadczenia religijnego idącego w dwóch kierunkach: negatywnym (a więc oczyszczenie i uwolnienie od błędu) i pozytywnym (mistyczne doświadczenie jedności z powszechnym nurtem Bytu, z wszechobejmująca rzeką Życia. Kaiten Nukuriya, profesor tokijskiej szkoły So-To-shu Buddhist College wyjaśnia:

„Uwolnwszy się od błędnego pojmowania samych siebie, musimy następnie obudzić w sobie głęboko tkwiącą w nas czystą i boską mądrość, którą mistrzowie zen zwą Umysłem Buddy, *bodhi* albo *pradźnią*. Jest to boskie światło, wewnętrzne niebo, klucz do wszystkich skarbów moralnych, źródło wszelkich wpływów i potęgi, siedlisko dobroci, sprawiedliwości, współczucia, bezstronnej miłości, człowieczeństwa i litości, miara wszechrzeczy [...] Jesteśmy duchem,

istotą i naturą swą tożsami z życiem powszechnym, czyli Buddą [...] życie jest świętym przybytkiem Buddy, Ziemią Czystości”<sup>[157]</sup>.

Ostatecznie cel buddyzmu zen zostanie zrealizowany, kiedy człowiek osiągnie stan absolutnej świadomości, ponieważ „czysta, bezkształtna świadomość Jaźni – to nasza Prawdziwa Natura”, która wyższa jest od niższej świadomości, „stałej świadomości «ja»”<sup>[158]</sup>.

Dobrze koresponduje to z rozróżnieniem przez Johnstona dwóch rodzajów przebudzenia: jedno z nich jest naturalne i polega na odczuciu jedności wszystkich rzeczy. W buddyzmie zen nazywa się ono *kensho* i – jak dodaje Johnston – takie przebudzenie z iluzji i uwolnienie ku przepełniającej radości stało się też udziałem wielu filozofów i naukowców oraz wielu ludzi prowadzonych przez doświadczonych mistrzów duchowych. *Dictionnaire de spiritualité* podpowiada tę sama interpretację, kiedy informuje, że zen daje doświadczenie nie religijne, ale polegające na jedności z Naturą Uniwersalną, a to poprzez wejście do centrum osoby, które przejawia cechy absolutne<sup>[159]</sup>. Istnieje jednak też drugi rodzaj przebudzenia, „do którego żaden człowiek nie może poprowadzić”, a jest to przebudzenie „bardziej bezpośrednio związane z objawieniem chrześcijańskim”<sup>[160]</sup>.

### 3. MIĘDZY RELIGIĄ A NARCYZMEM – HINDUISTYCZNA I BUDDYJSKA MISTYKA DUCHA

„Tak jak rzeki płynące w oceanie zanikają  
odrzucając imię i formę,  
tak to właśnie wiedzący, od imienia i formy uwolniony,  
podąża do boskiego Puruszy, wyższego od tego, co wysokie;  
ten, kto poznaje najwyższego brahmana,  
sam staje się brahmanem”.  
(Upaniszada *Mundaka*, III 2. 8)

#### a. „Ty jesteś tym” – monistyczny aspekt hinduizmu

Drugim rodzajem mistyki w klasyfikacji Zaehnera, po mistyce naturalno-kosmicznej, jest mistycyzm monistyczny. Klasycznym jego wyrazem w wersji hinduistycznej jest zestaw czterech *maha-vakyas*, czyli „wielkich słów”: *tat tvam asi*, *ayam atma Brahman*, *aham Brahma asmi*, *pragnanam Brahman*<sup>[161]</sup>. Stanowią one najbardziej zwarte streszczenie nauki Wedanty. Cztery „wielkie słowa” oznaczają kolejno:

(1) „ty jesteś tym”, czyli „jesteś duszą całego wszechświata” (najsłynniejsze z „wielkich słów” zamieszczone w upaniszadzie *Czhandoghja*);

(2) „ten *Atman* jest *Brahmanem*”, czyli „ta indywidualna dusza (*Atman*) jest Absolutem (*Brahmanem*)” (upaniszada *Brihadaranjaka*)<sup>[162]</sup>;

(3) „ja jestem *Brahmanem*”;

(4) „świadomość jest *Brahmanem*”.

Według określenia Swami Chinmayanandy – dwudziestowiecznego pisarza, kaznodziei i nauczyciela hinduistycznego z Indii – cztery wielkie prawdy Wed stanowią kwintesencję filozofii Wedanty. Tworzą one starannie uporządkowany system wzrastającej głębi religijnej, zinterpretowany przez Swami Chinmayanandę jako ścieżka duchowego rozwoju proponowanego w hinduizmie<sup>[163]</sup>. Według podanego przez niego porządku *maha-vakyas* należy interpretować jako praktyczne dyrektywy, w następujący sposób:

1. *Pragnanam Brahma* (“Świadomość jest *Brahmanem*”). Jest to obiektywna definicja prawdy. Świadomość, którą człowiek odnajduje w sobie jako centrum swej osoby, jest tą samą świadomością, która ożywia i przenika wszystko.

2. *Tat tvam asi* (“Tym ty jesteś”). Jest to subiektywne zastosowanie pierwszej zasady, podanej powyżej. Mistrz duchowy kieruje tę drugą deklarację Wedanty do ucznia. *Brahmana*, który jest niczym innym jak świadomością, znaleźć można nie gdzieś daleko w chmurach, albo jako pośmiertną nagrodę, ale tu i teraz, jako doświadczenie *Atmana* w swoim prawdziwym Ja. Jest to zaproszenie do kontemplacji jako drogi do doświadczenia tożsamości *Atmana* i *Brahmana*.

3. *Ayam atma Brahma* (“To Ja jest *Brahmanem*”). O ile poprzednio subiektywne zastosowanie wedyjskiej prawdy ogłoszone było z zewnątrz, przez nauczyciela, o tyle teraz staje się owocem doświadczenia osobistego wskutek długotrwałej kontemplacji.

4. *Aham Brahma asmi* (“Ja jestem *Brahmanem*”). Wewnętrzne, osiągnięte przez kontemplację doświadczenie, staje się przedmiotem wyznawania wiary wobec innych, staje się przedmiotem dumy i źródłem manifestowanego wobec wszystkich niewzruszonego pokoju ducha.

Podsumowana w „wielkich słowach” nauka Wedanty oznacza, że *Brahman* jest jedyną prawdziwie istniejącą i wieczną rzeczywistością, niezależną od czasu, przestrzeni i przyczynowości. Terminologicznie jest przeciwstawiony *Atmanowi*, czyli osobistej, indywidualnej duszy, jakkolwiek droga wyzwolenia religijnego wiedzie przez poznanie, że osobista dusza tożsama jest z duszą wszechświata, z całą rzeczywistością. W monistycznej interpretacji Wedanty ludzka dusza jest więc substancjalnie 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 nie-istniejący. Doświadczenie

własnej duszy jako Absolutu oznacza więc też niedoświadczanie świata zjawisk.

Dla lepszego zrozumienia istoty przeżycia mistycznego proponowanego w hinduistycznej Wedancie warto zapoznać się z praktycznym nauczaniem na temat struktury człowieka. Nauczanie to bywa wykorzystywane do celów instrukcji religijnej we współczesnych Indiach. Według tego schematu jest kilka części składowych lub lepiej – „warstw” człowieka<sup>[164]</sup>:

1. Ciało – wprowadzie jego kształt i rozmiar różnią się u różnych ludzi, ale istotna materia, z której się składa, i funkcje, jakie spełnia, jest zawsze taka sama u wszystkich ludzi. Ciało jest zwane też „powłoką pożywienia” (obejmującą pięć organów zmysłowych i pięć organów działania i ruchu) wraz z regulującą jej działaniami „powłoką życiowego powietrza” (tu wyróżnia się pięć *pran*, czyli energii uruchamiających zmysły i organy działania oraz ruchu). Inne wspólne określenie na te elementy natury ludzkiej to „ciało namacalne”.

2. Umysł – definiowany jako ośrodek uczuć i koordynowania danych pochodzących od zmysłów ciała. Tak pojęty umysł posiadają także zwierzęta. Umysł jest strumieniem myśli, podobnie jak rzeka jest strumieniem wody.

3. Intelakt – określany jako ośrodek powstawania oceny sytuacji na podstawie dostarczonych przez umysł danych oraz podejmowania decyzji woli. Intelakt ocenia, co jest dobre, a co złe, oraz co jest rzeczywiste, a co nierzeczywiste. Umysł i intelakt stanowią o różnicach między ludźmi, gdyż te dwie warstwy składają się na jednostkowego człowieka – człowieka „doświadczającego”; są one zmienną składową w człowieku. Umysł i intelakt wspólnie nazywają się też „ciałem subtelnym”. Przy bardziej wnikliwym rozróżnieniu „ciało subtelne” obejmuje umysł (*manas*), intelakt (*buddhi*), Ego (*ahankar*), inteligencję (*chit*). Są to jednak rozróżnienia funkcjonalne, jako że w ostatecznym rozrachunku składają się „z tej samej podstawowej substancji, mianowicie z myśli”.

4. Powłoka szczęśliwości – doświadczana jest w stanie pokoju wskutek ustania wszelkich poruszeń, wygaśnięcia wszystkich myśli, na przykład podczas głębokiego snu.

5. Świadomość – jest ona centrum ludzkiej osobowości, ale – co ważne – jest identyczna dla wszystkich istot ludzkich. Nie połączona z materią Świadomość nie posiada swojej własnej aktywności. Jest Ona z zasady nieruchoma i niezmienna. Jest Ona jednak Duchem, który przynosi życie i działanie pozostałym trzem wyposażeniom człowieka, to znaczy jego ciału, jego umysłowi i intelaktowi. Jeśli człowiek utożsamia się ze swoim ciałem, jest człowiekiem zmysłowym, jeśli utożsamia się ze

swoim umysłem – jest człowiekiem uczuciowym; jeśli uważa się za tożsamego ze swoim intelektem – staje się naukowcem lub działaczem społecznym. Może jednak też w dalszym etapie rozwoju duchowego zacząć utożsamiać się z duchową Świadomością w sobie. Wtedy właśnie on sam staje się Najwyższym Panem wszystkiego.

Przyjrzymy się teraz bliżej temu, co rozumie przez „religię” reprezentatywny przedstawiciel współczesnej Wedanty, Chinmayananda, jeszcze niedawno nauczający jej praktycznie w dwudziestowiecznych Indiach. Religia polega właśnie na tym: dostarcza różnych technik wygaszania myśli przez uspokajanie umysłu i wyjście poza jego ograniczenia. Rolą religii jest wpływanie na intelekt, który działa na myśli podobnie jak brzegi na strumień wody w rzece. Religia pomaga według tak pojętego hinduizmu w wyeliminowaniu najpierw ospałości i bezwładu życiowego (stan myśli określany mianem *tamas*), następnie nastawień pełnych pasji i poruszenia (zwanych *rajas*), a wreszcie nawet czystych i szlachetnych myśli (*sattwa*). Wyrugowanie wszelkich poruszeń, wszelkich myśli i wszelkiego przywiązania do zmienności przyniesie upragniony cel owej mistycznej religii: „Bóstwo stopniowo Samo objawia w nas siebie, a kiedy ostatnie ślady pragnień *sattwa* zostaną wyeliminowane, człowiek staje się Bogiem”<sup>[165]</sup>.

Jest to możliwe jednak dopiero po wygaśnięciu wszelkich myśli w człowieku, jako że myśli przesłaniają prawdziwą naturę człowieka. Ową naturą jest Czysta Świadomość, przekraczająca zarówno stan świadomości, jak i stan marzeń sennych, a nawet głębokiego snu. Człowiek może doświadczyć Absolutnej Szczęśliwości pod warunkiem uświadomienia sobie istnienia wspomnianych pięciu warstw swojego istnienia i po odrzuceniu tych warstw, które mają związek z materią. Związanie swojej tożsamości z materią powoduje bowiem wszelkie negatywne aspekty życia. Uwolnienie jest natomiast przynoszone przez utożsamienie się z czystym Duchem.

Przed uwolnieniem świadomość ludzka ma postać „inteligencji” (*chit*). Jest to świadomość uwarunkowana, czyli odzwierciedlają się w niej stany charakterystyczne dla poszczególnego człowieka: umysł, intelekt i Ego. Gdy natomiast wyeliminuje się te trzy czynniki, świadomość przestaje być uwarunkowana indywidualnością człowieka i łączy się w jedno z Czystą Świadomością (*chidaksa*)<sup>[166]</sup>. Podobnie jak woda w dzbanie uwarunkowana jest jego kształtem, tak samo świadomość w człowieku przyjmuje kształt zależny od ludzkich uczuć, osądów i poczucia własnego Ja. Usuwając ścianki dzbana zanurzonego w falach doprowadzimy do połączenia ograniczonej ilości cieczy z bezmiarem oceanu. Podobnie usunięcie osobowych i zindywidualizowanych myśli doprowadzi do osiągnięcia stanu połączenia *chit* z *chidaksa*, czyli ze Świadomością Absolutną i Czystą, z Bogiem.

Mechanizm działań ludzkich polega na poruszaniu myśli przez wrodzone tendencje (*vasanas*). Celem religii jest uwolnienie się od przemożnego oddziaływania owych tendencji. Można wtedy dostąpić wolności od poruszeń umysłu i osiągnąć status boski: „gdy *vasanas* zostaną wykorzenione, Bóstwo w nas może się objawić i zaczynamy doświadczać naszej boskiej natury”, czyli Boskiej Iskry, Świadomości, Boskiego Ducha wspólnego wszystkim ludziom<sup>[167]</sup>. Indywidualne problemy człowieka zredukują się wtedy do rangi błahostki i absurdu. Objawi się najgłębsza prawda o człowieku: „Człowiek jest z natury substancjalnie boski”<sup>[168]</sup>. Jakkolwiek składa się z różnych warstw osobowości: fizycznej, emocjonalnej, intelektualnej i duchowej, to jednak prawdziwą naturą jest tylko natura duchowa. Celem Pism uważanych w hinduizmie za objawione jest „usunięcie powłoki pragnień i myśli i wydobyć przynależnej człowiekowi Boskości”<sup>[169]</sup>. Owym Boskim wyposażeniem człowieka jest *Atman*, Boska Iskra. Sednem nauki Wedanty jest bowiem nauczanie o tym, że zasadą świadomości i odczuwania jest Bóg. Najbardziej wewnętrzny element człowieka, leżący pod tym, co materialne, to *Atman*. *Atman* zaś jest Bogiem<sup>[170]</sup>.

Hinduizm Wedanty przedstawia się jako owoc ludzkiego wysiłku, poruszanego religijnością naturalną. Paradoks życia w napięciu, lęku i zniechęceniu nawet pośród bogactwa i materialnego powodzenia był „przedmiotem badań ze strony Mistrzów duchowych, którzy poświęcili swoje życie dla ogólnego dobra ludzkości”. W taki właśnie sposób „poprzez swoje badania odkryli” przyczyny niezadowolającego stanu duchowego ludzkości<sup>[171]</sup>. Wysiłki te są określone nawet jako „naukowe”<sup>[172]</sup>. Naukową metodą, adekwatną do przedmiotu badań, jest kontemplacja, zwłaszcza prowadzona przez szczególnie uzdolnionych religijnych mistrzów ludzkości. Tacy „mężowie kontemplacji dążyli do zrozumienia i odkrycia Dawcy Praw, który kontroluje i reguluje wszystko”<sup>[173]</sup>. Chinmayananda systematycznie zestawia wartość poznawczą nauk empirycznych w dziedzinie badania świata fizycznego i religii – w dziedzinie badań świata duchowego. „Różnica między oboma typami badań leży tylko w odmiennych polach zainteresowań”<sup>[174]</sup>.

Wiara przedstawiana w świętych księgach hinduizmu polega na zastosowaniu odpowiednich technik: „znajdziemy w nich pełny zestaw technik samorozwoju, znajdujących swój szczyt w doświadczeniu Najwyższej Rzeczywistości”<sup>[175]</sup>. Według nauki Wedanty przyczyną wszystkich kłopotów człowieka jest stan jego umysłu, gdyż szczęście mierzy się stopniem wewnętrznego pokoju. Lekarstwem na ten stan rzeczy są religie światowe, których wartość – postrzegana jako identyczna dla wszystkich religii – polega na dostarczaniu wartości i zasad życia. Zasady takie są w gruncie rzeczy trzy: *brahmacharya* – samoopanowanie w dziedzinie doznań zmysłowych; *ahimsa* – powstrzymanie się od zabijania i fizycznego szkodenia innym; *satyam* – uczciwość i prawdomówność<sup>[176]</sup>.

Skoro zaś zło w człowieku polega na niewłaściwym stanie jego myśli, to celem religii będzie wpływanie na ich kształt. Hinduizm – w opinii Chinmayanandy – dysponuje czterema takimi metodami. *Karma* joga służy do redukcji ilości myśli u osób o harmonijnie rozwiniętej sferze emocjonalnej i intelektualnej. *Bhakti* joga prowadzi do poprawiania jakości myśli u ludzi o naturze emocjonalnej, a celem *jnana* jogi jest nadanie myślom odmiennego kierunku, zwłaszcza u takich osób, które są z natury intelektualistami. Istnieje jeszcze ścieżka mistyczna, *hatha* joga, ale w opinii Chinmayanandy jest ona przeznaczona dla osób o niedostatecznie rozwiniętym sercu i umyśle. Polega ona na zharmonizowaniu za pomocą ćwiczeń fizycznych ciała i jego zmysłów tak, aby wpłynęły korzystnie na stan umysłu<sup>[177]</sup>.

Ostatecznym celem tych metod jest zburzenie ścian dzielących świadomość zindywidualizowaną, czyli uwarunkowaną, od wspólnej wszystkim istotom świadomości Absolutnej. Temu też służą wymienione wyżej ścieżki jogi. Zindywidualizowana wskutek istnienia murów myśli *chit* może zlać się w jedno z ponadindywidualną i nieuwarunkowaną niczym *chidaksa* na przykład poprzez zburzenie muru „umysłu” (czyli uczuć i emocji) za pomocą *bhakti* jogi, przez przełamanie muru intelektu metodami *jnana* jogi lub przez usunięcie muru Ego przez zastosowanie *karma* jogi. W tym sensie Chinmayananda twierdzi, że „religia to jakakolwiek technika, przez którą człowiek może ponownie odzyskać swoją oryginalną chwałę”<sup>[178]</sup>.

Podobnie w sumaryczny sposób streszcza przesłanie jogi William James: „Joga oznacza doświadczalne zjednoczenie tego, co indywidualne, z tym, co boskie. Wiemy o sobie to, czym naprawdę jesteśmy: tożsami z *Atmanem*, czyli z Duszą Uniwersalną”<sup>[179]</sup>. Nauka Upaniszad głosi, że osiągnięcie wyzwolenia, *moksha*, nie polega na znalezieniu się w sytuacji bytowo nowej, ale że jest to jedynie rozpoznanie sytuacji, która zawsze była człowiekowi właściwa, jakkolwiek uprzednio na sposób nieświadomy. Jest to więc przełom dotyczący świadomości, a nie przemiana ontologiczna<sup>[180]</sup>. Jest to droga poznania, *jnanamarga*, mająca decydujący wpływ na cały hinduizm i wyrażająca główne intuicje religii Wschodu: akceptację osamotnienia natury ludzkiej nie tylko jako sytuacji nieuniknionej, ale jako przynoszącej spełnienie i przewyciężenie cierpienia przez uświadomienie sobie nierealności świata zjawisk. Jest to jednak równocześnie odrzucenie odkupienia, jako czegoś nieużytecznego: wszyscy bowiem są potencjalnie zbawieni, chociaż na razie nie wszyscy jeszcze o tym wiedzą<sup>[181]</sup>. Jiddu Krisznamurti (1895-1986) może więc powiedzieć: „Nie ma przewodnika, nie ma nauczyciela, nie ma autorytetu. Jesteście tylko wy – wasz stosunek do innych ludzi i do świata – poza tym nie ma nic”<sup>[182]</sup>.

Upaniszada *Cchandogja* formułuje to orędzie w słowach Uddalaka Aruni zwróconych do jego syna, Śwetaketu: „Wszystkie stworzenia, choć w byt weszły, nie rozpoznają, że osiągnęły byt [...] to właśnie, co jest



najsubtelniejsze, to jest dusza całego świata, to rzeczywistość, to atman, *tattwamasi* – ty jesteś tym, Śwetaketu!”<sup>[183]</sup>

*b. Czciiciel sam jest Panem? – zróżnicowanie mistyki hinduistycznej*

Czy mistyka hinduska w całości jest tak monistyczna, jak wynikałoby to z tych wstępnych uwag? Pytanie to ma również bardzo praktyczny wymiar, gdyż „pewna liczba ludzi Zachodu ma nadzieję znaleźć w nowych ruchach hinduistycznych to, czego brakowało im w ich synagogach i kościołach: [...] prawdziwe doświadczenie mistyczne”<sup>[184]</sup>. A skoro tak, to trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy jest to droga do Boga takiego, jak rozumieli to zawsze w swojej dwutysiącletniej tradycji chrześcijanie. W poszukiwaniu odpowiedzi konieczne jest zauważenie, że najważniejszy podział hinduizmu, na trzy „drogi”, jest też jego podziałem na trzy typy religijności. Jest to podział na: *karmamarga* (droga czynów), *jnanamarga* (droga wiedzy), *bhaktimarga* (droga uwielbienia pełnego miłości)<sup>[185]</sup>. Zamiast określenia *marga* (droga) stosuje się często – jako synonim – określenie joga (zjednoczenie), mówiąc wtedy o jodze *karma*, jodze *bhakti* i jodze *jnana*<sup>[186]</sup>. Jeden z tych typów religijności hinduskiej – *bhakti-marga*, jest wybitnie teistyczny, najczęściej monoteistyczny, często o podkreślanej niezbywalnej różnicy między Jedynym, Panem i Bogiem a człowiekiem. Omówienie tego nurtu zostawimy do następnego rozdziału.

Próbowano też wskazać na pewną analogię istniejącą między tradycją trzech etapów życia chrześcijańskiego (oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie mistyczne) a odpowiadającą jej tradycją wymienionych trzech dróg w hinduizmie: *karma*, *jnana* i *bhakti*. Od razu jednak rzucało się w oczy, że w chrześcijaństwie aspekt autonomicznego wysiłku człowieka, czyli wewnętrznej pracy, nie nadawał ważności owym etapom, jako że przede wszystkim odwoływały się one w swoim oryginalnym ujęciu do darmowej łaski Boga udzielonej przez sakramenty i przez działanie ludzi posługujących w Kościele: przez sakrament chrztu (z oczyszczającym etapem katechez chrzcielnych wdrażających w życie Słowem Bożym), bierzmowania (umacniającego chrzcielne oświecenie przez dar Ducha Świętego) i Eucharystii (życiodajnego dziękczynienia dającego prawdziwe *communio*, zjednoczenie z Bogiem)<sup>[187]</sup>.

J. Sudbrack również zauważa, że nie można jednoznacznie zakwalifikować mistyki hinduistycznej jako monistycznej i panteistycznej (jak czynili to na przykład przedstawiciele filozofii dialogu F. Rosenzweig i M. Buber), gdyż za R. C. Zaehnerem rozróżnia cztery główne doświadczenia religijne charakterystyczne dla religijności hinduizmu: 1. świadomość kosmiczna; 2. przekroczenie czasu; 3. doświadczenie absolutnej jedności; 4. nieskończona miłość do Boga<sup>[188]</sup>.

Podobnie Eliadowska *Encyklopedia religii* wyodrębnia w religii hinduistycznej bardzo różne dążenia mistyczne. Jedno z nich określone jest przez hasło „mistyka własnego Ja” (*mysticism of the Self*). Także ten rodzaj mistyki powinien podlegać dalszym podziałom terminologicznym, jako że zawiera bardzo rozbieżne tendencje.

Podziały te zaczynają się od niedualistycznego monizmu *Advaita*, czyli duchowości Wedanty, utożsamiającego w mistycznym przeżyciu wewnętrznego *Atmana* z wszechkosmicznym *Brahmanem*. W tej interpretacji nawet najbardziej obiecująca z punktu widzenia personalizmu droga, droga *bhakti*, czyli czci wobec bóstwa, okazuje się drogą apersonalizmu. Widzieliśmy już wyżej, jak impersonalistycznie interpretował *bhakti* jogę Chinmayananda. Według wyjaśnień tego nurtu człowiek wyraża wprawdzie swoją miłość wobec bóstwa i doświadcza wszędzie obecności „Pana swojego serca” tak, że w ekstatycznym doświadczeniu istnieje w końcu już tylko czciciel i Pan. Kulminacyjny moment tej pobożności jest opisany jednak w sposób dla chrześcijanina głęboko zaskakujący: „badanie samego siebie i zwrócenie się do swego wnętrza doprowadzi do uświadomienia, że czciciel sam jest Panem”<sup>[189]</sup>.

Tak rozumiana religia praktycznie nie interesuje się osobą Boga: „religijne podręczniki przepisują stosowanie pewnych reguł życia, które określają dla nas sposoby kontaktowania się z przedmiotami wokół nas, aby nasza egzystencja była bardziej harmonijna”<sup>[190]</sup>. Rozumie się to w tym sensie, że „religia dostarcza szczegółowych strategii i metod do zastosowania w celu osiągnięcia wewnętrznej zmiany i transformacji”<sup>[191]</sup>. Podkreśla się nawet, że jakkolwiek Pisma pokazują nam drogę do życia zdrowszego i bardziej inteligentnego, to jednak osiągnąć te cele można jedynie wskutek własnego zdecydowania i skoordynowanych wysiłków<sup>[192]</sup>.

Wyraźnie ateistyczną postać posiada natomiast joga *samkhya*, w której jednostka czystej świadomości (*purusza*), musi zostać uwolniona od mieszanania z materialnym elementem świata i źródłem energii (*prakriti*) przez wysiłek koncentracji wewnętrznej. Wysiłek ten jest jednak dokładnie odwrotny niż w duchowości *Advaita*: tam bowiem chodziło o połączenie z Bytem transcendentalem, tu natomiast – o radykalny indywidualizm pragnący oddzielić się od wszelkich połączeń. Mistycyzm hinduistyczny obejmuje na końcu także „ograniczony dualizm”. Określenie to, odnoszące się bardziej do wymiaru praktyczno-pobożnościowego niż do sfery spekulatywno-mistycznej, podkreśla jednak tradycyjne pojęcie osobowego Boga wraz z jego personalistycznymi atrybutami (*Brahman saguna*), które zastępują wtedy atrybuty absolutnej substancji bezosobowej (*Brahman nirguna*). Bóg jest przeżywany jako osobowy zbawiciel. Szczególnym literackim wyrazem tej ostatniej formy pobożności jest księga Bhagavadgita, a jej manifestacją społeczną – ruch *bhaktów*, szczególnie żywy we współczesnej pobożności hinduskiej<sup>[193]</sup>. Ruch *bhaktów* znany jest w

Europie choćby z praktyki Misji Czaitanii i Międzynarodowego Ruchu na Rzecz Świadomości Kriszny (tzw. Ruch Hare Kriszna).

Bardzo przejrzystą klasyfikację szkół hinduistycznej religijności przedstawia *Dictionnaire de spiritualité*. Porządkuje on religijno-mistyczne dążenia tej religii w sześć szkół jogi:

1. *hatha joga*, której główną metodą jest opanowanie praktyk oddechowych, a wtórnie także ćwiczeń cielesnych, w celu oddziaływania na „ciało subtelne” utworzone przez *pranę*;
2. *laya joga*, w której dąży się do obudzenia i odpowiedniego ukierunkowania duchowej energii *Kundalini*, wędrującej poprzez kolejne czakramy, co do których wierzy się, że jest ich w ciele człowieka sześć;
3. *radża joga*, opracowana i rozpropagowana przez nauczyciela z trzeciego wieku, Patańjalego, głosi konieczność ograniczenia przeżywania różnorodnych i rozpraszających człowieka stanów psychicznych w celu ich uproszczenia i na tej drodze ostatecznej realizacji Siebie;
4. *karma joga*, w której zainteresowanie kieruje się głównie w stronę reinkarnacji; dobre życie sprawi, że reinkarnacja stanie się pomyślna, a życie złe – prowadzić będzie do negatywnych konsekwencji reinkarnacji;
5. *gnana joga*, proponująca w wersji niedualistycznej drogę wiedzy i poznania, prowadzącą do stania się Absolutem, *Brahmanem*; a w wersji teistycznej – obiecuje drogę jedności z Bogiem przez łaskę i miłość;
6. *bhakti joga*, wzywająca do pełnej emocjonalizmu czci dla osobowego Boga, poprzez praktykowanie wiary, miłości i oddania serca Bogu<sup>[194]</sup>.

Szkoły te, przynajmniej niektóre, są zasygnalizowane już w Upaniszadach. Z późno powstałej upaniszady *Maitri* dowiedzieć się można: „Oto zasada jogi: powstrzymanie oddechu, odciągnięcie zmysłów, medytacja, skupienie, kontemplacja, wtopienie się”<sup>[195]</sup>. Wcześniejsza upaniszada *Katha* poucza z kolei na temat „drogi uważanej za jogę”: „gdy uwolniony z wszystkich pragnień w sercu skrytych, śmiertelnik nieśmiertelnym się staje, osiąga brahmana”, podczas gdy nieco dalej czytamy: „sto jeden jest kanałów serca, jeden z nich ku szczytowi głowy wiedzie; podążając nim w górę, ku nieśmiertelności się dąży”<sup>[196]</sup>.

Podział ten jest jasny i zrozumiały, łatwo też można wyróżnić na jego podstawie konieczne dla każdego rodzaju jogi elementy wiary religijnej. Elementy te, łatwo dostrzegalne, to odpowiednio: wiara w istnienie ciała subtelnego, w istnienie *prany* lub energii *Kundalini*, w tożsamość człowieka z absolutną substancją lub wiara w reinkarnację. Może też

chodzić o wiarę w historyczne wcielenie bóstwa, a więc w konkretne objawienie miłości i łaski Boga, a w jodze *bhakti* – w uniwersalne znaczenie inkarnacji Boga w postaci Kriszny. Już teraz warto zasygnalizować, że owe niezbędne dla różnych form jogi elementy doktryny religijnej stawiają ważne pytania pod adresem wniosku na temat istnienia „jogi chrześcijańskiej” kończący artykuł na temat jogi w *Dictionnaire de spiritualité*: „Techniki jogi można oddzielić od teologii hinduskiej i napełnić teologią chrześcijańską; mogą wtedy dla chrześcijanina stać się drogą przygotowania do spotkania z Bogiem”<sup>[197]</sup>. Wniosek ten jest dyskusyjny, gdyż techniki te bazują na rozmaitych hinduistycznych doktrynach, nieobojętnych przecież wobec wiary chrześcijańskiej, takich jak nauka o *Kundalini* lub *pranie*.

Religijność hinduska jest więc niezmiernie zróżnicowana, nie tylko w swoich historycznych manifestacjach, ale również w tych przejawach, które docierają obecnie do różnych krajów Europy wskutek obecności grup prowadzących działalność misyjną na rzecz hinduizmu. Aby zrozumieć mistyczne orędzie niesione przez różne szkoły jogi, przez Ruch Świadomości Kriszny lub przez religijne księgi hinduizmu, trzeba uświadomić sobie specyfikę przynajmniej niektórych szkół mistycyzmu hinduistycznego, przede wszystkim takich jak: Wedanta, joga *samkhya* i klasyczna joga.

Wedantaprzedsystemowa (doktryna Upaniszad), a więc sprzed Siankary (który żył na przełomie VIII i IX w.), głosi, że stworzenie to *maya*, jest złudne jak sen. Podobnie zresztą istnienie odrębnych *Atmanów* (ludzkich dusz) jest złudne. Religijne „przebudzenie” polega na tym, aby obudzić się w szczęśliwości tego, co odwiecznie obecne<sup>[198]</sup>. W odróżnieniu od rytualistyczno-ofiarniczej religii Wed, Wedanta Upaniszad głosi naukę ezoteryczną, niezależną od rytuału, naukę o drodze ku wolności i nieśmiertelności poprzez proces koncentracji i duchowej interioryzacji. Nauka ta jest podwaliną hinduskiej tradycji mistycznej<sup>[199]</sup>.

Joga *samkhya* jest ateistyczna, a drogą do wyzwolenia jest metafizyczne poznanie<sup>[200]</sup>. „Jaźń nie może mieć kontaktu ani ze światem, ani z innymi duchami. Kosmos jest zaludniony owymi odwiecznymi, wolnymi, nieruchomymi monadami, między którymi żadna łączność nie jest możliwa. Chodzi tu o koncepcję ducha tragiczną i paradoksalną”<sup>[201]</sup>. Podobnie tak zwana „stara teologia” – klasyczna *Mimamsa* – nie uznaje istnienia żadnego Boga (*Isvara*) ani jako stworzyciela, ani jako niszcyciela wszechświata<sup>[202]</sup>.

Joga klasyczna „zaczyna się tam, gdzie się kończy *samkhya*”. Nauczyciel jogi, Patańdzali, definiuje jogę jako „zniweczenie stanów świadomości”. Chodzi tu zarówno o stany świadomości zaliczane do „klasy pierwszej” (sny, halucynacje, pomyłki), jak i zaliczane do „klasy drugiej” (zwykłe doświadczenia psychiczne). Celem jest zastąpienie ich doświadczeniem enstatycznym, ponadmysłowym i pozarozumowym<sup>[203]</sup>. Joga klasyczna

jest teistyczna, choć rola pełniona w niej przez Boga może znacznie odbiegać od tradycyjnych oczekiwań chrześcijanina. Drogą do wyzwolenia jest bowiem nie tyle łaska Boga, co technika medytacyjna<sup>[204]</sup>. Joga oznacza więc tu techniki ascetyczne i metody medytacji, których celem jest zniesienie stanów świadomości. Rolę Boga na tej drodze dość dobrze odzwierciedla zdanie: „Punktem wyjścia jest koncentracja na jednym przedmiocie, którym może być czubek nosa, jakaś myśl lub Bóg”<sup>[205]</sup>. Celem jest osiągnięcie stanu zwanego *kaivalya*, bycie samotnym, bycie tylko ze sobą samym, bycie niczym innym jak tylko świadomością. Jeśli pojawia się tu postać Boga, zwanego *Iśvara*, to jedynie jako jedna z pomocy w osiąganiu koncentracji<sup>[206]</sup>. Bóg nie jest celem, choć może być pomocą w procesie wyzwolenia. Joga pierwszego, klasycznego okresu prowadzi do absolutnej wolności człowieka za cenę całkowitej negacji życia i ludzkiej osobowości<sup>[207]</sup>. Mircea Eliade podsumowuje dążenia dwóch szkół duchowości hinduizmu, jogi *samkhya* i jogi klasycznej: „Rozwiązanie *samkhyi* wyrzuca człowieka poza człowieczeństwo, da się bowiem urzeczywistnić wyłącznie przez zburzenie osobowości ludzkiej. Proponowane przez Patańdzalego praktyki *yogi* mają ten sam cel. [...] Dla osiągnięcia absolutnej wolności trzeba poświęcić kondycję ludzką i «osobowość»”<sup>[208]</sup>.

Jako pierwszy element oceny mistyki jogi z chrześcijańskiego punktu widzenia niech posłuży cytowana przez Sudbracka opinia ks. Julesa Monchanina (zm. 1957) o tak zwanej „chrześcijańskiej jodze”: „Joga w swojej najgłębszej postaci jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. W sercu jogi nie ma żadnego miejsca dla łaski, a więc w konsekwencji także i dla Boga. Jest to narcyzm bez Narcyza”<sup>[209]</sup>.

W języku teologizującej filozofii dialogu M. Bubera i F. Rosenzweiga krytyka ta zabrzmiała nieco inaczej. Buber podkreśla dwa etapy konieczne w duchowym wzrastaniu. Istnieje potrzeba początkowego psychicznego „zjednoczenia” ludzkiego Ja w procesie koncentracji wewnętrznej, aby wyjść z duchowego chaosu i z rozbiegania myśli. Jednak ten pierwszy etap ma wartość względną. Istnieje zawsze tylko po to, aby później mogło dojść do bezpośredniego spotkania z Boskim Ty. Tym, którzy uważają, że Absolut i ludzkie Ja (Buber nazywa je odpowiednio „wszechistota” i „istota jaźni”) są ostatecznie tym samym, „tak że żadne mówienie Ty nie może przybliżyć ostatecznej rzeczywistości”, Martin Buber odpowiada, że ściśle monistyczna mistyka jest realizowaniem „świata Ono”. Określeniem tym nazywa on świat depersonalizującej religijności, która „postuluje i obiecuje wejście w Myślącą Jednię, «przez którą myślany jest świat», w czysty podmiot [...] Są to punkty kulminacyjne języka Ono [...] świata Ono, w którym nie ma zbawionego życia”<sup>[210]</sup>.

Biorąc poprawkę na specyficzny użytek uczyniony przez Rosenzweiga ze słowa „mistyka” (w tym kontekście ma ono oznaczać tylko i wyłącznie

mistykę monistyczną), warto usłyszeć także jego ocenę, jako że uzupełnia punkt widzenia filozofów dialogu: „Jest ciężką winą mistyka, że zatrzymał on Sobość [*das Selbst*] na jej drodze ku postaci [*zur Gestalt*]. [...] Mistyk nie jest człowiekiem, nawet połowicznie. Jest on tylko naczyniem swego przeżytego zachwycenia”<sup>[211]</sup>.

Zdania te należy rozumieć jako wypowiedane z pozycji człowieka, który zrozumiał pełnię obietnicy religijnej w otwartej możliwości spotkania z Osobą Boga. W takiej perspektywie propozycja monistycznej wersji Wedanty wydawać się musi uboga i okrojona. Obietnica monistycznego hinduizmu jawi się jako absolutnie niewystarczająca dla człowieka nastawionego dialogicznie i reprezentującego personalistyczną religijność biblijną.

Obietnica ta odnosi się do uzyskania pewnego szczególnego stanu świadomości. Hinduska tradycja Upaniszad, czyli ścieżka *jnana-marga*, opisuje cztery stany świadomości. Stany te to: normalna świadomość, świadomość marzeń sennych, sen bez marzeń i wreszcie *turiya*, czyli docelowy stan joginów<sup>[212]</sup>. *Turiya* polega na samopoznaniu, na tym, że byt poznaje sam siebie, jest to świadomość podmiotu jako czystej percepcji bez szczególnego przedmiotu poznania, poznanie siebie jako podstawy wszelkiego bytu i wszelkiej wiedzy<sup>[213]</sup>. Krótka upaniszada *Mandukja*, w całości poświęcona znaczeniu świętej dla hinduistów sylaby *Om*, zapowiada, że „słowo wypowiedane jako *Om*, jeśli rozumie się je właściwie, oddaje wszelkie doświadczenie: wszystko co jest, co kiedykolwiek było, i to co się stanie”<sup>[214]</sup>. Owo doświadczenie okazuje się w końcu zwrócone samo na siebie, nieotwarte na Drugiego jako realny byt, nie biorące pod uwagę nikogo, kogo można by spotkać. Oto jak wygląda spełnienie wspomnianej obietnicy, opisane w ostatnim wersecie *Mandukji*: „*Om* jest więc nie-dwoistością: prawda włącza to, co jest «sobą», w siebie i to, co jest «sobą», samo w sobie świeci, samo”<sup>[215]</sup>.

Samopoznanie, czyli poznanie samego siebie, to obietnica spotkania ze sobą samym. Dla człowieka przyzwyczajonego do języka personalistycznego teizmu, zastanawiającego się nad atrakcyjnością takiej propozycji duchowej, wniosek będzie taki, jak sformułował to L. Bouyer: „Więcej zbliżeń do autentycznego mistycyzmu znajdziemy w ludowych formach religii hinduskiej, jakkolwiek zapełnionych dziecinnyimi przesądami, zwłaszcza w buddyźmie [...] myślę tu w różnych formach *mahayany*”<sup>[216]</sup>.

Ludowe wydania hinduizmu, zresztą w praktyce o wiele popularniejsze w Indiach od czasów średniowiecznych niż elitarne i intelektualistyczne postacie jogi, wydają się o wiele bogatsze i bardziej obiecujące. W klasycznej jodze bowiem obecność Boga, jakkolwiek werbalnie deklarowana, okazuje się tylko pozorna. „To, co naśladuje jogin, jest sposobem istnienia czystego ducha. Wyrzeczenie się kondycji ludzkiej,

to znaczy praktyka jogi, ma walor religijny w tym sensie, że joga naśladuje sposób istnienia *Íśvary*: nieruchomość, koncentracja na sobie samym. [...] Jogiin staje się żywym posągiem, naśladującym model ikonograficzny<sup>[217]</sup>. W ostatecznym rozrachunku jest to mistyczny narcyzm, mistycyzm wpatrzonemu w siebie Narcyza<sup>[218]</sup>.

Sama Wedanta, jako najbardziej wpływowa szkoła duchowości hinduizmu, zasługuje na jeszcze wnikliwsze spojrzenie. W średniowiecznej teologii Wedanty pojawiają się trzy zasadnicze nurty, jedna o kierunku bardziej monistycznym: *Advaita* (szkoła Siankary, 788-820 r.), dwie inne zdecydowanie bardziej teistyczne: *Viśistadvaita-Vedanta* (wielką rolę odegrał tu Ramanuja, 1017-1137 r.) i *Dvaita-Vedanta* (szkoła Madhvy, 1238-1317 r.). Te trzy typy teologii są też reprezentatywne dla trzech głównych typów mistycyzmu hinduskiego<sup>[219]</sup>.

Dla Siankary pojęcie Boga jest czymś potrzebnym jedynie przejściowo, a ostateczne wyzwolenie obejmuje także uwolnienie od tego pojęcia. Natomiast Ramanuja interpretuje Upaniszady zdecydowanie bardziej teistycznie i utożsamia Boga-*Íśvarę* po prostu z Wisznu, kiedy pisze: „Cała *Wedanta* przedkłada naukę o tym, że bóstwa winny być czczone o tyle, o ile tworzą ciało Najwyższej Osoby, ale właściwie należy oddawać cześć tylko samej Najwyższej Osobie, ponieważ Ona jest ich istnieniem”<sup>[220]</sup>. Teistyczna interpretacja hinduizmu prezentuje główną historyczną linię tej religii, która dominowała od średniowiecza w praktyce religijnej Indii. Podobnie ma się rzecz z teologią Madhvy: *Íśvarą* jest Wisznu, który stworzył świat, a wszystko zależy od jego wolnej woli. Człowieczy *Atman* jest obrazem Boga, a drogą do wyzwolenia jest doskonałe osobiste oddanie się Wisznu przez czynną miłość koncentrującą się na czci jego wizerunków<sup>[221]</sup>.

W wybitnie teistycznej Bhagavadgiciemamy do czynienia z wyniesieniem mistycznej pobożności do rangi najwyższej drogi. Pojawia się też koncepcja łaski, będąca zapowiedzią jej błyskotliwego rozwoju w literaturze wisznuickiej. Wszystko jest stworzone i kierowane przez Boga. Co więcej, Bóg nie porzucił świata po jego stworzeniu, ale wciąż jest w nim obecny, czynny na wszystkich poziomach, od struktur materialnych kosmosu po świadomość człowieka. Jest to pobożność wobec Boga, który jest jednocześnie osobowy i nieosobowy, twórczy i niszczący, wcielony i transcendentny<sup>[222]</sup>. Dlatego do mistyki hinduskiej w wydaniu teistycznym (*bhakti-marga*, joga *bhakti*) będzie nam trzeba powrócić w częściach późniejszych, traktujących o mistyce teistycznej.

### *c. Schronienie przed głosem prawdziwego Boga? – buddyjski monizm mistyczny*

Kolejną religią, w której mistycyzm monistyczny odgrywa zasadniczą rolę, jest buddyzm, przynajmniej w oryginalnej wersji, takiej jak głoszona była przez Buddę, oraz w niektórych postaciach

współczesnych, zwłaszcza obecnych dziś w krajach Zachodu. W zależności od interpretacji i konkretnego stylu duchowości buddyjskiej, mistycyzm ten zaliczyć wypada albo do mistyki natury (panenhenistycznej), albo do mistyki monistycznej. Dla teologii opartej na zasadach teistycznych najważniejszym elementem oceny buddyzmu jest fakt, że Budda odrzucał samą ideę Boga jako istoty najwyższej<sup>[223]</sup>. Istnieją też pokrewne do buddyzmu religie, jak dżinizm, którego założyciel – Mahavira – „neguje istnienie Boga, ale nie zaprzecza istnieniu bogów, którzy jednak nie są nieśmiertelni”<sup>[224]</sup>. Ze względu jednak na znacznie mniejszą popularność tych religii wśród ludzi poszukujących współczesnych form mistyki, pozostawimy tę problematykę na boku.

Precyzyjne określenie rodzaju mistyki buddyjskiej też jest sprawą złożoną. Religia ta według najbardziej rozpowszechnionej interpretacji polegałaby na tym, aby doprowadzić człowieka do *nirvany*, której sednem jest zgaśnięcie bytu indywidualnego. Pierwotne zaistnienie indywidualnego bytu było nieszczęściem, od którego właśnie trzeba się uwolnić. Istnieje jednak druga interpretacja, bardziej pozytywna: *nirvana* jest uwolnieniem od złudnych przedstawień ostatecznej rzeczywistości, jest wejściem w doskonałe błogosławieństwo<sup>[225]</sup>. *Encyklopedia religii* M. Eliadego umieszcza mistykę buddyjską pod zbiorczym określeniem „mistyka pustki” (*mysticism of emptiness*), choć podkreśla też, że w tym fundamentalnie pesymistycznym systemie celem jest osiągnięcie stanu, w którym niezmienność ochroniłaby przed niebezpieczeństwami charakterystycznymi dla dotychczasowej egzystencji<sup>[226]</sup>.

Interpretację pierwszą dobrze ilustruje wypowiedź popularyzatora idei buddyjskich na Zachodzie, dra D. T. Suzuki: „Ilekoć spojrzę na wizerunek ukrzyżowanego Chrystusa, myślę o głębokiej różnicy dzielącej chrześcijaństwo od buddyzmu. Na Zachodzie podkreśla się silnie osobowe Ja. Na Wschodzie nie ma żadnego Ja [...] W buddyzmie potrzebujemy jedynie oświecenia, a nie Ukrzyżowanego [...] Buddyzm wyjaśnia, że od samego początku nie ma żadnego Ja, które miałyby być ukrzyżowane”<sup>[227]</sup>.

Podobny sens płynie z wypowiedzi dra Suzuki na temat Mistrza Eckharta. O ile ten wielki średniowieczny mistrz dominikańskiej duchowości mistycznej słusznie uważany bywa za „przyczółek dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego”, a Suzuki „znalazł w Eckharcie wiele elementów współbrzmiających z buddyzmem zen”, to jednak otwarcie przyznaje, że według niego „Bóg Eckharta jest całkiem inny od chrześcijańskiego Boga”; tylko w ten sposób japoński buddysta mógł „uratować” owo buddyjsko-chrześcijańskie pokrewieństwo<sup>[228]</sup>.

O tym, że buddyzm w wersji silnie monistycznej nie polega na pragnieniu otrzymania nowego daru, ale na uświadomieniu sobie daru



będącego od zawsze w posiadaniu człowieka, dowiadujemy się od jego nauczycieli i propagatorów: „Natura Buddy jest naszą pierwotną naturą. Mamy ją, zanim zaczniemy praktykować zazen i zanim uznamy ją kategoriami świadomości”<sup>[229]</sup>. W tym samym znaczeniu: „Wielki umysł, w którym musimy pokładać ufność, nie jest czymś, czego możecie doświadczyć w sposób obiektywny. Jest to coś, co zawsze masz, co zawsze jest z tobą. Jest to umysł uniwersalny, zawsze ten sam, nie różniący się od umysłu kogoś innego”<sup>[230]</sup>. Dlatego buddyzm, nawet w najbardziej ateistycznej postaci, jest religią: wyraża wiarę w konkretne pojęcie o całości istnienia, w tym istnienia człowieka. „Zen nie polega na jakiejś szczególnej nauce. Praktykujemy, aby wyrazić naszą prawdziwą naturę, a nie żeby osiągnąć oświecenie”<sup>[231]</sup>.

Mistyka buddyjska jest więc mistyką w bardzo specjalnym znaczeniu. Można ją określić za J. Sudbrackiem jako „mystykę własnego Ja”. Kulminacją takiego rodzaju mistyki w starożytności europejskiej byłoby nauczanie Plotyna, a w tradycji pozaeuropejskiej – właśnie doświadczenie buddyzmu zen. Kierunek ten byłby opisany przez M. Bubera jako „coś, co dokonuje się w człowieku”<sup>[232]</sup>. Sformułowanie to podkreśla, że jest to mistyka nie poszukująca spotkania z Bogiem obiektywnie istniejącym odrębnie od człowieka, ale dążąca do doświadczenia duchowego na radykalnie przeciwstawnej drodze. W tym, co dotyczy wniknięcia przez człowieka w tajemniczy świat wewnątrzsobowy za pomocą sztuki medytacji, nauka taka jest oceniona przez M. Bubera jako pożyteczna również dla wyznawców biblijnej religii teistycznej. Jednak wspólna droga dość szybko się kończy.

„Budda – chce on uczyć nie poglądów, lecz drogi [...] Do tego momentu, wierni prawdzie naszego spotkania, możemy iść za Buddą, następny krok byłby sprzeniewierzeniem się rzeczywistości naszego życia. [...] Budda na pewno prowadzi do celu pośredniego, który dotyczy i nas: do zjednoczenia duszy. Ale prowadzi do niego nie tylko z dala od «tumultu poglądów», lecz także od «złudy upostaciowań», dla nas będących autentycznym światem [...] Droga ta nie prowadzi zjednoczonej istoty dalej, do owego najwyższego mówienia Ty, które stoi przed nim otworem”<sup>[233]</sup>.

Jeśli doświadczenie duchowe polega tylko na uświadomieniu sobie nierealności ludzkiego Ja i na zjednoczeniu z Najwyższym Bytem na kształt monistyczno-panteistyczny, a może nawet na sposób abstrahujący zupełnie od istnienia Boga, wtedy – dla Bubera – takie „nauki o pogrążeniu opierają się na gigantycznym złudzeniu”. Buber przypomina, że dla ludzi wierzących w osobowego Boga zgodnie z biblijnym objawieniem, „duch dzieje się” na zupełnie inny sposób, mianowicie realizując wrodzony mu „zmysł relacji” na drodze międzyosobowej więzi, spotkania i dialogu. „W rzeczywistości dzieje się

on wychodząc z człowieka: *między* człowiekiem i tym, co nim nie jest”<sup>[234]</sup>.

Opinie personalistycznej filozofii dialogu wyrażone przez M. Bubera w tej materii są jednoznacznie ostre, a nawet – chciałoby się powiedzieć – nieubłagane. „Dopóki ktoś zbawia się tylko w swej jaźni, dopóty nie może dać światu ani miłości, ani cierpienia, nie ma z nim do czynienia. [...] Tylko wtedy, gdy kochamy świat prawdziwy, który nigdy nie chce dać się usunąć – i kiedy naprawdę kochamy go w całej grozie – mamy odwagę objąć go ramionami naszego ducha i nasze dłonie spotykają dłonie, które go trzymają”<sup>[235]</sup>. Wyrzeczenie się pytania o realność istnienia Stwórcy i Zbawcy w postaci osobowego Boga sprawia, że powstaje religia diametralnie różna od personalizmu biblijnego, powstaje mistyka o strukturze i celach radykalnie odmiennych od mistyki judeochrześcijańskiej. „Pozornie religijna relacja spełnia się w obrębie ich własnego ducha, obejmuje usamodzielnione obrazy i «idee». Ludzie ci sądzą, że religia nigdy nie była czymś innym, jak tylko procesem wewnątrzpsychicznym, [...] że każdy rzekomy dialog z tym, co boskie, był tylko monologiem, czy raczej jedynie dialogiem różnych warstw jaźni”<sup>[236]</sup>. A jednak „posiadane przez rodzaj ludzki wielkie obrazy Boga nie rodzą się z fantazji, lecz z prawdziwych spotkań z prawdziwą mocą i chwałą Bożą”<sup>[237]</sup>, dlatego też „spotkania z pramową, z pramówcą Tak i Nie nie można zastąpić przez spotkanie z sobą”<sup>[238]</sup>. Próba taka prowadziłaby do rezultatów odmiennych od celów biblijnego powołania do wiary: „kto ogranicza Boga do immanencji, ten ma na myśli kogoś innego niż Boga”<sup>[239]</sup>.

Polemizując nie tylko z historycznymi postaciami religii nieteistycznych lub monistycznych, ale i z ich dwudziestowiecznymi wersjami, Buber pisał o Jungu, „czołowym psychologu naszych czasów”:

„O religii czytamy [u Junga], iż jest ona «żywym stosunkiem do procesów psychicznych, które nie zależą od świadomości, lecz przebiegają z drugiej strony – w ciemności tła psychicznego» [...] mówi się zatem, że istotą religii nie jest relacja Ja z Ty – a tak przecież niewątpliwie pojmowali religię ludzie religijni wszystkich czasów”<sup>[240]</sup>.

Polemika Buberowska nie polega tylko na przeciwstawianiu różnych opinii na temat znaczenia mistyki. Idzie ona dalej, stawiając wprost zarzut głoszenia nowej postaci religii, jednak w sposób niejawny, a nawet pod pozorem nauki.

„Nawet jeśli psychologia ta [Junga] zapewnia, że nie jest światopoglądem, lecz tylko nauką, to nie zadowala się ona rolą interpretatorki religii; głosi ona nową religię – jedyną, która może być jeszcze prawdziwa: religię czystej immanencji psychicznej [...] Zamiast owego zjednoczenia duszy z będącym w sobie Bogiem, Jung ustanawia

«Jaźń», pojęcie, które u Junga traci prawdziwie mistyczne znaczenie i przyjmuje sens gnostyczny<sup>[241]</sup>.

Wspomnieliśmy wyżej wypowiedziane przez Junga ostrzeżenia przed narażaniem się na okrutne konsekwencje pewnych praktyk duchowych związanych z jogą. Nawet jeśli tak straszliwych przeżyć Jung nie uważa za normę monistycznej mistyki, a jedynie za niefortunny wypadek, to i tak w najlepszym wypadku upragnionym celem praktyki duchowej propagowanej przez pisaną w duchu tybetańskiego buddyzmu *Księgę zmarłych* w Jungowskiej interpretacji jest odkrycie, „że psychiczne ja człowieka i dawca wszystkich danych – to jedno i to samo”<sup>[242]</sup>. Ostatecznie więc najbardziej pomyślny kres tej drogi duchowej polega na uświadomieniu sobie absolutnej niemożliwości spotkania i dialogu z nikim poza sobą samym. Dla chrześcijan przyzwyczajonych do dialogicznej i personalistycznej interpretacji życia religijnego koncepcja ta musi wydawać się tragiczna.

Potwierdzają to pozostałe komentarze do tej samej *Księgi zmarłych*. Wprawdzie autor jednego z nich, lama Angarika Govinda, ujmuje duchowy cel tybetańskiego buddyzmu w sformułowaniu brzmiącym w uszach chrześcijanina dziwnie znajomo – mianowicie „nowe narodzenie”<sup>[243]</sup> – jednak treść tego doświadczenia prowadzi w zupełnie inną stronę, niż tradycja chrześcijańska. Przypomina się nam, że „Wielki Nauczyciel” (to jest Budda), uważał wiarę lub też niewiarę w Najwyższe Bóstwo za nieistotne dla duchowego oświecenia ludzkości. Taką fundamentalną rolę pełni bowiem wierzenie całkiem inne: w bezosobowe Najwyższe Prawo lub Najwyższą Moc, prawo przyczyny i skutku. Nie istnieje też zresztą ani osobowy byt nazywany przez chrześcijan „duszą”, ani możliwość zasadniczej zbawczej ingerencji spoza człowieka, która mogłaby zmienić jego duchowy los. Bezosobowe prawo przyczyny i skutku nie może być zmienione przez łaskę żadnego Zbawiciela, żadne odpuszczenie grzechów, żadne odkupienie<sup>[244]</sup>.

Istota zapału Buberowskiej krytyki zwraca się nie tyle w stronę ontologii (a więc teoretycznego problemu istnienia lub nieistnienia Boga), gdyż tradycja buddyjska często z takich ontologicznych zainteresowań świadomie rezygnowała, pragnąc być nauką jedynie praktyczną i prowadzącą do „zbawienia”, do wyzwolenia. Krytyka owa bierze na cel raczej duchowe, wewnętrzne nastawienia, jakie z owej postaci religii wynikają: „To nie Boga odsuwa ze wstrętem «świadomość współczesna», lecz wiarę. Niech się dzieje z Bogiem, co chce – człowiekowi o współczesnej świadomości zależy jedynie na tym, aby nie pozostawać z nim w stosunku wiary”<sup>[245]</sup>. Chodzi tu o „wiarę” w dialogicznym, Buberowskim sensie, a więc taką, która nie będzie jedynie wyznawaniem prawdziwości określonej doktryny, ale równocześnie stanie się żywotną, na co dzień przeżywaną więzią z Bogiem. Nie inaczej ocenia tę kwestię Franz Rosenzweig, w swojej wypowiedzi łącząc ocenę buddyzmu i taoizmu: „W ten sposób zostały

tu, w *Nirwanie* i *Tao*, nakreślone plany budowy, zgodnie z którymi, aż do dnia dzisiejszego, musi być wznoszony wszelki gmach, w jakim chciałoby się schronić myślenie o bogu przed głosem prawdziwego Boga”<sup>[246]</sup>.

Postawienie problemu wyraża się więc następującym pytaniem: Czy w przeżyciu mistycznym doświadczam siebie czy doświadczam Boga? Albo, według sformułowania pochodzącego od J. Sudbracka: owszem, można poprzez intensywne metody usunąć ze świadomości człowieka wszelką zawartość przedmiotową i umożliwić w ten sposób wyłonienie się świadomości intuicyjnej, nazwanej *nirvaną* lub „prawdą”. „Ale czy w ten sposób osiąga się «istotę bytu», «to, co boskie», czy tylko pustą, bezprzedmiotową świadomość, spoczywającą samą w sobie? Człowiek stoi tu przed pokusą rajską: utożsamić swoje Ja z Bogiem”<sup>[247]</sup>.

W zrozumieniu tego aspektu omawianego problemu może pomóc pewna metafora użyta przez znanego propagatora buddyzmu na Zachodzie. Oto przed narodzeniem sytuacja człowieka jest stanem zjednoczenia z wszechświatem. Przypomina to wielką rzekę płynącą jednym, zwartym nurtem, zjednoczonym strumieniem. Narodzenie człowieka sprawia, że od rzeki odłącza się mały strumyczek, jak na przykład bywa to w wodospadach. Część wody spada w powietrze, rozdziela się na krople. Obrazuje to pojawianie się uczuć i przywiązanie do nich. Powstaje świadomość indywidualnego Ja. Śmierć ludzka opisana jest w tej metaforze tak: „Kiedy woda powraca do swojej pierwotnej jedności z rzeką, nie żywi już do niej żadnego indywidualnego uczucia, odzyskuje własną naturę i znajduje spokój”<sup>[248]</sup>.

Dramatycznie polemiczne wypowiedzi M. Bubera w tej materii trzeba rozumieć jako wypowiedzi konwertyty. On sam przeszedł drogę od abstrakcyjnej religii nieokreślonego mistycyzmu, która to droga zaczęła się od religijności będącej „jeszcze tylko rodzajem nad-religii, a ekstaza wszechjedności była szczytem doświadczenia religijnego”<sup>[249]</sup>. W takim duchu były pisane jego wczesne *Ekstatische Konfessionen*. Być może właśnie w świetle osobistego zaangażowania na drodze do odkrycia religijnej prawdy należy rozumieć mistrzowskie analizy Bubera rozróżniające personalistyczną i apersonalistyczną mistykę.

„A mistyka? Znam dwa zdarzenia: [...] mistyka myli je czasem w swojej mowie. Zdarzenie pierwsze to zjednoczenie duszy. Nie jest to coś, co wydarza się *między* człowiekiem i Bogiem, lecz coś, co dokonuje się *w* człowieku. [Wtedy] człowiek będący jednością może wyjść na spotkanie [...] z tajemnicą i zbawieniem. Ale może też zakosztować błogosławieństwa skupienia i nie biorąc na siebie najwyższego zobowiązania, powrócić do rozproszenia”<sup>[250]</sup>.

„Drugim zdarzeniem jest ów niezbadany charakter samego aktu relacji. Ja i Ty znikają, człowieczeństwo, które dopiero co stało naprzeciw Boga, rozplywa się w Nim, pojawia się chwała, przebóstwienie, wszechjednia. [Ale] to, co ekstazyk nazywa *zjednoczeniem*, jest zachwycającą dynamiką *relacji* [...] Samą relację, jej żywą jedność, odczuwa się tak gwałtownie, że na jej tle jej członcy zdają się blednąć, że ponad jej życiem zapomina się o Ja i Ty, *między* którymi została ustanowiona”<sup>[251]</sup>.

Widzieliśmy już uprzednio, że F. Rosenzweig potrafił użyć terminu „mistyka” w sensie negatywnym, o ile odnosił się on do apersonalistycznych przeżyć medytacyjnych. Podobnie M. Buber potrafił w sensie czysto negatywnym użyć określenia „duchowość”. Takie rozumienie rezerwował jednak tylko dla religijności niedialogicznej, a więc monistycznej. „Jeśli [samotność] jest twierdzą odosobnienia, w której człowiek prowadzi dialog z samym sobą [...] rozkoszując się figuracjami swej duszy, to jest to prawdziwy upadek ducha w duchowość”. Religia taka nie tylko nie odgrywa roli przygotowawczej dla prawdziwego spełnienia powołania człowieka, ale może nawet stanowić przeszkodę w postaci fałszywie uspokojonego sumienia. Człowiek taki „może dotrzeć aż na samo dno przepaści, gdzie samooszukany, roi sobie, że ma w sobie Boga i z Nim rozmawia; ale chociaż Bóg ogarnia nas i w nas mieszka, nigdy nie mamy Go w sobie”<sup>[252]</sup>.

Trudno byłoby znaleźć ostrzegawcze określenia, których w polemicznym zapale Buber nie użyłby dla obrony przed monistyczną redukcją przeżycia religijnego. W najgorszym przypadku ów rozważany tutaj, łudzący się swoimi przeżyciami wewnętrznymi człowiek „«ma» tylko marę, którą nazywa Bogiem; Bóg, wieczna obecność, nie daje się mieć; biada opętanemu, który roi sobie, że posiada Boga”<sup>[253]</sup>. W wizji Bubera religia jako środek psychoterapeutyczny prowadzi w dokładnie odwrotną stronę niż prawdziwa wiara; co więcej – jest gorsza od szczerego ateizmu. Jeśli czyjaś „modlitwa jest procedurą przynoszenia ulgi, wpada w uszy pustki”. To właśnie taki człowiek, a nie „«ateista», który z głębi swej alkowy zagaduje Bezimienne, jest człowiekiem bezbożnym”<sup>[254]</sup>.

Uwagi powyższe odnoszą się do oryginalnej nauki Buddy oraz do niektórych współczesnych, nie-teistycznych nurtów buddyźmu. Realia religijności ludowej w wielu krajach o tradycji buddyjskiej są jednak zupełnie inne. Bardzo wielu tradycyjnych buddystów w tych krajach zwraca się do Boga używając imienia Buddy, w tym sensie niejako „wypierając się” oryginalnej nauki swojego mistrza. Jakkolwiek oceniać mogliby to zwolennicy ortodoksyjnej nauki Gautamy Siakiamuniego, to jednak – według sformułowania M. Bubera „«Wielki Wóz» [czyli buddyzm *mahayana*] wspaniale wyparł się [Buddy]: zagadnął wieczne Ty człowieka – imieniem Buddy. I oczekuje Buddy, który spełni miłość”<sup>[255]</sup>.

#### *d. Monistyczny aspekt mistyki chrześcijańskiej*

Przy tak ustawionym ostrzu oceny wielkich tradycji mistycznych i tak dobranym kryterium wartościowania, powstaje ważki problem: Czy pewne nurty mistyki chrześcijańskiej nie będą musiały też być zaliczone do tradycji monistycznej, apersonalistycznej, szukającej utożsamienia ludzkiego Ja z odwiecznym duchem wszechświata? Szczególnie wyraźnie zagadnienie to pojawia się w przypadku „duchowości filozoficznej”, czyli linii tradycji reprezentowanej począwszy od przełomu drugiego i trzeciego wieku chrześcijaństwa przez takich pisarzy, jak Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Ewagriusz, Grzegorz z Nyssy, Diadoch z Photike, Pseudodionizy (oraz Augustyn i Grzegorz Wielki na Zachodzie). Wiele miejsca poświęca temu zagadnieniu A. Louth<sup>[256]</sup>.

Jego odróżnienie tradycji chrześcijańskiej mistyki filozofującej od monistycznej religijności nurtu platońskiego wydaje się na pierwszy rzut oka raczej tylko wskazaniem na inne rozłożenie akcentów i proporcji. Píše bowiem: „choć mistycyzm patrystyczny czerpie wskazówki z mistycyzmu platońskiego, kiedy próbuje wyrazi intelektualnego, wydaje mi się, że w kilku punktach to intelektualne podłoże zostaje zmodyfikowane”<sup>[257]</sup>. Jednak bliższe przyjrzenie się intencjom autora postawi problem w zupełnie jasnym świetle. Tych „kilka punktów”, jak skromnie zostały nazwane, stanowi bowiem dla katolickiego teologa najbardziej radykalną różnicę ze wszystkich możliwych. Stanowi właśnie o odmienności między religią zatracenia się Ja w bezosobowym Ono a religią, w której dominuje relacja typu Ja – Ty. Wymienionych przez Loutha punktów rozbieżności między chrześcijańską mistyką platonizującą w formie wyrazu a oryginalnym neoplatonizmem jest cztery: pojęcie Boga, pojmowanie relacji między duszą a Bogiem, rola moralności w życiu mistycznym, miejsce w nim drugiego człowieka.

#### **– Pojęcie Boga**

Dla Plotyna istota Najwyższa, Absolut, „Jedno” jest nieświadome zarówno siebie, jak i oczywiście czegokolwiek poza sobą. O ile może stanowić przedmiot tęsknoty duszy, to nie może świadomie inspirować tych poszukiwań ani na nie odpowiadać. Mówiąc krótko – nie może być partnerem dialogu. Wykazuje więc cechy analogiczne do *Brahmana* Wedanty. Dla chrześcijańskich Ojców Kościoła natomiast Bóg jest Osobą, i to osobą zainteresowaną poszukiwaniem jej przez człowieka, aktywnie stającą po jego stronie. I tak na przykład św. Augustyn znajdując Boga znajduje Kogoś, kto uprzedził go w tych poszukiwaniach i zainspirował je uprzednią swoją inicjatywą. Nawet u Dionizego, najbardziej platońskiego w formie literackiej mistycznego mistrza starożytności, ekstatyczna miłość duszy do Boga jest jej odpowiedzią na miłość Boga do niej. Podczas gdy platonik pojmuje mistycyzm jako wycofanie się duszy ze świata i jej mozolne wstępowanie wzwyż, to

chrześcijanin przeżywa go jako odpowiedź duszy na łaskawe zstąpienie ku niej Boga, szczególnie wyraźne we Wcieleniu<sup>[258]</sup>.

### **– Pojmowanie relacji między duszą a Bogiem**

Dla mistyki platońskiej dusza jest z natury boska, w sensie spokrewnienia z boskim królestwem form. Dlatego mistyczne wznoszenie się polegało właściwie na procesie stawania się duszy tym, czym „prawdziwie zawsze była”, na urzeczywistnieniu jej wrodzonej boskości. Nietrudno tu odkryć ideowe pokrewieństwo z podstawowymi intuicjami Wedanty, gdzie podobnie wierzy się w boskość duchowego pierwiastka w człowieku.

Ojcowie Kościoła zaś, jako chrześcijanie, uświadamiali sobie oczywistą odrębność takiego założenia w stosunku do ortodoksji biblijnej, wiedzieli z całą jasnością o „obcości tej przesłanki w chrześcijańskim pojmowaniu stosunku stworzenia do Boga”<sup>[259]</sup>. Dla chrześcijanina uświadomienie sobie „czym dusza naprawdę zawsze była” polega na przypomnieniu sobie, że dusza nigdy nie była, ani nie będzie „boska”. Chodzi, wręcz przeciwnie, o umocnienie przekonania o wrodzonym *oddzieleniu* od Boga i o możliwości przyjęcia od Niego daru duchowego odrodzenia.

### **– Pojmowanie cnót moralnych**

Dla filozofującego mistyka neoplatońskiego cnoty moralne są jedynie sposobem kontrolowania ciała, tak aby nie obciążało ono duszy w jej wzlotach i w duchowej wędrówce. Moralność, analogicznie jak w apersonalistycznym hinduizmie, jest sposobem wyzwania się od ciała. Natomiast w przypadku mistyki chrześcijańskiej cnoty moralne nie są przejściowym etapem, wprawdzie użytecznym, ale jednak dla przeżycia mistycznego nieistotnym. Dla chrześcijanina są one przecież owocami Ducha, a zatem i „świadectwem przebywania Chrystusa w duszy chrześcijanina”<sup>[260]</sup>.

### **– Sprawa innych ludzi żyjących obok mistyka**

Postać drugiego człowieka stanowi dla neoplatońskiego mistyka przejściową tylko konieczność, występującą niejako „po drodze”, a dla chrześcijanina jest stałą i niezbywalną częścią religijnego przeżycia. „Istnieje kontrast pomiędzy końcową wizją Ennead, która zawiera jak gdyby «ucieczkę samotnika do Samotnika», a końcową wizją Biblii: «Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć (Ap 7, 9)»”<sup>[261]</sup>. Biblijne zbawienie lokuje człowieka we wspólnocie z innymi zbawionymi.

Łatwo zauważyć, że we wszystkich czterech punktach wymienionych przez Loutha istnieje daleko idąca zbieżność między mistycyzmem platońskim a tradycją buddyzmu oraz tradycją nieteistycznej Wedanty

w hinduizmie oraz w pewnych nurtach buddyzmu. Dlatego jego analizy zachowują niezwykłą aktualność dla czytelnika nawet niespecjalnie interesującego się historią starożytnej religijności, gdyż z łatwością mogą być odniesione do przeżywanego dziś przez nas spotkania religijności chrześcijańskiego Zachodu z propozycjami religii Dalekiego Wschodu.

Podobne stanowisko znajdziemy u H. Ursa von Balthasara. Podkreśla on, że w medytacji wschodniej „ćwiczenie się w miłości bliźniego jest środkiem prowadzącym do celu, którym jest wyższa kontemplacja”, natomiast w chrześcijaństwie „miłość bliźniego nigdy nie może spaść do poziomu stopnia wstępnego”. Zwraca też uwagę na odmienną rolę technik medytacyjnych w różnych religiach. O ile w medytacji wschodniej medytujący będzie się starał przez „odrzuć wszelkich przedmiotowych myśli, wyobrażeń, osiągnąć prostotę nastawienia wewnętrznego”, to dla chrześcijanina ten rodzaj wewnętrznego skupienia „jest tylko środkiem mającym wprowadzić ład w całego człowieka”. To, co buddyście wydaje się celem, dla chrześcijanina jest środkiem. Zachodzi zresztą sytuacja odwrotna, gdy stosowany w hinduizmie apersonalistycznym wstępny środek, jakim jest utrzymanie uwagi na osobowym Bogu, zostaje zarzucony później dla „wyższych” form medytacji, podczas gdy w chrześcijaństwie żywa świadomość Bożej obecności jest szczytem religijnego przeżycia. Szwajcarski teolog, von Balthasar, przypomina, że centralnymi problemami nauki chrześcijańskiej są: wina grzechu i łaska przebaczenia. Otóż „dla otrzymania przebaczenia potrzebny jest stan nie bezrefleksyjnego pogrążenia, lecz skupionej świadomości [...] Postawa etyczna [buddysty] jest [natomiast] uwarunkowana teoretyczną wiedzą, że Ja i Ty nie są to ostateczne podmiotowości, tak że owo etyczne wyzucie się pozostaje tylko aspektem metafizycznego wyzucia się kontemplującego człowieka”<sup>[262]</sup>.

\* \* \* \* \*

Jeśli przez „medytację wschodnią” rozumie się apersonalistyczną interpretację charakterystyczną dla Wedanty, to wtedy obowiązuje Balthasarowa diagnoza tego, co szczególnie odróżnia medytację chrześcijańską od medytacji religii orientalnych. W chrześcijaństwie, zgodnie z orędziem Biblii: „śmiertelne Ja zostaje przez Boga ustanowione, akceptowane, jest kochane, i to nie tylko moje Ja, lecz Ja każdego człowieka, każdy bowiem jest odbiciem Jedyne Boga”<sup>[263]</sup>. W tym kontekście Balthasar nie waha się mówić o „wyższości medytacji chrześcijańskiej” (nawiasem mówiąc – trzeba odwagi, by w dzisiejszej atmosferze teologiczno-intelektualnej użyć takiego sformułowania!). Wyższość ta przejawia się – według niego – na trzech płaszczyznach.

Po pierwsze, na płaszczyźnie zdecydowanie personalistycznej wizji człowieka: „stworzone, wolne Ja jest ustanowione przez Boga i jako



takie Bóg je ceni, chce i kocha; jest ono dla Boga Ty. Wolne Ty jest godne [...], by przyjąć Boga”<sup>[264]</sup>.

Po drugie, w sferze akceptacji świata takiego, jakim jest, wraz z nieuniknionym elementem cierpienia w nim zawartym: „ciężar bólu świata nie może być zniesiony przez medytację ani przez «współczucie»”, gdyż jedynie „wydarzenie na Golgocie jest zastępczym dźwiganie winy świata”<sup>[265]</sup>.

Po trzecie wreszcie, w innym rozłożeniu akcentów tego, co decyduje o religijnym przeżyciu: „przeciwieństwem wschodniego mistrza jogi czy zen jest nie chrześcijański mistyk, lecz chrześcijański święty”, którego życie religijne osiąga największą głębię w postawie wyrażonej słowami „Mów Panie, bo sługa Twój słucha”<sup>[266]</sup>.

Wielki mistrz teologii duchowości, Louis Bouyer, w swoim ważnym dziele *The Christian Mystery*<sup>[267]</sup> zajął zdecydowane stanowisko wobec całości fenomenu mistycyzmu dalekowschodniego w jego wydaniu apersonalistycznym. Podstawą jego oceny jest fundamentalne założenie o realności istnienia osobowego Boga i o możliwości egzystencjalnego spotkania z Nim. „Wielkim złudzeniem myśli nowoczesnej i nowoczesnej duchowości” nazywa L. Bouyer mniemanie, że doświadczenie mistyczne nie miałoby być doświadczeniem czegoś, co nas przerasta, ale „doświadczeniem naszego własnego doświadczenia w jego subiektywności”<sup>[268]</sup>. Dlatego mówiąc o mistycyzmie religii orientalnych z jednej strony dostrzega w nim owoc powszechnego działania Ducha Świętego, którego tchnienia nie sposób wykluczyć wśród ludzi szczerze poszukujących Boga. Z drugiej strony jednak używa też słów ostrej oceny w tej materii.

Pierwszy aspekt jest wyrażony w komentarzu do dwóch dróg mistycyzmu hinduistycznego. Jedna z nich to ekstaza, a więc „droga przyjęcia tego, co w świecie pociąga nas do rzeczywistości, która świat przekracza”, druga zaś to enstaza, czyli „droga powrotu do siebie”. Na obu drogach, jak przyznaje Bouyer, „zdają się istnieć przynajmniej pewne ujęcia prawdziwego Boga, realne, choć pełne niejasności zarówno w treści, jak i w wyrażaniu jej”. Opinia ta nie odnosi się jednak do całości zjawisk religijności hinduskiej, a tylko do jej niektórych fragmentów, gdyż, jak podkreśla Bouyer, są to „ulotne spojrzenia, chwilowe błyski [...] zdaje się, że to właśnie zaszło w Indiach, zwłaszcza w przypadku Buddy”<sup>[269]</sup>.

Aspekt drugi natomiast wyraża sprecyzowaną ocenę mistycyzmu dalekowschodniego w świetle podstawowych danych wiary chrześcijańskiej i założeń katolickiej teologii. Bouyer znów pisze o dwóch kierunkach, w jakich wyrażać się może w religiach Wschodu przeżycie mistyczne: ekstaza i enstaza. O obu pisze: „dotknięte są tam

dwuznacznościami i pokusami trudnymi do przewyciężenia dla upadłej ludzkości”. Powody tej opinii są następujące:

„Ekstaza kosmiczna stoi oczywiście w obliczu niebezpieczeństwa przekształcenia się w czyste bałwochwalstwo «mocy». Enstaza [...] zagrożona jest jeszcze groźniejszym niebezpieczeństwem [...] Pozorne zbawienie odnalezione w takim oderwaniu od wszystkiego, że pozostaje już tylko jaźń, jest niebezpiecznie bliskie najbardziej radykalnego bałwochwalstwa, na które nie ma lekarstwa. Błąd Narcyza jest śmiertelny”<sup>[270]</sup>.

#### 4. „OBIEKT MIŁOSNEGO ZAINTERESOWANIA” – MISTYKA OSOBOWEGO ABSOLUTU W HINDUIZMIE

„A kto Mnie wielbi, oddając Mi wszystkie swoje czyny, i w pełnym oddaniu Mnie się powierza, pełniąc służbę oddania i zawsze medytując o Mnie, pogrążywszy swój umysł we Mnie – tego, o synu Prithy, szybko wyzwalam z oceanu narodzin i śmierci”.  
(Bhagavadgita)

„O Panie, który utrzymujesz wszystko, co żyje, Twoja prawdziwa twarz jest zakryta przez Twój oślepiający blask. Usuń tę zasłonę i ukaz się Twojemu czystemu wielbicielowi”.  
(Sri Isopanisad)<sup>[271]</sup>

##### a. *Kriszna czy bezosobowy Absolut? – postacie teizmu w mityce*

Po przedstawieniu dwóch pierwszych typów mistyki, panenhenistycznej mistyki jedności natury i monistycznej mistyki ducha, czas na rozważenie mistyki teistycznej. Również tu jednak będą potrzebne ważne rozróżnienia i uściślenia, może nawet jeszcze bardziej niż poprzednio, gdyż „teizm «w ogóle» nie istnieje, podobnie jak nie istnieje mistyka «w ogóle»”<sup>[272]</sup>. W przyjętej przez nas optyce opartej na dialogicznej koncepcji człowieka i dialogicznej koncepcji więzi religijnej obowiązuje zasada: „o pierwiastku religijnym nie można mówić w przedstawionym tu ścisłym rozumieniu tam, gdzie nie ma i nie może być relacji”<sup>[273]</sup>.

Mistycyzm teistyczny odróżnia się wyraźnie od poprzednich dwóch typów. Dla katolickiego czytelnika jest on najbardziej zrozumiałą i intuicyjnie najbliższą postacią przeżycia mistycznego, a do tego postacią najlepiej znaną z lektur i opisów. Wielu chrześcijan doświadczało przecież zjednoczenia z Bogiem przez intensywną miłość duchową, wielu pozostawiło pisemne tegoż świadectwa. Pewne analogie do tych przeżyć znaleźć można w religijnych przeżyciach na przykład hinduizmu. W odróżnieniu od Wedanty typu *Advaita*, podkreślającej zasadniczą niedwoistość bytu, gdzie ludzka dusza jest boska i dlatego nie ma miejsca na żadną dwoistość między nią a Bogiem<sup>[274]</sup>, w teistycznym

przeżyciu mistycznym hinduisty indywidualna dusza nie zostaje wchłonięta ani roztopiona we wszechogarniającej ją całości. Jakkolwiek możemy spotkać teistyczny język mistyczny używający takich sformułowań jak „przebóstwienie” lub „zjednoczenie”, to jednak są to bardziej metafory (często zaczerpnięte z języka miłości ludzkiej) niż dokładne pod względem ontologicznym sformułowania.

Co ważne, badacz problematyki mistycyzmu, Zaehner, zauważa, że tak różni autorzy tekstów mistycznych, jak chrześcijanie: Ruysbroeck, Eckhart, Suso; czy muzułmanie Abu'l Qasim al-Qushary i Ghazali – przywołują w swoich opisach doświadczenia, które można by zinterpretować jako panenhenizm. Doświadczenia te stały się udziałem albo ich samych, albo ich uczniów. Zinterpretowali je jednak bądź jako wypaczenie prawdziwej drogi życia z Bogiem, bądź też jako przejściowy etap na drodze, w każdym razie bardzo wyraźnie różny od celu drogi, jakim było zjednoczenie z Bogiem w miłości. Co najwyżej terminologia tych autorów może nasuwać skojarzenia z mistyką monistyczną, szczególnie jeśli w pokorze oceniali Boga jako „wszystko”, a duszę jako „nicość”<sup>[275]</sup>. Dominującym nurtem obrazowania mistycznego w mistycyzmie personalistyczno-teistycznym jest jednak sceneria miłości oblubieńczej, narzeczeńskiej i małżeńskiej.

Mistycyzm może też być teistyczny jedynie pozornie, w postaci szaty słownej, która jednak ustąpi na ostatnich szczeblach mistycznej drogi realiom monistycznym. W takim sensie H. Urs von Balthasar pisał o medytacji wschodniej:

Jej „celem może być jedynie [...] zniesienie dwoistości w formułach jedności między duszą indywidualną i wszechogarniającym wiecznym bytem [...] Absolut może na pierwszym planie mieć cechy osoby – w tym pierwszym planie jednostkowa jeszcze osoba-człowiek może modlić się do jednostkowej Osoby-Boga, może jej siebie powierzyć i tak dalej. Ale [...] te osobowe cechy i sposoby zachowań ustępują na ostatnich stopniach zdepersonalizowanemu doświadczeniu”<sup>[276]</sup>.

Rzeczywiście, na pierwszy rzut oka jednoznacznie teistycznie brzmią na przykład takie słowa Bhagavadgity:

„A kto Mnie wielbi, oddając Mi wszystkie swoje czyny, i w pełnym oddaniu Mnie się powierza, pełniąc służbę oddania i zawsze medytując o Mnie, pogrążywszy swój umysł we Mnie – tego, o synu Prithy, szybko wyzwalam z oceanu narodzin i śmierci”<sup>[277]</sup>.

Wydaje się, że jedyną możliwą interpretacją tego typu tekstów jest personalistyczny teizm. Sudbrack ocenia ten przekaz również jednoznacznie, nawiązując zresztą do terminologii M. Bubera: „to jest mistyka spotkania”<sup>[278]</sup>. Niemniej jednak wielu wyznawców hinduizmu rozumie takie fragmenty według tradycji apersonalistycznej i

niedialogicznej. Współczesny hinduistyczny mistrz duchowy, Swami Chinmayananda, w swoim praktyczno-duchowym komentarzu do tego właśnie wersetu podkreśla raczej przejściowy charakter dialogu z osobą Boga:

„Kriszna przekazuje pewne warunki dla medytujących o Formie Pana [...] staranne studium tych warunków pokaże nam, jak wyznawca wzrasta umysłowo do postaci tak Boskiej i Wzniosłej, że później nie będzie już potrzebował pomocy w ogóle od nikogo”<sup>[279]</sup>.

Ewentualne wątpliwości u czytelnika, czy ma stawiać się w obecności osobowego Boga czy bezosobowego Absolutu, rozwiane są ostatecznie nieco dalej, gdyż ów Bóg okazuje się nie różnić ostatecznie od tego człowieka, który medytuje: „Śmiertelnik może odkryć siebie na nowo w osobie Jego, odwiecznie Boskiego”. Wprowadzie metodą medytacji jest „skoncentrowanie myśli na Boskiej Formie [Kriszny]”<sup>[280]</sup>, ale jeśli ostatecznie zawieszono zostaje rozróżnienie między ludzkim Ja a boskim Ty, to z całą pewnością nie jest to mistyka spotkania, gdyż spotkanie okazało się, ostatecznie rzecz biorąc, spotkaniem z samym sobą. Wracając zaś do metaforycznego sposobu wyrażania się, to spotkanie z sobą samym, nawet w Boskiej postaci, znajdzie analogię bardziej w narcystycznym zachwycaniu się własnym odbiciem w lustrze niż w oblubieńczej miłości.

Sudbrack zapewne trafnie oddaje stan ducha szerokich rzesz ludzi poszukujących autentycznej religijności, gdy zadaje – metodologicznie w ich jakby imieniu – pytania: „Na czym polega to, co jest specyficznie chrześcijańskie? Czy nie powinniśmy mówić raczej o jednej wielkiej religijności, która w różnych kulturach bywa różnie praktykowana i wyjaśniana różnymi teoriami? Czyż nie zauważy każdy człowiek, że medytujący (muzułmanin czy hinduista) stoi przed tym samym Bogiem, przed którym sam każdy chciałby się modlić, tylko że nie potrafi tego robić tak intensywnie, jak ów hinduistyczny współczłowiek?”<sup>[281]</sup> Dodaje też zwięźle ujętą diagnozę współczesnego stanu umysłów w dziedzinie spotkania między różnymi propozycjami religijnymi: „przeżywamy dziś na szerokiej płaszczyźnie załamanie się poglądu o absolutnej wiedzy, co w odniesieniu do chrześcijaństwa oznacza niewiarę w możliwość sprowadzenia wszelkich wysiłków religijnych do jednego, absolutnego, chrześcijańskiego mianownika”<sup>[282]</sup>.

Warto dodać, że taki stan umysłów chrześcijańskich spotyka się z żywą działalnością misyjną przedstawicieli hinduizmu. Już ponad sto lat temu Swami Wiwekananda (1863-1902), rodzaj proroka z Kalkuty, przemierzał Europę i Amerykę z duchową nowiną o uniwersalnej religii opartej na Wedancie. Głosił: „Leży przed nami wielki ideał: zdobycie całego świata przez Indie. Powstańcie, Indie, i zdobądźcie waszą duchowością cały świat! Duchowość musi zwyciężyć Zachód. Gdzie

znajdą się ludzie gotowi, aby iść do każdego kraju na świecie z przesłaniem od wielkich mędrców Indii?”<sup>[283]</sup>

Bliższe przyjrzenie się realiom tak zwanych „religii wschodnich” postawi jednak przed nami problem jeszcze dokładniejszego rozróżnienia i nazwania proponowanego w nich przeżycia medytacyjno-mistycznego. To jest szczególnie ważne wobec nasilającej się obecności grup religijnych, nurtów duchowości, a nawet sekt, przynoszących nowe duchowo-religijne propozycje. Jest na przykład rzeczą oczywistą, że uwagi o depersonalizującej medytacji, o technikach koncentracji i o roztopieniu się człowieka w bytowym wszechobecności jedności duchowej nie odnoszą się do niektórych nurtów hinduizmu, jak choćby do Misji Czaitanii lub Międzynarodowego Stowarzyszenia na Rzecz Świadomości Kriszny (ISCCON – znany jako Ruch Hare Kriszna). Religijność w nich proponowana jest właśnie wysoce personalistyczna i kieruje się nie tylko ku Bogu osobowemu, ale także Bogu wcielonemu i obecnemu pośród ludzkich trosk i codziennych zajęć. W tym aspekcie mistyczne orędzie *bhaktów* stanowi najważniejsze wyzwanie teologiczne dla autentycznej mistyki chrześcijańskiej.

Ten nurt hinduizmu precyzyjnie odróżnia, nawet w popularnym nauczaniu pobożnościowym, trzy odmienne sposoby przeżywania boskości: po pierwsze – apersonalistyczny panteizm religii *Brahmana*, po drugie – świadomość obecności w każdej żywej istocie boskiej części – *Paramatma*, po trzecie wreszcie – kult osobowego Boga, *Bhagavana*.

„Prawda Absolutna jest jedna, lecz postrzegana jest w trzech aspektach zwanych *Brahmanem*, *Paramatmą* i *Bhagavanem*. Oryginalnym, kompletnym aspektem Prawdy Absolutnej jest *Bhagavan*, najwyższy Osobowy Bóg, a jego pełną ekspansją jest przebywająca w każdym sercu *Paramatma*, czyli *Kszirodakaśayi* Wisznu. Trzecim aspektem Prawdy Absolutnej jest *Brahman* – wszechprzenikająca, bezosobowa światłość Absolutu”<sup>[284]</sup>.

O ile reprezentanci Wedanty traktowali kult osobowego Boga jako przejściowy etap na drodze do odkrycia jedności z bezosobowym Absolutem, o tyle współcześni misjonarze popularnych form *bhakti* jogi twierdzą, że jest dokładnie odwrotnie. Bezosobowa światłość Absolutu jest tylko przejściowym etapem dla tych, którzy pragną spotkania z boską Osobą. Mantra zaczerpnięta z *Íśopanisad* („Twoja prawdziwa twarz jest zakryta przez Twój oślepiający blask – usuń tę zasłonę i ukaż się Twojemu czystemu wielbicielowi”) jest interpretowana przez mistyczny hinduizm personalistyczny jako wezwanie do usunięcia bezosobowej światłości *Brahmana*, aby móc ujrzeć Osobowy aspekt Pana, czyli „zobaczyć Go takiego, jakim jest”<sup>[285]</sup>. Thomas Merton tak właśnie oceniał główne orędzie Bhagavadgity w tekście, który zresztą służył kiedyś za wstęp do tej książki w wydaniu i z komentarzem

słynnego założyciela i misjonarza Ruchu Hare Kriszna, Swami A. C. Bhaktivedanty. „Jeśli przedmiotem Upaniszad jest kontemplacja niczym nie uwarunkowanego, bezosobowego brahmana, Bóstwa istniejącego poza stworzonym istnieniem i poza osobowością, to Bhagavadgita mówi o brahmanie uwarunkowanym formą i obdarzonym imieniem Kriszna”<sup>[286]</sup>.

A. C. Bhaktivedanta Prabhupada, opisuje człowieka podobnie jak czynił to Swami Chinmayananda – jako złożonego z elementów materii „grubej”, z elementów materii subtelnej (duch, inteligencja i fałszywe Ego) i z duchowej duszy. O ile element materialny i element materii subtelnej są wytworami zewnętrznych energii Boga, o tyle dusza duchowa jest wytworem duchowej, boskiej natury, wewnętrznej energii Boga, i dlatego dusza co do swoich właściwości jest równa Bogu. „Każda istota żywa jest częścią Boga”, z tego powodu też „indywidualna dusza jest częścią Boga: co do jakości jest z Nim czymś jednym, chociaż co do ilości – jest od Niego różna”<sup>[287]</sup>. W celu zobrazowania relacji: człowiek – Bóg, użyta została następująca metafora: „Człowiek, nawet jeśli posiada setkę dzieci, nie przestaje być obecny. Podobnie Bóg, czyli Kriszna, pomimo swoich niezliczonych dzieci, zawsze jest obecny”<sup>[288]</sup>.

Oto ilustracja tych poglądów za pomocą kilku cytatów z bardzo praktycznie i misyjnie nastawionego popularnego czasopisma „Haribol Polska”, ukierunkowanego na szerzenie duchowości opartej na hinduistycznej tradycji Czaitanii, bengalskiego mistyka z XV wieku (1485-1533). „Kriszna nie jest bezosobowy – jest On Najwyższą Osobą”; „Pojawia się na tym świecie, aby obalić nieosobowy obraz Boga”; „Najwyższy Pan pojawił się na tym świecie pięć tysięcy lat temu w Swojej oryginalnej transcendentnej postaci”; „Kriszna uwielbia być obiektem miłostnego zainteresowania”<sup>[289]</sup>. Bhaktivedanta Prabhupada powołuje się obficie na autorytet Czaitanii w sprawie używania śpiewanej mantry „Hare Kriszna, Hare Kriszna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare”, poprzez którą „człowiek zbliża się do Absolutnego Boga”<sup>[290]</sup>.

Religijność tego typu cechuje nie tylko personalistyczne podejście zarówno do człowieka, jak i do Boga, ale to samo podejście obowiązuje w odniesieniu do łączącej ich relacji. Jest ona wyraźnie określana jako „łaska” udzielona przez Boga i niemożliwa do osiągnięcia przez same tylko wysiłki lub zabiegi człowieka.

„Nawet najwięksi filozoficzni spekulanci nie mają dostępu do królestwa Pana. Upaniszady mówią, że Najwyższa Prawda, Absolutny Osobowy Bóg, znajduje się poza zasięgiem możliwości intelektualnych nawet największych filozofów [...] Poznać Go może tylko ten, kto otrzymał Jego łaskę”<sup>[291]</sup>.

Jakkolwiek pouczenie to pochodzi z popularyzatorskiej prelekcji, to jednak propozycje mistyczne stały się dziś właśnie przedmiotem popularyzacji. Jeśli więc mamy zrozumieć je prawdziwie w świetle katolickiej teologii, trzeba wziąć pod uwagę wszystkie realia duchowości dalekowschodniej. Należy uwzględnić również taką hinduistyczną propozycję duchową, która jest personalistyczna, która mówi o roli Boskiego wcielenia oraz ewidentnie opisuje więź między człowiekiem a Bogiem jako „miłość”, jako „dar” łaski. Jest to więc w pełnym tego słowa znaczeniu mistyka teistyczna i jako taka również musi zostać poważnie rozważona. Nie możemy przejść obojętnie wobec świadectwa dążeń religijnych, które z całą pewnością są właśnie teistyczne i personalistyczne. Zapewne w dalszej kolejności chrześcijanin będzie musiał zadać w tym kontekście innego rodzaju pytania, związane z pojęciem „wcielenia”: o historyczność podstaw wiary i o rolę postaci *avatara*, czyli wcielenia Boga na Ziemi. Ale na tym etapie niech jako jeszcze jedno potwierdzenie personalistycznego teizmu omawianego nurtu hinduizmu zabrzmią słowa czasopisma Misji Czaitanii:

„Podczas gdy niektórzy jogini usiłują pograżyć się w promieniowaniu Pana «tak jak kropla rosy wchłonięta przez ocean blasku», *bhakti* jogin w najmniejszym stopniu nie jest zainteresowany doświadczeniem czy pograżeniem się w «białym świetle» Pana. Ujrzenie pięknej transcendentalnej formy Pana i świadczenie miłosnej służby dla Niego jest po prostu wszystkim, czego pragnie taki wielbiciel”<sup>[292]</sup>.

Misja Czaitanii jest o tyle ważnym zjawiskiem, że nawiązuje świadomie do bogatej tradycji teistycznego hinduizmu. Istnieją bowiem najróżniejsze rodzaje mistyki *bhakti*,<sup>[293]</sup> a jeden z typów tego temperamentu religijnego znajdziemy u Czaitanii, gdzie mamy do czynienia z prawdziwą „erotyką Kriszny” o bardzo gorącej temperaturze uczuć. Rodzaj katechizmu dla *bhaktów*, ułożony przez Czaitanię w formie pytań i odpowiedzi, naucza:

„Jaka wiedza jest najwyższa? – Nie ma innej wiedzy poza oddaniem Krisznie;

Co jest najwyższą chwałą? – Być uważanym za czciciela Kriszny;  
Co należy uważać za bogactwo człowieka? – Najbogatszy jest ten, kto ma miłość do Radha-Kriszny”<sup>[294]</sup>.

Zjednoczenie z przedmiotem miłości jest poszukiwane w stopieniu granic indywiduum w żarze uczuć quasi-erotycznych<sup>[295]</sup>.

J. Sudbrack sygnalizuje problem zaliczenia pewnych nurtów hinduizmu do mistyki Boga<sup>[296]</sup>. Do mistyki Boga zalicza także buddyzm *Amida*. Wszystko to są – w jego ocenie – dialogiczne formy doświadczenia miłości Boga<sup>[297]</sup>. Rzeczywiście, mimo popularnych jednoznacznych skojarzeń buddyzmu tylko i wyłącznie z bezosobowym i ateistycznym podejściem do problemu zbawienia, na przykład Shinran (1173-1262),

założyciel buddyjskiego nurtu Czysta Ziemia, głosił, że niepotrzebne są wszelkie ascetyczne praktyki, gdyż nawet największy grzesznik, jeśli tylko wezwie imię Buddy-*Amidy* z głęboką wiarą, odrodzi się w Czystej Ziemi<sup>[298]</sup>. Podobnie japoński buddyzm przechodzi nieoczekiwanie z monistycznego poszukiwania pustki w religię znajdującą miejsce dla odwoływania się do wizerunków *Avalokiteśvary*: uśmiechniętej i pełnej współczucia postaci *bodhisattvy*<sup>[299]</sup>. Buddysta może odwoływać się do tej postaci w modlitwie i powierzać jej trudne ludzkie sprawy.

Ph. Kapleau w swoim ważnym dziele propagującym buddyzm na Zachodzie pisze o postaci Awalokiteśwary, jednego z najbardziej duchowo rozwiniętych uczniów Buddy (w Japonii znany jest on pod imieniem Kannon, ucieleśniając się zresztą w kobiecie). Opis Kapleau waha się między realistycznym personalizmem a alegorycznym mistycyzmem cech własnej głębi duchowej:

„Awalokitaśwara (czyli Kannon) jest ucieleśnieniem twojego własnego współczującego serca. Jednak to oświadczenie wyraża jedynie połowę prawdy. Kannon stanowi żywą rzeczywistość, reagującą niezawodnie na gorące wołanie o pomoc tych, którzy w niego wierzą. W buddyjskich krajach azjatyckich Kannon jako postać, wobec której wyraża się cześć i oddanie, przyćmiewa samego Buddę”<sup>[300]</sup>.

Jest tak do tego stopnia, że współczesne świadectwo Japończyka, który osiągnął oświecenie praktykując zen brzmi: „Doszedłem do oświecenia! Siakjamuni [tj. Budda] i patriarchowie nie zawiedli mnie! Nie zawiedli mnie! Pokłoniłem się przed fotografią Kannon, a następnie zapaliłem laskę kadzidła”<sup>[301]</sup>.

O takim właśnie religijnym personalizmie w ludowym buddyzmie dowiadujemy się, że: „dla wierzących mas w Japonii, w buddyzmie Czystej Ziemi, największe znaczenie miała mantra *Namu Amida Butsu*”, co oznacza: „Uciekam się do Ciebie, Buddo-*Amido*”<sup>[302]</sup>. Mantra ta jest wybitnie personalistyczna i wyraźnie odróżnia się od apersonalizmu buddyzmu zen, przeznaczonego zresztą z reguły tylko dla społecznej elity. Dlatego trudno przyjąć komentarz W. Johnstona na ten temat. Pisał on, że w buddyzmie „nie jest ważne znaczenie mantry, a tylko jej wibracje, oddziałujące na wprowadzenie w głębsze i bardziej subtelne pokłady świadomości i życia psychicznego”<sup>[303]</sup>. Otóż znaczenie mantry jest zapewne nieważne dla przedstawicieli nurtów apersonalistycznych – na przykład buddyzmu zen. Ale dla nurtu personalistycznego właśnie znaczenie jest najważniejsze: w tym wypadku odczucie obecności Buddy-*Amidy*. Podobnie „mantra chrześcijańska” – jak się wyraża Johnston – mianowicie imię „Jezus”, zawsze miało znaczenie ze względu na Osobę noszącą to imię, a nie ze względu na rzekomo zawarte w nim „wibracje”.



Na marginesie można dodać, że im bardziej ludowa jest wersja owego nurtu buddyźmu, tym bardziej staje się on personalistyczny i teistyczny. Niech jeszcze raz zabrzmiały w tym kontekście słowa M. Bubera podkreślające pozytywny charakter tej ewolucji: „«Wielki Wóz» wspaniale wyparł się [Buddy]: zagadnął wieczne Ty człowieka – imieniem Buddy. I oczekuje Buddy, który spełni miłość”<sup>[304]</sup>. W. Johnston zauważa jednak systematyczne odcinanie się od personalizmu w mistyce przez buddyjskie elity: „nawet buddyizm Czystej Ziemi kończy na powiedzeniu, że *Amida* to twój własny umysł: tak przynajmniej głoszą ortodoksyjni uczeni buddyjscy”<sup>[305]</sup>.

#### *b. Teizm między historią a mitem*

„Leży przed nami wielki ideał: zdobycie całego świata przez Indie.  
Powstańcie, Indie, i zdobądźcie waszą duchowością cały świat!  
Duchowość musi zwyciężyć Zachód.  
Gdzie znajdują się ludzie gotowi, aby iść do każdego kraju na świecie  
z przesłaniem od wielkich mędrców Indii?”  
(Swami Wiwekananda)

Analiza orędzia popularnego hinduizmu niesionego od dziesiątków już lat do tradycyjnie chrześcijańskich krajów Europy i Ameryki pokazała nam, że oblicza tej religijności bywają bardzo różnorodne. Niekiedy zwiastuje radykalny monizm wraz z zaproszeniem do depersonalizującej postawy wiary, innym zaś razem zachęca do otwarcia duchowego na spotkanie z osobowym Bogiem, które to spotkanie jest umożliwione przez łaskę Boga, a jego sens polega na pełnym miłości wzajemnym oddaniu. Ta druga twarz hinduizmu (a także – w wielu przypadkach – ludowych wersji buddyźmu) sprawia, że niewystarczające stają się kategorie, za pomocą których tradycyjnie rozróżniano wielkie religie świata przypisując religiom dalekowschodnim monizm i panteizm.

Jeśli pragniemy dokonać teologicznej oceny w świetle nauczania katolickiego duchowych propozycji płynących do nas od misjonarzy religii azjatyckich, to musimy stanąć wobec problemu trudniejszego niż te podejmowane dotychczas. Skoro gorliwi zwolennicy Misji Czaitanii i Ruchu Hare Kriszna proponują egzystencjalne spotkanie z Bogiem żywym i prawdziwym, skoro według ich nauki indywidualna osobowość człowieka nie tylko zostanie zachowana, ale nawet uwznioślona w ostatecznym spotkaniu z Bogiem po drugiej stronie śmierci, stanowi to ważne wyzwanie teoretyczne dla katolickiej teologii duchowości. Jest ona bowiem zobowiązana do przedstawienia tego, co specyficzne dla propozycji chrześcijańskiej. Jej obowiązkiem jest też przedstawienie motywów zarówno przywiązania do opartej na Biblii i kierującej się Tradycją duchowości katolickiej, jak i postawy apologetycznej wobec odmiennego duchowego orędzia, z jakim coraz częściej mamy do czynienia. W tym właśnie celu dokonamy teraz rozróżnienia mistycznych nurtów o silnie teistycznym zabarwieniu na te, które bazują na

fundamencie mitycznym, i na te, które mają zakorzenienie w historii<sup>[306]</sup>. Dla większej przejrzystości materiału pożyteczne więc będzie wprowadzenie jeszcze dalszego rozróżnienia w obrębie mistycyzmu teistycznego na trzy działy, mianowicie: na mistykę teistyczną opartą na micie (hinduizm *bhakti*), mistykę podkreślającą odległość Boga od człowieka i prawdziwie historyczną inkarnacyjną mistykę teistyczną (judaizm i chrześcijaństwo).

Popularne skojarzenie ze słowem „mit” jest dziś często jednostronnie negatywne. Określenie więc pewnego typu mistyki jako mistyki opartej na religii mitycznej może kierować ku myśleniu, które zaszeregowałoby ten typ mistyki automatycznie niżej niż monistyczną mistykę głównego nurtu wielkich religii Orientu. Nie jest to jednak wcale jedyny możliwy kierunek oceny. Franz Rosenzweig podejmując ten problem w swojej *Gwieździe zbawienia* rozkłada akcenty zupełnie inaczej i dochodzi do całkiem odmiennych wniosków:

„Mityczność nie oznacza wcale niższej, lecz wyższą formę, w stosunku do «duchowych religii» Wschodu [...] Żywi «bogowie Grecji» byli godniejszymi przeciwnikami dla Boga żywego niż widma azjatyckiego Wschodu [...] Podobnie jak bóg chiński zamyka się w przejściu od Nicości do wszechobejmującej mocy, tak bóg Indii zamyka się na drodze pomiędzy Nicością i czystą, wszystko przenikającą ciszą istoty, boskiej *physis*. W niemy krąg *Brahmy* nigdy nie przeniknął dźwięk boskiej wolności. [...] Patrząc z punktu widzenia żywych postaci bogów mitu, te «bóstwa» – określenie tych wszystkich, którzy przed obliczem żywego Boga umykają w niebo abstrakcji – stanowią regresję w elementarność”<sup>[307]</sup>.

Zupełnie wbrew obiegowym odczuciom i pierwszym popularnym intuicjom, Rosenzweig wyżej stawia religię zwracającą myśli człowieka ku boskiej osobie, choćby ewidentnie mitycznej, niż ku bezosobowym siłom kosmicznym i apersonalnym, wszechprzenikającym energiom. Trzeba zauważyć jednak, że do tak generalizującego obrazu „boga Indii” nie pasuje *bhakti-marga*, czyli joga *bhakti*. Rosenzweig po prostu nie wniknął w szczegóły historycznych przemian religijności hinduskiej, a poza tym aspekt teistyczny hinduizmu stał się w zauważalny sposób obecny w kontekście europejskim dopiero w ostatnich dziesięcioleciach, choć w Indiach stanowi zdecydowanie najpopularniejszy nurt pobożności. Jakkolwiek hinduska tradycja Upaniszad (Wedanta typu *Advaita*) jest apersonalistyczna i monistyczna, to jednak ludowa religijność Hindusów najczęściej utożsamia *Brahmana* z Wisznu, Sziwą lub Devi (Szakti), przypisując mu wszelkie cechy osobowego, jedyne Boga stwórcy, najwyższej osoby<sup>[308]</sup>.

Pozwala nam to odnieść tę opozycję, jaką Rosenzweig widział między grecką religią mitu a dalekowschodnim monizmem, do sytuacji rozważanej przez nas obecnie. Konkretnie zaś do opozycji między

personalistyczną żywołowością *bhakti* jogi, choćby karmiła się mitycznymi wyobrażeniami o Bogu, a tradycyjną Wedantą z jej niezmiennym Absolutem wchłaniającym w ostatecznym rachunku wszystko w nieporuszoną jednię. Trawestując sformułowania Rosenzweiga można by powiedzieć: „Mityczny Kriszna nie oznacza wcale niższej, lecz wyższą formę w stosunku do «duchowych religii» bezosobowego Absolutu [...] Żywy bóg mitu jest godniejszym przeciwnikiem dla Boga żywego niż widma azjatyckiego Wschodu”.

Klasyczna Wedanta, a także taoizm, uczą o transcendencji ostatecznie identycznej z immanencją (z *Atmanem* czy istotą człowieka), o transcendencji, która w ostateczności wyklucza nie tylko personalistyczne spotkanie, ale nawet jego ontologiczną możliwość. Jak możliwy byłby religijny dialog międzyosobowy, jeśli z jednej strony taoistyczny Absolut jest opisany w sposób skrajnie bezosobowy – „Wielka Droga, choć wszystko porusza, cicha jest i nieporuszona” – a z drugiej strony jest negowany osobowy charakter ludzkiego podmiotu: „cierpisz z własnego powodu – gdybyś był pozbawiony «ja», dolegliwości istnienia nie znalazłyby obiektu”<sup>[309]</sup>. Dlatego właśnie Rosenzweig potrafi zdecydowanie głosić wyższość mitycznych bóstw starożytnego świata nad bezosobowym Absolutem Orientu, którego podstawowym brakiem jest brak „życia”:

„Bogowie mitu [...] – żyli. [Wprawdzie] zarówno bóg Indii jak i Chin, także już przed tym ostatecznym rozplnięciem się w *Nirwanie* i *Tao*, dzieli słabość owych bogów mitu, niemożność przekroczenia samego siebie. Ale ustępuje im nieskończenie w [...] swojej bezsile co do tego, czym potężnie tchną bogowie mitu: tchną oni życiem”<sup>[310]</sup>.

Transcendentny duch Absolutu, jeśli nie jest obdarzony życiem i możliwością komunikowania się z człowiekiem, nie jawi się przedstawicielowi filozofii dialogu jako szczególnie atrakcyjny przedmiot religijnych dążeń. Nad atrakcyjnością religijnej propozycji Wschodu warto częściej się zastanawiać wraz z Franzem Rosenzweigem, szczególnie w dobie nasilających się kontaktów międzyreligijnych we współczesnym świecie.

Biorąc pod uwagę powyższe refleksje żydowskiego filozofa zatrzymamy się teraz przy teistycznych formach hinduizmu, manifestujących się w Europie, także w Polsce, choćby w takich nurtach religijności jak ruch Hare Kriszna czy Misja Czaitanii. Najbardziej zapewne popularna religijna księga hinduizmu, *Bhagavadgita*, rozwija teistyczne wątki upanisady *Iśa*. Kriszna jako Bóg osobowy i źródło prawdziwie mistycznych doznań (*bhakti*) zostaje utożsamiony z *Brahmanem* spekulatywnej mistyki starszych Upaniszad<sup>[311]</sup>. *Bhakti* to życie w nieustannej relacji z osobowym Bogiem. W komentarzu do *Bhagavadgity*(3, 13) możemy przeczytać: „Osoby świadome Kriszny, będąc zawsze w miłosnym związku z Najwyższą Osobą Boga, Kriszną

(wszechatrakcyjną osobą), nie mogą przyjąć niczego, nie ofiarowując tego w pierw Najwyższej Osobie”<sup>[312]</sup>.

W takim wydaniu hinduizm jawi się ewidentnie jako religia monoteistyczna, pomimo słownej szaty politeizmu. Komentarz do Bhagavadgity (4, 12) mówi: „Bóg jest jeden, ale Jego części są liczne [...] Nawet tak wielcy półbogowie jak Brahma i Sziwa nie mogą być porównywani z najwyższym Panem. W rzeczywistości Pan wielbiony jest przez takich półbogów jak Brahma i Sziwa”<sup>[313]</sup>. W tej formie pobożności hinduskiej „półbogowie” zdają się pełnić rolę analogiczną do roli aniołów w duchowości judeochrześcijańskiej.

Rzeczywiście, w tym sztandarowym i najbardziej popularnym, najczęściej czytany i komentowany dziele hinduistycznego teizmu, jakim jest księga Bhagavadgita, czytamy słowa przypisane Krisznie: „Ten, kto utwierdził się w jedności i czci Mnie, mieszkającego we wszystkich bytach, taki jogin przebywa we Mnie, niezależnie od sposobu jego życia”<sup>[314]</sup>. Jeśli Bhagavadgita przyznaje jodze wybitne znaczenie, to jest to „joga” w bardzo specjalnym sensie, mianowicie przystosowana do wisznuickiego doświadczenia religijnego. Jest to ni mniej ni więcej, tylko „metoda osiągania *unionis mysticae*”, gdzie medytacja i koncentracja stają się narzędziami *zjednoczenia mistycznego* z jedynym Bogiem, objawiającym się jako Osoba<sup>[315]</sup>. Istota tej wybitnie teistycznej, a więc i personalistycznej doktryny religijnej, objawionej przez Krisznę w Bhagavadgicie brzmi: „Zrozum mnie i naśladowaj”<sup>[316]</sup>.

W Bhagavadgicie zalecona jest pobożność mistyczna (*bhakti*), której przedmiotem jest Kriszna. Jogin uzyskuje *nirvanę*, która jest stanem doskonałej unii mistycznej między duszą a Bogiem<sup>[317]</sup>. Czciiciel Wisznu, zwany *bhaktem* Wisznu, zna wszystkie odcienie miłości, od pełnego szacunku uwielbienia sługi dla Pana, poprzez czułą relację, taką jak między rodzicami a dziećmi, aż do pełnego emocji erotyzmu Kriszny i Radhy<sup>[318]</sup>. Można znaleźć nawet zadziwiające podobieństwa pobożności *bhakti* do niektórych fragmentów Biblii. Podobnie jak w Księdze Psalmów (por. Ps 63), także u *bhaktów* „tęsknota za Panem z całego serca jest drogą do nieśmiertelności”. Nie wystarczy też sama religijna wiedza: podobnie jak czytamy w nowotestamentowym Liście św. Jakuba (por. Jk 2, 19), „ci, co nienawidzą Pana, też mają wiedzę, ale brakuje im miłostnego oddania się Panu”<sup>[319]</sup>. Te podobieństwa i analogie do pobożności biblijnej stawiają nas wobec tym bardziej naglącego zadania opisanego i skonkretyzowanego propozycji chrześcijańskiej duchowości właśnie tym precyzyjniej, im bardziej spotyka się ona z teistyczną i inkarnacyjną „konkurencją”. Zadanie to wydaje się w świetle przytoczonych wyżej analogii tym pilniejsze. Wzywał do tego zresztą wyraźnie Jan Paweł II: „Istnieje paląca potrzeba, aby ukazać jasno i wyraźnie prawdę o Chrystusie jako o jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi i jedynym Odkupicielu świata, odróżniając Go wyraźnie od założycieli innych wielkich religii”<sup>[320]</sup>.

W powszechnym użyciu są współcześnie bardzo wyraźnie dialogiczne interpretacje Bhagavadgity. Na przykład propagator Ruchu Świadomości Kriszny, Bhaktivedanta Swami Prabhupada, tak opisuje wieczny los człowieka:

„Kiedy żywa istota porzuca to materialne ciało i wchodzi do świata duchowego, odzyskuje swoje ciało duchowe, w którym to ciele może oglądać najwyższą Osobę Boga, twarzą w twarz”<sup>[321]</sup>.

Jakkolwiek tego typu autorzy zabiegają o werbalne pogodzenie wątków monistyczno-panteistycznych, charakterystycznych dla bardziej intelektualistycznej tradycji hinduizmu, z wątkami personalistyczno-teistycznymi, charakterystycznymi z kolei dla tradycji nowszej i zdecydowanie bardziej ludowej, jednak zadanie to nie zawsze jest łatwe. Można to zaobserwować na przykład, gdy czytamy, że „Fragmentaryczna cząstka Najwyższego Pana obecna jest w każdym indywidualnym ciele [...] Żywa istota, będąc fragmentaryczną cząstką Najwyższego Pana, jest Mu jakościowo równa, tak jak cząstka złota jest również złotem”<sup>[322]</sup>. W takim razie jednak owa „mistyka spotkania” przestaje być proponowaniem doświadczenia spotkania człowieka z Bogiem, a zaczyna być próbą doświadczenia spotkania dwóch bóstw. W chrześcijaństwie między człowiekiem a Bogiem istnieje zawsze różnica ontologiczna w stopniu nieskończonym – w hinduizmie, nawet personalistycznym, niekoniecznie tak musi być.

Komentarz Prabhupady wskazuje, że trudno byłoby komuś podważać możliwość personalnego charakteru jogi *bhakti*; podpowiada też jednak, że można pod jej adresem kierować pytania w dwóch kierunkach. Kierunek pierwszy to pytanie o mitologiczny (w sensie: a-historyczny) charakter wielu nauk tej postaci hinduizmu. Kierunek drugi zaś, to problem zrównania statusu ontologicznego „duszy” (*Atmana*) człowieka ze statusem Osoby Najwyższego Pana – Kriszny. W tym sensie adekwatne mogą być co do jogi *bhakti* refleksje Rosenzweiga, choć były stosowane przez żydowskiego filozofa w odniesieniu do bóstw mitologii starożytnej Grecji i Rzymu. „Zarówno bóg Indii jak i Chin, także już przed tym ostatecznym rozplnięciem się w *Nirwanie* i *Tao*, dzieli słabość owych bogów mitu, niemożność przekroczenia samego siebie”<sup>[323]</sup>. Podobnie też L. Bouyer komentując hinduistyczną koncepcję wcielenia bóstwa mówi, że osobowość, która jest tutaj przedmiotem wiary i podmiotem łaski, jest jedynie *avatarem*, tylko szczególną manifestacją boskiego bytu, który równie dobrze mógłby przyjąć inną formę. Nie spełnia to więc, jak można wnioskować, pełnych kryteriów mistyki spotkania realnych osób<sup>[324]</sup>.

Ów zarazem personalistyczny i mityczny charakter *bhakti* ujawni się w komentarzu Prabhupady (do Bhagavadgity 2, 2), gdzie znajdziemy świadectwo wiary w wiele kolejnych inkarnacji Boga na ziemi:

„Znawca Prawdy Absolutnej realizuje ją w trzech fazach poznania, i wszystkie one są tożsame: *Brahman* [wszechprzenikający duch]; *Paramatma* [aspekt Najwyższego w sercu wszystkich żywych istot]; *Bhagavan* [Najwyższa Osoba Boga – Pan Kriszna] [...] *Bhaktowie*, czyli transcendentaliści, którzy zrealizowali cechę *Bhagavana* w Absolutnej Prawdzie, są najwyższymi transcendentalistami [...] Pan Kriszna jest Najwyższą Osobą Boga. Nikt nie jest Mu równy, ani też nikt Go nie przewyższa [...] W *Bhagavatam* znajduje się wykaz wielu inkarnacji Najwyższej Osoby Boga, ale Kriszna opisany został jako oryginalna Osoba Boga, źródło wielu, wielu inkarnacji i Osób Boga”<sup>[325]</sup>.

Ahistoryczny, czyli mityczny charakter tej religii, daje się odczuć w wielu innych miejscach podobnych współczesnych komentarzy. I tak na przykład w wyjaśnieniu słów Bhagavadgity (4, 1) czytamy: „Obecnie mamy już za sobą 5 tys. lat *Kali-yugi*, która trwa już 432 tys. lat. Przed tym okresem była *Dvapara-yuga* (800 tys. lat), a wcześniej *Treta-yuga* (1 200 tys. lat)”<sup>[326]</sup>. Na innym miejscu informuje się wierzącego *bhaktę*: „Pan Buddha jest inkarnacją Kriszny [...] każdy *avatar* [jest] inkarnacją Pana”<sup>[327]</sup>. Możemy się dowiedzieć, że inkarnacje Kriszny pojawiają się wśród zwierząt i ludzi, a raz nawet „Kriszna inkarnował w postaci ryby”<sup>[328]</sup>. Równie mityczny charakter mają szczegóły życia Kriszny na ziemi: czytamy, że kiedy poślubił szesnaście tysięcy żon, rozprzestrzenił się natychmiast w szesnaście tysięcy postaci, wzniosł szesnaście tysięcy pałaców i w każdym z nich mieszkał z inną żoną<sup>[329]</sup>. Innym przyczynkiem do oceny tego typu religijności przez chrześcijanina może być następujący szczegół: kiedy Bhaktivedanta opisuje cielesne igraszki Kriszny z pasterkami, to jakkolwiek postępowanie takie samo w sobie ocenione jest jako negatywne, to o ile czyni to Kriszna, będący „absolutnym Bogiem „ i „wszechatrakcyjną postacią” – to jest to dobre<sup>[330]</sup>.

W tej wersji hinduizmu *bhakti* personalizm nie ma charakteru przejściowego, jak można to zauważyć w duchowości Wedanty. Problem ten jest wyraźnie poruszony w popularno-pobożnościowym komentarzu do Bhagavadgity (2, 12): „Pan Kriszna nie potwierdził teorii mówiącej, że dusza indywidualna po wyzwoleniu połączy się z bezosobowym *Brahmanem* i straci swoją indywidualną egzystencję [...] Również w przyszłości będzie wiecznie istniała indywidualność Pana i innych istot”<sup>[331]</sup>. Równie łatwo jednak znaleźć teksty podkreślające brak istotowej, ontologicznej różnicy, która odpowiadałaby chrześcijańskim pojęciom „Stwórcy” i „stworzenia”. O istotowej równości (choć nie tożsamości!) duszy i Boga możemy się dowiedzieć na przykład z komentarza Prabhupady (do Bhagavadgity 2, 13):

„Fragmentaryczne części Najwyższego istnieją wiecznie [...] i mają one tendencję do upadku w naturę materialną. Te fragmentaryczne cząstki są wieczne, zatem indywidualna dusza pozostaje taką samą –

fragmentaryczną, nawet po wyzwoleniu. Raz wyzwolona, żyje ona wiecznym życiem, w szczęściu i wiedzy, z Osobą Boga”<sup>[332]</sup>.

W takim ujęciu rozumie się „różnicę pomiędzy sobą a Najwyższą Istotą jako związek pomiędzy częścią a całością”<sup>[333]</sup>, gdyż „mała, fragmentaryczna cząstka Najwyższego Ducha wielkości atomu jest jakościowo równa Najwyższemu”<sup>[334]</sup>. Nieoczekiwanym dla chrześcijańskiego czytelnika skutkiem tego jest, że pośród tekstów sławiących personalizm Boga można spotkać nagle wypowiedzi twierdzące, że mistrzowi duchowemu należy okazywać taki sam szacunek jak Najwyższemu osobowemu Bogu, a to dlatego, że „mistrz duchowy jest Bogiem i Kriszna jest Bogiem, lecz Kriszna jest Bogiem wielbionym, podczas gdy mistrz duchowy jest Bogiem wielbiącym”<sup>[335]</sup>.

Podsumowując trzeba zauważyć, że istnieje wiele podobieństw, zwłaszcza formalnych, ale też wewnętrzno-strukturalnych, między mistyką chrześcijańskiej miłości do Boga a mistycznym rozpaleniem religijnej miłości wśród hinduskich *bhaktów*. Jak zauważył Rudolf Otto, „woluntarystyczna” mistyka średniowiecza i jej paralela, mistyka *bhakti* na Wschodzie, to mistyka ekscytacji i ekstazy uczuciowej, gdzie w silnej emocji dwóch osób, Ja i Ty, połączonych w uczuciu, następuje rodzaj bytowego zlewania się w jedno, połączenia bytowego w formie fali uczuć. W tym sensie obie te formy mistyki – głównego nurtu chrześcijaństwa i hinduistycznej *bhakti* – można przeciwstawić wspólnie mistyce o zabarwieniu monistycznym. Od siebie jednak wzajemnie radykalnie odróżnia je pojęcie osoby ludzkiej (jako stworzenia, lub jako – odpowiednio – „fragmentu Boga”), a także rola, jaką w Bożym objawieniu odgrywa historia. Chrześcijanin (a wraz z nim wyznawca judaizmu i islamu) wierzą we wkroczenie Boga w historię, tę samą historię, którą opisują kroniki ludzkości, w historię znaczoną postaciami konkretnych ludzi, których imiona i losy znamy, którzy zamieszkiwali znane nam miasta i kraje. Wyznawca teizmu mitycznego wierzy natomiast w istnienie paralelnej historii, rządzącej się swoimi prawami, odmiennymi od praw dziejów zwykłych ludzi. W tej paralelnej historii mogą istnieć zarówno takie okresy jak *Dvapara-yuga* (800 tys. lat) lub wcześniej *Treta-yuga* (1 200 tys. lat), jak i Boska osoba wcielona w sposób pozwalający jej na poślubienie szesnastu tysięcy żon i na zamieszkanie z każdą z nich.

### c. Wobec mistyki chrześcijańskiej

Niektórzy badacze próbowali odnieść pewne formy czci oddawanej Wisznu do wpływów chrześcijańskich. Podobnie rozwój ruchu *bhakti*, szczególnie w Indiach północnych, gdzie kładziono nacisk na jedyność Boga i wyłączność miłości ku niemu, a także na równość wielbicieli Boga i na rozwój ludzkich cnót, można próbować łączyć z przenikaniem wątków islamskich<sup>[336]</sup>. Inni zachodni religioznawcy wskazywali też na motywy chrześcijańskie w samym tekście Bhagavadgity, chociaż było to

zdecydowanie odrzucane przez naukowców hinduskich. Jeszcze inni mówili o kształtowaniu się pobożności *bhakti* wobec Kriszny pod wpływem chrześcijaństwa<sup>[337]</sup>, lub że „chrześcijaństwo miało bezpośredni wpływ na ruchy odnowy religii i kultury hinduistycznej od czasu renesansu bengalskiego”, tak że „miłość *agape*, której nauczał Jezus w Kazaniu na Górze, a która objawiona została w życiu i śmierci Jezusa, była centralnym wątkiem wpływającym na renesans hinduizmu”<sup>[338]</sup>. Pozostawiając na boku te uwagi, przejdźmy do dalszych rozróżnień między charakterystyczną dla chrześcijaństwa mistyką teizmu poważnie traktującego historię, a cechującym hinduizm mitycznym podejściem do mistyki teistycznej.

Interesujące jest w tym względzie studium R. Otto zestawiające mistyczną myśl Eckharta (jednego z najbardziej zapewne panteizujących spośród chrześcijańskich mistyków) z twórczością Siankary (średniowiecznego mistyka hinduistycznego, twórcy najważniejszej szkoły Wedanty). Według Otto dominujący nurt mistyki chrześcijańskiej to pojęcie miłości jako chrześcijańskiej cnoty *agape*, mocnej jak śmierć, ale pokornej. Natomiast „o *agape* Plotyn ani Siankara nic nie mówią, ani nie wiedzą”. Dla Plotyna miłość to *eros* – czyli doznanie [*Genuß*] zmysłowego i nadzmysłowego piękna<sup>[339]</sup>. R. Otto w swoim dziele *West-Östliche Mystik*, niezmiernie ważnym dla pogłębienia rozumienia mistyki, wyraża opinię o twórczości Siankary: „jest on świadkiem tego, o czym Paweł mówi w Dziejach Apostolskich 14, 17”<sup>[340]</sup>.

Rudolf Otto porównał mistykę Siankary i Mistrza Eckharta, obie posługujące się terminologią personalistyczną i obrazami miłości ludzkiej, metaforami zaczerpniętymi z relacji miłości mężczyzny i kobiety. Wyciągnął przy tym wniosek: u Mistrza Eckharta mamy do czynienia z nieredukowalnym personalizmem i stopniowym umacnianiem poczucia tożsamości odrębnych osób pozostających w związku; u Siankary natomiast przejawia się wiara w fundamentalną jedność ontologiczną osób, która tylko powierzchownemu obserwatorowi jawi się jako różnica<sup>[341]</sup>.

Zasygnalizował w ten sposób potrzebę zmierzenia się z paralelami do nauki chrześcijańskiej, jakie można znaleźć w tekstach Siankary, najważniejszego świadka myśli związanej z jogą i z Wedantą. Szczególnie cenny jest w tej mierze komentarz Siankary do Bhagavadgity, która jest przecież podstawowym źródłem pobożności *bhakti* w hinduizmie.

Oto, po pierwsze, Absolut, *Brahman* jest określany jako *Parameswara* – Bóg osobowy, dobry, wolny i czysto duchowy, którego poznaje się nie tyle przez filozofię, co raczej przez Jego objawienie się w Wedach. Bóg ten nie jest jednak całkowicie niedostępny drogą rozumową, gdyż Jego obecność manifestuje się w Jego racjonalnym działaniu. Siankara zna



drogi dowodzenia istnienia Boga, analogiczne do Tomaszowych. Problem politeizmu hinduistycznego znajduje swoje rozwiązanie, jeśli zauważy się, że bóstwa hinduskie spełniają wobec osobowego Boga taką rolę, jak aniołowie wobec chrześcijańskiego Boga. Nie tyle chodzi tu więc o pluralizm „bogów”, co raczej o pluralizm „bytów duchowych”. Dalej, w odniesieniu do człowieka, *Parameśwara* okazuje się Bogiem zbawienia. Udzielił On świętym księgom Wed swojego natchnienia, a zbawienie przychodzi przez Jego łaskę i wybranie. Zbawienie wcale nie jest, jak można by się spodziewać na podstawie powierzchownej wiedzy, jedynie owocem wysiłku człowieka.

Niemniej jednak, kiedy dochodzi do przeciwstawienia „wiedzy wyższej” i „wiedzy niższej”, okazuje się, że nauka o owym „najwyższym Panu” znika wchłonięta przez „wyższego *Brahmana*”<sup>[342]</sup>. Wartościowanie tego, co niższe, i tego, co wyższe, okazuje się dokładnie odwrotne niż u współczesnych wyznawców *bhakti*. Dla równowagi trzeba jednak dodać, że Rudolf Otto zauważa: za płytki byłby wniosek, że wiara w osobowego Boga czczonego w miłości wiary po prostu ustępuje miejsca i schodzi w cień, gdy tylko pojawi się przekonanie, że *tat tvam asi* – „ty jesteś tym”, a więc jesteś odwiecznym, bezosobowym *Brahmanem*<sup>[343]</sup>. Wniosek wyciągnięty przez R. Otto brzmi nieco inaczej. Jakkolwiek mistyka Siankary nie jest teizmem w takim znaczeniu jak *bhakti* joga (a tym mniej w takim, jak biblijna wiara judeochrześcijańska), to jednak nie jest ona obojętna wobec teizmu.

Równowaga między personalizmem teistycznej *bhakti* a monizmem mistyki identyfikującej istotę indywidualnej duszy z Bytem Absolutnym, z *Brahmanem*, wymaga więcej subtelności w sformułowaniach. Można powiedzieć, że z jednej strony „u Siankary jest obecna *bhakti-marga*, czyli droga zbawienia polegająca na osobistej czci oddawanej Bogu przez kult, modlitwę, wychwalanie w osobowym oddaniu, miłości i zaufaniu do osobowego i zbawiającego Boga”<sup>[344]</sup>, z drugiej strony jednak „uczniowie Siankary czują się wyniesieni «ponad» *upasana* [czyli ponad cześć dla osobowego Pana, *Īśvary*]; nie czują potrzeby osobistej więzi z jakimkolwiek transcendentnym przedmiotem”<sup>[345]</sup>.

Po podkreśleniu podobieństw mistyki obu wielkich religijnych postaci, Otto przeszedł do nakreślenia podstawowych różnic między mistyką Siankary a najbardziej nadającym się do monistycznej interpretacji świadectwem chrześcijańskiego mistycyzmu, jakim jest dzieło literackie Mistrza Eckharta. Podobnie przecież jak u Siankary, u Eckharta człowiek jest nie tylko *unitus* (zjednoczony), ale też *unus* (jeden) z Bogiem. Niezmiernie istotne dla stanu dyskusji, a zapewne świeże i odkrywcze nawet dzisiaj, są słowa diagnozy sytuacji: różnice między mistyką Eckharta a religijnym przeżyciem Siankary wynikają po prostu z różnicy między chrześcijaństwem a hinduizmem. A więc doświadczenie mistyczne jest nabudowane – świadomie lub nieświadomie, refleksyjnie

lub bezrefleksyjnie, ale zawsze nieuchronnie i koniecznie – na doktrynie religijnej i podstawowych jej strukturach pojęciowych<sup>[346]</sup>.

Oto Bóg Eckharta jest dynamiczny: „Bóg sam w sobie jest potężnym ruchem życia”<sup>[347]</sup>. Życia tego Bóg udziela przez swojego Ducha, zgodnie z chrześcijańskim wyznaniem wiary: „wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela”<sup>[348]</sup>. U Siankary Byt Absolutny, *Brahman*, jest statyczny, jako że prawdziwy byt „nie działa”. Relacja między jednością a wielością u Siankary jest wykluczeniem, a u Eckharta – jest najżywotniejszym napięciem. Przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że wola w Bogu pojmowanym po chrześcijańsku jest czynnikiem wiecznie działającym i dynamicznym, w przeciwieństwie do Bytu zastygłego w swym odwiecznym spokoju – u Siankary<sup>[349]</sup>.

Zbieżność obserwacji R. Otto ze wspomnianymi wyżej uwagami F. Rosenzweiga dotyczącymi „życia” w obrazie Boga są godne uwagi. Ważną staje się w opisie R. Otto kategoria „żywołności” (*Lebendigkeit*) Eckhartowskiego pojęcia Boga, ważna jest też wewnętrzna żywołność (*innere Lebendigkeit*) mistyka, jako tego, który przeżywa. Ostateczną gwarancją bytowej odrębności indywidualnej duszy oraz osobowej, indywidualnej formy Boga, jest postulat miłości. Wyrażony w bardzo prostych słowach, sięga jednak zapewne największej głębi chrześcijańskiej mistyki, stanowiąc o jej najważniejszej różnicy w porównaniu z Wedantą Siankary: „gdyby dusza stała się Bogiem – zauważa Eckhart – Bóg nie mógłby kochać!”<sup>[350]</sup> Jest to różnica podstawowych kategorii religijnych, zakorzeniona w atmosferze i w temperamencie formacji kulturowej. Eckhartowa dusza „szukająca Boga z «pasją» nie jest hinduska ani nie jest platońska: jest ona gotycka”<sup>[351]</sup>.

Jeszcze większe różnice ujawniają się, gdy dochodzi do głosu problematyka zbawienia. Siankara jest tak zainteresowany subiektywnym biegunem zbawienia („jak zdobyć nieutralną radość”), że w cień idzie biegun obiektywny („jak stać się sprawiedliwym przed Bogiem”). Odzwierciedla się w tej postawie dominujący ton całej hinduskiej nauki o zbawieniu, w której to kwestii wysublimowana spekulacja teologiczna jest zgodna z nauczaniem religijnego przeżycia na poziomie popularnym. „Zło” w hinduizmie – to przede wszystkim przeciwności przyrody, choroby, starość, konieczność reinkarnacji, a więc zło subiektywne, to, co stanowi zło *dla mnie*. Ze złem niekoniecznie jednak kojarzy się grzech i niesprawiedliwość, jak jest to u chrześcijan, a więc oczywiście i u Eckharta, gdzie na plan pierwszy wysuwa się pojęcie zła obiektywnego, tego, co złe w *oczach Bożych*<sup>[352]</sup>.

Mistyka Siankary nie jest, jak u Eckharta, mistycznie ujętą nauką o usprawiedliwieniu albo mistyką łaski jako usprawiedliwienia i uświęcenia. Nie jest nią z prostego powodu, gdyż „nie wznosi się na fundamentach religijności palestyńsko-biblijnej, ale na duchowym

gruncie Indii”. W tym sensie można powiedzieć, że mistyka Siankary jest „a-moralna” (*moral-los*), choć oczywiście nie jest „nie-moralna” (*unmoralisch*). Mianowicie na wyższym, mistycznym etapie życia duchowego zaleca się wygaszenie wszelkiego czynu. U Eckharta z kolei to, co przyjęliśmy w kontemplacji, winniśmy oddawać innym w aktywnym dzieleniu się wiarą<sup>[353]</sup>. Jest to zgodne ze słynnym dominikańskim hasłem przekazywania innym tego, co osobiście przeżyło się w kontemplacji: *contemplata aliis tradere*.

Ostatecznie więc, kiedy „Siankara mówi «Ty jesteś Tym» „, to jest to „coś więcej niż *unio mystica*, niż zjednoczenie w czystej, ścisłej relacji. To jest lub powinno być pełne utożsamienie”<sup>[354]</sup>. Dlatego nasz wniosek podsumowujący tę część rozważań możemy przejąć od Rudolfa Otto: „Jak religie bywają różne, jak są «religie natury» i «religie ducha», i wiele innych ich typów, tak jest też «mystyka natury» i «mystyka ducha», i wiele innych typów mistyki”<sup>[355]</sup>.

##### 5. DIALOGICZNA MISTYKA BOGA W ISLAMIE I JUDAIZMIE

Nasza refleksja nad różnymi rodzajami mistyki przebiegała dotychczas metodą kolejnego zwiększania precyzji i coraz to większego „przybliżenia” w analizowaniu tego, co dla rozmaitych typów mistyki jest najistotniejsze. W pierwszej części naszego przeglądu rozmaitych mistycznych dróg główna opozycja została zarysowana między „bezdrożami mistyki” a mistyką uznawaną za szacowną i istotną część wielkich religii świata. W dalszej kolejności podział przebiegał między mistyką natury (za jej charakterystyczny typ można uważać buddyzm) a mistyką ducha. Następnie, w kolejnym przybliżeniu, ważne okazały się podziały w obrębie samej mistyki ducha, skoro może ona przybrać postać zdecydowanego panteizmu lub radykalnie przeżywanego teizmu personalistycznego. Sam teizm również okazał się niejednoznaczny, przyszła więc kolej na podkreślenie różnicy między doświadczeniem religijnym opartym na micie a doświadczeniem wiary zakorzenionym w historii. Ta ostatnia opozycja dzieli na przykład hinduistyczną *bhakti* jogę od wyznawców religii Abrahamowych, czyli religii szczepu semickiego (judaizm, chrześcijaństwo, islam).

Teraz nadszedł więc czas, aby podjąć problem nazwania i opisanie tego, co specyficzne w propozycji mistyki chrześcijańskiej jako wyodrębnionej zarówno w stosunku do mistycznego doświadczenia muzułmańskiego, jak i wobec przeżycia judaistycznego.

###### a. „*Moje upojenie jest w Tym, który podaje kielich*” – mistyka islamu

„Potrzebuję Pana domu; cóż mi po domu samym?”  
(Rabi'a al-'Adawiyya)

Louis Bouyer podsumowuje wielowiekową wiarę Kościoła, zasadnicze przekonanie chrześcijan dwudziestu wieków, gdy stwierdza: „Droga poszukiwania Boga udaje się tylko wtedy, gdy odkryje się Boga poszukującego już człowieka”. Ten wielki francuski teolog duchowości nie ma też wątpliwości, gdzie odkrycie to może nastąpić: otóż droga ta „zbliży się do swego celu tylko w judaizmie, by osiągnąć go w chrześcijaństwie, czy to katolickim, czy prawosławnym”<sup>[356]</sup>. Przekonanie to jako swój fundament ma fakt, że według wiary chrześcijańskiej człowiek nie jest „kreatorem”, czyli twórcą swojej religii, jest natomiast zaproszony do roli „lektora”. Wiara biblijna polega na słuchaniu Słowa wypowiedzianego przez objawiającego się Boga.

Diagnoza L. Bouyera obejmuje jednak również w pewnej mierze mistycyzm muzułmański, a to z powodu historycznego pokrewieństwa islamu z nurtem wiary judeochrześcijańskiej. Pokrewieństwo to jest najbardziej oczywiste na poziomie źródłowych ksiąg religijnych: „w Koranie jest niezaprzeczalnie wystarczająco dużo pozostałości biblijnych, aby dać ludziom odpowiednio nastawionym możliwość postępowania na drodze mistycznej, czasem tak daleko, by zawstydzić przeciętnego chrześcijanina lub Żyda”<sup>[357]</sup>. Bouyer powiedział o mistycyzmie żydowskim: „Jeśli Jezus nie wahał się powiedzieć o Abrahamie, że «ujrzał on Jego dzień», to nie ma powodu odmawiać autentycznym synom Abrahama możliwości wstępowania w jego ślady”<sup>[358]</sup>. Wydaje się logiczne, aby przy odpowiedniej modyfikacji, wypowiedzieć podobne słowa także o islamie. Wyznawcy islamu zresztą widzą sami siebie w kontekście judeochrześcijańskiej historii zbawienia: Bóg „ustanowił dla was, jeśli chodzi o religię, to, co już polecił Noemu, [...] i to, co poleciliśmy Abrahamowi, Mojżeszowi i Jezusowi: przestrzegajcie należycie religii i nie rozdzielajcie się w niej!”<sup>[359]</sup>.

Spotykany niekiedy obiegowy pogląd o zasadniczo zewnętrznym charakterze duchowości muzułmańskiej nie jest prawdziwy. Rytualna modlitwa muzułmańska nie jest przeciwstawna prawdziwej duchowości. I tak na przykład ostatnie dni Ramadanu znajdują swoją kulminację w „nocy przeznaczenia” (*laylat al-qadr*), w której odżywa noc obdarowania Mahometa słowem Bożym i przeżywa się na nowo intymność bliskości między tym, co Boże, i tym, co ludzkie. Podobne znaczenie duchowe ma skoncentrowanie kultu wokół kamienia Ka'ba. Reprezentuje on trzy archetypiczne momenty Koranu, kiedy to świat umieszczony w doczesności i świat wieczności spotykają się. Momenty te to kolejno: stworzenie (Ka'ba uważana jest za relikwiarz pierwotnego stworzenia), proroctwo (szczególnie to dane Mahometowi) oraz dzień sądu<sup>[360]</sup>.

Samo pochodzenie islamu jako religii ma charakter mistyczny<sup>[361]</sup>. Objawienie przeżyte przez Mahometa to fenomen tego rodzaju, który nazwalibyśmy według kategorii teologicznych „objawieniem prywatnym”. Rzecz się ma podobnie, gdy rozpatruje się ją w aspekcie historycznym: przed wiekiem dziewiętnastym mistycyzm sam w sobie

nie był nigdy uważany za temat kontrowersyjny albo oddzielony od istoty życia tej religii<sup>[362]</sup>. Poeci sufizmu często porównywali stan mistycznej ekstazy (*wajd*) do upojenia wywołanego winem<sup>[363]</sup>, zachowując jednak wyraźnie personalistyczny charakter takiego przeżycia. Jest to zwłaszcza zauważalne w ich upodobaniu do wykorzystywania poezji miłosnej, opiewającej zjednoczenie umiłowanego z umiłowaną albo przywołującej poczucie oddzielenia i poszukiwania przedmiotu miłości<sup>[364]</sup>. „Krażący kielich upoił ludzi; ale moje upojenie jest w Tym, który podaje kielich”<sup>[365]</sup>.

Ważna dla mistycyzmu muzułmańskiego jest uważana za paradygmat mistyczna wędrówka Mahometa, czyli jego nocna pielgrzymka duchowa najpierw z Mekki do świątyni w Jerozolimie (ta część wędrówki nazywa się *Isra'*), a potem – poprzez kolejne nieba w liczbie siedem – aż do Bożego tronu (ta część to z kolei *Mi'raj*). W niebie Mahomet miał spotkać się i zostać potwierdzony w swojej misji przez poprzedzających go proroków: Adama, Jezusa, Idrysa (tzn. Henocha), Aarona, Mojżesza i Abrahama. Tam też miał otrzymać od Boga modlitwy do odmawiania przez nową, islamską wspólnotę<sup>[366]</sup>. A'isha, żona Mahometa, głosiła, że nocna wędrówka (*Isra'*) miała charakter duchowy, gdyż ciało Mahometa znajdowało się przez cały czas na swoim miejscu<sup>[367]</sup>. Utworzony na bazie takich fundamentów mistycyzm muzułmański, a zwłaszcza sufizm (początki w X wieku, szczyt rozwoju w wieku XIII) prowadził do przeżywania Boga jako Absolutu o charakterze relacyjnym, jako przedmiot ludzkiej miłości, aż do całkowitego zapamiętania się w Nim<sup>[368]</sup>. „Zdumiałem się, gdy ktoś powiedział «Wspomniałem na Pana»; czyżbym zapomniał, abym musiał wspomnieć o Tym, którego zapomniałem?”<sup>[369]</sup>. Podobny sens można odczytać ze słów słynnej mistyczki islamu, Rabi'a al-'Adawiyya, żyjącej w Basrze w ósmym wieku: „Potrzebuję Pana domu; cóż mi po domu samym?”<sup>[370]</sup>.

Niektórzy późniejsi mistycy muzułmańscy przeżywali bliskość z Bogiem w stopniu doprawdy niezwykłym. Bistami (żyjący w IX wieku) był znany z wywołującego do dziś kontrowersje okrzyku: „Chwała mi!”, o którym to zawołaniu nie wiadomo, czy było oznaką szaleństwa czy odczuciem obecności Boga przemawiającego przez swego sługę. Bistami przeżył *Mi'raj* analogiczny do wstąpienia na niebiosa przez Mahometa. Gdy mistyk ten przebył sześć niebios i wstąpił do siódmego nieba, Allah „napoił go ze źródła łaskowości z kielicha bliskości swojej”, a potem „przyciągał go coraz bliżej i bliżej do siebie, aż stał się mu bliższy, niż duch jest bliski ciała”. Scena ta stała się okazją do nawiązania przez Bistami dialogu z duchami poprzednich proroków<sup>[371]</sup>. Komentując koraniczny tekst o zbliżeniu się Boga do proroka na odległość „jakby dwóch łuków” Ja'far as-Sadik, żyjący w VIII wieku szósty z kolei imam islamu, napisał, że w zbliżeniu między Bogiem a człowiekiem „bliskość ze strony Boga Najwyższego nie ma granic, tylko ze strony sługi – ma granice”<sup>[372]</sup>. Postęp w intymnej modlitwie do Boga został opisany przez jedenastowiecznego nauczyciela sufizmu, Qushayri, w sposób

następujący: „jest to jak gdyby najpierw ktoś zobaczył morze, potem żeglował po morzu, a w końcu – zatopiłby się w nim”<sup>[373]</sup>. Wyrażenia tego typu zwiastują już pewien ładunek odchodzenia od czystego personalizmu w religijności. Po pierwszym stopniu mistycznego przeżycia, jakim jest stała pamięć o umiłowanym (choć ciągle jeszcze przebywającym „za zasłoną”) przychodzi czas na etap drugi – obecność „bez zasłony”, aby ustąpić wreszcie miejsca przeżyciu „świadectwa”, które pociąga za sobą utratę własnego ja. „Pojawienie się Prawdziwego, Najbardziej Chwalebne, jest zniknięciem stworzenia [...] niekoniecznie musi tu istnieć wzajemna relacja dwóch partnerów. Mawiają przecież: «Gdy pojawia się poranek, jego promienie gaszą blask gwiazdnych światła»”<sup>[374]</sup>

W zupełnie innym kierunku szły mistyczne wynurzenia pielgrzymującej kobiety drugiego stulecia islamu, imieniem Rabi'a al-'Adawiyya. „Panie, jeśli wielbię Cię z obawy przed piekłem, spal mnie w piekle. Jeśli zaś wielbię Cię z powodu nadziei raju, odrzuć mnie od niego. A jeśli wielbię Cię z powodu Ciebie samego, nie pozbawiaj mnie Twojej wiekuistej piękności”<sup>[375]</sup>. Warto porównać jej słowa z perspektywą hinduistycznej Wedanty: tam rozmyślanie o osobowym Absolucie miało być przejściowym etapem na drodze do osiągnięcia pewnego stanu ducha. Tutaj zaś stan ten („niebo” właśnie) okazuje się zupełnie bez wartości, jeśli zabrakłoby w niebiańskim domu „Pana”.

Jak wygląda z kolei ocena islamu w świetle założeń filozofii dialogu F. Rosenzweiga? Ten żydowski filozof i myśliciel religijny przechodzi do zestawienia religijnej myśli judaizmu (a także chrześcijaństwa) z islamem, aby dokonać zarówno porównania, jak i wartościującej oceny. Podkreśla w islamie wielką wagę wiary w jedyne i osobowe Boga, ale równocześnie stwierdza zasadniczą statyczność tej religii. Widzi także dwuznaczność roli przypisywanej Koranowi jako kulminacji tego, co może wydarzyć się między człowiekiem a Bogiem: „Islam posiada jedynie Objawienie, a nie prorocstwo [...] Koran jest cudem w sobie samym, a więc cudem magicznym”<sup>[376]</sup>. Rzeczywiście, jako przykład potwierdzający tę opinię można przytoczyć wypowiedź Bahrama Elahi, przekazującego naukę teherańskiego przewodnika duchowego, Nur 'Ali Elahi, wywodzącą się ze środowiska kurdyjskich derwiszów i przenikniętą wpływami szyickiego islamu: „Największym cudem sprawionym przez Muhammada [Mahometa] było podyktowanie Koranu [...] Najwięksi mędrcy i poeci nie zdołali nigdy wymyślić jednego urywka, który by mógł być wzięty za surę Koranu; Koran Muhammada jest prawdziwym cudem”<sup>[377]</sup>. Cud świętej księgi islamu Elahi zestawia z cudami Jezusa Chrystusa.

Przekonać się o tym może zresztą każdy czytelnik Koranu. Sura *Dym* przekazuje słowa Allaha opisujące szczyt samoudzielenia się Boga Jego stworzeniu: „Na tę Księgę jasną! Zesłaliśmy ją w noc błogosławioną”<sup>[378]</sup>. Wiara w objawiającego się Boga jest w islamie z

jednej strony elementem pouczającym o Bożej bliskości i miłości, z drugiej jednak strony istnieje poważna rozbieżność między wizją judeochrześcijańską a muzułmańską. Autentyczna Boża miłość, jak podkreśla F. Rosenzweig, „nie jest wszechmiłością; objawienie nic nie wie o «wszechmiłującym» Ojcu”<sup>[379]</sup>. Natomiast, według Koranu, „istotą Allaha jest ta wszechmiłość”. Dlatego właśnie Bóg jest, owszem, miłosierny – „Miłosierdzie twego Pana jest lepsze niż to, co oni gromadzą”<sup>[380]</sup>. Bóg nakazuje także miłosierdzie swoim wyznawcom – „miłosierdzie dla czyniących dobro”<sup>[381]</sup>. Ale z drugiej strony „Bóg jest bogaty, a wy jesteście biedni. Jeśli się odwrócicie, On zamieni was na inny lud; i oni nie będą wam podobni”<sup>[382]</sup>. Bóg nie potrzebuje człowieka; to tylko człowiek może potrzebować Boga.

Ważna jest też jeszcze jedna różnica: „że niedostatki człowieka są mocniejszą przyczyną pobudzenia Bożej miłości niż jego zasługi, oto idea niepojęta dla islamu, idea absurdalna; a przecież jest to centralna idea wiary”<sup>[383]</sup>. Istotnie, czytamy w świętej księdze islamu: „zaprawdę, On nie miłuje niewierzących”<sup>[384]</sup>. Dlatego ostatecznie „droga Allaha nie wznosi się ponad drogą człowieka, tak jak niebo nad ziemią, lecz oznacza bezpośrednio drogę jego wiernych. Jest to droga posłuszeństwa”<sup>[385]</sup>. Islam jest więc drogą życia w świetle obecności osobowego i miłującego Boga-Stworzyciela, ale – w opinii wybitnego przedstawiciela filozofii dialogu – drogą zakrojoną według ludzkiej jedynie wyobraźni. Owocem tego jest odczuwalna w nastroju tej pobożności odległość między człowiekiem a Bogiem. Stwórca nawet do najbliższego sobie, do Mahometa, przemawia przez Anioła Gabriela. A Anioł ten „zbliżył się na odległość jakby dwóch łuków, albo nawet bliżej i objawił słudze swemu to, co objawił”<sup>[386]</sup>. Wprawdzie w koranicznej surze *Góra* czytamy, że Bóg jest „bliższy człowieka niż nawet żyła w szyi”, to jednak bliskość ta ma charakter głównie niemożliwości ukrycia przed Bożym sądem czynów i myśli człowieka: „My stworzyliśmy człowieka i wiemy, co podszeptuje jemu dusza. My jesteśmy bliżej niego aniżeli arteria jego szyi. [...] Człowiek nie wypowie ani jednego słowa, które by nie dotarło do będącego przy nim nadzorcy”<sup>[387]</sup>.

Rosenzweig podkreśla, że dystans ten należy do samej istoty religii muzułmańskiej, która jest – według swojej własnej definicji – religią Księgi. Ale jeśli tak, to w porównaniu z chrześcijańską i judaistyczną wiarą w obecność Boga „zstępującego pośród Lud swój” islam wyda się wiarą głoszącą Boga działającego „z dystansu”. Oto słowa Rosenzweiga o pojęciu Koranu jako księgi objawionej Mahometowi i mającej stanowić kulminację interwencji Boga w historię świata:

„Księga zesłana z nieba – czyż może istnieć głębsze odwrócenie się od wyobrażenia, że Bóg osobiście «zstępuje», sam się ludziom daje, sam im się ofiarowuje? Oto zasiada On w swoim najwyższym Niebie, a ludziom daje – Księgę”<sup>[388]</sup>.

Rzeczywiście, porównując biblijne opisy bliskości Boga z religijną wyobraźnią Koranu, znajdziemy najpierw w sercu Starego Testamentu opis „świętej nocy” działania Pańskiego: „Tej nocy czuwał Jahwe nad wyjściem synów Izraela z ziemi egipskiej; tego samego dnia wywiódł Jahwe synów Izraela z ziemi egipskiej według ich zastępów” (por. Wj 12, 42. 51). Potem, w sercu Nowego Testamentu znajdziemy „świętą noc” Narodzenia – „Pasterze trzymali straż nocną nad swoją trzodą, nagle stanął przy nich anioł Pański i rzekł: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel” (por. Łk 2, 8-9. 11), a także Wielką Noc Zmartwychwstania – „Gdy było jeszcze ciemno udała się Maria Magdalena do grobu”; „odwróciła się i ujrzała stojącego Jezusa” (por. J 20, 1. 14). Jeśliby natomiast poszukiwać w tym samym sensie serca Koranu, to znajdziemy je zapewne w surze *Qadr*:

„Zesłaliśmy go [Koran] w Noc Przeznaczenia (*Qadr*). Noc Przeznaczenia – lepsza niż tysiąc miesięcy! Aniołowie i Duch zstępują tej Nocy, za pozwoleniem swego Pana, dla wypełnienia wszelkich rozkazów. Ona to pokój – aż do pojawienia się zorzy porannej”<sup>[389]</sup>.

O takiej właśnie duchowości pisał Rosenzweig: Bóg zasiada w swoim najwyższym Niebie, a ludziom daje – Księgę. W islamie słowo Boga nie jest osobą, ale raczej jest tekstem, Koranem; kulminacją cudownego działania Boga w historii jest Koran (dlatego też jest on zasadniczo nieprzetłumaczalny)<sup>[390]</sup>.

Niekiedy w Koranie pojęcie objawienia świętej Księgi jako szczytu historycznego zbliżenia między Bogiem a ludźmi jest nawet – jak się wydaje – przeciwstawiane chrześcijańskiej wierze w obecność Syna Bożego na ziemi. Koraniczna sura *Grota* przepowiada: „Chwała niech będzie Bogu, który zesłał księgę Swojemu słudze, [...] aby ostrzegała tych, którzy mówią: «Bóg wziął sobie syna»”<sup>[391]</sup>. W tym właśnie punkcie księga Koranu wielokrotnie wchodzi w otwartą polemikę z chrześcijaństwem. Czytamy na przykład: „Syn Marii [...] jest tylko sługą, którego obdarzyliśmy dobrocią [...] Jeśli Miłosierny posiada syna, ja jestem pierwszym z czcicieli, [ale] chwała niech będzie Panu niebios i ziemi, będącemu ponad to, co Jemu przypisują!”<sup>[392]</sup> Według proroka islamu Bóg nie może być taki, nie może być tak blisko człowieka. Na marginesie dodać można, że pojawiające się w Koranie w surze *Zwycięstwo* słowo *sakina*, może być echem hebrajskiego słowa *szekina*. Czytamy tam: „Zesłał *sakina* (dosł. „pokój”, „spokój bezpieczeństwa”) w serca wierzących, aby ich wiara wzrosła”<sup>[393]</sup>.

O ile chrześcijanie i Żydzi wierzą, że objawiona Księga Biblii *poświadcza* Bożą interwencje w historię (*szekina* Jahwe mieszka pośród Izraela, Słowo rozbiło swój namiot pośród swojego ludu), o tyle Koran sam w sobie *jest* taką interwencją. „Na Księgę jasną! Oto uczyniliśmy ją Koranem arabskim! On jest w Matce Księgi u nas”<sup>[394]</sup>. Rosenzweig tu właśnie widzi największą różnicę między teizmem Boga



zaangażowanego „egzystencjalnie”, by tak powiedzieć, w losy człowieka, a teizmem Boga zsyłającego miłosierdzie „w dół” z wyżyn swojej niedostępnej boskości.

Izraelskie pojęcie *szekina* obejmuje „zstąpienie Boga pomiędzy ludzi i Jego zamieszkanie pośród nich”. Bóg „udaje się na wędrowkę ze swym ludem, cierpi jego cierpienia, idzie z nim na poniewierkę wygnania”<sup>[395]</sup>. Jeszcze dalej idzie chrześcijańskie pojęcie zamieszkiwania Boga pośród ludzi: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1, 14). W islamie zaś owym sposobem obecności staje się Księga, która za pomocą objawienia przekazanego Mahometowi przez Anioła została zesłana z nieba na dół, na ziemię. O ile obecność Jezusa, Syna Bożego dla chrześcijan jest „odblaskiem chwały Boga i odbiciem Jego istoty” (por. Hbr 1, 3), o tyle dla muzułmanów analogicznym odblaskiem jest Koran, odpis wieczystej księgi Bożej, wzniosłej i pełnej mądrości<sup>[396]</sup>. Miejsce osobowej obecności, Boga-pośród-nas, *Emanuela*, zajmuje księga opisująca charakter Boga i Boże wymagania wobec człowieka. Nawet w relacjonowaniu działania Bożego wśród Izraela Koran mniej kładzie nacisk na zstępującą Bożą obecność wśród swojego ludu, a bardziej na obecność świętej Księgi: „Daliśmy synom Izraela Księgę, mądrość i prorocstwo. Zaopatrzyliśmy ich we wspaniałe rzeczy i wynieśliśmy ich ponad światy. Daliśmy im jasne przykazania”<sup>[397]</sup>.

Symbolika koranicznych opisów nieba przedstawia nam człowieka zaopatrzonego we wszystko, co trzeba, aby być szczęśliwym, ale elementem tej szczęśliwości nie jest widzenie Boga twarzą w twarz. Nawet w opisie rajy i nagrody wiecznej dla sprawiedliwych i wierzących, pojawia się wątek nieprzebytej przestrzeni między Wielkim Miłosiernym a zbawionymi. „Pan niebios i ziemi, i tego wszystkiego, co jest między nimi; Miłosierny; nie będą oni mieli możliwości przemawiania do Niego”<sup>[398]</sup>. Mówi się o oczekiwaniu na spotkanie Boga – „kto spodziewa się spotkania Boga – to przecież termin Boga nadejdzie”<sup>[399]</sup> – ale ostatecznie zalety wiecznej szczęśliwości prezentują się tak: „bogobojni będą przebywać w miejscu bezpiecznym, wśród ogrodów i źródeł, ubrani w atłas i brokat i połączymy ich w pary z hurysami o wielkich oczach; oni tam będą wołać o wszelkiego rodzaju owoce, bezpieczni”<sup>[400]</sup>, a do tego „krążyć będą pośród nich młodzieńcy nieśmiertelni, kiedy ich zobaczysz, uznasz ich za rozsypane perły”<sup>[401]</sup>.

**b. „Któryż naród ma bogów tak bliskich?” – dialogiczny teizm mistycznego judaizmu**

„Człowiek, który zwraca się do Boga,  
nie musi odwracać się od żadnej innej relacji Ja – Ty:  
przynosi Mu je wszystkie  
i pozwala im rozpromienić się w obliczu Boga”.  
(Martin Buber)

W swojej śmiałej wizji zarysowanej w książce *Gwiazda zbawienia* obejmującej najważniejsze rodzaje wiary religijnej na całym świecie F. Rosenzweig widzi zasadniczą granicę między religiami pozabiblijnymi a tymi, które wywodzą się z tradycji Abrahamowej. W religiach pozabiblijnych, w antyku i na Wschodzie, bóstwo pozostaje w dystansie wobec świata, niezaangażowane, wzniesione *ponad*: „Świat i człowiek muszą stać się naturą boga, muszą dać się przebóstwić, lecz bóg się do nich nie zniża. Nie ofiarowuje się, nie kocha, nie musi kochać. Albowiem swoją *physis* zachowuje dla siebie. Pozostaje więc taki, jaki jest: metafizyczny”<sup>[402]</sup>. W religiach zakorzenionych na innym gruncie duchowym niż objawienie biblijne, świat pozostaje dramatycznie oddzielony od dialogicznego Boskiego i ludzkiego logosu, dlatego świat ten jest „głuchy i ślepy, aż Bóg nie oświeci, a człowiek nie wypowie słowa [...] wolno światu jeszcze być: meta-logicznym”<sup>[403]</sup>.

Zasadnicza nowość zostaje wprowadzona na świat dopiero przez religijne odczucie ludzi z kręgu kultury biblijnej. „Nieograniczona Opatrzność, taka, że rzeczywiście bez woli Boga żaden włos nie spada z głowy ludzkiej, jest nowym pojęciem Boga przyniesionym przez Objawienie”<sup>[404]</sup>. Bóg-Stwórca staje się dla człowieka także Bogiem-który-przemówił. Dlatego według Rosenzweiga: „Stworzenie jest prorocstwem, które zostaje potwierdzone dopiero przez cudowny znak Objawienia”<sup>[405]</sup>. Proces ten ma charakter wybitnie dialogiczny. Oto przy stworzeniu człowieka „po raz pierwszy z jedynych ust [Boga], które dotąd mówiły w Stworzeniu, zamiast nieosobowego «ono» rozbrzmiewa Ja, i więcej niż Ja, wraz z Ja jednocześnie Ty; Ty, które Ja wypowiada do siebie samego: «uczynimy»”<sup>[406]</sup>.

Szczególnie zadziwiającą stroną nowego pojmowania Boga i możliwości związku z Nim jest fakt – jak podkreśla M. Buber – że fenomen ten nie pojawił się jako owoc przemyśleń jednej z dojrzałych cywilizacji, jako efekt długotrwałej i łatwej do prześledzenia ewolucji, ale jako nieoczekiwane zjawisko w grupie pozostającej na uboczu wielkich wydarzeń światowych.

„Nową próbę [nową – po pojęciach ukształtowanych w Chinach, Indiach, Persji i Grecji] powiązania Absolutu z działalnością polegającą na oddzieleniu dobra i zła podjęła gromada hodowców bydła i nomadów, którzy opuścili samo centrum wysoko rozwiniętej kultury Egiptu, gdzie wiedli na poły wolne życie; udali się stąd na wędrówkę w poszukiwaniu ziemi. Po drodze zatrzymali się w oazie, gdzie ukonstytuowali się jako związek, którego panem był Bóg. [...] To nie ład kosmiczny nadawał znaczenie poszczególnym wydarzeniom, ale górujący nad nim Pan nieba i ziemi”<sup>[407]</sup>.

W rozumieniu Rosenzweiga dopiero takie, zarówno w pełni personalistyczne, jak i w pełni dialogiczne pojmowanie bohaterów tego religijnego dramatu, jakim jest życie, wprowadza zasadniczą możliwość

mistyki zachowującej integralną osobowość człowieka, świadomej odrębności osoby Boga kierującej się ku dialogowi spotkania miłości między nimi. „Bóg ogarnia świat, nie będąc nim; ale tak samo też Bóg ogarnia moją jaźń, nie będąc nią. [...] Ze względu na to *niewyraźalne* istnieje Ja i Ty, istnieje dialog, jest język, jest duch, którego praaktem jest język, istnieje słowo wieczności”<sup>[408]</sup>.

Podobnie ocenia realia biblijnej wiary M. Buber: „Relacja Ja – Ty ma swój najbardziej skoncentrowany i pełen blasku wyraz w rzeczywistości religijnej, w której nieograniczony byt staje się jako osoba moim partnerem [...] Boska prawda chce – jak mówi Franz Rosenzweig – aby «błagano» o nią «obiema rękami» filozofii i teologii”<sup>[409]</sup>. Samoobjawienie Boga jako partnera dialogu, ale też i Wszchemocnego Pana historii, Pana życia i śmierci, trwa już na zawsze, jako istota biblijnej wiary. „Najgłębsza zasada żydowskiej idei Boga może być osiągnięta jedynie przez pogłębienie *Ehje* – owego wypowiedzianego przez Boga do Mojżesza «Oto jestem»; osobowe istnienie Boga – jego żywa obecność – zostały wyrażone jako atrybut [...] wiąże się [z tym] w nierozzerwalny sposób samookreślenie mówcy jako Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba”<sup>[410]</sup>. Mistyka staje się możliwością dopełniającą doskonale byt człowieka na ziemi, a jednocześnie nie zagrażającą jego integralności osobowej. „Pierwotnym stosunkiem łączącym mnie z innym nie jest wzajemna relacja podmiotu i przedmiotu, ale wzajemna relacja Ja z Ty [...] podstawowy i decydujący stosunek Ja z Ty, którego relacja podmiot–przedmiot jest tylko uporządkowującym opracowaniem”<sup>[411]</sup>. W komentarzu do słów Heideggera M. Buber zawarł esencję swojego poglądu na religię: „Oto świadectwo tego, co nazywam zasadą dialogiczną, co nazywam dialogiczną relacją boskiego i ludzkiego od-siebie [*ein Von-sich-her*]”<sup>[412]</sup>.

Pewną trudnością dla katolickiej teologii duchowości w pogodzeniu filozofii dialogu i wynikającej z niej wizji mistyki jest fakt, że Buber pisząc w 1950 roku o „dwóch rodzajach wiary” zasadniczo przypisywał wiarę polegającą na ufności (a więc w formie ufnego dialogu Ja – Ty) Izraelowi, natomiast wiarę uprzedmiotowioną (wiarę, że coś ma miejsce) – zhellenizowanemu chrześcijaństwu. W pierwszym przypadku cały nacisk położony jest na aspekt: „wierzę *komuś*”, w drugim zaś – „wierzę *w coś*”. Pomijając jednak pytanie o zasadność owego Buberowskiego utożsamiania rodzajów wiary z tymi akurat dwiema religiami, rozróżnienie dokonane przez niego jest z pewnością nadal ważne.

„Istnieją dwa – i ostatecznie tylko dwa – odmienne od siebie typy wiary. Występuje oczywiście wielka różnorodność treści wiary, ale ją samą znamy tylko w dwóch podstawowych postaciach [...] Jedna wiąże się z faktem, że mam do kogoś zaufanie, choć nie mogę tego zaufania dostatecznie

«uzasadnić», druga z faktem, że – również nie mogąc tego ostatecznie uzasadnić – uznają za prawdziwy pewien stan rzeczy”<sup>[413]</sup>.

U Bubera, przeciwnie niż u Rosenzweiga, jest podkreślana opozycja między judaizmem a chrześcijaństwem, dryfująca miejscami niepokojąco w stronę zachęty do irracjonalizmu. Charakterystyczne dla ortodoksyjnego chrześcijaństwa zaufanie do rozumu będzie musiało szukać swojego partnera w tej akurat materii raczej u F. Rosenzweiga. Według Martina Bubera bowiem zyskiem z ewolucji przebiegającej w stronę intelektualnego porządkowania treści wiary była wprawdzie teologia „najbardziej wysublimowana ze wszystkich teologii”, ale za to „zapłacić za nią trzeba było prostą, konkretną, sytuacyjnie uwarunkowaną, odnajdującą wieczność nie w ponadczasowym duchu, lecz w głębiach realnej chwili, dialogiką człowieka dawnej Biblii”<sup>[414]</sup>.

Analogiczna trudność wystąpi, kiedy zauważymy u późnego Bubera dość surową ocenę mistyki, gdzie – jak pisze – „proste, faktyczne obcowanie ze sobą twarzą w twarz Boga i człowieka z relacji Księgi Rodzaju zostaje zastąpione przez dokonujące się w wierze – i jedynie w niej – wzajemne przenikanie siebie; w miejsce sytuacji dialogicznej wchodzi sytuacja mistyczna”<sup>[415]</sup>.

Punkty styeczne obu tradycji, chrześcijaństwa i judaizmu, lepiej więc odczytywać w dziele F. Rosenzweiga:

„Przed Bogiem obydwaj, Żyd i chrześcijanin, są robotnikami w tym samym dziele. Bez żadnego z nich nie może się On obejść. Nam [Żydom] dał życie wieczne, kiedy zapalił w naszych sercach ogień Gwiazdy swej prawdy. Ich [chrześcijan] postawił na wiecznej drodze, kiedy kazał im pospieszać za promieniami swej prawdy w każdym czasie aż po wieczny kres [...] Prawda, cała prawda, nie przynależy ani im, ani nam”<sup>[416]</sup>.

Jeśli Rosenzweig widzi odmienności w obrębie biblijnej wiary, to nie na zasadzie przeciwstawiania i hierarchizującego wartościowania, ale raczej w sensie komplementarności powołania i zamierzonej przez Boga misji. „Odrodzenie Żyda [...] nie jest jego osobistym odrodzeniem, lecz przekształceniem jego narodu ku wolności w przymierzu z Bogiem Objawienia. Naród i on w nim, a nie on osobiście jako jednostka, doświadczył wówczas drugich narodzin. Wprost przeciwnie dzieje się teraz z chrześcijaństwem. Dla niego, jednostki, cud odrodzenia dokonuje się któregoś dnia w jego własnym życiu”<sup>[417]</sup>. Owe różnice i pokrewieństwa wyrażają się w tym, co najbardziej duchowe, w modlitwie i w liturgii chrześcijaństwa i judaizmu: „W liturgii można zauważyć zarówno pokrewieństwo Żydów i chrześcijan, jak i głębokie między nimi różnice: Żyd jest zawsze w domu, chrześcijanin jest zawsze w drodze”<sup>[418]</sup>.

To, co chrześcijanin znajduje w nauce o Inkarnacji, w przekonaniu o obecności Boga pomiędzy ludźmi w Jezusie Chrystusie, to Rosenzweig odczytuje w mistycznym posłaniu o spotkaniu Izraela z Bogiem i wynikającym z tego zobowiązaniu, w mistycznej nauce o *szekinie*.

„*Szekina*, zstąpienie Boga pomiędzy ludzi i jego zamieszkanie wśród nich, jest przedstawione jako rozdzielenie, które dokonuje się w samym Bogu. Sam Bóg oddziela się od siebie, oddaje się swojemu Ludowi, współcierpi z nim, przenosi się wraz z nim na wygnanie, towarzyszy mu w jego pielgrzymowaniu”<sup>[419]</sup>.

[96] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 269.

[97] Tamże, s. 270.

[98] C. Jung, *The Tibetan Book of the Dead – Psychological Commentary*, [w:] W. Y. Evans (red.), *The Tibetan Book of the Dead*, London/Oxford/New York 1972, s. XXXVI.

[99] Tamże, s. XLVI.

[100] Tamże, s. XLVI.

[101] H. Gottschalk, *Der Aberglaube – Wesen und Unwesen*, Güttersloh 1965, s.152 n.

[102] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 21.

[103] Tamże, s. 106-107.

[104] A. Gentili, *I cristiani e le prassi meditative delle grandi religioni asiatiche*, dz. cyt., s. 383.

[105] Por. np. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturowe*, Kraków 1992.

[106] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1994, s. 111. Pokrewną dziedziną zainteresowań pseudomistycznych jest okultyzm, a zwłaszcza jego najbardziej popularna dziś forma – astrologia, wywodząca się z babilońskiej i egipskiej religii astralnej. Por. I. P. Culianu, *Astrology*, [w:] M. Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion*, t. I, New York/London 1986, s. 472-475.

[107] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 317.

[108] Tamże.

[109] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, Albany (NY) 1994, s. 156-157.

[110] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 111.

[111] „A sort of religious mysticism turned upside down”, W. James, *The Varieties...*, dz. cyt., s. 334.

[112] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 84-85.

[113] R. Otto, *West-Östliche Mystik*, dz. cyt., s. 95.

[114] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 150.

[115] Tamże, s. 151.

[116] Tamże, s. 138.

[117] Tamże, s. 318.

- [118] Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, 3, 31, 5.
- [119] Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, 3, 31, 5.
- [120] H. Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, „Geist und Leben” 50(1977) nr 4, s. 266.
- [121] Tamże, s. 262.
- [122] L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 273.
- [123] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 54.
- [124] Tamże, s. 103.
- [125] Tamże, s. 103.
- [126] W. James, *The Varieties...*, dz. cyt., s. 304-305.
- [127] S. Grof, *Varieties of Transpersonal Experiences: Observations from LSD Psychoterapy*, [w:] S. R. Dean, *Psychiatry and Mysticism*, Chicago 1975, s. 314.
- [128] Por. tamże, s. 316-345.
- [129] A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędracy*, Warszawa 1991, s. 19.
- [130] W. Johnston, *Lord, Teach us to Pray*, London 1991, s. 35.
- [131] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 100.
- [132] [Za:] Ph. Kapleau, *Trzy filary zen*, Warszawa 1990, s. 211.
- [133] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 29.
- [134] Tamże, s. 32.
- [135] Tamże, s. 51.
- [136] I. Marcoulesco, *Mystical Union*, s. 239, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (red.), t. X, New York 1987.
- [137] H. Küng, *Theologie im Aufbruch*, dz. cyt., s. 282.
- [138] R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, dz. cyt., s. 78.
- [139] Polski tekst oddaje sens tych słów przez wyrażenie: „wszystko, co istnieje, to ty”, *Upaniszady, Kauszitaki*, I. 6, Kraków 1999, s. 288.
- [140] I. Marcoulesco, *Mystical Union*, dz. cyt., s. 240.
- [141] Czyli „all-in-one-ism”. R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, dz. cyt., s. 28 i s. 50.
- [142] Por. tamże, s. 45; 144-145; 150.
- [143] Por. P. Teilhard de Chardin, *Mój Wszechświat*, [w:] *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, s. 142-146.
- [144] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 94-95.
- [145] I. Marcoulesco, *Mystical Union*, dz. cyt., s. 240.
- [146] L. Dupré, *Mysticism*, dz. cyt., s. 248.
- [147] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 131-133. Por. także: W. Johnston, *Zen et connaissance de Dieu*, Desclée De Brouwer 1973 (tłum. fr., tytuł oryginału angielskiego: *The Still Point*).
- [148] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 182.
- [149] Tamże, s. 186.
- [150] Sotetsu Yuzen Sensei, *Mumon-Kai: Wspólnota bez bram*, dz. cyt., s. 6-7.
- [151] D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyizmu zen*, Warszawa 1992, s. 36-37.
- [152] Ph. Kapleau, *Trzy filary zen*, dz. cyt., s. 15 i 31. Por. też wypowiedź Daisetz T. Suzuki (1870-1966) dotyczącą treści religijnej wiary buddysty: „Każda osoba przy narodzinach otrzymuje od swoich

- rodziców umysł Buddy”, D. T. Suzuki, *Odpowiedzi pytającym*, [w:] M. Fostowicz-Zahorski i in. (red.), *Kurz zen*, Wrocław 1992, s. 73.
- [153] D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyizmu zen*, dz. cyt., s. 104.
- [154] Tamże, s. 40.
- [155] Tamże, s. 143-144.
- [156] E. Herrigel, *Droga zen*, Wrocław 1992, s. 16.
- [157] [Za:] D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyizmu zen*, dz. cyt., s. 6-7.
- [158] Ph. Kapleau, *Zen: świt na Zachodzie*, Warszawa 1992, s. 76.
- [159] J. López-Gay, *Zen*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. XVI, Paris 1994, k. 1618-1625.
- [160] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 188.
- [161] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 210.
- [162] *Por. Czhandoghja VI. 14. 3 i VI. 8. 7 i Brihadaranjaka IV. 4. 5, Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1999.
- [163] Swami Chinmayananda, *The Art of Living*, Bombay 1979, s. 114-116.
- [164] Tamże, s. 32-108.
- [165] Tamże, s. 83-85.
- [166] Tamże, s. 110.
- [167] *Por. tamże*, s. 42-43.
- [168] Tamże, s. 7.
- [169] Tamże, s. 80.
- [170] Tamże, s. 106.
- [171] Tamże, s. 1.
- [172] Tamże, s. 13.
- [173] Tamże, s. 61.
- [174] Tamże, s. 92.
- [175] Tamże, s. 3.
- [176] Tamże, s. 53-55.
- [177] Tamże, s. 119.
- [178] Tamże, s. 110-116.
- [179] W. James, *The Varieties...*, dz. cyt., s. 315.
- [180] *Por. „Ten, kto wie: «to ja jestem brahmanem», staje się wszystkim. Nawet bogowie nie mogą przeszkodzić temu, kto staje się samym sobą”, Brihadaranjaka I. 4. 10, [w:] Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, dz. cyt., s. 67. Albo, jak podaje tłumaczenie Ananda Wooda: „Nawet bogowie nie mogą przeszkodzić temu, kto odnalazł tożsamość z tym, co jest także ich bytem”, Ananda Wood, *Interpreting the Upanishads*, New Delhi 1997, s. 43.
- [181] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 219-220.
- [182] Jiddu Krisznamurti, *Wolność od znanego*, Warszawa 1989, s. 11.
- [183] *Czhandoghja VI. 8. 7 i VI. 9. 4, [w:] Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, s. 245.
- [184] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 29.
- [185] Tamże, s. 151.
- [186] Tamże, s. 397.
- [187] A. Gentili, *I cristiani e le prassi meditative delle grandi religioni*

*asiatiche*, dz. cyt., s. 371. Związek teologii trzech dróg Dionizego Pseudoareopagity z jego wizją Kościoła hierarchicznego i porządku sakramentalnego: L. Bouyer, *La spiritualit dei Padri*, Bologna 1986, s. 138-139 oraz C. Sorsoli i L. Dattrino, *Dionigi Areopagita (pseudo)*, [w:] E. Ancilli (red.), *Dizionario enciclopedico di spiritualit*, t. I, Roma 1990, s. 789-791.

[188] Por. J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 89. Dla naszych potrzeb odróżnienie doświadczenia przekroczenia czasu wydaje się nieistotne i dlatego nie zostanie uwzględnione w dalszych refleksjach.

[189] Swami Chinmayananda, *The Art of Living*, dz. cyt., s. 118.

[190] Tamże, s. 4.

[191] Tamże, s. 27.

[192] Por. tamże, s. 31.

[193] L. Dupré, *Mysticism*, dz. cyt., s. 247-249.

[194] M. Dhavamony, *Yoga*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. XVI, Paris 1994, k. 1534-1544.

[195] *Maitri* VI. 8, [w:] *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, dz. cyt., s. 425.

[196] *Katha* VI. 11 i VI. 14-16, [w:] *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, dz. cyt., s. 365-366.

[197] M. Dhavamony, *Yoga*, dz. cyt., k. 1543-1544.

[198] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1994, s. 38.

[199] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 193-194.

[200] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, dz. cyt., s. 38.

[201] Tamże, s. 43.

[202] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 409.

[203] M. Eliade, *Joga*, Warszawa 1984, s. 51-53.

[204] Tamże, s. 38.

[205] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, dz. cyt., s. 43-44.

[206] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 402.

[207] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, dz. cyt., s. 47-51.

[208] M. Eliade, *Joga*, dz. cyt., s. 50.

[209] „Es ist ein Narzißmus ohne Narziß”, J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 128.

[210] Tamże, s. 95.

[211] „Der Mystiker aber ist kein Mensch, kaum ein halber Mensch; er ist nur Gefäß seiner erlebten Verzückungen”, F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 1990, s. 232.

[212] Opis tych czterech stanów świadomości, a także ich związek ze świętą w hinduizmie sylabą *Om* (czyli AUM), jest treścią krótkiej, zaledwie dwustronicowej upaniszady *Mandukja*. Por. *Mandukja*, [w:] *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, dz. cyt., s. 451-452.

[213] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 199.

[214] *Mandukya*, 1, [w:] Ananda Wood, *Interpreting the Upanishads*, dz. cyt., s. 172.

[215] *Mandukya*, 12, [w:] Ananda Wood, *Interpreting the Upanishads*, dz. cyt., s. 172. Po angielsku tekst ten brzmi w tłumaczeniu podanym przez Ananda Wooda: „*Om* is thus non-duality: where truth but merges self in self and self shines by itself, alone”.



- [216] L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 274.
- [217] M. Eliade, *Joga*, dz. cyt., s. 83.
- [218] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 128.
- [219] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 426.
- [220] Ramanudża, *Gita-bhasya*, 2, [w:] L. Renou, *Hinduism*, New York 1972, s. 168.
- [221] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 413-423.
- [222] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, dz. cyt., s. 161-163.
- [223] Tamże, s. 52.
- [224] Tamże, s. 61.
- [225] L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 271.
- [226] L. Dupré, *Mysticism*, dz. cyt., s. 249.
- [227] D. T. Suzuki, [za:] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 143.
- [228] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 68.
- [229] Shunryu Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, Gdynia 1990, s. 120.
- [230] Tamże, s. 124.
- [231] Tamże, s. 125.
- [232] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 90; por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 92.
- [233] M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 96-97.
- [234] Tamże, s. 97.
- [235] Tamże, s. 98.
- [236] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 11-12.
- [237] Tamże, s. 12.
- [238] Tamże, s. 16.
- [239] Tamże, s. 24.
- [240] Tamże, s. 70.
- [241] Tamże, s. 76.
- [242] C. Jung, *The Tibetan Book of the Dead – Psychological Commentary*, [w:] W. Y. Evans (red.), *The Tibetan Book of the Dead*, dz. cyt., s. LI.
- [243] Lama Angarika Govinda, *The Tibetan Book of the Dead – Introductory Forward*, [w:] W. Y. Evans (red.), *The Tibetan Book of the Dead*, dz. cyt., s. LIX.
- [244] *Adenda*, [w:] W. Y. Evans (red.), *The Tibetan Book of the Dead*, dz. cyt., s. 236-237.
- [245] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 78.
- [246] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 40. Zresztą sympatie Rosenzweiga wystarczająco dobitnie oddaje następująca opinia: „Można powiedzieć ku chwale rodzaju ludzkiego, że nigdzie indziej poza Chinami tak nudny człowiek jak Konfucjusz nie mógł się stać wzorem człowieczeństwa”. Tamże, s. 81.
- [247] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 122.
- [248] Shunryu Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, dz. cyt., s. 85.
- [249] Por. M. Buber, *Werke*, I, Heidelberg 1962, s. 135-142.
- [250] M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 92.
- [251] Tamże, s. 93. Podkreślenia moje.

- [252] Tamże, s. 105.
- [253] Tamże, s. 106.
- [254] Tamże, s. 107.
- [255] Tamże, s. 97.
- [256] A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kraków 1997.
- [257] Tamże, s. 235.
- [258] Tamże, s. 236-237.
- [259] Tamże, s. 238.
- [260] Tamże, s. 239.
- [261] Tamże, s. 241.
- [262] H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 475-477.
- [263] Tamże, s. 478-479.
- [264] Tamże, s. 479.
- [265] Tamże, s. 480.
- [266] Tamże, s. 481.
- [267] L. Bouyer, *The Christian Mystery – from Pagan Myth to Christian Mysticism*, Edinburgh 1990.
- [268] Tamże, s. 279.
- [269] Tamże, s. 272-273.
- [270] Tamże, s. 273.
- [271] Charakterystyczne jest, że tak brzmi ten tekst w wybitnie personalistycznej interpretacji teizmu Misji Czaitanii. W tłumaczeniu M. Kudelskiej rys osobowy Boga jest znacznie słabiej zaznaczony: „Oblicze prawdy przysłonięte złotą pokrywą, Puszanie, odsłoń je, by je mógł zobaczyć wierny prawdzie! Rozsuń promienie, ściągnij blask! Widzę twój kształt najpiękniejszy, ten oto purusza to ja!” *Iśa*, 15-16, [w:] *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, dz. cyt., s. 64.
- [272] R. Otto, *West-Östliche Mystik*, dz. cyt., s. 208.
- [273] B. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 89.
- [274] R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, dz. cyt., s. 29.
- [275] Tamże, s. 171.
- [276] H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 471.
- [277] Bhagavadgita 12, 6, [za:] *Bhagavadgita Vaduz/Warszawa* 1992, s. 527 (dalej: Bhagavadgita (pol.)).
- [278] „Das ist Begegnungsmystik”, J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 107.
- [279] Komentarz do: Bhagavadgita 12, 7-8: *The Holy Geeta – Commentary by Swami Chinmayananda*, Bombay [wyd. po 1965 r.], s. 736 i 740.
- [280] Komentarz do: Bhagavadgita 12, 7-8: *The Holy Geeta*, dz. cyt., s. 736 i 740.
- [281] J. Sudbrack, *Meditative Erfahrung*, dz. cyt., s. 15.
- [282] Tamże, s. 16.
- [283] Vivekananda, *The Complete Works*, t. III, Almora 1924-1932, [w:] L. Renou, *Hinduism*, New York 1972, s. 202-203.
- [284] Śri Śrimad A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Nauki Królowej Kunti*, Bhaktivedanta Book Trust (bm) 1992, s. 79.
- [285] Tamże, s. 214.
- [286] *The Bhagavadgita, as it is*, New York 1968. Wszystkich, którzy mieli

do czynienia z bardzo specyficznym i wyjątkowo kontrowersyjnym obliczem działalności misyjnej i religijnej prowadzonej przez Ruch Świadomości Kriszny zapewne zastanowi fakt, że Merton we wstępie do tego wydania Bhagavadgity pisał, że „niniejsze tłumaczenie, opatrzone komentarzami Swami A. C. Bhaktivedanty jest kolejnym dowodem nieprzemijającego znaczenia Gity”, a nawet że przynosi „zbawcze przypomnienie” o jednostronności zachodniej kultury. (Por. Th. Merton, *Dziennik azjatycki*, Kraków 1993, s. 278-279.)

[287] *Der Manifest der Hare-Krsna-Bewegung*, [w:] A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Varnaśrama Dharma*, Bhaktivedanta Book Trust (bm) 1979, s. 141 i 143.

[288] *Vollkommene Fragen – Vollkommene Antworten: Gespräche zwischen His Divine Grace A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada und Bob Cohen*, The Bhaktivedanta Book Trust – Güttersloh 1979, s. 15.

[289] Jagad Guru Siddhaswarupananda Paramahansa, *Kim jest Kryszna?*, „Haribol Polska” nr 5/1997, s. 4-5.

[290] *Der Manifest der Hare-Krsna-Bewegung*, dz. cyt., s. 144.

[291] Śri Śrimad A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Nauki Królowej Kuntj*, dz. cyt., s. 7.

[292] Jagad Guru, *Śri Isopaniszad – Mantra Piętnasta*, „Haribol Polska”, nr 2/1996, s. 14.

[293] R. Otto, *West-Östliche Mystik*, dz. cyt., s. 227 n.

[294] Caitanya, *A Bhakti Shorter Catechism*, [w:] E. Renou, *Hinduism*, New York 1972, s. 193.

[295] Odmienne zaś będzie doświadczenie mistyczne Prahlady: akty *bhakti*, czyli osobowej miłości i zaufania do Pana (Wisznu), przechodzą w doświadczenie mistycznego wszechbytu, który jest tylko jedną istotą obejmującą całe istnienie. Mistyk „jest” Panem. Jest to więc „mistyka balansująca” – między personalistyczną miłością i jednością z wszechbytem. Jedno przechodzi w drugie i odwrotnie. Temperatura duszy bardziej wyraża się w tym przypadku w ciszy przed Bogiem, w trwaniu w świętym zobojętnieniu. R. Otto, *West-Östliche Mystik*, dz. cyt., s. 225.

[296] Por.: „Należy zrozumieć Pana jako Najwyższą Osobę Boga, tak jak został On bezpośrednio rozumiany przez Arjunę, pierwszego ucznia Pana Kriszny”, A. C. Bhaktivedanta Swami, *Słowo wstępne*, w: *Bhagawadgita taka jaką jest*, Warszawa/Vaduz 1988, s. XIX; „Najwyższy Pan jest najwyższym podmiotem radości, a my, żywe istoty, jesteśmy Jego sługami. Zostaliśmy stworzeni dla Jego radości i stajemy się szczęśliwi wtedy, gdy uczestniczymy w tej wiecznej radości z Najwyższą Osobą Boga”; tamże, s. 18.

[297] J. Sudbrack, *Meditative Erfahrung*, dz. cyt., s. 35.

[298] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 128.

[299] Tamże, s. 158.

[300] Ph. Kapleau, *Zen: świt na Zachodzie*, dz. cyt., s. 190-191.

[301] [Za:] Ph. Kapleau, *Trzy filary zen*, dz. cyt., s. 195.

[302] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 62.

[303] Tamże, s. 62.

- [304] M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 97.
- [305] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 215.
- [306] Również ks. Dajczer podkreśla różnicę między historiocentryzmem chrześcijaństwa (wraz z judaizmem i islamem) a grawitacją wokół mitu hinduizmu i buddyzmu. Por. T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 323 n.
- [307] „Das Mytische [...] bedeutet keine niedrigere, sondern die höhere Form gegenüber den «Geistesreligionen» des Ostens”, F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 38.
- [308] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 205-206.
- [309] Lao-Tse, *Droga*, 13 i 37, Wrocław 1992, s. 19 i 43.
- [310] „Die Götter des Mythos [...] – sie lebten”, F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 41.
- [311] M. Eliade, *Joga*, dz. cyt., s. 176.
- [312] *Bhagavadgita* (pol.), s. 154.
- [313] *Bhagavadgita* (pol.), s. 204.
- [314] *Bhagavadgita* 6, 31 (za tłumaczeniem ang. *The Holy Geeta*, dz. cyt.). Tłumaczenie polskie (Vaduz/Warszawa 1988) dodaje: „wiedząc, że Ja [jogina] i Dusza Najwyższa [Kriszna] jesteśmy jednym”.
- [315] M. Eliade, *Joga*, dz. cyt., s. 168 i 176.
- [316] Tamże, s. 170-171.
- [317] Tamże, s. 174.
- [318] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 145.
- [319] Sandilya, *Bhaktidarszana*, [za:] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 222.
- [320] Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 38.
- [321] Komentarz A. C. Bhaktivedanty Swami Prabhupady do *Bhagavadgity* 15, 7; *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 614.
- [322] Tamże, s. 615.
- [323] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 41.
- [324] L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 70.
- [325] *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 65-66.
- [326] *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 187.
- [327] *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 195-196.
- [328] Śri Śrimad A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Nauki Królowj Kunti*, dz. cyt., s. 105.
- [329] Tamże, s. 93.
- [330] *Vollkommene Fragen – Vollkommene Antworten*, dz. cyt., s. 2-3.
- [331] *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 77.
- [332] *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 79-80.
- [333] *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 83.
- [334] *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 87.
- [335] Śri Śrimad A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Nauki Królowj Kunti*, dz. cyt., s. 224.
- [336] K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, dz. cyt., s. 46-47 i 56.
- [337] Tamże, s. 539
- [338] M. M. Thomas, *A Christ-centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context*, [w:] G. D'Costa (red.),

*Christian Uniqueness Reconsidered: the Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1990, s. 52 n. Autor wspomina na tym miejscu cały szereg autorów i wybitnych postaci hinduizmu, na których życie spotkanie z osobą Jezusa wywarło ważny wpływ: Raja Rammohan Roy, Sree Ramakrishna, Swami Vivekananda, Rabindranath Tagore, Sarvepalli Radhakrishnan, Mahatma Gandhi. Tagore – jak zauważa M. M. Thomas, mówił o nowej duchowości, która weszła do Indii przez Jezusa.

[339] R. Otto, *West-Östliche Mystik*, dz. cyt., s. 296-298.

[340] Tamże, s. 168. Odnośny tekst biblijny brzmi: „Bóg pozwolił w dawnych czasach, że każdy naród chodził własnymi drogami, ale nie przestawał dawać o sobie świadectwa, czyniąc dobrze. Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał wasze serca”.

[341] L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 267-268.

[342] R. Otto, *West-Östliche Mystik*, dz. cyt., s. 144-148.

[343] Tamże, s. 209.

[344] Tamże, s. 147.

[345] Tamże, s. 224.

[346] Tamże, s. 228 i 280.

[347] Tamże, s. 238.

[348] Tamże, s. 242-243.

[349] Tamże, s. 244-246.

[350] Tamże, s. 252

[351] Tamże, s. 254.

[352] Tamże, s. 265-267.

[353] Tamże, s. 289-290.

[354] Tamże, s. 132.

[355] Tamże, s. 103.

[356] L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 277.

[357] Tamże, s. 275.

[358] Tamże, s. 275.

[359] Koran 42, 13, według: *Koran*, Warszawa 1986.

[360] M. A. Sells, *Introduction*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, New York/Mahwah 1996, s. 13-14.

[361] C. W. Ernst, *Preface*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 1.

[362] Tamże, s. 1.

[363] Np. Qushayri, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 68.

[364] Np. Dhu ar-Rumms, *O obozowisku w Mayya*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 71 n.

[365] Qushayri [za:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 125.

[366] M. A. Sells, *Introduction*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 19.

[367] Ibn Hisham, *Isra'*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 54.

- [368] M. A. Sells, *Introduction*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 20.
- [369] Qushayri, [za:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 127.
- [370] Rabi'a al'Adawiyya, [za:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 157.
- [371] Bistami, [za:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 249.
- [372] Ja'afar as-Sadik, *Komentarz do „Sury Gwiazdy” (Surat an-Najm)*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 84..
- [373] Qushayri, *Ecstatic Existentiality (wujud)*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 114.
- [374] Qushayri, [za:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 132.
- [375] Rabi'a al-'Adwaiyya, [za:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 169.
- [376] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 129.
- [377] Bahram Elahi, *Droga do doskonałości*, Warszawa 1990, s. 108.
- [378] Koran 44, 2-3.
- [379] [Gottes] „Liebe ist nicht «Allliebe»; vom «allliebenden» Vater weiß die Offenbarung nicht”, F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 183.
- [380] Koran 43, 32.
- [381] Koran 31, 3.
- [382] Koran 47, 38.
- [383] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 184-185.
- [384] Koran 30, 44.
- [385] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 240.
- [386] Koran 53, 9.
- [387] Koran 50, 16 i 18.
- [388] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 186.
- [389] Koran 97, 1-5.
- [390] M. A. Sells, *Introduction*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 16.
- [391] Koran 18, 1-4.
- [392] Koran 43, 59 i 81.
- [393] Odpowiednio – *shekheenah* i *sakeenah* w angielskiej transkrypcji. Por. Koran 48, 4, według: *Koran*, Penguin Books (bm) 1978, s. 275, wraz z przypisem. Warto zastanowienia byłoby też, że Mahomet, według pewnego nurtu tradycji, stworzony został na wieki przed początkiem wszelkiego stworzenia, jako świetlista kolumna: „Bóg Najwyższy i najbardziej Chwalebny stworzył go jako światło w postaci kolumny światła, tysiąc tysięcy lat przed stworzeniem stworzeń, z sercem pełnym ukrytej wiary. Stał on przed Nim pełen czci”. (Tustari Tafsir, *Selections – Komentarz do „Sury Gwiazdy” (Surat an-Naim)*, [w:] M. A. Sells (red.), *Early Islamic Mysticism*, dz. cyt., s. 96.
- [394] Koran 43, 2 i 4.
- [395] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 455.
- [396] Por. Koran 43, 4.

- [397] Koran 45, 16.  
[398] Koran 78, 37.  
[399] Koran 29, 5.  
[400] Koran 44, 51-55.  
[401] Koran 76, 19.  
[402] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 43.  
[403] Tamże, s. 66.  
[404] Tamże, s. 105.  
[405] Tamże, s. 149.  
[406] Tamże, s. 171.  
[407] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 95.  
[408] M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 99.  
[409] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 40.  
[410] Tamże, s. 54.  
[411] Tamże, s. 58-59.  
[412] Tamże, s. 67.  
[413] M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 17.  
[414] Tamże, s. 40.  
[415] Tamże, s. 51.  
[416] „Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. [...] Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns”. F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 462.  
[417] Tamże, s. 440-441.  
[418] G. Scholem, *Nachwort*, [w:] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 546.  
[419] F. Rosenzweig, *Der Stern...*, dz. cyt., s. 455.

Rozdział III

## Międzyreligijny dialog doświadczenia religijnego: kryteria i orientacje

„Mistyka nie może być nigdy wykorzystywana do sprzyjania relatywizmowi religijnemu w imię doświadczenia, które sprowadza do minimum wartość objawienia Bożego w historii”.  
(Jan Paweł II)

### *I. OD SPOTKANIA DO RELATYWIZMU W MIĘDZYRELIGIJNYM DIALOGU MISTYKI*

W kwestii mistyki wyjątkowo łatwo dziś o powierzchowność sądów, o autorytatywnie wypowiedane bezpodstawne twierdzenia, wreszcie o mnogość sprzecznych ze sobą opinii. Jakie są przyczyny powierzchownych twierdzeń wypowiedanych na temat mistyki, nawet wśród autorów mających ambicje odkrywania nowych znaczeń i niuansów w tej materii? Wydaje się, że źródła problemu można zgrupować wokół czterech zagadnień:

- a. kwestia intencjonalnego przedmiotu mistyki;
- b. indywidualizm i pragmatyzm jako zadeklarowane sposoby podchodzenia do problemu;
- c. radykalne przeciwstawianie dwóch aspektów wiary: mistycznego i doktrynalno-dogmatycznego;
- d. formułowanie sądów bez rzetelnej wiedzy o religiach.

W obecnej części naszej pracy spróbujemy dokonać przeglądu tych czterech źródeł niedostatecznej głębi w rozpatrywaniu zagadnień dialogu mistyki różnych religii.

#### *a. Poryw entuzjazmu, ale ku Komu?*

Jeden z najbardziej wpływowych głosów w dyskusji o istocie mistyki w dwudziestym wieku to głos amerykańskiego filozofa-pragmatysty Williama Jamesa z jego książki *The Varieties of Religious Experience* z 1902 r. Francuski jezuita Charles A. Bernard, komentując poglądy W. Jamesa na doświadczenie religijne, wypowiedział cenną opinię na temat pewnych tendencji organizujących jego myśl zaprezentowaną w tym dziele: „niektórzy badacze, jak W. James, zredukowali doświadczenie religijne do czysto afektywnej percepcji i powstrzymali się od sądu na temat obiektywnej, odpowiadającej jej treści”. Ch. A. Bernard wskazał też od razu na fenomenologiczną ścieżkę przełamania powstałego w ten sposób impasu: „Max Scheler i jego uczniowie podnieśli na nowo



problem obiektywnej wartości takich przeżyć wskazując na intencjonalność doświadczenia religijnego”<sup>[420]</sup>.

Rzeczywiście, reguły podejścia do religijnych doświadczeń przyjęte przez W. Jamesa w ramach filozofii pragmatycznej musiały doprowadzić do wspomnianego ograniczenia perspektywy badawczej. James pisał: „Powinniśmy traktować religię jako dodany wymiar emocji, ów entuzjastyczny, emocjonalny stan otwartości (*enthusiastic temper of espousal*), nowy powiew wolności [...] Tego rodzaju szczęścia w tym, co absolutne i wieczne, nie można znaleźć nigdzie indziej, wyłącznie w religii”<sup>[421]</sup>.

Łatwo zauważyć na tym tle koncentrację Jamesa, zresztą konsekwentnie później realizowaną, na jednym tylko biegunie mistycznej relacji, mianowicie na osobistym przeżyciu. Tym jaśniej można dostrzec ten wzór myślenia, gdy przeanalizuje się definicje religii i religijnego nawrócenia, jakie James podawał. Otóż religia polega dla niego na wierzeniu, „że istnieje niewidzialny porządek oraz że najwyższym dobrem dla nas jest harmonijne dostosowanie się do niego”<sup>[422]</sup>. O ile określenie to dobrze oddaje ducha takich religii jak taoizm i buddyzm, a po części także hinduizm, to z pewnością chrześcijanin lub żyd odczują wyraźny niedosyt wobec tych słów. Dla nich bezosobowy „najwyższy porządek” nie jest tym, z czym utożsamiają się jako ludzie religijni. Profetyczne przeżycie mistyczne, na przykład proroka Jeremiasza, może nie zawierać idei kosmicznego porządku, a zamiast niego może odwoływać się do personalistycznej dynamiki życia w relacji z wymagającym (a czasem boleśnie nieprzewidywalnym!) Jahwe.

Nawrócenie dla amerykańskiego pragmatysty definiuje się natomiast przez „zmianę centralnej idei”, wokół której ogniskowała się wcześniej dynamika życiowa człowieka. „Habitualnym centrum energii osobistej” nazywa on „grupę idei, którym człowiek oddaje się i mocą których pracuje”. „Powiedzieć, że człowiek «nawrócił się», oznacza w tej terminologii, że idea religijna, poprzednio marginalna (*peripheral*) w jego świadomości, teraz zajmuje miejsce centralne, i że teraz owa religijna idea kształtuje habitualne centrum jego energii”<sup>[423]</sup>. Znowu, „zmiana wiodących idei życiowych” – to terminologia opisująca nawrócenie, z którą zapewne zgodziłoby się wielu buddystów lub hinduistów, natomiast niezbyt chętnie zgodziliby się z nią przedstawiciele religii Abrahamowych, a więc judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Sztandarowym przykładem będzie tu zawsze ewangeliczny bogaty młodzieniec, który powiedziawszy „wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości”, musiał „spochmurnieć i odejść w zasmuceniu” (por. Mk 10, 20-22).

Porównajmy z taką linią myślenia abstrahującą od intencjonalnego przedmiotu mistyki podkreślanie konieczności uwzględnienia w

rozważaniach teologicznych osoby Boga – w mistyce chrześcijańskiej. „Louis Bouyer pokazał już w 1949 roku, że słowo «mistyka» pochodzi ze świata chrześcijańskiego”<sup>[424]</sup>, dlatego w mistyce „chodzi o jedność z Bogiem, ale o taką jedność, która polega na połączeniu w miłości, a nie na stopieniu się w jedno, gdyż jest spotkaniem z Chrystusem. Takie też pozostawało znaczenie słowa «mistyka» przez więcej niż tysiąc lat”<sup>[425]</sup>.

#### *b. Mistyk: buntownik czy wierny syn?*

Zapowiadając przedmiot swoich rozważań W. James deklarował: „Religia będzie oznaczać dla nas uczucia, czyny i doświadczenia indywidualnych ludzi w ich odosobnieniu o tyle, o ile postrzegają siebie jako będących w relacji do czegośkolwiek, co uważają za boskie [...] Bezpośrednie doświadczenie osobiste wypełni nasz czas, i raczej nie będziemy zwracać uwagi na teologię lub aspekt kościelny (*theology or ecclesiasticism*)”<sup>[426]</sup>. Jest to podejście w pełni i świadomie indywidualistyczne.

Jest ono też, co zrozumiałe, zważywszy zasady filozofii Jamesa – pragmatyczne. „Aby wyjaśnić znaczenie jakiejś myśli, jedyne, czego potrzebujemy, to określić, jakie zachowanie może ona wywołać; to zachowanie jest dla nas jedynym jej znaczeniem”<sup>[427]</sup>. Indywidualizm i pragmatyzm w sposób programowy zamykają natomiast drogę do pytania o rodzaj drugiego bieguna relacji mistycznej, czyli do pytania o intencjonalny przedmiot odniesienia.

Dla zrozumienia istoty mistyki nie wystarczy jednak podejście czysto pragmatyczne, biorące pod uwagę tylko i wyłącznie aspekt psychologiczny, traktujący doświadczenie religijne jedynie jako problem podświadomości ujawniającej się w świadomości. Tak traktował sprawę W. James, odrzucając wartość metafizycznej refleksji o Bogu oraz wartość dogmatycznej treści religii i pisząc pod koniec swego dzieła *The Varieties of Religious Experience*: „Z punktu widzenia praktycznej religii metafizyczny potwór, którego podsuwa nam się, abyśmy go czcili, jest całkowicie bezwartościowym wymysłem uczonego umysłu [...] musimy ostatecznie pożegnać się z teologią dogmatyczną”<sup>[428]</sup>.

Na istnienie głębszych problemów w materii rozróżniania i oceniania mistyki wskazuje jednak J. Sudbrack, podkreślając, że mistyka jest zjawiskiem o wymiarze nie tylko psychologicznym, ale także historyczno-socjologicznym, estetyczno-symbolicznym i religijnym<sup>[429]</sup>. Mistyki odżegnującej się od konkretnej religii, od jej wyznania wiary i od jej dziejów – historia religii właściwie nie zna. „Najczęściej widzimy, że wielcy mistycy są wiernymi synami wielkich religii”<sup>[430]</sup>. Dlatego też „mistyka, która oddzielałaby się od misterium, stałaby się karykaturą swojej wielkiej tradycji”<sup>[431]</sup>.

#### *c. Walka mistyków z dogmatykami?*

Kolejnym powodem jednostronnych wyników pracy intelektualnej W. Jamesa był jego, deklarowany zresztą otwarcie, antydoktrynalizm. Reinhold Niebuhr w komentarzu do tego aspektu postawy W. Jamesa zauważył, że dokonany w książce Jamesa przegląd „dotyczy skutków wiary religijnej w dziedzinie zdrowia i energii indywidualnego człowieka, jego zdolności lub niezdolności do przeciwstawiania się trudnościom życiowym, jego możliwości porzucania starych dróg na rzecz nowych”<sup>[432]</sup>.

Rzeczywiście, redukcja doktrynalnego aspektu religii wydaje się Jamesowi czymś z gruntu pozytywnym i trudno nie zauważyć jego braku sympatii dla teologicznych dywagacji lub doktrynalnych rozróżnień. Z wyczuwalną aprobatą relacjonuje na przykład – inna rzecz, na ile zgodnie z historycznymi realiami – ewolucję „od katolicyzmu do luteranizmu, a potem do kalwinizmu, a od niego – do wesleyanizmu, potem zaś – już całkiem poza ściśle rozumianym chrześcijaństwem do czystego «liberalizmu» lub idealizmu transcendentalnego, który może mieć charakter «leczenia umysłem» lub nie, włączając w to średniowiecznych mistyków, kwietystów, pietystów i kwaków”, określając jako „postęp” fakt, że można odczytać w tym etapy zmierzania ku idei „bezpośredniej pomocy duchowej, doświadczanej przez człowieka, który nie odczuwa zasadniczej potrzeby aparatu doktrynalnego”<sup>[433]</sup>. To, co w religii istotne, jest dla Jamesa niezależne od religijnej doktryny. O świętości (*universal saintliness*) pisze na przykład, że jest „taka sama we wszelkich religiach”.

Do dziś próbuje się niekiedy dokonać unieważnienia doktrynalnego zróżnicowania rozmaitych religii. I tak na przykład anglikański teolog J. Hick interpretując historię religii twierdził, że do ok. roku 1000-800 przed Chrystusem trwała epoka religii naturalnych. Następnie nadeszła era historycznych objawień przez takie postacie historyczne, jak prorocy w Izraelu, Zoroaster w Persji, Konfucjusz i Lao-tse w Chinach, Pitagoras, Sokrates i Platon w Grecji, hinduscy autorzy ksiąg wedyjskich i Upaniszad, a także Budda, Jezus Chrystus i Mahomet. Według Hicka powodem stopniowego zróżnicowania się tych objawień i wystąpienia między nimi niepokonywalnych rozbieżności był brak międzykulturowej komunikacji myśli w okresie starożytnym. Dziś, jak łatwo możemy się domyślić, coraz intensywniejsze kontakty kultur powinny doprowadzić do zrozumienia relatywności wszelkich doktrynalnych twierdzeń<sup>[434]</sup>.

Widząc zapoczątkowany przez Jamesa kierunek badań nad religijnością i mistycyzmem – podkreślający zbędność intelektualnego analizowania dogmatycznych sformułowań i doktrynalnego porządku – trzeba pamiętać, że dziś z ust teologów katolickich wyraźnie padają w tym kontekście słowa w obronie rozumu, istotne także przy rozważaniu zagadnień mistycznych: „Właśnie te doświadczenia, które wydają się nie zależeć od systemu intelektualnego i od założeń języka, okazują się przy bliższej analizie całkowicie od nich zależne. Człowiek jest całością i

doświadcza jako całość, głową i sercem”<sup>[435]</sup>. Podobnie jak ludzie deklarujący brak potrzeby refleksji filozoficznej skazują się na nieświadomie przyjmowane założenia filozoficzne, z których nawet nie zdają sobie sprawy, podobnie deklaracja niepotrzebności racjonalnej teologii kończy się uprawianiem teologii na sposób niekrytyczny. Sudbrack, oceniając W. Jamesa, wskazał na to, że „u podstaw jego badań leży – bezrefleksyjnie! – wyobrażenie o «mistyce», bliskie wschodnioazjatyckim doświadczeniom jedności”<sup>[436]</sup>.

Z drugiej strony, sporo jest też w literaturze teologicznej przykładów naiwnego podejścia do mistycyzmu z odmienną stroną, gdzie zakłada się w sposób nierefleksyjny – jako oczywiste dla całej ludzkości – podstawowe elementy wiary biblijnej, a więc religii personalistycznej i dialogicznej. Oto przykład pochodzący z kręgów silnie inspirowanych duchowością kwaków: „W Kościele zawsze istniała żywotna, wewnętrzna, duchowa religia, zależna nie od ksiązek, soborów, hierarchii lub od wyznań wiary, ale od doświadczeń duszy z wiecznymi rzeczywistościami [...] Mistycyzm będę rozumiał jako typ religii, która kładzie nacisk na bezpośrednią świadomość relacji z Bogiem, na proste i intymne poczucie Bożej obecności [...] Religia tego mistycznego typu nie jest ograniczona do chrześcijaństwa, ale w pewnym stopniu należy do wszystkich form religii”<sup>[437]</sup>. Autor tych słów mniema, że wszyscy religijni ludzie na świecie zgodzą się z nim, iż istotą religii jest dążenie do spotkania z osobowym Bogiem. Brak wyartykułowanych pojęć religijnych w prostej choćby formie „teologii dogmatycznej” jest skazywaniem się na domniemania niejasne i często nie odpowiadające rzeczywistości.

Sama historia doświadczenia religijnego, również mistycznego, podpowiada, że radykalna opozycja między doktryną a przeżyciem jest sztucznym tworem: „Autentycznej mistyce chrześcijańskiej, takiej jak na przykład Marcina Lutera, chodzi o doświadczenie, które pozostaje «na zewnątrz» [osoby ludzkiej], konstytuowane przez Tego-Który-Stoi-Naprzeciw-Mnie [Boga]; chodzi o «doświadczenie», które właśnie dlatego uformowane jest przez «wiarę»”<sup>[438]</sup>.

Zwrócenie się przeciw wartości doktryny religijnej prowadzi do wniosków zaprzeczających podstawowym intuicjom wyznawców wielkich religii świata. Co bowiem pomyśleć, jeśli czytamy, że „w tradycji wschodniej oddychając wchodzę w harmonię z wibrującym kosmosem” i dowiadujemy się zarazem, że „w Nowym Testamencie jest to jest «Duch Jezusa»”?<sup>[439]</sup> Albo co powiedzieć, gdy „to, co wspólne wielkim religiom” teolog definiuje jako „podstawową prawdę” wyrażoną słowami: „Ja jestem OK, ty jesteś OK [...] w końcu i tak wszyscy muszą uwierzyć w człowieka”?<sup>[440]</sup> Można oczywiście nie zgadzać się z chrześcijańską doktryną o grzeszności człowieka, jeśli ktoś dokona takiego intelektualnego wyboru, i rozpocząć teologiczną wędrówkę startując z całkiem innych założeń. Ale twierdzenie, że chrześcijaństwo, z całym

bagażem nauczania o grzechu pierworodnym oraz z formułą „Chrystus Jezus przyszedł zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy” (1 Tm 1, 15), da się podsumować formułą: „Jestem OK”, to wyraźne nieporozumienie. Z chrześcijaństwem można się nie zgadzać, ale nie można podsumować treści wiary Kościoła w formułach beztróskiego optymizmu. Czyżby trafniejszy i bardziej trzeźwy osąd w tej materii niż niektórzy teologowie miał ktoś taki jak Adam Michnik, który powiedział kiedyś: „Nie możesz być buddystą i twierdzić, że jesteś prawdziwym katolikiem”<sup>[441]</sup>

#### *d. Potrzeba rzetelnego religioznawstwa*

Jednym z wątków pracy W. Jamesa było poszukiwanie najmniejszego wspólnego mianownika wszystkich religii, jakiegoś „minimum, które wszystkie religie zawierają jako swoje jądro, i na które – można mieć nadzieję – zgodziłyby się wszystkie religijne osoby”. Zgodnie z pragmatyczną optyką zauważa on bowiem, że „uczucia i postępowanie są niemal wszędzie identyczne, gdyż święci stoicy, chrześcijańscy i buddyjscy są praktycznie nie do odróżnienia co do swego życia”. Religie „generują teorie”, lecz te, „będąc zmienne, są drugorzędne, tak więc jeśli ktoś chce uchwycić istotę, musi zważać na uczucia i postępowanie jako elementy bardziej stałe”<sup>[442]</sup>.

Jeśli zainteresowały Jamesa elementy doktrynalne religii, to tylko na tyle, aby stwierdzić, że wspólne jądro wszystkich wyznań wiary składa się z dwóch części: poczucia, że „coś jest nie w porządku z naszym naturalnym stanem” oraz że „istnieje rozwiązanie – jesteśmy zbawieni od zła przez dokonanie odpowiedniego połączenia z mocami wyższymi”<sup>[443]</sup>. W praktyce natomiast, szczególnie jeśli doszło już do omawiania mistyki, wszelkie różnice schodziły dla niego do rzędu spraw nieistotnych. „W stanach mistycznych zarówno jednoczymy się z Absolutem, jak i jesteśmy świadomi tej jedności. W hinduizmie, neoplatonizmie, sufizmie, w mistycyzmie chrześcijańskim, w whitmanizmie, znajdziemy tę samą, powracającą nutę, tak że w wypowiedziach mistyków istnieje odwieczna zgoda”. William James jako przykłady na zilustrowanie swojej tezy podał jednak wypowiedzi, które świadczą raczej o czymś przeciwnym niż o istnieniu „odwiecznej zgody” między wszystkimi religiami. Cytowane przez niego dwa zdania, pierwsze z nich przypisywane Buddzie: „Woda w wodzie, ogień w ogniu, nikt nie może ich odróżnić: podobnie człowiek, którego umysł zagłębił się w samego siebie”, a drugie – H. Blavatsky: „Ty sam jesteś przedmiotem swoich poszukiwań”<sup>[444]</sup>, trudno uznać za tezy, z jakimi chętnie pogodziłby się każdy chrześcijański mistyk.

Jak się okazuje, nic nie straciła na aktualności diagnoza postawiona siedemdziesiąt lat temu przez Rudolfa Otto: „przy pobieżnym oglądzie nietrudno pomieszać mistykę chińską [taoizm i zen] z hinduską, jak w nocy, podczas której wszystkie koty są czarne”<sup>[445]</sup>. Jeśli na taką ocenę

zasłużyło niedostateczne rozróżnianie różnych typów mistyki religii Dalekiego Wschodu, to cóż dopiero, jeśli niefrasobliwie dorzuci się do tego zestawu jeszcze mistykę chrześcijańską lub judaistyczną, a nawet po prostu „wszelką mistykę wszystkich czasów”.

## **2. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA O DIALOGU DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO**

„Obecność Boża ze swej natury nie może zostać ograniczona do żadnego określonego miejsca, jako że przenika wszystkie miejsca, a jej najpełniejszym wyrazem i źródłem promieniowania jest Chrystus”.  
(Jan Paweł II)

### ***a. Postulat międzyreligijnego dialogu doświadczenia religijnego***

Dzisiejszy świat o dynamicznie rozwijającej się komunikacji informatycznej i łatwości podróżowania stwarza z każdym rokiem więcej okazji do spotkania z tradycjami religijnymi odmiennymi od chrześcijaństwa. Chrześcijanin jest w nowej sytuacji, chociaż podobnie jak w wiekach poprzednich, jest wzywany przez Ewangelię Jezusa Chrystusa do życia w pokoju i zrozumieniu ze wszystkimi: „Nikomus złem za złe nie odpłacajcie. Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi. Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyćcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi!” (Rz 12, 17-18). Zadanie „życia w zgodzie” obejmuje zapewne to wszystko, co w języku katolickiego nauczania obejmuje się terminem „dialog życia”, a biblijne „czynienie dobrze” odzwierciedla postulat tak zwanego „dialogu czynów”. Na płaszczyźnie bardziej teoretycznej dojdzie do tego jeszcze potrzeba poznawania treści wiary i sposobów życia wyznawców odmiennych religii, a więc to, co Apostoł Paweł opisał w swoim przemówieniu w Atenach, gdzie mówił o tym, jak „przechodząc oglądał ich świątynie jedna po drugiej i znalazł ołtarz z napisem: «Nieznanemu Bogu»” (por. Dz 17, 23). Odpowiada to poziomowi określanemu jako „dialog teologiczny”. O wszystkich tych poziomach praktycznego spotkania wyznawców religii niechrześcijańskich wspomniał Jan Paweł II w swojej katechezie wygłoszonej w czasie Audiencji Generalnej 19 maja 1999 r. Po przypomnieniu, że „różne są formy i poziomy dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami, począwszy od «dialogu życia»”, papież wspomniał dalej właśnie „dialog czynów” i „dialog teologiczny”. Dla nas najbardziej jednak jest interesujący wymieniony dalej i opisany szerzej w papieskiej katechezie czwarty rodzaj spotkania przedstawicieli religii niechrześcijańskich – „dialog doświadczenia religijnego”, o którym Jan Paweł II powiedział:

„Niektóre praktyki pochodzące z wielkich religii wschodnich stanowią pewną atrakcję dla dzisiejszego człowieka. Chrześcijanie muszą zastosować wobec nich właściwe kryterium duchowe, aby nie utracić

wizji modlitwy, jaką ukazuje nam Biblia na przestrzeni całej historii zbawienia”<sup>[446]</sup>.

Jest wprawdzie możliwe, według słów papieża, „wzajemne dzielenie się bogactwami duchowymi”, ale przy zachowaniu pewnego podstawowego warunku: „mystyka nie może być nigdy wykorzystywana do sprzyjania relatywizmowi religijnemu w imię doświadczenia, które sprowadza do minimum wartość objawienia Bożego w historii”<sup>[447]</sup>.

Praktycznie jest dość trudno sformułować sposób tego dialogu, często bywa on interpretowany zbyt szeroko lub zbyt wąsko i łatwo wkradają się nieściśłości w tej dziedzinie. Oto, tytułem drobnego przykładu, słowa pochodzące z pewnego opisu spotkania Jana Pawła II z przedstawicielami innych religii w 1986 r. w Asyżu. Autor tych słów podkreślił *wspólnotę* modlitwy (i do tego „uroczystą”) z przedstawicielami innych religii: „modlitwa w Asyżu, gdzie Papież [Jan Paweł II] *bardzo uroczyście modlił się razem z przywódcami innych religii i Kościołów*”<sup>[448]</sup>. Tymczasem, gdy to samo zdarzenie wspominał Jan Paweł II, wtedy podkreślił właśnie *odrębność* modlitwy chrześcijańskiej od modlitwy niechrześcijańskiej, a to samo zauważał w swoich komentarzach dotyczących tego samego wydarzenia kard. J. Ratzinger. Oto słowa papieża: „W 1986 roku w Asyżu chrześcijanie z różnych Kościołów i Wspólnot kościelnych jednym głosem błagali Pana historii o pokój dla świata. Tego samego dnia *modlili się o pokój – w sposób odrębny*, ale równolegle z nami – również Żydzi i Przedstawiciele innych religii niechrześcijańskich”<sup>[449]</sup>. Inny papieski komentarz do tego wydarzenia brzmiał: „tęsknota za pokojem przynagla do gromadzenia się razem na modlitwie, ale nie do modlenia się razem”<sup>[450]</sup>. Jak widać, brak należytej wnikliwości i precyzji prowadzi do niejasności i nieporozumień związanych z praktycznym dialogiem międzyreligijnym. Tym bardziej jednak winno to mobilizować do intelektualnego wysiłku w materii dialogu doświadczenia duchowego.

Dlatego aby zachować wymogi precyzji w tej kwestii, odpowiedź na pytanie o stosunek Kościoła do duchowości innych religii musi iść w dwóch kierunkach, gdyż taki sposób podejścia do problemu wskazywany jest przez szereg dokumentów Kościoła, a szczególnie przez programowy w tym względzie dokument Jana Pawła II, *Redemptoris missio*. Pierwszy z tych kierunków to dialog i dostrzeżenie autentycznych wartości duchowych i moralnych religii niechrześcijańskich, a drugi – to ewangelizacja (misje *ad gentes*) i podejmowanie apologetycznej polemiki, a nawet wskazywanie zagrożeń duchowych wynikających z kontaktów nieprzemyślanych i nieroztropnych.

#### ***b. Teologiczne podstawy dialogu doświadczenia religijnego***

Dostrzeżenie autentycznych wartości duchowych innych religii pozostanie na stałe w skarbcu myśli teologicznej jako wielka zasługa nauczania soborowego. Najbardziej wymownym przykładem jest tu stosunek chrześcijan do Żydów, „starszych braci w wierze”, których łączność z wyznawcami Jezusa ma ściśle religijny charakter: „w powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa, synów owego Patriarchy według wiary”<sup>[451]</sup>. Więź Kościoła z „plemieniem Abrahama” nazwał Sobór „zespoleciem duchowym”<sup>[452]</sup>.

Ujęcie podkreślające dialog z innymi religiami jest bardzo szeroko eksponowane w tak wielu publikacjach, że wystarczy tylko tytułem przykładu i przypomnienia podać słynne soborowe słowa o „szczerym szacunku” wobec „tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte”, a zwłaszcza zdanie o odbiciu w innych religiach „promienia Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”<sup>[453]</sup>. Słowa te stwierdzają istnienie elementów religijnej prawdy, a nawet świętości, poza obrębem chrześcijaństwa i mówią o akceptacji przez Kościół katolicki tego, co na taką właśnie ocenę zasługuje.

Już teraz warto zauważyć, że o ile w czasach posoborowych częściej eksponowano aspekt dialogu międzyreligijnego, to aspekt ewangelizacyjno-apologetyczny wydawał się być nie dość często podkreślany. Tymczasem jednak nawet sam tekst deklaracji *Nostra aetate* wykazuje bardzo wyraźne zróżnicowanie oceny różnych religii, w zależności od tego, z jakim konkretnym wierzeniem mamy do czynienia. Sobór inaczej ocenia objawioną religię judaistyczną, inaczej związany z nią islam, a jeszcze inaczej – religie naturalne, oparte na wysiłkach ludzkiego instynktu religijnego.

Powracając jednak do problemu obecności Ducha Świętego w religiach niechrześcijańskich warto odwołać się do słów Jana Pawła II na ten właśnie temat pochodzących z encykliki *Redemptoris missio*: „Sobór Watykański II przypomina działanie Ducha w sercu każdego człowieka [...] w inicjatywach religijnych. [...] Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii”<sup>[454]</sup>. Wypowiedź tę znakomicie uzupełnia inny fragment tej samej encykliki:

„Stosunek Kościoła do innych religii określony jest przez podwójny szacunek: «szacunek dla człowieka w jego poszukiwaniu odpowiedzi na najgłębsze pytania życia i szacunek dla działania Ducha w człowieku» [...] każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch Święty, tajemniczo obecny o sercu każdego człowieka [...] Gdy Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach, podejmuje On zadanie przygotowania do Ewangelii i nie może nie mieć odniesienia do Chrystusa”<sup>[455]</sup>.



Ta właśnie wiara jest powodem, że „Kościół chętnie uznaje wszystko to, co jest prawdziwe i święte w tradycjach religijnych buddyzmu, hinduizmu i islamu – jako odblask tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”<sup>[456]</sup>. Zasadniczo pozytywne spojrzenie na religijność ludzką w jej najróżniejszych przejawach w skali globalnej powoduje, że „inne religie stanowią pozytywne wyzwanie dla Kościoła, pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia”<sup>[457]</sup>.

### *c. Granice dialogu*

Programowy dokument papieski na temat relacji z religiami niechrześcijańskimi – encyklika *Redemptoris missio* – podkreśla z jednej strony, że „Bóg czyni wszystko, aby być obecnym [...] dla narodów poprzez ich bogactwa duchowe, których głównym i zasadniczym wyrazem są religie”, ale równocześnie od razu zauważa: „choć mają one braki, niedostatki i błędy”<sup>[458]</sup>.

Wydaje się, że lektura tekstów soborowych w kwestii stosunku do innych religii pozostawała w ostatnim trzydziestoleciu dość często jednostronna. Jakkolwiek Ojcowie soborowi podkreślili pozytywne elementy tkwiące w religijności niechrześcijańskiej, to jednak zawarli też bardzo ważne myśli o całkiem innym znaczeniu, rzadko jednak później podnoszone i omawiane. Owocem tego jest lektura tekstów soborowych, z której wyciąga się wnioski o identycznej wartości wszystkich religijnych dróg do Boga (skrajna postać tzw. pluralistycznej teologii religii)<sup>[459]</sup>, albo o potrzebie wprowadzenia uniwersalistycznej religii mającej wynikać z powszechnej woli zbawczej Boga, czy o zastąpieniu misji przez dialog, lub wreszcie o niemożliwości wartościowania religii pod względem ich zbliżania się do prawdy. Wnioski takie nie są zgodne z bieżącym nauczaniem Kościoła w kwestii stosunku do wyznawców innych religii. Jeśli więc bywają usprawiedliwane pewnymi fragmentami tekstów Soboru i papieskich dokumentów, to warto przyjrzeć się, gdzie leży przyczyna jednostronności takiego spojrzenia. Wydaje się, że w ten sposób zredukowano problem stosunku Kościoła do innych religii tylko do wymiarów dialogu, zapominając o aspekcie apologetyczno-misyjnym. Wprowadziło to najpierw pewnego rodzaju zakłopotanie wobec zadania ewangelizacji, a potem nawet wyraźny lęk przed proponowaniem nauki Chrystusa ludziom, którzy wyznają inne religie.

Czy jest to zgodne z nauką Soboru? W dwudziestolecie *Vaticanum Secundum* Synod Biskupów ogłosił: „nie należy przeciwstawiać dialogu misjom [...] wszyscy chrześcijanie otrzymali od Chrystusa misję, by czynili wszystkie narody uczniami samego Chrystusa”<sup>[460]</sup>. Jeśli więc słusznie zwraca się uwagę na soborowe słowa mówiące o elementach prawdy w innych religiach, to również słusznie trzeba zauważyć

kontekst tych słów. „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych [hinduizm, buddyzm, inne religie] prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, nakazów i doktryn [...] które nierzadko odbijają promień Prawdy [...] głosi zaś Chrystusa, w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego”<sup>[461]</sup>.

Z tego słynnego tekstu soborowego, nie wynika – po pierwsze, że inne religie wzięte w całości są odzwierciedleniem Prawdy. Takie sformułowania jak „nierządki” (*haud raro*) i „odbijają promień Prawdy” (*referunt radium illius Veritatis*) są na tyle ostrożne, że nie usprawiedliwiają w żadnej mierze skrajnej pluralistycznej teologii religii. Po drugie, tekst mówi o tym, że Kościół nie odrzuca z owych religii tylko tego, co „prawdziwe jest i święte”. Logicznie wynika z tych słów postawa Kościoła wobec tego, co w owych religiach święte i prawdziwe nie jest.

Nawet jednak to, co słusznie można nazwać „elementami prawdy i świętości” nie jest traktowane w tekście soborowym jako otwierające w sposób niedwuznaczny drogę do Boga. Wręcz przeciwnie, jest raczej widziane jako potencjalnie uwikłane w błędy i zło. Oto czytamy, że Kościół wszystko, „cokolwiek z prawdy i łaski znajdowało się już u narodów [...] uwalnia od zaraźliwych powiązań ze złym i przekazuje [...] Chrystusowi, który burzy władztwo szatana” (*imperium diaboli*)<sup>[462]</sup>. Wydaje się, że te słowa Soboru Watykańskiego II nie są wystarczająco podkreślane w problematyce spotkania z odmiennymi tradycjami religijnymi. Ojcowie soborowi wyrazili też wiarę, że to „przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego niechrześcijanie są wybawieni z mocy ciemności” (*a potestate tenebrarum*)<sup>[463]</sup>. W tym kontekście nie może dziwić fakt, że sformułowanie „fałszywe kultury pogańskie” wcale nie pochodzi tylko z przedsoborowego języka teologicznego, ale jest zawarte również w nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego*<sup>[464]</sup>. Uczestniczenie w takich kultach sklasyfikowane jest tam jako „bałwochwalstwo”.

Podobnie katechizmowa ocena zbawczej wartości innych religii jest daleka od beztroskiego irenizmu. Uznaje się raczej, że „więź Kościoła z religiami niechrześcijańskimi jest przede wszystkim więzią pochodzenia i wspólnego celu rodzaju ludzkiego”<sup>[465]</sup>. Jakkolwiek zauważa się, że religie szukają Boga, to jednak przypomina się, zgodnie z Biblią, że czynią to „po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”. Wprawdzie może to być uważane za „przygotowanie do Ewangelii” dane im przez Boga, to jednak „w swoich postawach religijnych ludzie ukazują także ograniczenia i błędy, które deformują w nich obraz Boży”<sup>[466]</sup>. Katechizm przypomina w tym aspekcie soborową naukę o działaniu Szatana: „ludzie zwiedzeni przez Złego (*a maligno decepti*), znikczemnieli w myślach swoich i prawdę Bożą zmienili na kłamstwo”<sup>[467]</sup>.

Jednostronna lektura soborowych tekstów powoduje poważne zniekształcenia w chrześcijańskim podejściu do wyznawców innych religii, a przede wszystkim zanik zapału misyjno-ewangelizacyjnego, czyli zanik poczucia sensu istnienia Kościoła. Jan Paweł II wskazał na istnienie też o tym, że „jedna religia ma taką samą wartość jak inna” i nazwał je „niewłaściwymi poglądami teologicznymi”<sup>[468]</sup>. W reakcji na nauczanie Soboru Watykańskiego II zrodził się niegdyś jak najbardziej słuszny postulat brzmiący: „katolicyzm rezygnuje z rezerwy i ograniczania swego kontaktu z wymienionymi formami religijnymi do apostolskiej troski o ich nawrócenie”<sup>[469]</sup>. Postulat ten zostaje jednak niekiedy zniekształcony w pseudosoborowe wezwanie, które chciałoby powiedzieć: „katolicyzm rezygnuje w ogóle z troski o ich nawrócenie”. Tymczasem zasada dialogu, jeśliby miała zostać wprowadzona na miejsce misji, byłaby czymś z gruntu niesoborowym. Dialog nie znosi przecież innej postawy wobec przedstawicieli religii niechrześcijańskich, a mianowicie starania, aby wszyscy ludzie zostali chrześcijanami. „Kościół posłuszny jest nakazowi Chrystusa [...] aby ich doprowadzić do wiary [...] przez przykład życia, głoszenie słowa oraz przez sakramenty święte i inne środki łaski”<sup>[470]</sup>.

Również lektura wypowiedzi Jana Pawła II w tym względzie wydaje się w niektórych środowiskach teologicznych dość jednostronna. O ile słusznie zauważa się wszystkie wypowiedzi sformułowane w języku dialogu i szukania tego, co wspólne, o tyle niekiedy nie chce się dostrzec wezwań ujmujących sprawę od strony misyjnej. Nie brak przecież apeli papieża do głoszenia Ewangelii niechrześcijanom w nadziei ich nawrócenia, a nawet wskazań na duchowe zagrożenia płynące z religii niechrześcijańskich. „Spotkanie chrześcijaństwa z prastarymi kulturami i religiami lokalnymi” nazywa Jan Paweł II „wielkim wyzwaniem dla ewangelizacji”. Wskazując na wierzenia religii Wschodu dotyczące sposobu przezwyciężenia nieodwołalnego charakteru śmierci mówi jasno: „objawienie chrześcijańskie wyklucza reinkarnację”<sup>[471]</sup>, a wspominając „wyraźny charakter soteriologiczny” buddyzmu czy hinduizmu mówi o tym, że „istnieje paląca potrzeba, aby ukazać jasno i głęboko prawdę o Chrystusie jako o jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi i jedynym Odkupicielu świata, odróżniając Go wyraźnie od założycieli innych wielkich religii, choć i one zawierają elementy prawdy”<sup>[472]</sup>. Jan Paweł II podkreślił też istnienie „punktu istotnego, odróżniającego chrześcijaństwo od innych religii”, a jest nim prawda, że tu „Bóg sam przemawia w swoim odwiecznym Słowie”<sup>[473]</sup>.

Ten krótki przegląd tekstów soborowych, a także posoborowych dokumentów *Magisterium Ecclesiae* ze szczególnym uwzględnieniem wypowiedzi Jana Pawła II, wskazuje wyraźnie, że obok koniecznego i niezbędnego nurtu dialogu międzyreligijnego istnieje też inny wątek katolickiej doktryny na temat odmiennych religii. Dotyczy on aspektu misyjnego, a niekiedy nawet apologetyczno-polemicznego, i wiąże się z dostrzeżeniem absolutnej wyjątkowości chrześcijaństwa pośród innych

religii, z potrzebą głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom, w tym także wyznawcom innych religijnych poglądów. „Wśród zagadnień chrystologicznych na plan pierwszy wysuwa się [...] ponowne odkrycie Chrystusa Zbawiciela i Ewangelizatora [...] i wiara w Niego jako konieczny warunek zbawienia”<sup>[474]</sup>. Dlatego właśnie, jak zauważa Jan Paweł II, Kościół – a w nim każdy chrześcijanin – nie może ukrywać ani zachować dla siebie tej nowości i tego bogactwa, otrzymanych z Bożej dobroci, by przekazywać je wszystkim ludziom<sup>[475]</sup>.

W tym świetle na nowo trzeba by przemyśleć refleksje zawarte w *Dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej* z roku 1996 na temat *Chrześcijaństwo a religie*. Wprawdzie *Dokument* ten ma zasadniczo doktrynalne oblicze, jednak można z niego wyłowić nieco wypowiedzi o charakterze duchowym, odnoszących się do przeżycia religijnego, a nawet do mistyki. Z tego tytułu może on sporo wnieść w problematykę poruszaną w niniejszej pracy. „Twierdzenie, że wszystkie religie są prawdziwe, jest jednoznaczne z twierdzeniem, że wszystkie są fałszywe”<sup>[476]</sup>. Przez analogię można zauważyć, że jeśli twierdzi się, iż wszyscy mistycy doznają tego samego, jest to równoznaczne z twierdzeniem, że nie doznają niczego specyficznego.

*Dokument* omawia tak popularne wśród autorów zajmujących się porównywaniem mistyki różnych religii stanowisko pluralistyczne, które „odróżnia Boga samego w sobie, niedostępnego człowiekowi i Boga ukazanego w ludzkim doświadczeniu”. Zwolennicy tego stanowiska głoszą, że „obrazy Boga powstały z doświadczenia transcendencji i z odpowiedniego kontekstu społeczno-kulturowego” i to w taki sposób, że „tajemnica jest [tak] powszechnie obecna i doświadczana, [że] żaden z jej przejawów nie może pretendować do bycia ostatecznym”<sup>[477]</sup>. W tym kontekście w dokumencie pada pytanie: „Czy modlitwy wiernych zwracają się do tego samego adresata pod różnymi imionami? Czy tę samą rzeczywistość przedstawiają bóstwa i moce religii, spersonifikowane siły przyrody, życia i społeczeństwa, wyobrażenia psychiczne lub mistyczne?”<sup>[478]</sup>

Spotykany coraz częściej beztroski pseudomistyczny irenizm międzyreligijny jest skorygowany słowami *Dokumentu* obficie cytującego teksty Soboru Watykańskiego II: „Uznaje się, że w różnych religiach znajdują się załączki prawdy, która oświeca każdego człowieka<sup>[479]</sup>, ziarna Słowa<sup>[480]</sup>, że za zrządzeniem Bożym znajdują się w nich rzeczy dobre i prawdziwe<sup>[481]</sup>, że elementy prawdy, łaski i dobra znajdują się nie tylko w sercach ludzi, ale także w obrzędach i w obyczajach ludów, jakkolwiek to wszystko winno być «uleczone, wyniesione na wyższy poziom i w pełni udoskonalone»”<sup>[482]</sup>.

Fakt niemożliwości ograniczenia działania Ducha Świętego do widzialnych granic Kościoła też ma swoje ściśle sprecyzowane znaczenie: „W religiach działa ten sam Duch, który kieruje Kościołem,

jednak nie można powszechnej obecności Ducha Świętego zrównywać z Jego obecnością w Kościele Chrystusa. Chociaż nie można wykluczyć zbawczego znaczenia [różnych] religii, to jednak nie jest powiedziane, że wszystko w nich jest zbawcze: nie można zapominać o obecności ducha zła, dziedzictwa grzechu, niedoskonałości odpowiedzi ludzkiej na działanie Boga<sup>[483]</sup>. Trzeźwiąco też brzmi następujący fragment *Dokumentu*: „Twierdzenie, że w religiach mogą istnieć elementy zbawcze, samo z siebie nie zakłada orzeczenia o istnieniu takich elementów w każdej z tych konkretnych religii<sup>[484]</sup>”.

Przy teologicznej refleksji na problematykę dialogu doświadczenia religijnego będą przydatne i takie słowa *Dokumentu*: „Dyskusja z roszczeniami innych religii do prawdy nie może być marginalnym lub częściowym zadaniem teologii. Nacechowana szacunkiem polemika z tego rodzaju roszczeniami winna być obecna w centrum codziennej pracy teologa<sup>[485]</sup>”. Na przykład w kwestii rozumienia Boga w dialogu między chrześcijaństwem a buddyzmem i hinduizmem istnieje „konieczność poczynienia pewnych rozróżnień: Czy chodzi o bóstwo jako wartość transcendentną i absolutną, czy chodzi o Rzeczywistość bezosobową lub o Byt osobowy? Czy transcendencja Boga oznacza, iż jest on ponadczasowym mitem, czy też owa transcendencja jest do pogodzenia z działaniem Boga na rzecz ludzi w historii?”<sup>[486]</sup> Jest tu wezwanie do rozróżniania, czy religijny człowiek przełomu tysiącleci ma pragnąć zjednoczenia serca z bezmiarem majestatycznego kosmosu, z hinduistycznym *avatarem*, czy z Bożą Osobą opisaną zgodnie z biblijnym pojęciem Inkarnacji.

### 3. „EMPIRYCZNA RELIGIA” GLOBALNEJ WIOSKI: KONSEKWENCJE DLA CHRZEŚCIJAŃSTWA

„Jeśli klepiesz jakieś jedno słowo, zdanie czy dźwięk,  
jak to czynią poganie, bez wiary i bez miłości – jaką to ma wartość?  
Nawet jeśli doprowadzi to do zmienionego stanu świadomości –  
to co z tego?  
Nigdy nie zapominaj, że liczy się tylko miłość”.  
(W. Johnston)

Zarysowana wyżej sytuacja otwierającego się coraz szerzej dialogu doświadczenia religijnego przedstawia się więc jako intelektualne wyzwanie. Zachęca do przemyślenia na nowo znaczenia terminu „mistyka” w nowym kontekście ogólnoswiatowej sytuacji religijnej i to przemyślenia na sposób empiryczny. Takie właśnie podejście założył jako punkt wyjścia William James w swoim dziele *The Varieties of Religious Experience (Różnorodność religijnego doświadczenia)*<sup>[487]</sup>. Ważnym krokiem na tej drodze była też praca Roberta C. Zaehnera *Mysticism, Sacred and Profane (Mistycyzm święty i świecki)*<sup>[488]</sup>. Praca ta została napisana jako odpowiedź na uproszczone, choć pomimo to niezmiernie popularne twierdzenia Aldousa Huxleya zawarte w książce

*The Doors of Perception (Drzwi postrzegania)*<sup>[489]</sup>. Zaehner podjął wyzwanie w takiej właśnie formie: jako odpowiedź na twierdzenie, że doświadczenie mistyczne jest zawsze i wszędzie takie samo<sup>[490]</sup>. Swoiście „empiryczny” punkt widzenia, jakkolwiek nietypowo brzmiałoby to w odniesieniu do teologii, postuluje też jezuita W. Johnston. W rozdziale *Mystical Theology* swej pracy *The Inner Eye of Love (Wewnętrzne oko miłości)* formułuje bardzo jasno założenia badawcze proponowanej przez siebie teologii mistycznej: „Jeśli teologia mistyczna jest nauką, musi mieć dane. Dane takie znajdują się w doświadczeniu żyjących i zmarłych mistyków, w doświadczeniu mistyków przeszłości i teraźniejszości, w doświadczeniu mistyków Wschodu i Zachodu”<sup>[491]</sup>.

Podejście w tym sensie „empiryczne” (zaczerpnięte z dokumentów obserwacyjnych doznań mistycznych), sugeruje poruszanie się w obszarze refleksji nad ludzkim biegunem relacji mistycznej. Odrębnym zagadnieniem są natomiast ewentualne wnioski dotyczące transcendentnego bieguna tej relacji. „Istnieją znaczne różnice fenomenologiczne między religiami, częściowo zależne od różnych przedmiotów, z którymi (lub w których) osiąga się mistyczne zjednoczenie: natura – w systemach panteistycznych; uniwersalna dusza (*Brahman*) w hinduizmie; najwyższa dusza (*purusa*) w systemie *samkhya*, wreszcie sam Bóg, choć na różne sposoby – w mistycyzmie egipskim, żydowskim, muzułmańskim i chrześcijańskim”<sup>[492]</sup>.

Za przykład niech posłuży opinia uznanego autorytetu w dziedzinie dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego, W. Johnstona, na temat buddyjskiej literatury o *prajna paramita* – doskonałej i wyzwalającej mądrości. Teksty te są w dużej mierze analogiczne do chrześcijańskiej literatury na temat ciemnej nocy i wiedzy ciemności w tradycji apofatycznej. Istnieje wyraźna paralela między chrześcijańską *via purgativa* (oczyszczenie z pożądania, korzenia grzechu) a hinduistyczną i buddyjską ścieżką wyzwolenia<sup>[493]</sup>. Ale po omówieniu podobieństw postawy buddyjskiego współczucia i Chrystusowej *kenosis* Johnston pisze: „Wyjątkowość chrześcijaństwa polega na wierze w osobowego Boga i w osobowego, historycznego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa”. W obliczu radykalnie odmiennego pojmowania i wyrażania tego, czym jest upragniony cel medytacji, kim jest ów Inny, z którym dąży się do zjednoczenia, pada pytanie: „Czy buddysta i chrześcijanin mogą złączyć ręce i poprowadzić jeden drugiego ku transcendentnej mądrości?”<sup>[494]</sup>

Pytanie to, jeśli chce się udzielić na nie odpowiedzi pozytywnej bez starannego rozważenia wszystkich wynikających stąd trudności, może doprowadzić do poważnych uproszczeń. Rozważymy teraz trzy istotne uchybienia, na jakie można napotkać w tym kontekście w literaturze odnoszącej się do nowych zagadnień teologii mistyki. Wydaje się, że uchybienia te można ująć w trzech zagadnieniach: redukcjonizm w lekturze danych Objawienia, uproszczona teza o powszechnej

dostępności mistyki, bez względu na różnice zapatrywań religijnych, wreszcie – postawienie pod znakiem zapytania pojęcia mistyki jako daru.

*a. „Niech mi się stanie według Twego Słowa” – pokusy przy czytaniu Biblii*

Podobnie jak brak dystansu wobec różnic światopoglądowych przedstawicieli różnych religii może prowadzić do „wczytywania” w teksty powstałe w kręgu odmiennej religijnej kultury kategorii właściwych chrześcijaństwu (na przykład personalizmu i teizmu), tak samo bardzo silne pragnienie prowadzenia dialogu międzyreligijnego może zaowocować lekturą tekstów źródłowych chrześcijaństwa w optyce innej religii. Wydaje się, że to właśnie przydarzyło się wielokrotnie W. Johnstonowi w jego wysiłku otworzenia drzwi dla swoistej „mistycznej teologii religii”, realizowanej zgodnie z zasadą: „wierzę, że można naszkicować początki teologii mistycznej, która będzie wspólna zarówno dla chrześcijaństwa, jak i dla buddyźmu”<sup>[495]</sup>.

Jego tendencje do zawłaszczania tekstów biblijnych na potrzeby wykazania podobieństw między mistyką buddyjską i chrześcijańską świadczą o tym, że postulat ponadreligijnej teologii jest trudniejszy do zrealizowania, niż mogło się to w pierwszym momencie wydawać. Rezygnacja z jednoznacznej perspektywy chrześcijańskiej w lekturze Pisma św. łatwo staje się bowiem wejściem w perspektywę jednoznacznie buddyjską. W ten sposób usilne pragnienie dialogu może doprowadzić paradoksalnie do sytuacji uniemożliwiającej prawdziwy dialog. Świadectwem tego mogą być teksty Johnstona, który w swoich teologicznych poszukiwaniach niejednokrotnie wypowiadał opinie na tyle kontrowersyjne, że stawały się one bardziej wyrazem osobistego dialogowania tego autora z buddyzmem niż rzetelnym opisem autentycznego dialogu chrześcijan i buddystów.

Rozważmy poniżej próbkę tez Johnstona pochodzącą z jednej z jego intelektualnych wędrówek po niejednoznacznym pograniczu dialogu doświadczenia religijnego, a będącą owocem przekonania stojącego u podstaw wielu jego przemyśleń: „Wierzę, że Bóg mówił do ojców przez proroków, a to obejmuje też proroków, których głosy brzmią wspaniale w takich księgach, jak *Gita*, *Sutra Lotosu* i *Tao Te King*”<sup>[496]</sup>. Sformułowanie „Bóg przemawiał przez proroków” pochodzi z Listu do Hebrajczyków (Hbr 1, 1). Odniesienie tego tekstu do pozabiblijnych pisarzy jest wyraźnie przekroczeniem intencji całej tradycji chrześcijańskiej, jaka znana była przez XX wieków istnienia Kościoła. Konsekwencje tego są, jak zobaczymy, niezmiernie dalekosiężne.

**– personalizm czy apersonalizm**

Na przykład, komentując słowa Jezusa „zanim Abraham stał się, Ja jestem” (J 8, 58), Johnston pisze: „wierzę, że Jezus był tak wypełniony

Bogiem, że nie miał już ludzkiej osobowości (*human personality*) – była w nim tylko osobowość odwiecznego Syna”<sup>[497]</sup>. Zapewne uwaga ta wiąże się z faktem, że w buddyzmie uwolnienie od empirycznego Ego jest uważane za coś niezmiernie pozytywnego i stymulującego duchowy wzrost. W chrześcijaństwie jednak taka opinia jest raczej odosobniona.

Kiedy Johnston trafia na problem zharmonizowania dialogicznego personalizmu mistyki chrześcijańskiej z zupełnie odmienną tonacją mistyki buddyjskiej, wtedy – aby ocalić pokrewieństwo przeżycia buddyjskiego *satori* i chrześcijańskiego zjednoczenia mistycznego z Bogiem – pisze, że dialog miłości wyrażony w kategoriach odrębnych osób (partnerów i podmiotów spotkania mistycznego) – nie jest w gruncie rzeczy istotny dla mistycznego chrześcijaństwa:

„Relacja Ja – Ty sprawiłaby, że *satori* stałoby się niemożliwe [...] Ludzie zen mogą myśleć o chrześcijańskiej mistyce w kategoriach oblubienca i oblubienicy. A to zaprowadziłoby nas bardzo daleko od *satori*”<sup>[498]</sup>.

Powołuje się przy tym na tradycję mistyki apofatycznej, szczególnie Eckharta, u którego łatwo o sformułowania wyglądające na negację odmienności bytowej Boga i człowieka. Jest to jednak wyraźnie jednostronne spojrzenie na historię duchowości chrześcijańskiej. Chrześcijańska mistyka rozważana jako całość po usunięciu z niej przeżycia relacji Ja – Ty i elementu oblubieńczego jest nie do pomyślenia. Teologia mistyki zapominająca, nawet werbalnie, o osobowym spotkaniu z Bogiem, jest zjawiskiem w chrześcijaństwie marginalnym, choć Johnston zdaje się twierdzić, że „w gruncie rzeczy” i tak w ten sposób musi się skończyć mistyczna wędrówka w miarę duchowego wzrastania. „Relacji Ja – Ty już nie ma” – tak rozumie słowa Apostoła: „miłość Chrystusa przynagla nas”<sup>[499]</sup>. Twierdzenie, że św. Paweł w miarę wzrastania duchowego tracił świadomość dialogicznej relacji Ja – Ty (czyli praktycznie relacji odmiennych bytowo podmiotów Paweł – Chrystus) jest wyjątkowo ryzykowne, a pojawienie się tej opinii w tekście Johnstona tłumaczy zapewne fakt, że tak właśnie przedstawia się pożądaný rozwój mistyczny buddysty.

Ciekawe też, że nawet u autorów niechrześcijańskich wartościowanie dialogicznego personalizmu w tym akurat aspekcie może przybrać zupełnie inny kształt. Oto przykład zaczerpnięty z tekstu współczesnego popularyzatora teistycznej mistyki hinduistycznej na Zachodzie, Prabhupady, z jego komentarza do Bhagavadgity 4, 13:

„Cechą braminów jest to, że znają oni *Brahmana* – Najwyższą Prawdę Absolutną. Jednak większość z nich zbliża się tylko do bezosobowej manifestacji Pana Kriszny – *Brahmana*. I jedynie człowiek, który przekracza ograniczoną wiedzę bramina i osiąga wiedzę o Najważniejszej Osobie Boga, zostaje osobą świadomą Kriszny”<sup>[500]</sup>.



Wprawdzie Prabhupada nie jest autorem o specjalnej powadze teologicznej, ale przecież mistyka to właśnie kwestia bardziej praktyki, a mniej spekulacji teoretycznych. Sprawa relatywizacji personalizmu dialogicznego w mystyce jest na pewno jednym z punktów, w których dyskusja w dialogu międzyreligijnym powinna stać się szczególnie uważna, aby nastąpiło wzajemne zrozumienie partnerów dialogu. Zacieranie różnic przez sięganie po bardzo skrajne przykłady nie przyczyni się do wiarygodnego przedstawienia istoty odmiennych religii. To samo dotyczy oczywiście relacjonowania tego, co najbardziej istotne w mystyce chrześcijańskiej. Słowom Johnstona „relacji Ja – Ty już nie ma”, które miałyby opisywać kierunek rozwoju medytacji mistycznej chrześcijanina, można przeciwstawić słowa Martina Bubera: „O pierwiastku religijnym nie można mówić w przedstawionym tu ścisłym rozumieniu tam, gdzie nie ma i nie może być relacji”<sup>[501]</sup>. Trzeba zastanowić się i wybrać, która z tych formuł ściślej oddaje mistyczne pragnienia wiernego ucznia objawiającego się Boga i wiernego czytelnika Biblii.

### **– istota religijnego doświadczenia**

Johnston interpretując ewangeliczny opis spotkania Jezusa z Syrofenicjanką, która prosiła Go o uzdrowienie opętanej córki, pisze o „stosowaniu techniki szoku przez Chrystusa”, tego „wielkiego guru, który wprowadzał ludzi w oświecenie z ogromną siłą”. Autor podsumowuje ewangeliczne wydarzenie tak: kobieta ta „otrzymuje oświecenie, którego tak pragnęła”<sup>[502]</sup>. Jednak w tekście biblijnym nic nie wskazuje na to, aby Syrofenicjanka pragnęła oświecenia. Pragnęła dla swojej córki uzdrowienia z opętania, cudu dotyczącego zdrowia. Jakkolwiek mało prawdopodobne może się to wydać komuś zafascynowanemu kategoriami buddyjskiej mistyki, Ewangelia ewidentnie opisuje osobę, dla której upragnionym doświadczeniem religijnym jest cud uzdrowienia, a nie oświecenie. Wydaje się, że w sposobie odczytywania takich scen przez Johnstona mamy do czynienia z „mistycznym redukcjonizmem” w utożsamiającej interpretacji dwóch religii, które jednak opornie utożsamiać się nie dają, jako że są ewidentnie odmienne. Każdy ma oczywiście prawo, aby nie widzieć w pragnieniu cudu pożytku dla duchowego wzrastania, ale nie można uważać, że do Jezusa ściągano z okolicznych miast i wsi, aby zaspokoić typowo buddyjskie pragnienie „oświecenia”. Wszystko wskazuje na to, że ściągano do Niego, aby doświadczyć cudów i wysłuchać Dobrej Nowiny o Królestwie.

Ten sam autor wielokrotnie powtarza historię o starożytnym wodzu, Pompejuszu, który po wejściu do miejsca Świętego Świętych po zdobyciu Jerozolimy zastał tam „nic”, jako że w centrum żydowskiej świątyni nie było wizerunku bóstwa<sup>[503]</sup>. Johnston ogłasza: „jak bliskie to jest buddyzmu!” Czy jednak sprawa nie opiera się na nieporozumieniu? Przecież tylko dla pogańskiego Rzymianina miejsce to

było puste. Dla Żyda było to miejsce Świętej Obecności Boga, tyle że nie związanej z materialnym wizerunkiem. Pompejusz nie rozumiał biblijnej religii Żydów, a była ona w aspekcie realiów osoby Boga usytuowana na dokładnie przeciwnym biegunie niż buddyzm.

Wątpliwe muszą się też wydawać refleksje prowadzące do wniosków, że mistyczne lokucje „nie są czymś niezwykłym dla ludzi, którzy głęboko medytują”, jeśli przykładem ilustrującym ową tezę jest ewangeliczne zdanie: „Nie bój się, Maryjo” (Łk 1, 30)<sup>[504]</sup>. Kilkunastoletnia narzeczona izraelska, Maryja, nie może być przykładem „głębokiej medytacji”, gdyż nic nie wiadomo o jej ewentualnym praktykowaniu jakiegokolwiek pobożności poza normalną dla owego czasu w Izraelu. Uczciwość intelektualna i wierność realnie istniejącym tekstom ewangelicznym doprowadzi raczej do wniosków, do jakich doszedł Hans Urs von Balthasar: „Najdoskonalsze ludzkie słowo przyzwolenia: «Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa», według wszelkiego prawdopodobieństwa – Mówiąca była przecież Żydówką – dojrzało nie na drodze odprzedmiotowiającej medytacji”<sup>[505]</sup>.

Dokładnie to samo odnosi się do zbyt pospiesznego snucia analogii w rodzaju: „Ludzie, którzy doświadczyli ekstazy mają przedsmak zmartwychwstania i dlatego często tęsknią za śmiercią, jak Paweł. Doświadczywszy cienia, pragnął rzeczywistości”<sup>[506]</sup>. Otóż nic nie usprawiedliwia łączenia Pawłowej tęsknoty za odejściem do Pana z ekstazą. Św. Paweł po prostu wierzy, że tam spotka się z Jezusem - „pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze” (Flp 1, 23) oraz „chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana” (2 Kor 5, 8). Jeśli bowiem według słów Johnstona „śmierć jest drzwiami do ostatecznej ekstazy (możemy to nazwać zmartwychwstaniem albo nirwaną, albo jakkolwiek chcemy)”<sup>[507]</sup>, to trudno zrozumieć, co właściwie głosili apostołowie jako Dobrą Nowinę, skoro w sam fakt życia po śmierci Żydzi i Grecy w I wieku w większości wierzyli, również *zanim* usłyszeli orędzie uczniów Jezusa.

### **– Duch Święty, czyli energia ki?**

Poruszając rolę oddechu w medytacji omawiany autor wspomina o duchowym aspekcie tej praktyki: „sanskrycka *prana*, japońska siła *ki*, są oddechem wszechświata [...] dlatego, oddychając możesz recytować słowa: «Przyjdź, Duchu Święty». A kiedy to się stanie, jesteś obecny wobec Boga i wobec świata, który jest napełniony Bogiem”<sup>[508]</sup>. Uważny czytelnik Biblii musi jednak przyznać, że Piśmo święte nie podaje żadnej innej „techniki” napełniania się Duchem Świętym, jak tylko modlitwa Słowem Bożym, do tego modlitwa o wyraźnie wspólnotowym charakterze (por. Ef 5, 18). Modlitwa ta ma charakter prośby, której rezultatu człowiek nie może kontrolować za pomocą ćwiczeń oddechowych, jako że ma on postać łaski, daru. Na tym zapewne

polega kolejna różnica między chrześcijańskim teizmem personalistycznym a apersonalizmem buddyzmu.

Podsumowując problem naginania tekstu biblijnego tak, aby wyraził – obcą mu – mentalność zdepersonalizowanej i panteizującej mistyki, koniecznie trzeba zwrócić uwagę na realia życia zakonnego, w jakich często żyli najwięksi mistycy katolicki, uznani potem za doktorów Kościoła. Jeśli bowiem czytamy, że „na początku duchowej odysei trzeba, zapewne, rozmyślać nad Biblią i modlić się psalmami i podczas konferencji, ale teraz człowiek jest w polu działania czegoś głębszego, co przeszkadza myśli”<sup>[509]</sup>, to niezbędne jest przypomnienie, że zarówno św. Jan od Krzyża jak i św. Teresa z Avila nie czuli się zwolnieni z Eucharystii zakonnej i z uczestniczenia w odmawianiu Liturgii Godzin w miarę postępów duchowych i wkraczania w obręb działania „czegoś głębszego”. Mówili raczej o wydzielonym czasie na medytację, który pomaga we włączeniu się w *normalne życie liturgiczne*, obejmujące rozważanie psalmów i innych fragmentów Biblii<sup>[510]</sup>.

#### *b. Uniwersalna dostępność mistyki?*

##### **– Bóg pragnie, aby wszyscy byli mistykami...**

„Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 3). Johnston przypomina tę starą biblijną naukę i dodaje zaraz, że wynika z tego, iż „wszystkim ofiarowuje łaskę”<sup>[511]</sup>. Następnie przechodzi nawet do tezy, że „wewnętrzne światło wiary nie należy tylko do samych chrześcijan, jako że Bóg kocha wszystkich ludzi i pragnie, aby byli zbawieni”<sup>[512]</sup>. Ale jednak cytowane biblijne zdanie z Listu do Tymoteusza kończy się słowami o poznaniu zbawczej prawdy: „Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni *i doszli do poznania prawdy*”. Ma to być nie tylko ogólna prawda o transcendentnym przeznaczeniu człowieka i o możliwości przekroczenia naturalnych ograniczeń, ale specyficzna prawda o Jezusie, gdyż z kolei zdanie następne, wynikające logicznie z poprzedniego, mówi: „Jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Jezus Chrystus” (1 Tm 2, 5). Droga zbawienia, co do której Bóg pragnie, aby wszyscy na nią weszli, jest drogą poznania prawdy o Jedynym Pośredniku.

Powszechne pragnienie zbawienia przez Boga dla wszystkich ludzi żadną miarą nie implikuje konieczności udzielania przez Boga łaski daru mistycznego doświadczenia na zasadzie powszechności. Kluczem do zrozumienia musi tu być tekst z Listu do Filipian. Apostoł Paweł był przed spotkaniem z Chrystusem bardzo religijnym człowiekiem: „w stosunku do Prawa – faryzeusz, co do sprawiedliwości legalnej – bez zarzutu” (por. Flp 3, 5-6). Jego przemiana nie polegała na tym, że stał się bardziej religijny „w ogóle”, ale że doznał spotkania z Jezusem. Problem mistyki chrześcijańskiej nie polega przede wszystkim na tym,

aby być bardziej religijnym, ale by „umiłować pojawienie się Syna Bożego” (2 Tm 4, 8).

### **– „nikt nie zna Boga” – ale czy w tej samej mierze?**

„Nam, katolickim chrześcijanom, Sobór Watykański przyniósł nowinę, że stale poszukujemy, jako członkowie pielgrzymującego Kościoła, i dlatego możemy iść ręką w rękę z innymi poszukującymi, czy to buddystami, hinduistami, muzułmanami, czy jakimikolwiek innymi, w naszym wspólnym poszukiwaniu prawdy.[...] My mamy Chrystusa, ale nie myślę, że możemy utrzymywać, iż zrozumieliśmy objawienie Chrystusa w całej pełni”<sup>[513]</sup>. Oczywiście, nikt nie jest w stanie zrozumieć objawienia Chrystusa w całej pełni. Ale czy ma to znaczyć, że chrześcijanin ma uważać siebie za poszukującego prawdy w tym samym sensie, co buddysta? Czy chrześcijanin nie jest (z definicji) człowiekiem, który zna (choć trochę, nawet jeśli – oczywiście – nie w pełni) Tego, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6)?

Zarówno w chrześcijaństwie, jak i w buddyzmie mówi się o niepoznawalności ostatecznej tajemnicy. Niepoznawalność Boga w chrześcijaństwie nie ma jednak tego samego znaczenia, co niepoznawalność pustki w buddyzmie. Johnston pisze: „Jeśli nikt nie rozumie [buddyjskiej] nicości, to przecież również nikt nie rozumiał prawdziwie Boga. Nikt nie rozumie Jahwe ani Tao, ani Brahmana ani Atmana. W obliczu tajemnicy wszyscy musimy zamilknąć”<sup>[514]</sup>. Trudno jednak nie zauważyć, że Apostoł Paweł, tak często przywoływany przez Johnstona jako wzór mistyka, stojąc pośród zgromadzonych na Areopagu, jednak nie *zamilkł*, ale coś *głosił*. W spotkaniu (i dialogu!) z innymi religiami ogłosił na końcu orędzie wiary, które miało postać kerygmatu chrześcijańskiego o zmartwychwstałym Chrystusie.

Johnston podejmuje się odpowiedzi na krytyki buddyzmu, między innymi kwalifikujących buddyzm jako religię „ateistyczną”. Odpowiadając podkreśla, po pierwsze, pozytywny charakter buddyzmu: wyznawcy tej religii wierząc w zbawienie „widzą światło w tunelu”. Po drugie – zauważa, że *nirvana* jest pozytywnym przeżyciem radości i wyzwolenia, a także, że wielu oświeconych buddystów było napełnionych życzliwością i współczuciem. To jednak nie rozwiązuje problemu, gdyż określenie „ateista” nie jest epitetem rzuconym pod adresem człowieka nieżyczliwego i pozbawionego współczucia, ale po prostu wskazuje na postawę światopoglądową negującą lub ignorującą istnienie osobowego Boga. Można wskazać przecież na przykłady współczujących i życzliwych marksistów, wierzących głęboko w transcendencję sił historycznych przerastających swoim majestatem jednostkowy byt ludzki, którzy pomimo to słusznie mogli być nazwani „ateistami”.

#### *c. Mistyka: realizacja naturalnych predyspozycji czy kontemplacja daru?*

„Jednym z wielkich wyzwań  
dla nowej teologii chrześcijańskiej  
będzie mistycyzm, szczególnie mistycyzm Wschodu”.  
(W. Johnston)

### – wiara, ale w co?

Jest prawdą, że często przeciwstawia się „wierzenia” religijne, charakterystyczne zwłaszcza dla chrześcijaństwa ("doktryna"), „doświadczeniu” nie zakładającemu wiary, co miałyby być cechą medytacji wschodniej, na przykład buddyjskiej. Dobry znawca problematyki dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego, twierdzi jednak:

„Przeciwnie do tego, co często się twierdzi, zen jest oparty na bardzo wielkiej wierze – wierze w obecność natury Buddy w najgłębszych pokładach osobowości [...] W zen chrześcijańskim wiara ta może przybrać formę przekonania, że Bóg jest obecny w głębi mojego bytu, albo – innymi słowy – że jestem uczyniony na obraz Boży. Tym, co najgłębsze i najprawdziwsze we mnie, nie jestem ja sam, ale Bóg”<sup>[515]</sup>.

Johnston powołuje się przy tym na św. Pawła: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Tu jawi się jednak problem doktrynalnej zawartości wiary w różnych religiach. Św. Paweł nie uważał przecież, że zamieszkujący go Chrystus jest elementem *natury* przysługującej człowiekowi na mocy urodzenia (jak właśnie ów „obraz i podobieństwo Boże”), ale że jest koniecznym *uzupełnieniem* tej natury, jest właśnie dodatkowym darem. Nowotestamentowa nauka wiary byłaby niezrozumiała bez jednego z jej fundamentów: „Byliśmy potomstwem z *natury* zasługującym na gniew, jak wszyscy inni” (Ef 2, 3). „Potomstwo z natury zasługujące na gniew”, to przecież wyrażenie właśnie przeciwne do formuły „uczestnicy natury Buddy”.

Zen „jest bardzo prostą praktyką prowadzącą do *samadhi* bez zbyt wielkiej ilości teorii; trzeba tylko wierzyć, że masz naturę Buddy i że oświecenie jest możliwe”<sup>[516]</sup>. Tu właśnie leży sedno omawianego problemu. Czy Apostoł Paweł wierzył, że człowiek rodzi się sprawiedliwy, a jedyny problem polega na tym, że tego nie wie? Czy też raczej mówił o potrzebie „usprawiedliwienia”? Chrześcijańskie „oświecenie” (por. Hbr 10, 32) to nie tylko „uświadomienie sobie” posiadanego już i tak wcześniej daru, ale to otrzymanie daru istotnie nowego. „Trzeba wam się powtórnie narodzić”; „jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3, 5. 7). Wiara w naturę Buddy należną z samego faktu urodzenia się człowiekiem nie zasługuje bynajmniej z punktu widzenia chrześcijańskiego na opatrzenie jej słowem „tylko”: „trzeba *tylko* uwierzyć, że masz naturę Buddy”. Jest to zasadnicza rozbieżność doktrynalna w porównaniu z nauczaniem chrześcijańskim.

Wprawdzie Johnston mówi o wspólnocie wiary buddystów i chrześcijan, kiedy opisuje „nagą wiarę, która nazwałem mistyką”, a więc sytuację, w której „oczy odwracają się od słów, pojęć i obrazów, aby pozostać pustą wiarą”<sup>[517]</sup>. Dotyczy to jednak tylko bardzo specjalnego rodzaju mistyki chrześcijańskiej, bynajmniej w chrześcijaństwie nie jedynej, i utożsamianie z nią mistycznego chrześcijaństwa ma chyba za swoje źródło przemożne pragnienie ukazania pokrewieństwa postaw mistyków obu wielkich religii.

### **– uczestnictwo w naturze Bożej czy w naturze Buddy?**

Chrześcijaństwo zna oczywiście pojęcie „uczestnictwa w naturze Bożej”, które to pojęcie zewnętrznie może przypominać wiarę w posiadanie „natury Buddy”. Według Biblii jednak „uczestnikiem Bożej natury” trzeba się *stać* (gr. *geneste*, 2 P 1, 4), poprzez to, co „Boska Jego Wszemc moc udzieliła”. Nie można jej natomiast nabyć przez proste uświadomienie sobie stanu, który miałby trwać od zawsze.

Buddyzm, wraz z innymi religiami Wschodu, uznaje wrodzone (choć – oczywiście – początkowo nieuświadomione) wyposażenie człowieka we wszelkie dane do duchowego rozwoju. Chrześcijaństwo natomiast uznaje zasadniczą przeszkodę istniejącą w człowieku, która musi być pokonana, aby zaistniała pełna relacja z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Przeszkoda ta oddana jest w Biblii za pomocą różnych opisów: „wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3, 23); „byliśmy potomstwem z natury zasługującym na gniew, jak wszyscy inni” (Ef 2, 3); „nie mam mojej sprawiedliwości, lecz sprawiedliwość pochodzącą od Boga” (Flp 3, 9). Wszystkie te opisowe określenia zostały później zebrane w teologicznym terminie „grzech pierworodny”. W tym świetle trzeba rozważyć sens takich wypowiedzi Johnstona jak ta:

„Wierzę, że zamknięte są w nas niewyczerpane potoki radości, które mogą być uwolnione przez medytację, czasem wybuchają one z niewiarygodną siłą: dotyczy to zen, dotyczy to jogi, można to znaleźć w Dziejach Apostolskich i odzwierciedla się to w ruchu pentekostalnym”<sup>[518]</sup>.

Ale przecież natura Buddy (podobnie jak *Atman*, jak „podstawa bytu” i „centrum duszy”, „prawdziwe Ja”) są „wrodzone”, a więc mają charakter „naturalny”, podczas gdy zamieszkiwanie serca chrześcijańskiego przez Trójkę (w sensie Pawłowego doświadczenia nowego życia) jest udzielone przez „chrzest i wiarę”. Nie „odkrywa” się tego daru, ale „otrzymuje się” go. Można mówić o odkryciu, ale tylko w przypadku „nominalnych chrześcijan” (por. Ap 3, 1-2), choć i tak recepta na ten stan rzeczy ma charakter ponowienia propozycji daru Bożego (Ap 3, 20). Dar Boży nie „spoczywa w głębi duszy”, ale został tam wiany: Bóg „udziela wam Ducha i działa cuda wśród was” (Ga 3, 5).

Biblia nie interpretuje przeżycia Zesłania Ducha Świętego jako odnalezienia przez Apostołów strumieni radości w *sobie*, ale jako otrzymanie czegoś, czego się wcześniej w ogóle *nie posiadało*: „Jezus mówił to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7, 39). Biblia mówi o obiecany darmowy darze Ducha: „Czy Ten, który udziela wam Ducha i działa cuda wśród was, czyni to dlatego, że wypełniacie Prawo za pomocą uczynków, czy też dlatego, że dajecie posłuch wierze? [...] Tylko ci, którzy polegają na wierze, mają uczestnictwo w błogosławieństwie” (Ga 3, 5. 9). Zen mówi natomiast o pracowitym dojściu do świadomości na temat swojego wrodzonego stanu. Do tego celu, jak wskazał to już von Balthasar, precyzyjnie jest dostosowana struktura tej medytacyjnej techniki, podobnie zresztą jak struktura chrześcijańskiej inicjacji dostosowana jest do uświadomienia człowiekowi potrzeby przyjęcia ofiarowanego „z zewnątrz” przez Boga daru. Prawdą jest więc, że „trening duchowy może być sztuką prowadzącą kogoś do uświadomienia sobie tego, co już posiada”<sup>[519]</sup>. Może też jednak być sztuką otwierania się ludzi „ubogich duchem” (por. Mt 5, 3) na to, czego *nie posiadają*. Wiele zależy od tego, o jakiej duchowości mówimy.

#### – sedno problemu, przed jakim stoimy

Wspomniane niejasności, pytania i problemy cząstkowe składają się na istotne zagadnienie, które nie może pozostać bez komentarza. Jezus nie jest uważany w chrześcijaństwie (w przeciwieństwie do roli Buddy w buddyzmie!) za człowieka, który doszedł do odkrycia duchowej ścieżki i zaprasza innych do odtworzenia tego ludzkiego doświadczenia. Istota problemu leży w tym, że „buddyzm zbudowany jest na oświeceniu Sakiamuni pod drzewem *Bodhi* w *Bodhi Gaya* w szóstym wieku p.n.e.”<sup>[520]</sup> i duchowe odkrycie dokonane przez Buddę jest możliwe do odtworzenia przez każdego buddystę. Treścią tego odkrycia nie jest sam Budda, jako osoba, a jedynie to, czego on doświadczył. Natomiast treścią chrześcijańskiego „odkrycia” jest właśnie tożsamość Jezusa z Nazaretu i Jego rola w historii zbawienia. „Oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, czego dotykały nasze ręce, co ujrzeliśmy własnymi oczami, bo życie objawiło się” (por. 1 J 1, 1-3). W chrześcijaństwie postać Jezusa jako Syna Bożego jest niepowtarzalna, i to w sensie absolutnym. Sam Jezus jest przedmiotem odkrycia dla chrześcijańskiego mistyka. Jakkolwiek więc zarówno buddyści, jak i chrześcijanie są ludźmi wielkiego zaufania, to nie pokładają ufności w tym samym.

„Zen uważa myśli i odczucia oraz natchnienia miłości wobec Boga za zwykłą iluzję, *makyo*”<sup>[521]</sup>. A przecież najważniejsze klasyczne definicje mistyki chrześcijańskiej (nazywanej czasem, zgodnie z duchem epoki, kontemplacją lub teologią mistyczną) określały jej istotę poprzez element miłości. Przypomina to zresztą sam W. Johnston, przytaczając

definicję Gersona: „teologia mistyczna to doświadczalne poznanie Boga przez objęcie jednoczącej miłości”, następnie określenie pochodzące od św. Bonawentury (1217-1274): „jest to wzniesienie umysłu do Boga przez pragnienie miłości”, oraz św. Jana od Krzyża: „tajemnicza wiedza udzielana i wlewana do duszy przez miłość”<sup>[522]</sup>. Bez owego porwy miłości nie sposób w ogóle zrozumieć mistyki chrześcijańskiej. Trzeba też sprecyzować, o jaką miłość chodzi. Miłość to przecież określenie szerokiej gamy postaw duchowych: różni się miłość do drugiego człowieka od miłości do ojczyzny i od umiłowania ideału politycznego; podobnie różni się miłość do „bytu”, umiłowanie „ukrytego w ciemnościach Absolutu” od miłości do „Ojca naszego Pana, Jezusa Chrystusa”.

Problem więc mogą zilustrować słowa Jana Pawła II: „punkt istotny, odróżniający chrześcijaństwo od innych religii, w których wyraża się poszukiwanie Boga ze strony człowieka”, polega na tym, że „w Chrystusie religia przestaje być szukaniem Boga «niejako po omacku» (Dz 17, 27), a staje się odpowiedzią wiary daną Bogu”<sup>[523]</sup>. Słowa te odzwierciedlają świadomość przekazaną nam przez pisma Pawłowe, które też z jednej strony potrafią wskazać na pozytywne elementy religii pogańskiej (Dz 17, 23. 27), ale – z drugiej strony – o duchowym życiu chrześcijanina mówią: „my z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w chwałę Pańską” (2 Kor 3, 18), wyraźnie przeciwstawiając „chodzenie po omacku” i „chodzenie w światłości”.

#### **– droga pogłębienia problematyki**

Śmiały zamysł W. Johnstona, mianowicie utworzenie teologii mistyki uwzględniającej dialog międzyreligijny, z pewnością zasługuje na wnikliwe rozważenie. W procesie tym jednak ujawniają się nieuniknione trudności wynikające z coraz bardziej nieuchronnego, codziennego spotkania się różnych kultur i religii. Na pytanie o problem istnienia Boga i możliwość spotkania z Nim w zen buddyjski mistrz odpowiedział Johnstonowi: „W końcu odkryjesz, że Bóg zniknął i tylko Johnston pozostał”. A na uwagę Johnstona, że „zniknąć” może raczej sam rozmyślający człowiek, odpowiedział: „To jest to samo. To właśnie miałem na myśli”<sup>[524]</sup>. Powstaje w ten sposób teologia mistyczna o pewnym zasadniczym mankamencie. Mianowicie taka, w której łatwo przechodzi się do porządku dziennego nad negacją osobowej relacji Ja – Ty między człowiekiem i Bogiem, teologia mistyczna, która bierze w nawias całą wielowiekową retorykę oblubieńczą opartą przecież na Biblii i na najstarszej mistycznej egzegezie na przykład Orygenes. Jest to teologia, która nie chce pamiętać, że bez odwoływania się do ściśle dialogicznej i oblubieńczej biblijnej Pieśni nad Pieśniami nie da się zrozumieć tekstów św. Jana od Krzyża. Wydaje się więc, że jest konieczne uwzględnienie precyzyjniejszych rozróżnień i uściśleń w materii doświadczeń mistycznych, że niezbędne jest przypomnienie



tekstów takich interpretatorów mistycznych zjawisk religii jak R. Otto i R. C. Zaehner.

Dla Zaehnera mistycyzm jest definiowany przez „zjednoczenie” (*union*), doświadczenie jedności z tym, co ode mnie „inne”<sup>[525]</sup>. W takim postawieniu problemu podąża on za główną myślą pracy Rudolfa Otto, *The Idea of the Holy (Idea świętości)*<sup>[526]</sup>. Dlatego właśnie twierdzi, że niezbędne jest wyróżnienie trzech podstawowych typów doświadczenia mistycznego, w zależności od rodzaju tego, co jest właśnie „inne”, czym jest to, z czym łączy się człowiek w mistycznym doświadczeniu. Typy owe to kolejno: mistyka panenhenistyczna, gdzie Inne staje się nie do odróżnienia od Ja; mistyka panteistyczna, w której Inny okazuje się wszechogarniającym bóstwem, jedynym istniejącym bytem, pochłaniającym Ja; mistyka teistyczna podkreślająca realną odrębność bytową Ja od Innego, osobowego Boga.

Nacisk na spotkanie z Innym jako kryterium rozróżniania rodzajów i poziomów mistyki kładzie też Mieth w *Lexikon für Theologie und Kirche*. Według niego, mistyka to „trwające pewien czas, bezpośrednio, integralne pochwycenie *homo religiosus* przez rzeczywistość «Innego», przez *numinosum*”<sup>[527]</sup>. Podobnie też *Encyklopedia religii* redagowana przez Mircea Eliade podaje definicję mistycznego zjednoczenia (łac. *unio mystica*, ang. *mystical union*) jako „bezpośrednie, przemieniające doświadczenie zjednoczenia człowieka lub ludzkiej duszy z najwyższą rzeczywistością”<sup>[528]</sup>.

W sumie dla teologii katolickiej otwiera się więc możliwość nie tylko opisywania, ale także szeregowania i wartościowania różnych rodzajów mistyki. „Jednym z wielkich wyzwań dla nowej teologii chrześcijańskiej będzie mistycyzm, szczególnie mistycyzm Wschodu”<sup>[529]</sup>. Dla katolickiego teologa nie jest przecież obojętne, czy owa „najwyższa rzeczywistość” ma charakter bezosobowej transcendencji kosmosu, wszechprzenikającej mocy, czy wreszcie osobowego Stwórcy i Zbawiciela. W zależności od tego spotkanie z nią może być nazwane albo odczuciem wspaniałości stworzenia, albo też – spotkaniem ze Stwórcą.

#### *d. Mistyka jako „zdrada w sercu Kościoła”?*

„Nie można by zadać Kościołowi bardziej wewnętrznej i śmiertelnej rany,  
niż gdyby zakony opuściły eksponowane miejsce  
swojej chrześcijańskiej medytacji,  
którą sprawują zastępczo dla całego Kościoła i świata,  
aby wycofać się za parawan medytacji niechrześcijańskiej.  
[...] Nie można by nazwać tego inaczej,  
jak zdradą ukrzyżowanej miłości Bożej”.  
(H. Urs von Balthasar)

W latach siedemdziesiątych dwudziestego stulecia zabrzmiał ważny głos w sprawie spotkania chrześcijaństwa z praktykami medytacyjnymi charakterystycznymi dla religii Dalekiego Wschodu. Był to głos jednego z największych teologów XX wieku, Hansa Ursa von Balthasara, pochodzącego ze Szwajcarii, a w ostatnich dniach swojego życia kardynała Kościoła katolickiego. Balthasar – komentując użytek z medytacji wschodniej czyniony wśród katolików, a zwłaszcza wśród osób powołanych na sposób zakonny do kontemplacji – napisał artykuł pod znamienym tytułem: *Medytacja jako zdrada*<sup>[530]</sup>. H. Urs von Balthasar podkreślał w tym artykule, że technika medytacji religii wschodnich została wynaleziona i przez wieki była dopracowywana specyficznym dla osiągnięcia celów, które są uważane za zbawcze w tamtych religiach, dlatego też jest zdominowana i przeniknięta ideą tych celów. Ten styl medytacji może być, z powodu swojej godnej podziwu precyzji i skuteczności, nazwany szczytem religijności naturalnej, w sensie skoncentrowania uwagi na wysiłku człowieka w dążeniu do bezosobowego doświadczenia Absolutu. Warto zauważyć, że sama idea „techniki” medytacji pociągała dla Balthasara skojarzenia z „wyćwiczoną akrobatyką ducha”<sup>[531]</sup>. Techniki te – według Balthasara – są przejawem tego, co sygnalizował św. Paweł: „Szukają Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku”<sup>[532]</sup>.

We wspomnianym sensie techniki orientalne są według Balthasara *przeciwnie* metodom modlitwy chrześcijańskiej, która jest zawsze dualistyczna, i to tym bardziej, im bardziej rozwija się świadomość medytacyjna: ludzkie „śmiertelne Ja zostaje przez Boga ustanowione, akceptowane, jest kochane, i to nie tylko moje Ja, lecz Ja każdego człowieka, każdy bowiem w jedyności i неповtarzalności swojej istoty jest odbiciem Jedyne Boga, i jest nim w coraz większym stopniu, im bardziej zbliża się do Boga”<sup>[533]</sup>.

Hans Urs von Balthasar w tekście *Medytacja jako zdrada* najmocniej wyraził swoją opinię na temat częstej wśród osób zakonnych Kościoła katolickiego mody oddawania się metodom medytacji zaczerpniętym z apersonalistycznych religii Wschodu. Zauważył tam zresztą, że problematyka konfrontacji z mentalnością monistycznej lub panteistycznej medytacji nie jest absolutnie nowa. Już Ojcowie Kościoła poruszali problem konfrontacji chrześcijaństwa z medytacją zabarwioną wschodnim apersonalizmem. Przykładem dobrej akulturacji w tym względzie może być asymilacja pojęć filozofii greckiej dla wyrażenia trynitarnej i chrystologicznej tajemnicy. Ślady rozważania problemu medytacji wschodniej można też znaleźć w komentarzach św. Augustyna do Psalmów<sup>[534]</sup>.

W odróżnieniu od otwartego optymizmu w tej materii powszechnego wśród entuzjastów posoborowego dialogu z religiami niechrześcijańskimi Balthasar sygnalizował potrzebę silnej przestrogi: bardzo trudno jest rozróżnić, co w technikach medytacji wschodniej jest

tęsknotą stworzenia za Bogiem, a co jest próbą „zerwania owocu z drzewa życia”<sup>[535]</sup>. W medytacji wschodniej dostrzegał jej aspekt pogański. Element pogański, a dokładniej późnopogański (*heidnisch, spätheidnisch*) przejawia się w sposobie pojmowania wzajemnej relacji stworzenia i Absolutu. Albo tylko Absolut „jest” (istnieje) w pełnym tego słowa znaczeniu, a wtedy „stworzoność” oznacza odpadnięcie od Absolutu (tak generalnie postrzega strukturę bytu główny nurt hinduizmu), albo tylko świat rzeczywiście „jest”, a wtedy Absolut pojmowany jest jako „nie-byt” (co oddaje pojęcie buddyjskiej *nirvany*). Po chrześcijańsku natomiast zarówno stworzeniu, jak i Absolutowi (Bogu) przysługuje „bycie”, choć oczywiście w obu przypadkach wypowiada się to samo słowo nie w tym samym znaczeniu, ale w sensie analogicznym<sup>[536]</sup>.

Balthasar ujął problem od strony najbardziej ogólnych różnic między pobożnością chrześcijańską i dalekowschodnią. Zasadnicza dynamika medytacji wschodniej polega na tym, że to, co skończone (człowiek), dąży ku Nieskończonemu i Nieporuszonemu. Do tego są dostosowane struktury i metody medytacji, które takie właśnie prawdy religijne uznają za podstawowe, a cele tej medytacji są uznane za „zbawcze” w tym sensie, że elementem zbawiającym człowieka jest zniesienie napięcia między sposobem istnienia Absolutu i sposobem istnienia ludzkiego bytu skończonego. W medytacji chrześcijańskiej chodzi natomiast o odkrycie, że tym, który „dąży” i „wychodzi ku” jest Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Podobnie jak metody medytacji dalekowschodniej, tak samo i metody medytacji chrześcijańskiej są dostosowane do założeń religii, tyle że tym razem jest to oczywiście religia chrześcijańska. Metodą chrześcijańską jest zanurzanie się w tym, co od Boga pochodzi, w tym, co od Niego „wyszło naprzeciw” (wyraźnie widać to w określeniach „medytacji”, jakie znaleźć można w tekście Psalmu 1 lub Psalmu 119)<sup>[537]</sup>.

W chrześcijaństwie medytacja nie jest praktyką czysto „duchową”, jeśli chciałoby się zapomnieć, że Bóg wybrał „wcielony” sposób ingerencji w historię świata. Balthasar przypomina, że związek medytacji z Inkarnacją jest konieczny: „nie można mieć Ducha niezależnie od Krwi i Wody” (por. 1 J 5, 6) oraz: „kto odrzuca, że Jezus przyszedł w ciele, nie jest od Boga” (1 J 4, 3). Jeśliby medytacja miała odwozić od chrystologicznych i inkarnacyjnych realiów wiary chrześcijańskiej, to wtedy szwajcarski teolog podsuwa bardzo mocny w swej wymowie komentarz do użytku czynionego wśród katolików z medytacji wschodniej, a zwłaszcza wśród osób powołanych na sposób zakonny do kontemplacji. W tym właśnie kontekście cytuje św. Pawła:

„Obawiam się jednak, ażeby nie były odwiedzone umysły wasze od prostoty i czystości wobec Chrystusa w taki sposób, jak w swojej chytryści wąż uwiódł Ewę. Jeśli bowiem przychodzi ktoś i głosi wam innego Jezusa, jakiegośmy wam nie głosili, lub bierzecie innego ducha,

któregoście nie otrzymali, albo inną Ewangelię, nie tę, którąście przyjęli – znoście to spokojnie” (2 Kor 11, 3-4).

Znamienne, że tam, gdzie polski przekład biblijnego tekstu używa słowa „umysł” Balthasar podkreśla jego związek z medytacją<sup>[538]</sup>. Jednoznacznie więc aktualizuje Pawłowe ostrzeżenie, stosując je do problemu medytacyjnego synkretyzmu asymilującego metody hinduistycznej jogi i buddyjskiego zen. Wobec katolickich przedstawicieli powołania kontemplacyjnego zarzucających tradycyjną kontemplację chrześcijańską na rzecz medytacji według technik zaczerpniętych z religii wschodnich Balthasar stosuje słowa o zaiste druzgoczącym przekazie. Trudno słucha się takich słów wobec powszechnego dziś w Kościele irenizmu, a nawet teologiczno-dogmatycznego zubożenia. Aby właściwie je zrozumieć, trzeba uświadomić sobie, że zdania o temperaturze wypowiedzi św. Pawła Apostoła, a więc pełnego świętej niecierpliwości Bożego gwałtownika, może wypowiadać tylko podobny mu gwałtownik Królestwa Bożego:

„Nie można by zadać Kościołowi bardziej wewnętrznej i śmiertelnej rany, niż gdyby zakony opuściły eksponowane miejsce swojej chrześcijańskiej medytacji, którą sprawują zastępczo dla całego Kościoła i świata, aby wycofać się za parawan medytacji niechrześcijańskiej [...] Nie można by nazwać tego inaczej, jak zdradą ukrzyżowanej miłości Bożej [...] jak cudzołóstwem w o wiele straszniejszym znaczeniu, niż odnosiło się to do synagogi (por. Ez 16)”<sup>[539]</sup>.

Po tym przejmującym werdykcie Balthasar dodaje też trzeźwe i praktyczne uwagi dotyczące tym razem nie samego zjawiska medytacyjnego synkretyzmu, co raczej pędu ku uproszczonej i skróconej wersji medytacji wschodniej popularnej wśród chrześcijan. Uwagi te znowu zawierają ostre sformułowania i nie wahają się przed użyciem słowa „zdrada”. „Dziwaczny dyletantyzm: [...] w ciągu kilku godzin zdobyć to, co mieszkańcy Azji osiągają przez lata ćwiczeń [...] szarlatańska mieszanka tak zwanego zen połączonego beztrudno z elementami o posmaku psychoanalitycznym i dynamiki grup [...] skłaniałoby to do śmiechu, gdyby nie trzeba było pokryć oblicza wstydem na widok zdrady w samym sercu twierdzy Kościoła”<sup>[540]</sup>. Wreszcie zaś „ci, którzy mniemają, że ostatecznie «jest to wszystko jedno», że uśmiechnięty Budda i umierający ze strasznym krzykiem Opuszczony-przez-Boga to ostatecznie przejawy tej samej głębi bytu” – są „niebezpiecznymi synkretystami”<sup>[541]</sup>.

Balthasar nie jest odosobniony w użyciu radykalnie wartościującego określenia „zdrada”. Również J. C. Cervera w artykule zawartym w olbrzymim przedsięwzięciu wydawniczym, jakim jest dwutomowa suma wiedzy o modlitwie *La preghiera*, posługuje się słownictwem prawdziwie radykalnym. Mówi w odniesieniu do prądów propagujących „mystyki wschodnie” typu introwertycznego i ascetycznego, które odsuwają na

bok wartość i formę sakramentów, o „niebezpieczeństwie odrzucenia sakramentalności” i o „prawdziwej zdradzie Boga, który się objawia i daje w Jezusie Chrystusie, i który obiektywnie komunikuje swoją obecność w sakramentach zbawienia”<sup>[542]</sup>. Podobną opinię wyraża Giovanna della Croce, gdy pisze, że odwoływanie się do szeregu mistyków chrześcijańskich (takich jak Eckhart, Tauler, van Ruysbroek) jako rzekomych „prekursorów” idei ponadwyznaniowego mistycyzmu „służy jedynie oszukiwaniu dobrych chrześcijan: ogłasza się im fałszywą ewangelię pod płaszczykiem asymilacji kulturowej i pokrewieństwa z chrześcijaństwem”<sup>[543]</sup>.

#### 4. MISTYKA: WEZWANIE DO DIALOGU Z BOGIEM TWARZĄ W TWARZ

„Taki jest bowiem specyficzny skutek miłości,  
że utwierdza ona niepowtarzalność bytów,  
które do siebie przybliża”.  
(P. Teilhard de Chardin)

##### a. Wrodzone Ty

Rosenzweig podkreśla z własnej inicjatywy coś, czemu M. Buber zdaje się zaprzeczać, ale co jednak jak najgłębiej wynika z jego nauczania. Jest to głębokie pokrewieństwo mistycznego przeżywania wiary u chrześcijan i u Żydów jako dialogicznego spotkania z Bogiem, który wyszedł człowiekowi naprzeciw i zaprasza go do życia w świetle postawy Ja – Ty. Zaproszenie to odwołuje się do najgłębszych struktur osoby ludzkiej, do swoistego uzdolnienia dialogicznego, które zostało zawarte w stwórczym akcie, powołującym człowieka do istnienia. Podobieństwo, o którym tu mowa, wynika z modlitewnej lektury Świętej Księgi Żydów i chrześcijan, Biblii. Rzeczywiście, czytamy na przykład u Evdokimova, że „łaska wrodzona została zawarta w samym akcie Stworzenia człowieka”. Wsparte to zostało od razu autorytetem jednego z Ojców Kościoła: „jak pisze św. Maksym Wyznawca, «Bóg w sercu ludzkim złożył pragnienie Boga»”<sup>[544]</sup>. Trudno nie zauważyć, że zdanie to koresponduje niemal idealnie z Buberowską formułą „wrodzonego Ty” (*das eingeborene Du*)<sup>[545]</sup>.

Kolejne podobieństwo najgłębszych intuicji judaizmu i chrześcijaństwa w materii dialogu pomiędzy ludźmi a Bogiem można odkryć w kolejnym tekście filozofa dialogu: „Czego zatem doświadcza się od Ty? – Właściwie niczego. Bo jego się nie doświadcza. – Co więc wiadomo o Ty? – Wszystko. Bo nie wiadomo o nim już nic szczegółowego”<sup>[546]</sup>. Te zdania Martina Bubera korelują w zadziwiający sposób z opisem kontemplacji mistycznej, jaki znajdujemy u św. Jana od Krzyża: jest ona beztreściowym doświadczeniem obecności Boga. „Bóg uśpił wśród nocy wszystkich domowników [duszy], czyli uciszył wszystkie jej władze, namiętności, odczucia i pożądania tak zmysłowe, jak i duchowe”<sup>[547]</sup>. Kontemplacja taka nie udziela żadnej „wiedzy” (w sensie

systemu szczegółów), gdyż uczy „wszystkiego” (istnienia Boga i jego miłującej obecności). „Najwznioślejszą rzeczą, jaka wydarza się między Bogiem a duszą ludzką, jest miłość i bycie kochanym” powiada chrześcijański autor, Kalistos, w *Filokalii*<sup>[548]</sup>. Czy nie znajdzie to paraleli w myśli Bubera, że najważniejsze dzieje się właśnie „między” – w *das Zwischen, das Zwischenmenschliche*?<sup>[549]</sup>

Istnieją też analogie pomiędzy mistyczną myślą chrześcijańską a trzecim spośród wielkich żydowskich filozofów dialogu, E. Levinasem. Autor ten przypomina: „Mówiąc «Bóg » lub «Stwórca», nie określamy nigdy samego Boga, lecz jego Oblicze zwrócone ku światu, to, co znajduje się «wokół Boga »”<sup>[550]</sup>. Równocześnie znawca i popularyzator teologii mistycznej Kościoła prawosławnego, P. Evdokimov, zauważa: „Imiona Boże w Piśmie Świętym ukazują Oblicze Pańskie zwrócone ku światu”<sup>[551]</sup>.

Owszem, niektóre sformułowania stosowane w długiej tradycji teologii mistycznej wymagają dziś „przetłumaczenia” na pojęcia dla nas bardziej komunikatywne. Na przykład stosowane z upodobaniem w mistycznej teologii prawosławnej pojęcie „przebóstwienia” trzeba będzie traktować być może jako wyrażające usposobienie do dialogu, jako podniesienie człowieka przez łaskę do stanu, w którym jest możliwe pełniejsze spotkanie z Bogiem. Na pierwszy rzut oka terminologia prawosławnej *theosis* (nauczanie o „przebóstwieniu” chrześcijanina, o „przemianie w Boga”) może się wydać bliższa formułom panteistycznych nurtów hinduizmu niż dialogicznym określeniom Bubera lub Rosenzweiga. Wrażenie to jednak rozwieje się, jeśli spróbuje się odszukać najgłębsze intuicje stojące u źródeł prawosławia.

Oto na przykład Symeon Nowy Teolog (942-1022), jeden z największych teologów bizantyjskiej mistyki prawosławnej, nie waha się formułować obietnicy chrześcijańskiej o „złączeniu człowieka z Bogiem zarazem duchowo i cieleśnie” przez użycie słów: „tak realizuje się to, co powiedział prorok Dawid «jesteście bogami i wszyscy synami Najwyższego»”<sup>[552]</sup>. Ten sam autor potrafi ująć to samo doświadczenie w słowach jak najbardziej przywołujących dialogiczne realia personalizmu chrześcijańskiego: „Naucz się nas nieustannie, że spożywamy i pijemy Chrystusa, że jesteśmy w Niego przyodziani, że widzimy go, a i On też nas widzi”<sup>[553]</sup>. W przeciwieństwie do chrześcijańskiego „przebóstwienia” – „ubóstwienie” w sensie hinduistycznej Wedanty wyraża radykalne uniemożliwienie dialogu przez zanegowanie różnic między jego partnerami. Są oni tym samym: *Om Tat Sat* ("Ty jesteś Tym"). Natomiast zaangażowane i pełne polemicznego zapału uwagi F. Rosenzweiga i M. Bubera mają sens następujący: jeżeli prawdą jest, że *Om Tat Sat*, to nie ma dialogu. Jeżeli prawdą jest, że to „Ty jesteś Tym”, to jesteś sam. A wtedy twoja wrodzona otwartość na spotkanie miłości, na wejście w dialog osób,

twoje „wrodzone Ty” nie zazna spełnienia danego mu od Boga powołania.

Przy uważnej lekturze i spojrzeniu wyostrzonym na poszukiwanie dialogicznego nastawienia serca dostrzeżemy nieprzerwaną obecność mentalności personalistyczno-dialogicznej w całej historii mistyki autentycznie chrześcijańskiej. Oto „Orygenes jest pierwszym autorem odnajdującym w Pieśni nad Pieśniami opis zaślubin duszy ludzkiej Chrystusowi. Prawdziwym «gnostykiem» jest dla niego spoczywający na piersi Jezusa św. Jan”<sup>[554]</sup>. Jak ten radykalnie dialogiczny realizm inkarnacyjny ma się do rzekomej tożsamości mistyków i gnostyków wszystkich czasów i wszystkich religii?

Podobne wrażenie wyniesiemy z lektury prac kontrowersyjnego współczesnego teologa katolickiego, P. Teilharda de Chardin, rozważającego problem relacji między ewangeliczną wiarą a mistycznym zjednoczeniem. Przytoczymy na tym miejscu nieco dłuższy fragment zaczerpnięty z tekstu tego wielkiego jezuitę, jako że jego postać bywa czasem – niesłusznie – używana jako przykład zacierania granic między chrześcijańskim personalizmem i panteizmem.

„Chryścianizm jest ze swej istoty uniwersalistyczny, organiczny i «monistyczny». Oczywiście, ten «panchryściczny» monizm ma w sobie coś szczególnego [...] wszechświat jednoczy się tylko za pośrednictwem relacji osobowych. Zjednoczenia bytów w Bogu nie można pojmować jako dokonującego się przez ich stopienie – elementy świata stają się tym bardziej sobą, im bardziej zbiegają się w Bogu. Taki jest bowiem specyficzny skutek miłości, że utwierdza ona niepowtarzalność bytów, które do siebie przybliża [...] Właśnie w chryścianizmie mistyka panteistyczna wszystkich czasów może znaleźć swą formę najwznioślejszą [...] Chryścianizm ma wszelkie dane, aby być prawdziwą i jedyną religią jutra”<sup>[555]</sup>.

Filozofia dialogu przenika się w ubogacający sposób z teologią dialogu. Określenie „filozofia dialogu” być może powinno zresztą zostać zastąpione terminem „filozofia spotkania”. Spotkanie Boga z człowiekiem bardziej bowiem niż z dialogiem równorzędnych partnerów powinno się kojarzyć z udzielającą się w obdarowującej miłości wszechmocą Stwórcy i Pana. „Słowo przyjęło Ciało, by ludzie mogli przyjąć Ducha”<sup>[556]</sup>. Celem Wcielenia jest więc właściwie nie tyle dialog (gdyż chodzi tu o „spotkanie” radykalnie nierównorzędnych partnerów), co raczej spotkanie miłości z Ojcem. „Wyraz «mistyka» jest pokrewny biblijnemu pojęciu tajemnicy i oznacza najgłębszą więź między Bogiem a człowiekiem, ich komunie natury oblubieńczej”<sup>[557]</sup>.

Dialogiczny aspekt tej relacji nigdy nie zostanie zrelatywizowany, na żadnym etapie rozwoju świadomości mistycznej. Co więcej, będzie się pogłębiał i radykalizował również w perspektywie eschatologicznej.

„Życie duchowe istotnie zasadza się na miłości [...] kochamy Boga z całego serca i duszy, mocy i myśli, kiedy nic nam nie przeszkadza, aby bez reszty zwrócić się aktualnie ku Bogu [...] w szczęściu wiecznym człowiek będzie kochał Boga z całego serca, gdyż we wszystkim, co kocha albo działa, będzie zwrócony ku Bogu”<sup>[558]</sup>.

#### *b. Między drzewem Bodi a chrztem Duchem Świętym*

Często spotykaną trudnością w dialogu doświadczenia religijnego jest niedostrzeżenie specyfiki duchowości różnych religii. Należy się zastanowić na przykład nad zestawianiem medytacyjnych praktyk hinduskiego guru lub buddyjskiego *roszi* z medytującymi postaciami świata chrześcijańskiego, gdyż w tych odmiennych religiach medytacja odgrywa rolę zasadniczo różną. Introspekcja medytacyjna pełni najczęściej rolę konstytutywną dla duchowości religii orientalnych. Przecież Budda doszedł do najgłębszego duchowego przeżycia, modelowego i fundamentalnego dla całej historii buddyzmu, wskutek wieloletnich wysiłków medytacyjnych. Podobnie centralną praktyką religijną większości postaci jogi jest medytacja. Jednak w chrześcijaństwie nie pełni ona takiej roli. Jak słusznie zauważył Hans Urs von Balthasar w cytowanych już poprzednio słowach – „najdoskonalsze ludzkie słowo przyzwolenia: «Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa», według wszelkiego prawdopodobieństwa dojrzało nie na drodze odprzedmiotowiającej medytacji”<sup>[559]</sup>. Można dodać jeszcze, że nic nie wskazuje, aby sytuacyjnym kontekstem tych słów w ogóle była jakakolwiek postać medytacji, chyba że w formie tradycyjnej dla członków Izraela, a mianowicie „wpatrywania się w oblicze Pańskie” (por. Ps 63, 3) w jerozolimskiej świątyni oraz „rozmyślenia nad Prawem Pańskim dniem i nocą” (Ps 1, 2).

Jeśli spojrzymy na dzieje Apostołów Jezusa Chrystusa, to trzeba dojść do wniosku, że analogią medytacji buddyjskiej nie jest medytacja chrześcijańska, ale chrzest Duchem Świętym, jaki otrzymali apostołowie. To właśnie wydarzenie jest modelowym i stanowiącym wzorzec dla chrześcijaństwa momentem ich życia. Jeśli buddyjscy święci dochodzą do oświecenia własnym wysiłkiem – „Bodhidharma, po siedzeniu w medytacji przez dziewięć lat, w końcu otrzymał oświecenie”<sup>[560]</sup> – to odpowiadającym im typem w religii Jezusa Chrystusa nie będzie chrześcijański mistyk siedzący z kolei dziewięć lat w jakimś rodzaju „chrześcijańskiego *zazen*”. Analogiczną postacią będzie raczej na przykład Korneliusz, setnik z kohorty zwanej italską. To w jego właśnie domu stało się, że „kiedy Piotr jeszcze mówił, Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali nauki [...] i zdumieni się, słyszeli bowiem, że mówią językami i wielbią Boga” (por. Dz 10, 44-46). Zdarzenia takie, jak w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy lub w domu Korneliusza, ustanawiają paradygmat centralnego dla chrześcijaństwa przeżycia, które nie jest owocem wysiłonych i zaplanowanych starań, ale raczej nieprzewidzianą interwencją Boga w życie ludzi. Taka forma



„dialogu przeżycia duchowego”, w której chrześcijanie mieliby zacząć uważać, że odtąd zasadniczą drogą do centrum ewangelicznej wiary jest nieukierunkowana na obecność Boga medytacja transcendentna, byłaby właśnie tym, przed czym przestrzegał Jan Paweł II: „mistyka nie może być nigdy wykorzystywana do sprzyjania relatywizmowi religijnemu w imię doświadczenia, które sprowadza do minimum wartość objawienia Bożego w historii”. W imię dialogu nie można przecież zmieniać struktury chrześcijańskiego doświadczenia. Nie można uważać, że rola chrześcijańskiego Objawienia ulegnie relatywizacji na rzecz wzorców pochodzących z innych tradycji religijnych. Nie przysłużyłoby się to ani chrześcijanom, ani wyznawcom innych religii, gdyż całkiem po prostu nie byłoby już między nimi dialogu. Ta świadomość jest jak najbardziej potrzebna, aby – odwołajmy się znów do słów Jana Pawła II – „nie utracić wizji modlitwy, jaką ukazuje nam Biblia na przestrzeni całej historii zbawienia”.

Kolejną trudnością może być stawianie zbyt uproszczonej analogii między rolą Jezusa Chrystusa w chrześcijaństwie a na przykład rolą Mahometa w islamie lub Buddy – w buddyzmie. W. Johnston pisze na przykład: „W Biblii, a szczególnie w Ewangelii, [chrześcijanin] znajdzie mistyczne doświadczenie i mistyczne nauczanie Jezusa z Nazaretu; na tym zbudowana jest cała struktura chrześcijańskiego mistycyzmu”<sup>[561]</sup>. Opinia taka wydaje się jednak być bardziej podyktowana potrzebami znajdowania daleko idących podobieństw między założycielami różnych religii (w tym przypadku – odpowiednio chrześcijaństwa i buddyzmu) niż realiami chrześcijańskiego Objawienia. Apostołowie raczej wskazywali na *swoje własne* doświadczenie, jako na modelowe dla uczniów Ewangelii, niż na doświadczenie *Mistrza*. „Naśladowanie Jezusa” oznacza stanie się Mu posłusznym, uwierzenie Mu, powiązanie swego losu z krzyżem i chwałą Jezusa<sup>[562]</sup>. Nie oznacza jednak, precyzyjnie mówiąc, wejścia w Jego przeżycie duchowe, a to z powodu zasadniczej odrębności bytowej Chrystusa. „Po zmartwychwstaniu Jezusa nie chodzi już o to, by Go naśladować, lecz żeby «być w Chrystusie»”<sup>[563]</sup>. Dlatego precyzja teologiczna każe stwierdzić, że postacią analogiczną na przykład do Buddy, jest nie Jezus, ale raczej każdy z Jego Apostołów. Budda dotknął ostatecznej rzeczywistości przez medytację (własnym wysiłkiem) i doświadczył jej jako niewymownej transcendencji. Apostołowie zaś dotknęli Słowa Życia nie dlatego, że podjęli zaplanowany przez siebie wysiłek życiowy w tym kierunku, ale dlatego, że życie owo „objawiło im się” z własnej inicjatywy (1 J 1, 1-3). Bardzo wyraźnie tak właśnie ustawia problem modelowego dla chrześcijan przeżycia duchowego późnobiajny Pierwszy List św. Jana. Niech nieco dłuższy jego fragment zilustruje relację między historycznym i wzorcowym przeżyciem Apostołów a przeżyciem proponowanym przez nich dla każdego chrześcijanina:

„To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego

dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” (por. 1 J 1, 1-3).

W tym świetle trzeba by więc zrewidować opinie mówiące, że „cała struktura chrześcijańskiego mistycyzmu” jest zbudowana na „mistycznym doświadczeniu i mistycznym nauczaniu Jezusa z Nazaretu”. Błędne jest takie utożsamianie roli Chrystusa w chrześcijaństwie z rolą Buddy w buddyzmie, które prowadzi do wniosku, że skoro przez czynność przepisywania sutr buddyści dochodzą do tego, „by mieć umysł lub świadomość Buddy”, to tak samo „można przepisywać Ewangelie, osiągając tym samym umysł lub świadomość Chrystusa”<sup>[564]</sup>. Umysł i świadomość Jezusa, Osoby Syna Bożego, nie jest dla nas dostępna w taki sposób, abyśmy mogli ją w sobie odtworzyć. Nasze doświadczenie jest raczej zbudowane na doświadczeniu Apostołów i do ich doświadczenia winno się przymierzać. A jeśli ma się je nazwać „mistycznym”, to trzeba pamiętać o źródłach tej mistyki.

Źródłem tym nie jest osobiste zmaganie z egzystencjalnymi pytaniami w długotrwałym zagłębieniu się w indywidualne, wewnątrzsobowe przestrzenie duchowe, ale jest nim sam Jezus narodzony z Maryi w Betlejem, umęczony pod Ponckim Piłatem, który powstał z martwych i „ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie, większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli; potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom; w końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie” (por. 1 Kor 15, 4-8). A tym, którzy nie byli obecni w Jerozolimie, św. Paweł mógł zadać znamienne pytanie, znowu wskazujące na właściwe źródło mistycznego doświadczenia apostoelskich uczniów: „Czy Ten, który udziela wam Ducha i działa cuda wśród was, czyni to dlatego, że wypełniacie Prawo za pomocą uczynków, czy też dlatego, że dajecie posłuch wierze?” (por. Ga 3, 2-5).

Jeśli trzeba gdzieś szukać analogii do soteryjnego przeżycia Buddy pod drzewem *Bodi* – analogii mogącej służyć dokonywaniu stosownych porównań między religiami – to w chrześcijaństwie musi to być zdarzenie Chrztu Duchem Świętym. Tak właśnie można dokonać zestawienia propozycji duchowej obu religii umożliwiającej ich porównanie i wybór bazujący na fundamencie realiów obietnicy religijnej właściwej dla różnych nurtów duchowości w odmiennych religiach. Każdy ma bowiem prawo do uzyskania odpowiedzi na zasadne pytanie: „Panie, cóż otrzymamy?” (Mt 19, 27).

*c. „Weźmiecie w darze Ducha Świętego”*

Poglądy tych teologów, którzy pomyślą przyszłość chrześcijaństwa wiążą z koniecznością czerpania pełnymi garściami z metod medytacji niechrześcijańskich religii orientalnych można skonfrontować z obserwacjami dotyczącymi praktyki doświadczenia religijnego będącego udziałem pod koniec dwudziestego wieku dziesiątków milionów chrześcijan na całym świecie. Jeszcze trzydzieści lat temu słowa słynnego protestanckiego, liberalnego teologa amerykańskiego, wieszczącego kształt przyszłości religii, Harveya Coxa, zapowiadały stopniowy zanik potrzeb religijnych wśród ludzi końca dwudziestego wieku i „wyparowywanie” odczuwanej obecności – wszechobecnego w dawniejszych epokach Boga. „Bardzo możliwe, że słowo «Bóg» będzie musiało umrzeć, potwierdzając w ten sposób apokaliptyczny sąd Nietzsche'go: «Bóg umarł»”<sup>[565]</sup>. Ewolucja świadomości religijnej wydawała się mieć jednoznaczny i łatwy do przewidzenia kierunek: od mitycznej wiary w bezpośredni kontakt z Duchem Bożym do ucywilizowanej postaci religii jako mglistego zbioru moralnych wytycznych pozostawionych w spadku przez wspólny wysiłek wielkich nauczycieli ludzkości.

Bóg człowieka współczesnego, mieszkańca nowoczesnej metropolii, nie mógł przecież w niczym przypominać obiektu wierzeń dawnych epok. „Bóg miejskiego człowieka powołuje go z nieskończonej odległości do trzeźwego wysiłku w dziennym świetle samodyscypliny”<sup>[566]</sup>. Religia pociągająca człowieka doznaniem bezpośredniego spotkania i jedności z Bóstwem, religia mistyczna, była odczuwana jako niegodna człowieka drugiej połowy dwudziestego wieku, jako rodzaj podejrzanej wyprawy w świat ekstaz, zmysłowego zapamiętania i ucieczki od przekształcania świata wysiłkiem umysłów i rąk. Optymistyczne przekonanie o nieograniczonych możliwościach rozumu ludzkiego w kwestii przeobrażania środowiska i społeczeństwa mogło jedynie wzmacniać tę postawę wobec oczekiwanej „religii przyszłości”.

Po upływie dwudziestu lat przez teksty tego samego amerykańskiego teologa, H. Coxa, przewijała się już inna nuta. Rzeczywistość wieku dwudziestego nachylającego się coraz bardziej ku końcowi nie potwierdzała poprzednich intuicji zapowiadających kres religii i zmierzch Boga. Cox stwierdzał z zauważalną nutą zdumienia: „Zamiast wieku panoszącego się sekularyzmu i zaniku religii mamy erę przebudzenia religijnego i powrotu sacrum”<sup>[567]</sup>. W połowie lat osiemdziesiątych słynny amerykański teolog dostrzegał już oblicze nowego przebudzenia religijnego, choć wtedy jeszcze głównie na polu społecznego zaangażowania wynikającego z wiary. Szczególnie wartościowe wydawały mu się więc praktyczno-społeczne owoce religijnego przeżycia. „Nowa Reformacja”, jak H. Cox nazywał sytuację odnowionego zainteresowania wiarą, to dla niego w latach osiemdziesiątych jeszcze przede wszystkim teologia wyzwolenia Ameryki Łacińskiej<sup>[568]</sup>.

Bezpośrednie zbliżanie się końca wieku na nowo zmieniło jednak perspektywę teologiczną Coxa jako słynnego interpretatora masowych zjawisk przemian świadomości społecznej w dziedzinie religijnej. Jakkolwiek dalekie musiało się to wydawać od głoszenia nadchodzącego „miasta zsekularyzowanego” lub od wizji nieuchronnej rewolucji społecznej pod wodzą „Chrystusa z karabinem”, to jednak powstała w 1995 r. praca Coxa nosiła znamieny tytuł: *Ogień z nieba*<sup>[569]</sup>. Oczywiście odwołanie się do ewangelicznej zapowiedzi Jezusa Chrystusa (por. Łk 12, 49: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię”) było zaskakującym zwiastunem oczekiwanej duchowości na czas przyszły, jako że podtytuł pracy Coxa głosił: *Przekształcenia w religii: ku dwudziestemu pierwszemu wiekowi*.

Wiara religijna została zarysowana tam w niezwykle dynamicznych i skierowanych ku przyszłości sformułowaniach. Oto „zamiast śmierci Boga widzimy renesans religii na całej kuli ziemskiej”<sup>[570]</sup>, jako że „dzisiaj już nie duchowość, ale sekularyzm zmierza ku wyginięciu”<sup>[571]</sup>. W sarkastycznej, częściowo samokrytycznej zresztą, uwadze zamieszczonej w książce czytamy, że „zanim uniwersyteccy przepowiadacze przyszłości” wieszczący zmierzch religijnych potrzeb współczesnego człowieka „zaczęli korzystać ze swoich emerytur, religijna odnowa objęła całą ziemię”, co więcej – jest to odnowa w formie „wielkiego przebudzenia”, wraz ze wszystkimi „obietnicami i niebezpieczeństwami”, tym razem jednak już w skali całej ludzkości<sup>[572]</sup>. Tytułowym „ogniem z nieba” jest masowe, a nawet globalne, odkrywanie działania Ducha Świętego w sercach wierzących, jako doświadczanego daru Jezusa z Nazaretu i daru Boga Ojca. Jeśli są w historii chrześcijaństwa zjawiska zasługujące na miano masowej mistyki ludowej, to z całą pewnością jest to jedno z nich.

Kształtu owego działania Ducha Świętego w postaci ludowej mistyki możemy uczyć się odczytując teologiczną myśl kolejnego teologa, tym razem katolickiego. Karl Rahner w roku 1980 podjął próbę zarysowania szkicu przyszłej duchowości, a więc próbę swoistej „futuurologii duchowości”. Próba ta, zawarta w artykule *Künftige Spiritualität*<sup>[573]</sup>, zachowuje wiele niezmiernie inspirujących intuicji, mogących rzucić sporo światła na problem właściwej postawy chrześcijańskiej wobec szybko zmieniających się realiów duchowości na przełomie wieków. Czym jest owa „duchowość”, której przyszłość starał się opisać niemiecki teolog?

„Według Pisma i według prawidłowo zrozumianej nauki Kościoła ostateczne przekonanie wiary i decyzja wiary płyną nie tylko z zewnętrznego wykładu wspartego świecką lub kościelną opinią publiczną ani nie tylko z teologicznej i racjonalnej argumentacji, ale z doświadczenia Boga, Jego Ducha, Jego wolności. [...] Posiadanie Ducha Świętego nie jest czymś, o czym można nauczyć się ze szkolnego wykładu, czymś, co pozostaje poza naszą świadomością (jak to

zakładały wielkie szkoły teologii potrydenckiej), ale jest czymś, czego doświadcza się od wnętrza”<sup>[574]</sup>.

Duchowość jest więc rozumiana jako wewnętrzne doświadczenie Boga i doświadczenie posiadania Ducha Bożego. Z taką wizją duchowości w pamięci, Rahner przystępuje do naszkicowania pięciu cech przyszłej duchowości: jedna to nawiązanie do duchowości poprzednich wieków, a cztery – prawdopodobne kierunki ewolucji duchowości katolickiej. Działanie Ducha Świętego, także owo „wewnętrzne”, okazuje się nie tyle emocjonalną egzotyką duchową, co koniecznym fundamentem najróżniejszych dziedzin życia wiary.

Po pierwsze więc, chrześcijańska duchowość jest nie do pomyślenia bez zakorzenienia w przeszłości. Dlatego też w wizji Rahnera podstawowe miejsce jest przewidziane dla zachowania ciągłości z „przeszłą duchowością” poprzez fundamentalne znaczenie takich wątków, jak: Jezus Chrystus jako Słowo Boga i jako norma życia; Kościół i jego sakramenty; świat jako miejsce życia Kazaniem na Górze i Błogosławieństwami; uczenie się z przeszłości tego, co pozytywne<sup>[575]</sup>. Niemniej jednak, kontynuacja nigdy nie jest czymś automatycznym, zawsze jest otwarta na zmiany i korekty. Przewidywane kierunki tych korekt są cztery: koncentracja na tym, co najistotniejsze (konkretnie – na trzech głównych tajemnicach wiary); bardziej bezpośrednio doświadczenie Boga; doświadczenie Boga w braterskiej wspólnoty; eklezjalność bardziej pokorna.

Skoro dziś coraz mniej prawd wiary jest intuicyjnie i bezproblemowo zrozumiałych, dlatego – według Rahnera – nastąpi zwrot ku przeżywaniu prawd w chrześcijaństwie najistotniejszych: istnienia Boga, możliwości kontaktu z Nim, zbawienia w Krzyżu Jezusa. Prawdy te będą „wyraźniej i mocniej i z pewną wyłącznością charakteryzować przyszłą duchowość”. Przy innej okazji Rahner zauważył, że „w chrześcijaństwie są tylko trzy absolutne tajemnice: Trójca, Wcielenie i przebóstwiająca łaska”. Można się więc spodziewać, że to one właśnie stworzą bazę chrześcijańskiego przeżycia w najbliższej przyszłości<sup>[576]</sup>. Szczególnie obiecująco prezentuje się oczywiście odwołanie się do „prebóstwiającej łaski”, która jest starochrześcijańskim synonimem mistyki nowego narodzenia i doświadczenia napełnienia Duchem Świętym.

Wyraźniejsze i bardziej bezpośrednio doświadczenie Boga ma stopniowo zastępować tradycyjne pojmowanie obecności Ducha Świętego jako nie mające specjalnego związku ze świadomością człowieka. W poprzednich wiekach chrześcijanin dzielił swoją decyzję wiary z całym społeczeństwem, a osobiście odpowiadał tylko za stopień intensywności swojej wiary. Naczelną wartością pobożności był więc duchowy konformizm. Jutro konieczna będzie osobista decyzja samej wiary, odwaga sprzeciwu wobec większości, wobec opinii publicznej. Duchowy nonkonformizm stanie się konieczny, aby być chrześcijaninem<sup>[577]</sup>.

Wspólne doświadczenie Boga w braterskiej *communio* ma zrównoważyć duchowy indywidualizm: dawniej mistykę rozumiano często jako wydarzenie czysto indywidualistyczne. Dziś chodzi bardziej o powołanie się na absolutny prototyp chrześcijańskiej duchowości wspólnotowej, jakim jest wydarzenie Pięćdziesiątnicy, „która nie była przypadkowym spotkaniem indywidualistycznych mistyków”<sup>[578]</sup>. Figurą mistyka chrześcijańskiego nie musi więc koniecznie być medytująca jednostka, jako że może nią być modlący się w Duchu Świętym członek wspólnoty modlitewnej. Jeżeli W. Johnston pisze, że „szczyt mistyki znajduje się w wizji Trójcy”, że „jest to bardzo proste i całkowite uświadomienie sobie, że Bóg jest moim Ojcem, i że Duch Święty mieszka we mnie”, i że „to jest chrześcijańska samorealizacja”<sup>[579]</sup>, to trzeba dodać, że typiczną drogą do tego doświadczenia nie jest medytowanie latami na wzór *bodhisattvy* w celu samodzielnego uruchomienia wewnętrznych sił człowieka, ale modlitwa o chrzest Duchem Świętym. Dlatego właśnie starożytna mistyka chrześcijańska miała charakter wspólnotowy, eklezjalny, biblijny, liturgiczny, a przede wszystkim – inicjacyjny. Uściślenia takiego dokonuje zresztą na innym miejscu sam Johnston, skoro stwierdza: „Nawrócenie wspólnotowe wydaje się być wielką potrzebą naszych czasów; takie nawrócenie miało miejsce, gdy Duch zstąpił na apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy”<sup>[580]</sup>. Rozważając specyfikę mistyki chrześcijańskiej wyjaśnia też: „Mistyczna relacja z Jezusem jest oparta na Nowym Przymierzu w Jego krwi [...] chrześcijański mistycyzm nie może zapomnieć ludzkiej natury Chrystusa: nie możemy pominąć Wcielenia”<sup>[581]</sup>.

[420] Ch. A. Bernard, *Traité de théologie spirituelle*, Paris 1986, s. 69-70.

[421] W. James, *The Varieties...*, dz. cyt., s. 55.

[422] W. James, *The Varieties...*, dz. cyt., s. 59.

[423] Tamże, s. 165.

[424] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 31.

[425] Tamże, s. 33.

[426] W. James, *The Varieties...*, dz. cyt., s. 42.

[427] Tamże, s. 347.

[428] Tamże, s. 349-350.

[429] Por. J. Sudbrack, *Mystik: Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, dz. cyt., s. 17- 21. Podobne stanowisko zajmuje G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, dz. cyt., s. 30.

[430] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, dz. cyt., s. 31.

[431] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 45.

[432] R. Niebuhr, *Introduction*, [w:] W. James, *The Varieties...*, s. 8.

[433] W. James, *The Varieties...*, dz. cyt., s. 176.

[434] J. Hick, *The Outcome: Dialogue into Truth*, [w:] J. Hick (red.),

- Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*, London 1975, s. 150 n. Por. K. Kaucha, [w:] I. S. Ledwoń i K. Pek (red.), *Chrześcijaństwo a religie*, Lublin/Warszawa 1999, s. 128.
- [435] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 25.
- [436] J. Sudbrack, *Meditative Erfahrung*, dz. cyt., s. 88.
- [437] R. M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, London 1936, s. XIV-XV.
- [438] J. Sudbrack, *Meditative Erfahrung*, dz. cyt., s. 159.
- [439] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 143.
- [440] Tamże, s. 184.
- [441] A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 515.
- [442] W. James, *The Varieties...*, dz. cyt., s. 390.
- [443] Tamże, s. 393-395.
- [444] Tamże, s. 329.
- [445] R. Otto, *West-Östliche Mystik*, dz. cyt., s. 206.
- [446] Jan Paweł II, *Dialog z wielkimi religiami świata*, Audiencja generalna 19 maja 1999, „l'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 216(1999) nr 9-10, s. 46-47.
- [447] Tamże, s. 46.
- [448] A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, dz. cyt., s. 273.
- [449] Jan Paweł II, *Ut unum sint*, 76.
- [450] [Za:] *Od redakcji*, [w:] I. S. Ledwoń i K. Pek (red.), *Chrześcijaństwo a religie*, Lublin/Warszawa 1999, s. 7.
- [451] *Nostra aetate*, 4.
- [452] *Nostra aetate*, 4.
- [453] *Nostra aetate*, 2.
- [454] *Redemptoris missio*, 28.
- [455] *Redemptoris missio*, 29.
- [456] *Redemptoris missio*, 55.
- [457] *Redemptoris missio*, 56.
- [458] *Redemptoris missio*, 55.
- [459] Por. J. Sudbrack, *Meditave Efrahrung – Quellgrund der Religionen?* Mainz/Stuttgart 1994, s. 13-32.
- [460] *Orędzie na Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego*, II, 5.
- [461] *Nostra aetate*, 2.
- [462] *Ad gentes*, 9.
- [463] *Ad gentes*, 14.
- [464] *KKK*, 2113.
- [465] *KKK*, 842.
- [466] *KKK*, 843-844.
- [467] Por. *Lumen gentium*, 16.
- [468] *Redemptoris missio*, 35.
- [469] St. Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, [w:] *Sobór Watykański II – Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 332
- [470] *Ad gentes*, 5.
- [471] *Tertio millennio adveniente*, 9.

- [472] *Tertio millennio adveniente*, 38.
- [473] *Tertio millennio adveniente*, 6.
- [474] *Tertio millennio adveniente*, 40.
- [475] *Redemptoris missio*, 11.
- [476] *Chrześcijaństwo a religie*, nr 13, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z roku 1996, „Kurier Synodalny” 3(1997), s. 11-15; 4(1997), s. 6-13; 5(1997), s. 14-21.
- [477] *Chrześcijaństwo a religie*, nr 16.
- [478] *Chrześcijaństwo a religie*, nr 17.
- [479] *Nostra aetate*, 2.
- [480] *Ad gentes*, 11.
- [481] *Optatam totius*, 16.
- [482] *Chrześcijaństwo a religie*, nr 81.
- [483] *Chrześcijaństwo a religie*, nr 85.
- [484] *Chrześcijaństwo a religie*, nr 87.
- [485] *Chrześcijaństwo a religie*, nr 102.
- [486] *Chrześcijaństwo a religie*, nr 108.
- [487] W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1976.
- [488] R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford 1957.
- [489] A. Huxley, *The Doors of Perception*.
- [490] R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, dz. cyt., s. 27-28.
- [491] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 181.
- [492] I. Marcoulesco, *Mystical Union*, dz. cyt., s. 240.
- [493] W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 194.
- [494] Tamże, s. 171.
- [495] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 189.
- [496] Tamże, s. 29-30.
- [497] Tamże, s. 32.
- [498] Tamże, s. 39.
- [499] Tamże, s. 65.
- [500] *Bhagavadgita* (pol.), dz. cyt., s. 206.
- [501] B. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 89.
- [502] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 97-98.
- [503] Np. tamże, s. 43.
- [504] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 67.
- [505] H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 478.
- [506] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 84.
- [507] Tamże, s. 81.
- [508] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 120.
- [509] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 103.
- [510] Por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel, Prolog*, 2.
- [511] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 201.
- [512] Tamże, s. 208.
- [513] Tamże, s. 29-30.
- [514] Tamże, s. 261.
- [515] Tamże, s. 35.
- [516] Tamże.
- [517] Tamże, s. 216.



- [518] Tamże, s. 96.
- [519] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 45.
- [520] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 297.
- [521] Tamże, s. 133.
- [522] [Za:] tamże, s. 152.
- [523] *Tertio millennio adveniente*, 6.
- [524] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 27.
- [525] Zaehner podkreśla, że wbrew obiegowemu mniemaniu istota doświadczenia mistycznego nie ma nic wspólnego z widzeniami, głosami, telepatią, telekinezą i innymi fenomenami pozazmysłowymi, co do których dodaje, że są „związane z temperamentem histerycznym”. Nie są one koniecznie związane z doświadczeniem mistycznym samym w sobie, „którego istotą i do którego kluczem jest zjednoczenie (*union*)”. R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, dz. cyt., s. 32.
- [526] R. Otto, *The Idea of the Holy*, New York 1958.
- [527] „Ergiffensein” lub „Ergriffenwerden”, D. Mieth, *Mystik*, dz. cyt., k. 584.
- [528] I. Marcoulesco, *Mystical Union*, dz. cyt., s. 239.
- [529] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 195.
- [530] H. Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, dz. cyt., s. 260-268.
- [531] „eingeübte Akrobatik des Geistes”, H. Urs von Balthasar, *Christliche und nichtchristliche Meditation*, [w:] *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, s. 90. Opinia ta nie jest odosobniona: „Metody i techniki o posmaku Pelagiusza są nieustannym zagrożeniem”, W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 27.
- [532] [Za:] Giovanna della Croce, *Vita contemplativa cristiana e tecniche orientali*, dz. cyt., s. 338.
- [533] H. Urs von Balthasar, *Christliche und nichtchristliche Meditation*, dz. cyt., s. 94.
- [534] Św. Augustyn, *Komentarze do Psalmów*, 61, 18 i 78, 9-12, por. H. Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, dz. cyt., s. 261.
- [535] H. Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, dz. cyt., s. 262.
- [536] Tamże, s. 262.
- [537] Tamże, s. 263.
- [538] Tamże, s. 265.
- [539] Tamże, s. 266.
- [540] Tamże, s. 266.
- [541] Tamże, s. 267.
- [542] „un vero tradimento”, J. Castellano Cervera, *La mistica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*, [w:] E. Ancilli (red.), *La mistica*, t. II, Roma 1984, s. 83.
- [543] „si annuncia loro un vangelo falso”, Giovanna della Croce, *Vita contemplativa cristiana e tecniche orientali*, dz. cyt., s. 341. Obraz nie byłby pełny, gdyby nie zauważyć na koniec ostrożnej akceptacji autorki dla jogi rozumianej jako „nieruchoma gimnastyka (*ginnastica immobile*)”, o ile może wspomóc dążenie człowieka do osiągnięcia spokoju ducha, jeśli „nie używa się jej zamiast modlitwy medytacyjnej (chrześcijańskiej), ale wyłącznie jako środka terapeutycznego do niej

przygotowującego”, choć zaznacza od razu: „nie można uogólniać takich sytuacji”; tamże, s. 344.

[544] P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, s. 13.

[545] M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965, s. 31.

[546] M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 44.

[547] Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. II, 14, 2.

[548] [Za:] P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, dz. cyt., s. 36.

[549] M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, dz. cyt., s. 271 n.

[550] [Za:] P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, dz. cyt., s. 21.

[551] Tamże, s. 48.

[552] Symeon, *Catéch se XV*, 73-79, [w:] *Catéch ses t. II*, Sources Chrétiennes: 104, Paris 1964, s. 229.

[553] Symeon, *Ethiques*, V, 485-499, [w:] *Traité théologiques et éthiques*, t. II, Sources Chrétiennes: 129, Paris 1967, s. 115.

[554] P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, dz. cyt., s. 13.

[555] P. Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego*, Warszawa 1985, s. 169-170.

[556] P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, dz. cyt., s. 46.

[557] Tamże, s. 134.

[558] Św. Tomasz, *De perfectione spiritualis vitae*, 2 i 5, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła Wybrane*, Poznań 1984.

[559] H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 478.

[560] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 48.

[561] Tamże, s. 188.

[562] X. Léon-Dufour, hasło: „Naśladować”, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 417.

[563] Tamże.

[564] W. Johnston, *Życie w miłości*, Kraków 1997, s. 45.

[565] H. Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965, s. 265.

[566] Tamże, s. 13.

[567] H. Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York 1984, s. 20.

[568] Tamże, s. 263-267.

[569] H. Cox, *Fire from Heaven – the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21. Century*, Reading (Mass) 1995.

[570] □ „Instead of the death of God [...] a religious renaissance all over the globe”; tamże, s. xvi.

[571] Tamże, s. xv.

[572] Tamże, s. xvi.

[573] K. Rahner, *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*. K. Lehman i A. Raffelt (red.), Zürich/Köln 1982, s. 39-47 (tekst ten znajduje się też [w:] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. t. XIV, Einsiedeln/Zürich 1980,

s. 370-381).

[574] Tamże, s. 46.

[575] Tamże, s. 39 n.

[576] „Drei absolute Geheimnisse im Christentum: Trinität, Inkarnation und vergöttlichende Gnade”, K. Rahner, *Im Heute glauben*, Einsiedeln 1965, s. 35.

[577] Tamże, s. 36 n.

[578] K. Rahner, *Praxis des Glaubens*, dz. cyt., s. 46.

[579] W. Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*, dz. cyt., s. 285.

[580] Tamże, s. 306.

[581] W. Johnston, *The Mystical Way*, dz. cyt., s. 290-293.