

Stanisław Judycki
Uniwersytet Gdański

Zagadnienie obiektywności doświadczeń mistycznych

Kwestia obiektywności doświadczeń mistycznych, rozumianych jako przeżycia obecności Boga, jest często zbywana za pomocą „westchnienia”, a mianowicie, że wszystko w tej dziedzinie jest przecież takie subiektywne, indywidualne, niesprawdzalne, wystawione na możliwość autosugestii, projekcji własnych poglądów i pragnień, błędu, złudzenia czy wręcz halucynacji. Wbrew temu będę starał się unaocznić, że obiektywność doświadczeń obecności Boga można potraktować jako obiektywność *par excellence*, i że, uwzględniając siłę tej obiektywności, należałoby raczej dowodzić obiektywności doświadczeń zmysłowych, doświadczeń wewnętrznych w zwykłym sensie, a nawet obiektywności elementarnych wglądów logicznych i matematycznych. Wszystkie inne przekonania o obiektywności stają się „mdłe”, niejasne, niewarte zaufania, nieokreślone w porównaniu z przekonaniem o obiektywności niczym nieprzesłoniętej obecności Boga. Niech ilustracją tego stanu rzeczy będzie następujący opis:

Nie bacząc na stan jakby ogłupienia czy znieczulenia, w ciągu pół godziny powtórzałem próby modlenia się. Wtem, gdym przechodził przez gęsty las, chwała niewypowiedziana zajaśniała przed mą duszą. Nie mam tu na myśli jasności zewnętrznej ani wyobrażenia jakiegoś światła widzialnego: było to nowe ujęcie wewnętrzne, nowy, nieznan i do żadnego z dotychczasowych niepodobny wygląd Boga. Nie było to spojrzenie na żadną z trzech osób Trójcy Świętej – nie był to ani Bóg Ojciec, ani Syn Boży, ani Duch Święty – była to chwała Boża. Duszę moją napełniała radość niewymowna, zém widział takiego Boga, tak wspaniałą istotę Bożą; radowałem się wewnętrznie, że jest on Bogiem nad wszystkim i na wieki. Dusza moja tak była zachwycona doskonałością Bożą, że cały roztopiałem się w Nim; nie myślałem już o zbawieniu własnym i zaledwie pamiętałem, że istnieje jakaś istota, którą za siebie uważałem. Pozostawałem w tym samym stanie radości wewnętrznej, pokoju i zdziwienia niemal aż do zmroku.¹

¹ W. James, *Doświadczenia religijne* {1902}, przeł. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 195-196.

Nie tylko jednak powyższa teza na temat obiektywności doświadczeń mistycznych będzie stanowiła tło tych analiz, lecz tłem tym będą także dwa inne twierdzenia, które, jak sądzę, ukazują w specyficznym świetle całą tę dyskusję. Po pierwsze, analizując doświadczenia mistyczne, można przyjąć, że istnieje transhistoryczna i pozaczasowa relacja pomiędzy Bogiem a każdą duchową istotą. Jeśli chodzi o dzieje ludzkości, tak jak je znamy, to można je oczywiście widzieć jako coś rozpostartego na linii czasu, jako coś zaczynającego się w jakichś „ciemnych” początkach pradziejów, lecz równie dobrze można powiedzieć, że cała ta „rzeka czasu”, rzeka epok historycznych, epok kulturowych, aż do naszych technicznych czasów, nie ma żadnego znaczenia, gdyż każde duchowe indywiduum znajduje się przez cały czas swojego życia w jedynej relacji do Boga, natomiast wszystkie inne rzeczy są tylko „dekoracjami”, powstającymi w wyniku jakichś planów Bożych oraz w wyniku interakcji pomiędzy ludźmi. Nie znamy świata, w którym żyją duchy czyste, ale jakkolwiek by on wyglądał, jakiegokolwiek epoki zawierał, zawsze jego centrum będzie w tyłu miejscach, ile istnieje duchowych i osobowych ośrodków świadomego i rozumnego życia, które pozostają w jedynej relacji do Boga.

Tego rodzaju interpretacja zakłada oczywiście, że istnieje taka istota jak Bóg, a przecież brane teraz pod uwagę doświadczenia mistyczne miałyby być jedną z dróg wykazujących istnienie Boga. W tym jednak miejscu należy istnienie Boga potraktować jako założenie, pozwalające na takie zrozumienie doświadczeń mistycznych, które unikałoby wielu zarzutów dotyczących ich obiektywności i uniwersalności. Jeśli można byłoby usunąć te trudności, to owo założenie nabierze wiarygodności i przekształci się z hipotezy w dobrze uzasadnioną tezę.

Drugą tezę, która będzie miała doniosłe znaczenie dla dalszych rozważań, jest to, że doświadczenia mistyczne mogą mieć stopnie. Patrząc z tego punktu widzenia już doświadczenia piękna świata, piękna jako wzniosłości i jako wdzięku, można zaliczyć do doświadczeń mistycznych, a to dlatego, że zawsze, przynajmniej początkowo, ujawnia się w nich przypuszczenie, że piękno to zostało przez kogoś zaplanowane i zrealizowane. To, jak sądzę, wystarczy, aby zakwalifikować doświadczenia piękna świata do doświadczeń protomistycznych. Na wyższym stopniu tego rodzaju protomistycznych doświadczeń znajdują się doświadczenia wyrzutów sumienia lub aprobaty ze strony sumienia, które zawsze były obecne wśród wszystkich ludzi, jakkolwiek daleko sięgamy do znanych nam relacji historycznych. Są to doświadczenia mistyczne, gdyż nie dadzą się sprowadzić wyłącznie tylko do niepokoju lub dumy z powodu tego, czego dokonaliśmy, lecz ten niepokój lub duma są przeżywane przed osobą, która cały czas jest z nami.

„Grzeszny ucieka, choć nikt go nie goni”. Dlaczego tedy ucieka? Skąd jego strach? Kogo widzi w samotności, w ciemności, w ukrytych zakamarkach swego serca? Jeżeli przyczyna tych uczuć nie należy do widzialnego świata, to przedmiot, ku któremu skierowane jest jego postrzeganie, musi być nadprzyrodzony, Boski. W ten

też sposób zjawiska sumienia, tak jak nakaz, pomagają wycisnąć na wyobraźni obraz najwyższego Władcy, świętego, sprawiedliwego, potężnego, wszechwiedzącego Sędziego, który jest twórczą podstawą religii, tak samo jak poczucie moralne jest podstawą etyki.²

Tezę o jedynej relacji każdej istoty duchowej do Boga oraz tezę o stopniach poznania mistycznego, jako bezpośredniego doświadczenia Bożej obecności, można zilustrować obrazem odzwierciedlania się. Tak jak każda kropla wielkiej powierzchni oceanu inaczej odzwierciedla padające na nią promienie słoneczne, lub tak jak każda tafel wielkiej powierzchni szkła inaczej odzwierciedla padające na nią światło, tak też każda istota duchowa, zależnie od stopnia poznania, na którym żyje, inaczej odzwierciedla obecność Boga. Gdy ta obecność odbita jest także we wzajemnej komunikacji pomiędzy poszczególnymi skończonymi indywiduami duchowymi, to jasność staje się jeszcze większa. Istnieje jednak także odwracanie się od światła, a wtedy powierzchnie zdolne do odzwierciedlania ciemnieją, istoty duchowe popadają w stan samotności i rozpaczy, tak jak fragmenty tafli oceanu stają się ciemnością bez dna, gdy nie pada na nie żadne światło.

Oprócz obiektywności jako intensywności przeżycia, oprócz indywidualnej relacji do Boga i stopni doświadczeń Bożej obecności, czwartą kwestią, którą należy tu brać pod uwagę, jest tło aksjologiczne przeżyć mistycznych. W wypadku mistyki Boga doświadczenia mistyczne wynoszą podmiot na wyżyny hierarchii wartości, natomiast w wypadku mistyki demonicznej niejako wtlaczają na dno smutku i rozpaczy.³ Nie ma doświadczeń mistycznych, które byłyby neutralne aksjologicznie. To oczywiście zakłada, że istnieje obiektywna hierarchia wartości, w której jedne wartości są wyżej usytuowane, a inne niżej, oraz że istnieją antywartości, będące produktem negacji wartości pozytywnych.

Aktualna dyskusja na temat mistyki dotyczy następujących zagadnień: typologii doświadczeń mistycznych, natury doświadczeń mistycznych w różnych religiach, pytania, w jakiej mierze doświadczenia mistyczne są uwarunkowane przez język mistyka i jego kulturę, oraz kwestii, czy doświadczenia mistyczne dostarczają takich „danych” („racji”), które świadczyłyby na rzecz ich prawdziwości. Należy więc stwierdzić, że dzisiejsze rozważania zdominowane są przez zagadnienie obiektywności doświadczeń mistycznych i ich zależności lub niezależności od kontekstu historycznego i kulturowego.⁴

(1) **O b i e k t y w n o ś ć**. Główny zarzut przeciwko obiektywności doświadczeń mistycznych polega na tym, że analogia pomiędzy percepcją zmysłową a per-

² J.H. Newman, *Logika wiary* {1870}, przeł. P. Boharczyk, IW Pax, Warszawa: 1956, s. 111.

³ Na temat rodzajów mistyki por. S. Judycki, *Doświadczenia mistyczne: typologia i fundament egzystencjalny*, [w:] T. Garbol (red.), *Literatura a religia – wyzwania postsekularności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 18-42.

⁴ Por. J. Gellman, *Mysticism*, [w:] E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/mysticism/> 2018 i J. Gellman, *Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry*, Ashgate Publishers, London: 2001; K.E. Yandel, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, New York 1993.

cepcją Boga nie jest trafna, ponieważ w wypadku doświadczeń obecności Boga brakuje procedur sprawdzających takich, jakie występują w przypadku percepcji zmysłowej: w wypadku percepcji zmysłowej możemy zastosować metody indukcyjne, aby odkryć ważne dla danego zjawiska warunki je poprzedzające, możemy próbować odnaleźć korelacje zachodzące pomiędzy domniemaną przyczyną a jej innymi skutkami, możemy również starać się znaleźć mechanizmy przyczynowe, łączące określoną przyczynę z jej efektami. Wszystko to jednak nie jest dostępne w sytuacjach domniemanych doświadczeń Boga, stąd powoływanie się na analogię pomiędzy doświadczeniami mistycznymi i percepcją zmysłową jest istotnie nietrafne.

Odpowiedź na tego rodzaju obiekcję może być negatywna i pozytywna. Patrząc od strony negatywnej, należy zwrócić uwagę, że również wiele innych powszechnie uznawanych procedur epistemicznych nie spełnia wymagań powtarzalności, podlegania indukcyjnemu uogólnianiu, możliwości odkrywania mechanizmów przyczynowych, znajdujących się u podłoża rejestrowanych zjawisk. Powiedzenie komuś, kto przeżywa radość z powodu zdanego egzaminu, że jego doświadczenia nie są obiektywne, ponieważ brakuje im wyżej wymienionych cech, będzie całkowicie nieprzekonujące. Podobna uwaga dotyczy przekonań mnemoniczych: stwierdzenie, że czyjeś bolesne wspomnienia z dalekiej przeszłości są nieobiektywne, również nie natrafi na zrozumienie. Zwolennicy obiektywności doświadczeń mistycznych zwrócą uwagę, że w sposób nieuprawniony uzasadnienia obiektywności odnoszące się do obiektów fizycznych czyni się uniwersalnym standardem. Tego rodzaju standardu nie spełniają roszczenia do prawdy i obiektywności w wypadku doświadczeń wewnętrznych (introspekcja), pamięci, albo też nawet w wypadku poznawania obiektów matematycznych.

Analizując obiektywność doświadczeń mistycznych od strony pozytywnej, należy zauważyć, że mają one często quasi-percepcyjny charakter. Niech przykładem będzie następująca relacja:

Często w tym stanie Bóg schodzi z nieba; często nawiedza duszę, która leży w ciemnościach i w cieniu śmierci [...] lecz daje odczuć swoją obecność w ten sposób, że nie ujawnia swojego Oblicza. Wlewa swoją słodycz wewnątrz, lecz nie czyni widocznym swojego piękna. Wlewa swoją słodycz, lecz nie prezentuje swojej jasności. Stąd zaś Jego słodycz jest odczuwana, lecz Jego piękno nie zostaje zobaczone. Ciągłe jest otoczony obłokami i ciemnością; Jego tron jest ciągle kolumną obłoku. Zaprawdę, to, co jest odczuwane, jest niewymownie słodkie i pełne pieśzcot, lecz to, co jest widziane, jest pełne ciemności, gdyż nie ujawnia się On jeszcze w świetle. I chociaż ukazuje się On w ogniu, jest to ogień, który raczej ogrzewa niż oświetla [...] Wtedy dusza w tym stanie może prawdziwie czuć swojego Ukochanego, lecz, jak zostało już powiedziane, nie wolno jej Go widzieć.⁵

⁵ Ryszard od św. Wiktora, *De quatuor gradibus violentae caritatis*, [w:] A. Poulain, *The Graces of Interior Prayer. A Treatise on Mystical Theology* {1901}, trans. L.L. Yorke Smith and J.V. Bainvel, Routledge & Kegan Paul, London 1950, s. 100.

Doświadczenie jest jakością świadomością specyficznego rodzaju. Wzorcem doświadczeń są oczywiście doświadczenia zmysłowe, w wypadku których wszystko jest dane w jakościach „wypełnionych”, nie ma tu żadnych elementów schematycznych, pustych lub niedookreślonych, tak jak to się dzieje wtedy, gdy obcujemy z obrazami pamięciowymi lub obrazami fantazyjnymi. Główną opozycją do doświadczającej świadomości naocznej lub oglądowej jest świadomość czysto semantyczna, pojęciowa, gdzie nie występuje „wypełnienie” jakościowe: można np. poprawnie używać pojęcia ‘jabłko’ nie widząc żadnego jabłka ani go sobie nie wyobrażając.

Doświadczenie, rozważane z punktu widzenia pojęcia naoczności, pozwala na rozszerzenie jego zakresu poza zmysłowość, czyli poza naoczność wzrokową, dotykową, słuchową lub węchową i naoczność związaną z ruchami ciała (naoczność kinestetyczną). W tym rozszerzonym sensie mówi się o doświadczeniu moralnym, estetycznym, o naocznym (oglądowym) doświadczeniu cudzych stanów psychicznych, a nawet o doświadczeniu przedmiotów idealnych, czyli tzw. intuicji matematycznej. To samo dotyczy doświadczenia wewnętrznego, zwanego introspekcją, rozumianego jako doświadczenie własnych stanów psychicznych, np. radości lub smutku. Doświadczenie wewnętrzne charakteryzuje się również niekiedy specyficznym rodzajem naoczności lub oglądowości, gdyż z pewnością inaczej jest pomyśleć sobie tylko, że mógłbym być smutny, inaczej natomiast jest doświadczyć smutku na własnej „skórze”, czyli we własnym wnętrzu.

Gdy weźmiemy pod uwagę doświadczenie estetyczne, to widać, że jest ono doświadczeniem nadbudowanym, a mianowicie, w wypadku twórczości malarskiej, opierając się na spostrzeganiu pewnych kształtów i plam barwnych, widzimy, lecz widzimy już niezmysłowo, jedyną jakość zamierzoną przez malarza. Można więc np. tylko czysto semantycznie myśleć o ludzkiej tęsknocie, kierującej się ku domowi, można zaś zobaczyć tę jakość bezpośrednio, naocznie, choć niezmysłowo, np. w znanym obrazie Andrew Wyetha „Christina’s World”, gdzie sparaliżowana częściowo kobieta czołga się po trawiastym pustkowiu, patrząc z tęsknotą w kierunku sylwetki domu na szczycie wzgórza. Jest to z pewnością doświadczenie, nie zaś czysta świadomość semantyczna, gdyż występuje tu element receptywności, element kauzalny, lecz przede wszystkim całość polega na jakościowym widzeniu, choć, jak trzeba jeszcze raz podkreślić, nie jest to widzenie zmysłowe. Nie jest tu istotne, że określone dzieło malarskie, jak również wiele innych przedmiotów estetycznych, dopuszcza różne interpretacje, gdyż nawet, gdy tak jest, to zawsze będzie występowała różnica pomiędzy zmysłowymi elementami podbudowującymi a doświadczeniem nadbudowanym nad zmysłową świadomością. W tym wypadku będzie to niezmysłowe, choć naoczne, spostrzeganie „jakości” tęsknoty za domem.

Z podobnym niezmysłowym, lecz naocznym doświadczeniem mielibyśmy do czynienia w wypadku części doświadczeń mistycznych. Sytuacja ta jest podobna, choć nie jest taka sama, gdyż teraz chodzi nie o doświadczenia Boga

nadbudowane nad doświadczeniem majestatu i wdzięku natury lub nad doświadczeniem własnej jaźni. Naoczność teraz branych pod uwagę doświadczeń nie jest naocznością nadbudowaną, a więc w tym sensie jest ona bezpośrednia, lecz nie jest to naoczność zmysłowa. Widać to na przykładzie następujących wypowiedzi, w których ich autorzy mocno starają się podkreślić, że nie chodzi tu ani o naoczność zmysłową, ani o naoczność wyobrażeniową, ani oczywiście o czystą świadomość semantyczną, a więc o „czystą” wiedzę o Bogu, wziętą z innego źródła niż samo poczucie Jego obecności.

[Dusza] Czuje w sobie nieopisaną jakąś słodką wonność, jak gdyby w głębi jej tliło się ognisko, z którego się wznosi wonny dym położonego w nim kadzidła; nie widzi ani ognia, ani światła, ani gdzie ono jest; ale ciepło i wonność dymu z ogniska przenika ją. [...] Zważcie jednak i zrozumiejcie myśl moją: nie czuje się tu rzeczywistego dotykającego ciepła ani rzeczywistego zmysłom przystępnego zapachu; to, o czym tu mówię, jest to rzecz niezrównanie wyższej i subtelniejszej natury i dlatego użyłam tych porównań, abyście za pomocą ich mogły sobie utworzyć jakiegokolwiek o tej tajemnicy pojęcie.⁶

Tak samo dzieje się z duszą, która znajduje się przed Bogiem w stanie spoczynku i spokoju: zasysa ona w sposób niezmysłowy rozkosz Jego obecności, a dzieje się to bez żadnego rozumowania. [...] Dusza widzi swojego oblubieńca jako obecnego, widzi to w tak pełen słodczy sposób, że wszelkie rozumowania byłyby beżużyteczne i zbędne. [...] Dusza w tym stanie spoczynku nie potrzebuje również pamięci, gdyż jej oblubieniec jest dla niej teraz obecny. Ani też nie potrzebuje wyobraźni, dlaczegoż bowiem mielibyśmy reprezentować Go za pomocą zewnętrznego lub wewnętrznego obrazu, Jego, którego obecność posiadamy?⁷

Quasi-percepcyjny charakter tego rodzaju doświadczeń obecności Boga oznacza również, że to, czego podmiot doświadcza, narzuca się mu, jest czymś, co go niejako chwytą i ma stabilny charakter.⁸ Przez „stabilny charakter” należy tu rozumieć fenomenologiczną (opisową) różnicę pomiędzy snami, iluzjami, halucynacjami, przewidzeniami z jednej strony, a doświadczeniami obecności Boga z drugiej. W większości tych wszystkich innych sytuacji mamy do czynienia z czymś niestałym, schematycznym, rozmytym, z czymś, co nie zawiera w sobie jednolitości, ani czyjejś obecności, ani też jakiegoś przesłania lub określonej treści.

Doświadczenia obecności Boga są najczęściej bardzo mocnymi doświadczeniami i to zastępuje siłą przekonywania, z którą mamy do czynienia w wypadku powtarzających się doświadczeń zmysło-

⁶ Teresa od Jezusa, *św.*, *Dzieła*, t. 2: *Twierdza wewnętrzna*, przeł. H.P. Kossowski, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 278.

⁷ Franciszek Salezy, *Treatise on the Love of God*, ks. VI, rozdz. IX, w: A. Poulain, *The Graces of Interior Prayer*, s. 75-76.

⁸ Według Jamesa, doświadczenia mistyczne mają cztery zasadnicze cechy: (1) niewyrażalność (*ineffability*), to znaczy, nie dają się one wyrazić pojęciowo; (2) jakość poznawczą (*noetic quality*), a więc, mimo pojęciowej niewyrażalności, niosą one określony przekaz; (3) krótkotrwałość (*transiency*): doświadczenia mistyczne nie trwają zazwyczaj zbyt długo, najwyżej dwie godziny; oraz (4) bierność (*passivity*): podmiot doznający ich jest „chwycony” przez siłę od niego wyższą, która chce mu coś przekazać (W. James, *op. cit.*, s. 345-346).

wych. Gdy widzimy, że rośliny zawsze rosną, gdy jest dużo wilgoci, to powtarzalność tej zależności tworzy uzasadnienie dla przekonania o jej obiektywności, ale siła powstająca w wyniku powtarzalności może zostać zastąpiona intensywnością przeżycia. Gdy określone doświadczenie jest szczególnie mocne, choć jednorazowe, choć miało miejsce raz w życiu, to nie sposób wątpić w jego obiektywność: ktoś, kto był romantycznie zakochany, choćby to było już dawno i miało miejsce jedynie raz, nie wątpi w obiektywność tego stanu.

Należy jednak zwrócić uwagę, że nie ma tu pomyłki polegającej na tym, że w stanach takich jak zakochanie lub wielki smutek z powodu jakiejś klęski życiowej chodziłoby wyłącznie o obiektywność samego przeżycia, podczas gdy przecież przedmiotem dyskusji miałby być problem, czy przyczyną doświadczeń mistycznych jest Bóg, a więc byt „zewnętrzny” wobec przeżyć podmiotu. To samo jednak da się powiedzieć o przeżyciach dotyczących świata zewnętrznego: to, że jestem przekonany, iż wschody i zachody Słońca są czymś zewnętrznym wobec mojego przeżywania i czymś obiektywnym, wynika z powtarzalności tego zjawiska, a powtarzalność ta i powstające na jej podstawie przekonanie o obiektywności mogą zostać zastąpione intensywnością przeżycia, nawet przeżycia jednorazowego. Jeśli ktoś tylko raz widział fascynującą zorzę polarną, lecz ani nie zna mechanizmów jej powstawania, ani regularności, które wiążą się z tym zjawiskiem, to czy tym samym ma powody, aby sądzić, że miał do czynienia z czymś wyłącznie subiektywnym?

Jak jednak można oponować, istnieją przecież iluzje o dużej sile, realistyczne sny, halucynacje, które wydają się prawdą, a więc siła przeżycia nie może zastąpić powtarzalności w roli kryterium tego, czy coś jest obiektywne, czy nie. Skonfrontowany z tym zarzutem obrońca obiektywności doświadczeń mistycznych może odwołać się do kryterium koherencji. Jeśli doświadczenia mistyczne zgadzają się w jakiś sposób z tradycją teologii naturalnej, która mówi o Bogu jako o istocie doskonale dobrej, jeśli zgadzają się z tradycją religijną i jej zasadniczymi twierdzeniami na temat Boga, to stanowi to potwierdzenie ich obiektywności. Wątpliwość, że w ten sposób musimy popaść w relatywizm treści doświadczeń mistycznych, wynikający z istnienia różnych tradycji religijnych, zostanie wzięta pod uwagę w dalszym ciągu tych rozważań.

Zarzut braku znajomości mechanizmów przyczynowych doświadczeń mistycznych oraz braku ich (dowolnej) powtarzalności można uznać nawet za wręcz groteskowy, bo wypływający z niezauważenia, że chodzi tu o tak wyjątkowy przedmiot, jakim ma być nieskończony Bóg. W podobny sposób można byłoby twierdzić, że wykazanie obiektywności doświadczeń odnoszących nas do kosmosu jako całości musiałoby polegać na znajomości mechanizmów przyczynowych łączących kosmos z naszymi jego doświadczeniami, a więc musiałoby polegać na znajomości mechanizmów przyczynowych kosmosu jako całości w jego relacji do nas. Do tego jeszcze dochodzi i to, że zgodnie z większością tradycji mistycznej to Bóg sam wybiera tych, którzy z pewnym stopniem

intensywności mają doświadczyć Jego obecności, a więc trudno jest zakładać, że możemy w tym obszarze w jakikolwiek sposób eksperymentować.

Dodatkową racją na rzecz obiektywności doświadczeń mistycznych mogą być konsekwencje, jakie tego rodzaju doświadczenia powodują w życiu danej osoby: może to być radykalna konwersja egzystencjalna, zwiększona świętość życia, poczucie pewności co do własnego losu, brak lęku przed śmiercią, życzliwość dla innych ludzi.

W swojej już klasycznej książce *Perceiving God* W.P. Alston argumentował na rzecz obiektywności doświadczeń Boga, rejestrowanych w ramach „chrześcijańskiej praktyki mistycznej” (CPM).⁹ Uzasadnienia tej obiektywności Alston dokonuje poprzez odwołanie się do pojęcia „praktyki doksastycznej”. Praktyki doksastyczne są społecznie usankcjonowanymi sposobami tworzenia i uzasadniania przekonań. Praktyką doksastyczną jest np. praktyka tworzenia przekonań na temat rzeczy fizycznych na podstawie percepcji zmysłowej, ale praktykami doksastycznymi są także praktyki odnoszące się do tworzenia przekonań pamięciowych, introspekcyjnych, przekonań należących do kręgu wiedzy czysto rozumowej (wiedzy apriorycznej). W tej samej linii Alston ustawia również praktykę tworzenia przekonań na temat Boga na podstawie doświadczeń mistycznych i argumentuje, że każda praktyka doksastyczna jest epistemiczna i cyrkularna w tym sensie, że jej obiektywność nie może być uzasadniona bez odwołania się do samej tej praktyki, a więc, na przykład, nie da się uzasadnić obiektywności danych pochodzących z percepcji zmysłowej bez odwołania się do innych danych percepcyjnych, uznawanych za obiektywne; nie jest możliwe wykazanie obiektywności danych pochodzących z pamięci bez zakładania obiektywności innych danych pamięciowych. Jeśli tak jest, to CPM nie jest w gorszej sytuacji niż inne praktyki doksastyczne.

Każda praktyka doksastyczna jest według Alstona złączona z systemem przekonań mogących ją falsyfikować lub unieważniać. W wypadku CPM takim potencjalnie falsyfikującym systemem są stwierdzenia zawarte w Piśmie Świętym oraz treści uznane przez tradycję chrześcijańską za dogmaty wiary. Stąd Alston wnioskuje, że chrześcijanin może traktować swoje przekonania powstałe na podstawie doświadczeń mistycznych jako prawdziwe dopóty, dopóki nie zostaną one podważone przez któryś z elementów systemu falsyfikatorów. Należy też podkreślić, że częścią argumentacji Alstona jest uwypuklenie percepcyjnego charakteru doświadczeń mistycznych.

Główna słabość argumentacji przedstawionej przez Alstona polega, jak sądzę, na tym, że nawet jeśli CPM, ze względu na dzieloną z nimi cyrkularność, znajduje się na równi z innymi praktykami poznawczymi, to jednak stąd nie wynika, że w doświadczeniach tego typu odnosimy się do Boga, a nie do jakiejś wielkiej, akosmicznej siły. Potrzebne jest kryterium rozpoznawania

⁹ W.P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991.

B o g a , czyli w wypadku mistyki chrześcijańskiej kryterium pozwalające stwierdzić, czy Bóg jako byt najdoskonalszy, a więc Bóg dowodów filozoficznych, jest tym samym bytem, do którego odnoszą się doświadczenia mistyczne oraz tym samym bytem, o którym mówi Pismo Święte. Kwestia ta nie będzie tu rozważana.¹⁰

(2) *Wyjaśnienia naturalne*. Ktoś, kto poszukuje naturalnych wyjaśnień dla domniemanych doświadczeń Boga, nie musi być materialistą lub naturalistą, może uznawać istnienie Boga, lecz sądzić, że doświadczenia Jego obecności mają przyczynę w organizmie i psychice ludzi. Jednak to zazwyczaj antyteiści i materialści dążą do znalezienia naturalnych wyjaśnień dla doświadczeń mistycznych, a uzyskanie tego rodzaju wyjaśnień miałyby w ich mniemaniu być (dodatkowym) argumentem na rzecz twierdzenia, że nie istnieje taka istota jak Bóg.

W języku potocznym *pojęcie doświadczenia* ma bardzo wysoki status, jest ono bowiem używane prawie synonimicznie z takimi pojęciami jak „wiedza” lub „poznanie”. Jeśli ktoś czegoś rzeczywiście doświadczył, to, jak często mówimy, wie, jak się rzeczy mają, poznał, jak jest itp. Za tym sposobem mówienia kryje się przekonanie, że same rzeczy są przyczynami naszych doświadczeń, w ten np. sposób, że jeśli widzę dom otoczony drzewami, to właśnie sam ten dom otoczony drzewami jest przyczyną moich doświadczeń. *Doświadczenie jest więc strukturą receptywną*, a jego receptywność wynika stąd, że polega ono na relacji przyczynowej pomiędzy podmiotem a różnymi przedmiotami: to przedmioty wywołują w nas stany doświadczeniowe. Tam, gdzie mamy do czynienia z „czystą” aktywnością ze strony podmiotu, a więc np. z wytwarzaniem czegoś w fantazji lub z działaniem, nie mówimy o doświadczeniu lub o doświadczeniu.

Receptywność różnego rodzaju doświadczeń, jak również to, że realizują się one na bazie relacji przyczynowej, a przede wszystkim ich ciągła obecność w naszym życiu zasłaniają jednak ich wielce złożony charakter. Dom otoczony drzewami jest, jak wiemy z nauk przyrodniczych, zbiorem wirujących w przestrzeni cząstek elementarnych i w rzeczywistości to ten zbiór różnych elementów oddziałuje na nasz aparat zmysłowy, na system nerwowy i mózg, które z kolei w jakiś sposób zdolne są do wytwarzania świadomych obrazów, jak również zdolne są do tego, aby sprawić, że w przypadku ludzi obrazy te stają się semantyczne. Z tego wynika, że doświadczenie w ogóle, a doświadczenie zmysłowe w szczególności, nie tylko jest czymś receptywnym, ale też zakłada działanie ogromnej ilości niesłychanie skomplikowanych łańcuchów przyczynowych. Dopiero ta „k a u z a l n a s y m f o n i a ” prowadzi do powstania obrazów zmysłowych i ich semantyki.

W tym kontekście przekonujące jest wprowadzenie odróżnienia pomiędzy bliskimi a dalekimi przyczynami doświadczeń. Jeśli przyjmiemy, że przynajmniej w naszym bliskim otoczeniu przyczyny naszych doświadczeń są powiązane ze sobą, i jeśli przyjmiemy, że przyczyny te sięgają do innych przyczyn, aktualnych lub minionych, to dalekie przyczyny naszych

¹⁰ Por. S. Judycki, *Epistemologia*, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2019 (w druku).

doświadczeń mogą być zupełnie inne niż ich przyczyny bliskie, mogą, choć nie muszą, ale jednak mogą.

Dotąd chodziło o stosunkowo homogeniczny obszar doświadczeń zmysłowych i ich przyczyn, lecz bardzo często miewamy stany doświadczeniowe, które zdają się wykraczać poza tę homogeniczność, a mianowicie, gdy doświadczam np. tego, że „Jeśli $a = b$, to $b = a$ ”, i gdy doświadczam tego jako stanu rzeczy bezpośrednio mi danego, a do tego jeszcze stanu rzeczy koniecznego i ściśle ogólnego, a więc takiego, który nie może nie obowiązywać – to co jest przyczyną tego rodzaju doświadczeń? Wydaje się, że odpowiedź może być tylko jedna: sam ten stan rzeczy jest przyczyną tych doświadczeń. Czym on jednak jest? Nigdzie w naszym otoczeniu nie widzimy zmysłowo tego rodzaju stanów rzeczy. Stąd należy przyjąć, że jest to idealny lub abstrakcyjny stan rzeczy, który – w jakiś sposób – jest przyczyną naszych doświadczeń. Nie można powiedzieć, iż chodzi tu o rozumienie tego stanu rzeczy, a nie o jego doświadczenie lub doświadczenie, gdyż rozumienie elementarnych stanów rzeczy jest ich doświadczeniem. Jeśli tak jednak jest, to wynika stąd, że to, co nazywamy doświadczeniem, nie tylko może mieć przyczyny bliskie i dalekie, oraz że doświadczenie jest procesem receptywnym, ale też że przyczyny doświadczeń mogą być inne niż tylko fizyczne łańcuchy konstytuujące to, co nazywamy otaczającą nas naturą.

Zarówno przyczyny dalekie naszych doświadczeń, jak też przyczyny naszych doświadczeń o innym charakterze niż przyczyny fizyczne, są, jak w większości sytuacji życiowych przyjmujemy, zapośredniczone przez bliskie przyczyny w naszym ciele, systemie nerwowym i mózgu, lecz z tego nie wynika, że różne nasze doświadczenia dadzą się zredukować do tych bliskich przyczyn i przez nie wyjaśnić. Gdyby dla „doświadczeń”, będących podstawą elementarnych przekonań matematycznych i logicznych, próbować podać ich bliskie przyczyny, które miałyby je wyjaśniać, wtedy należałoby przyjąć, że cała logika i matematyka mogą uzyskać wyjaśnienie w prawach dotyczących uniwersum fizycznego, a przecież to właśnie dzięki zastosowaniu logiki i matematyki jesteśmy w stanie naukowo opisywać świat fizyczny nas otaczający.

Na tym tle wcale zatem nie musi być dziwnym przypuszczenie, że przyczyny naszych doświadczeń mogą być inne niż przyczyny bliskie. Tak jak nie rozumiemy, w jaki sposób doświadczenia koniecznych i ściśle ogólnych stanów rzeczy łączą się z naturalną i fizyczną mechaniką naszego systemu nerwowego i mózgu, tak też nie możemy wykluczyć, iż doświadczenia Boga, takie jak te przytoczone poprzednio, mogą być powodowane przez przyczynę „daleką”, którą jest sam Bóg, i że jako takie nigdy nie będą mogły być skutecznie wyjaśnione przez odwołanie się do tego, co dzieje się w bliskich przyczynach, rozgrywających się w naszym ciele.

Nawet gdy założymy, że w przyszłości bylibyśmy w stanie precyzyjnie obserwować, które obszary mózgu stają się aktywne, gdy ktoś

posiada doświadczenia Boga, to z tego nie wynika, że to mózg i system nerwowy są ich przyczynami, bo w ten sam sposób należałoby powiedzieć, że gdy matematycy (lub zwykli ludzie) myślą o twierdzeniu Pitagorasa, to całkowitym wyjaśnieniem jego sensu, może być to, co aktualnie dzieje się w ich mózgach. Sensy lub znaczenia prezentowane przez określone rodzaje doświadczeń nie są redukowalne do ich bliskich przyczyn przyrodniczych. Gdyby logika i matematyka były redukowalne do bliskich przyczyn naturalnych, wtedy należałoby przyjąć, że nie są one niczym innym niż wytworem naszego mózgu, a stąd trzeba byłoby zaakceptować przypuszczenie, że gdyby nasze mózgi miały inną strukturę niż tę, którą faktycznie mają, to logika i matematyka byłyby również inne. To jednak jest absurdalne.

Idąc dalej w tym kierunku, trzeba zwrócić uwagę, że w samym pojęciu doświadczenia zawarty jest wprawdzie element kauzalny, lecz wcale nie jest konieczne, aby doświadczenia, nasze czy jakichkolwiek innych istot świadomych, były zapośredniczone przez jakiegokolwiek „łańcuch” przyczynowe, łańcuchy bliskie lub dalekie. Doświadczenia są wprawdzie receptywnymi zdarzeniami w obrębie świadomości, lecz ich przyczyna może być taka, że nie pozostaje ona w żadnej odległości ani czasowej, ani przestrzennej w stosunku do doświadczającego podmiotu. Tak można interpretować doświadczenia koniecznych stanów rzeczy, o których mowa była poprzednio, a mianowicie można pomyśleć, że istnieją takie rodzaje świadomych umysłów, które partycypują w koniecznych stanach rzeczy, lecz dzieje się to bez żadnego zapośredniczenia przez jakiegokolwiek łańcuchy przyczynowe, fizyczne lub inne niż fizyczne. Nie da się opisać platońskiej relacji partycypacji inaczej niż tak, że te idee są przyczynami doświadczeń do nich się odnoszących, a stąd i tu trzeba użyć terminów kauzalnych, lecz jako taka partycypacja pojęta po platońsku nie jest czymś rozciągniętym w czasie, a tym bardziej w przestrzeni.

Podobnie można pomyśleć, że doświadczenia Boga są całkowicie bezpośrednie: bezpośrednio zarówno kauzalnie, jak i epistemicznie. Są one kauzalnie bezpośrednie dlatego, że do doświadczenia obecności Boga nie są potrzebne żadne łańcuchy przyczynowe, rozciągające się w przestrzeni i w czasie. Są one natomiast bezpośrednio epistemicznie w tym sensie, że nie pochodzą z żadnego rodzaju wniosku. Zgodnie z tym bezpośrednio doświadczenia Boga możliwe są dla istot, które pozbawione są ciał (duchy czyste), w wypadku zaś innych istot cielesnych i rozumnych niż ludzie zapośredniczeniem tych doświadczeń mogą być „inne rzeczy” niż biologicznie skonstruowany system nerwowy i mózg.

(3) *I n t e r s u b i e k t y w n o ś ć*. Doświadczenia mistyczne są w tym sensie intersubiektywnie dostępne, że część osób opisuje je, natomiast inni mogą te opisy przeczytać i zrozumieć. Przykłady takich opisów pojawiły się w tym tekście. Z tego jednak, że coś jest dostępne intersubiektywnie, nie wynika, że to coś rzeczywiście miało miejsce, istniały przecież w nauce intersubiektywnie uznawane przekonania, przekonania dzielone przez osoby kompetentne w danej dziedzinie, które potem

okazały się błędne. Gdy tak postawimy kwestię intersubiektywności, a więc gdy przeciwstawimy intersubiektywną obiektywność obiektywności po prostu, wtedy musimy wrócić do tego, co zostało powiedziane wcześniej na temat obiektywności doświadczeń mistycznych.

Innym aspektem kwestii intersubiektywności doświadczeń obecności Boga jest to, czy można je osiągnąć w wyniku spełniania określonych sposobów postępowania. Odpowiedź w tym wypadku musi być twierdząca, gdyż istnieją procedury, należące do różnych tradycji mistycznych, pouczające, w jaki sposób można osiągnąć tego rodzaju doświadczenia. Stąd zaś wynika, że w zasadzie wszyscy mogą zrealizować te procedury, aby sprawdzić roszczenia do prawdy zgłaszane przez mistyków. Przykładem mogą być stopnie poznania mistycznego tradycyjnie wyróżniane w mistyce chrześcijańskiej, gdzie przygotowaniem jest oczyszczenie (*via purgativa*), po nim możliwy jest ogląd (*via illuminativa*), na końcu zaś może pojawić się zjednoczenie z Bogiem (*via unitiva*), mające charakter ekstatyczny.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że w mistyce chrześcijańskiej występuje wprawdzie działanie ze strony podmiotu (*actio*), lecz ostatecznie zawsze inicjatywa należy do Boga: podmiot w wyniku swoich działań zostaje „porwany” przez przedmiot, do którego zmierza (*passio*), a podarowane przez Boga są zarówno doświadczenie Jego obecności, jak i pewność co do tej obecności. Możliwość osiągnięcia poznania mistycznego w wyniku podjęcia określonych zadań nie oznacza w wypadku chrześcijaństwa mistyki teurgicznej, choć można byłoby powiedzieć, że mistyk chrześcijański, zmierzający do uaktywnienia łaski Boga, angażuje się w pewną formę teurgii, jednakowoż zawsze ostatecznie w mistyce chrześcijańskiej to nie ludzie są przyczynami działania Boga, lecz On sam jest wyłączną przyczyną wszystkich doświadczeń. Przykładem mistyki teurgicznej, dążącej do uaktywnienia różnych boskich „energii”, jest Kabała.

Najczęściej wysuwaną trudnością przeciwko intersubiektywności doświadczeń mistycznych jest ich domniemana nietykalność. Odczucie niewyraźności może zostać zintensyfikowane przez to, że niekiedy mistycy używają języka paradoksalnego, w którym pojawiają się pojęcia skrajnie antagonistyczne, nietypowe formy słów lub ciągłe negacje tego, co już zostało powiedziane.

Należy jednak zwrócić uwagę, że każdy rodzaj bezpośredniego doświadczenia jest niewyraźny za pomocą słów i pojęć. Gdybyśmy osobie niewidomej od urodzenia chcieli przekazać, na czym polega doświadczenie różnorodnych barw, to mogłaby ona powiedzieć, że dysponujemy jakimiś „mistycznymi” doświadczeniami, które są dla niej niedostępne, a nasze słowa dają wprawdzie jakąś namiastkę tego, o czym mówimy, lecz nie wywołują tego samego doświadczenia. To samo dotyczy innych modalności zmysłowych: są one niewyraźne, należy się z nimi zetknąć bezpośrednio, aby wiedzieć, czym są. Z drugiej strony, opisy doświadczeń mistycznych są wyraźne: gdy je czytamy, to je rozumiemy, choć nie możemy wejść w bezpośredni kontakt świadomościowy z doświadczeniem sugerowanym przez te opisy.

W tezie o niewyraźności doświadczeń mistycznych chodzi czasami nie o same doświadczenia obecności Boga, lecz niewyraźny miałby być ich przedmiot, czyli s a m B ó g , niewyraźna miałaby być Jego istota. Wtedy, jak się twierdzi, pozostaje tylko d r o g a n e g a c j i , zaprzeczanie temu, że wszystkie domniemane doświadczenia ujawniają istotę Boga. Zarzut tego rodzaju wydaje się jednakże polegać na nieporozumieniu, gdyż mistyk wcale nie musi twierdzić, że doświadczenia, którymi dysponuje, ukazują istotę Boga, lecz będzie twierdził, że ujawniają one Jego obecność. Obecność kosmosu wyraża się tym, że możemy obserwować pełne wspaniałych widoków gwiazdziste niebo, lecz nikt nie rości sobie pretensji, aby tego rodzaju doświadczenia miały prezentować istotę fizycznego kosmosu. Można też dodać, że teza stwierdzająca całkowitą niewyraźność Boga prowadzi do paradoksu, że przynajmniej jedna rzecz na temat natury Boga jest wyraźna, a mianowicie to, że Jego natura jest niewyraźna.

Jeszcze innym aspektem intersubiektywności doświadczeń mistycznych są zbieżności co do pewnych ich treści pomiędzy relacjami osób należących do różnych tradycji religijnych. Zbieżności tego rodzaju mogą być interpretowane jako nieprzypadkowe, jako efekty działania tej samej przyczyny, którą jest Bóg. Kwestia ta przeprowadza do dwóch dalszych przedmiotów sporu, do problemu uniwersalności doświadczeń mistycznych oraz do pytania o ich kulturową względność.

(4) U n i w e r s a l n o ś ć . Powszechność doświadczeń mistycznych może być rozumiana na dwa zasadnicze sposoby. Po pierwsze, w sensie już powyżej rozważanym, powszechność ta może oznaczać istnienie doświadczeń protomistycznych, które mogą przybrać d w i e p o s t a c i e : (a) doświadczenia piękna świata wraz z przeświadczeniem, że piękno to zostało przez kogoś stworzone, oraz doświadczenia wyrzutów sumienia lub pochwały ze strony sumienia wraz z przeświadczeniem, że istnieje ostateczna instancja, która rozlicza nas z naszych czynów; (b) w dziedzinie doświadczeń protomistycznych istnieją także horyzontalne doświadczenia obecności Boga, do których można zaliczyć: doświadczenie samotności i nadchodzącej śmierci, doświadczenie, że jest się prowadzonym przez Boga i że to On nadaje kształt naszemu życiu, doświadczenie okropnego zła, doświadczenie wielkiego smutku, narodzin dziecka, miłości romantycznej, wspólnej radości oraz głębokiego spokoju.¹¹ Do doświadczeń mistycznych we właściwym sensie należą natomiast doświadczenia obecności Boga w różnych konkretnych sytuacjach życiowych, doświadczenia nagle, niejako niezapowiedziane, oraz doświadczenia powstające w efekcie modlitwy, pobożnej postawy życiowej, poświęcenia itp.

Drugie rozumienie uniwersalności doświadczeń mistycznych polega na tym, że p o s z u k u j e s i ę d o ś w i a d c z e ń , k t ó r e m i a ł y b y w y s t ę p o w a ć w e w s z y s t k i c h k u l t u r a c h , religiach, okresach historycznych,

¹¹ Na temat doświadczeń horyzontalnej obecności Boga por. S. Judycki, *Książeczka o człowieku wierzącym*, Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2014.

warunkach społecznych itp. Jeśli uznamy istnienie doświadczeń protomistycznych w powyższym sensie, to z pewnością są to doświadczenia powszechnie obecne we wszystkich epokach i kulturach, jednakże w dyskusji na temat uniwersalności doświadczeń mistycznych chodzi nie o tego typu doświadczenia, lecz o doświadczenia jedności świata lub czystej świadomości.

Miałyby zatem istnieć dwa powszechne rodzaje doświadczeń mistycznych: skierowane na zewnątrz (d o ś w i a d c z e n i a e k s t r a w e r t y w n e) doświadczenie, niejako przenikające wielość rzeczy światowych, i poprzez tę wielość widzące j e d n o ś ć ś w i a t a. Jedność ta interpretowana jest albo jako jakiś rodzaj wewnętrznego życia świata, albo wręcz jako świadomość, którą posiada świat jako całość. Osoba posiadająca tego rodzaju doświadczenia miałyby mieć wrażenie obcowania ze świętą rzeczywistością, odczuwać rozkosz i radość. W wypadku natomiast doświadczeń skierowanych do wewnątrz (d o ś w i a d c z e n i a i n t r o w e r t y w n e) chodziłoby o pozbycie się wszelkich treści świadomości, wszelkich jakości, wszelkich pojęć i obrazów. Gdy tak się stanie, to poznający podmiot osiąga „c z y s t ą” ś w i a d o m o ś ć, a więc właściwie świadomość niczego, i ten rodzaj świadomości miałby mieć charakter unifikujący: podmiot stawałby się czystą czuwającą świadomością; również i tutaj uczuciami towarzyszącymi miałyby być świętość, szczęście, radość, niewyraźność.¹²

Nie sposób jest negować, że tego typu doświadczenia pojawiają się i mogą być przez doznające ich podmioty przeżywane jako prezentujące „ostateczną rzeczywistość”, lecz przeciw ich doniosłości teoretycznej można skierować przynajmniej t r z y o b i e k c j e: (1) spekulatywną, dotyczącą spójności tego rodzaju doświadczeń z teologią naturalną lub filozoficzną, (2) zarzut braku spójności z danymi pochodzącymi z tradycji religijnych, w których Bóg jest interpretowany jako doskonała moralnie, wszechwiedząca i wszechmocna osoba oraz (3) zarzut braku spójności z zasadniczymi kwestiami aksjologicznymi odnoszącymi się do człowieka.

Doświadczenia bez pojęć są „ślepe”, a znaczy to, że możemy rozumieć to, czego doświadczamy wtedy, gdy dysponujemy odpowiednimi pojęciami. Patrząc z punktu widzenia mistyki teistycznej, doświadczenia jedności świata lub doświadczenia czystej świadomości można życzliwie zinterpretować jako doświadczenia pewnych stron lub aspektów Boga, lecz dopiero wiedza pojęciowa o Bogu, uzyskana dzięki rozumowaniom filozoficznym, a więc wiedza, że Bóg, oprócz innych swoich atrybutów, jest samoświadomą osobą, może nam wskazać, że doświadczenia mistyczne tego rodzaju nie mówią wszystkiego. Tego typu doświadczenia należy zakwalifikować jako mistykę naturalną, jako mistykę tego, co istnieje (bytu) lub jako mistykę jaźni, lecz nie jako mistykę teistyczną.

Po drugie, gdyby tego rodzaju doświadczenia miały pełnić rolę rozstrzygającą w odniesieniu do pytania, co ostatecznie istnieje, to trzeba byłoby przekreślić

¹² Por. W.T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, New American Library, New York 1960 i *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London 1961; W. Wainwright, *Mysticism. A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, University of Wisconsin Press, Madison 1981.

wszystkie tradycje religijne uznające, na podstawie danych traktowanych jako objawione, że Bóg jest doskonałą moralnie osobą, która stworzyła świat i troszczy się o losy żyjących w nim osób. Gdyby naturalna mistyka bytu lub naturalna mistyka jaźni były ostatecznymi odpowiedziami, wtedy wszelkie dane pochodzące z judaizmu i chrześcijaństwa należałoby potraktować jako wielką iluzję. Doświadczenia jedności świata i czystej jaźni nie mają jednak aż takiej siły przekonującej, aby mogły podważyć dane pochodzące z innych źródeł.

Po trzecie, w pewnym aspekcie doświadczenia jedności świata lub czystej jaźni prowadzą do „katastrofy aksjologicznej”, gdyż świat jest potworną opresją: setki pokoleń poddanych cierpieniu na wszystkie sposoby, cierpieniu z powodu utraty bliskich, z powodu życia, które wydaje się nie prowadzić do jakiegoś dobrego celu; okaleczenia, znęcanie się jednych nad drugimi, nadzieje, dobre nadzieje, które rozsypały się w proch, starzy ludzie, którym wydaje się, że życie dalej nie ma sensu, ból doznawany przez ludzi i zwierzęta – wszystko to bez celu, bez zrównoważenia i odpłaty.

Opresja ta to również panosząca się wszędzie w najwyższym stopniu niesprawiedliwość, dziejąca się przez wieki: okropne zbrodnie bez kary, codzienne znęcanie się nad ludźmi bez kary, manipulacja ludzkimi umysłami, osiągająca niemalże postać kartezyjańskiego uniwersalnego złudzenia i tak bez końca. Ale też, w nie mniejszym stopniu: poświęcenie bez nagrody, bez docenienia, bez zauważenia przez kogoś, a nad wszystkim miałby zamykać się „grób” doświadczenia jedności świata lub czystej świadomości? Świat to jeden wielki tygiel bólu, cierpienia, zła i niesprawiedliwości. Czy odpowiedzią na to mogą być doświadczenie jedności wszystkiego oraz doświadczenie czystej świadomości? Jest pewne, że tego typu doświadczenia nie mają nic do powiedzenia na ten temat. Doświadczenia jedności świata oraz czystej świadomości nie dają więc odpowiedzi na pytanie o zasadniczą sytuację egzystencjalną człowieka.

(5) *Względność kulturowa*. Teza o względności kulturowej i historycznej doświadczeń mistycznych może sprowadzać się albo do tego, że doświadczenia te są istotnie kształtowane przez treści wyniesione z obszaru kulturowego, do którego należy mistyk, albo może oznaczać, że treści domniemanych doświadczeń Boga są nie tylko kształtowane przez przekonania religijne mistyka, lecz także są przez te przekonania indukowane.

W myśl tezy o kształtowaniu doświadczeń mistycznych przez schemat pojęciowy funkcjonujący w określonej religii, to właśnie ten schemat determinowałby naturę doświadczeń mistycznych: mistycy należący do różnych tradycji mają różne schematy pojęciowe, a zatem nie mogą istnieć wspólne dla wszystkich religii treści doświadczeń mistycznych, np. praktykujący buddyści nie mają doświadczeń mistycznych charakterystycznych dla chrześcijaństwa itd. Doświadczenia mistyczne byłyby więc projekcjami własnych przekonań religijnych mistyka, powstającymi w wyniku długich lat rozmyślań, koncentracji, modlitwy, praktyk ascetycznych itd. Musiałby z tego płynąć jesz-

cze jeden zasadniczy wniosek, a mianowicie, że doświadczenia mistyczne nie mogą pełnić żadnej roli w dyskusji na temat uzasadniania przekonań religijnych, w rozważaniach na temat istnienia Boga, Jego natury, Jego relacji do świata itd.

Teza ta jednakże całkowicie nie zgadza się z przypadkami doświadczeń pojawiających się nagle, przy czym doznająca ich osoba była uprzednio negatywnie nastawiona do Boga i do wszelkich „realności” z Nim związanych. Oto przykład takiej relacji:

Aż do dnia tego – pisze ona – nie rozumiałam, jak można czas tracić na rozmyślanie nad religią i rozkazami Bożymi. W chwili gdy usłyszałam wzywające mnie wołanie Ojca, serce moje zadrżało z wdzięczności. Pobiegłam, wyciągnęłam ręce i zawołałam głośno: „Tu, tu jestem, mój Ojczel!” Bo i cóż miałam zrobić, ja, dziecko szczęśliwe? „Kochaj mnie” – odpowiedział Bóg. „Kocham, kocham!” – zawołałam gorąco. „Pójdź do mnie” – powiedział mój Ojciec, „Idę” – serce me biło. Czy zatrzymała mnie choć jedna wątpliwość? Ani jedna. Nigdy nie zdarzyło mi się, abym pytała się, czy jestem dość godna, abym miała wątpliwości z powodu swej niedoskonałości, lub też abym czekała, aż stanie mi się zadość. Stanie mi się zadość! Już stało mi się zadość. Czyż nie znalazłam mego Boga i Ojca? Czyż nie kocha On mnie? Czyż nie wezwał mnie? Czyż nie ma Kościoła, do którego mogę wstąpić? [...] Od tego czasu miewałam bezpośrednie odpowiedzi na modlitwy – prawie tak wyraźne, jakbym rozmawiała z Bogiem i odpowiedzi Jego słyszała. Pojęcie rzeczywistości Boga nie opuściło mnie nigdy ani na chwilę.¹³

Jeśli natomiast chodzi o indukowanie doświadczeń mistycznych przez przekonania religijne mistyka, to należy powrócić do tego wszystkiego, co zostało powiedziane na temat ich obiektywności, a więc ich receptywności i quasi-percepcyjnego charakteru. Należy także zwrócić uwagę, że w konstytuowaniu się naszego zmysłowego obrazu świata istotną rolę odgrywają pojęcia i przekonania, którymi dysponujemy, np. w ten sposób, że musimy mieć pojęcia komputera lub samolotu, aby wiedzieć, co widzimy. Stąd jednakże nie wynika, że pojęcia i przekonania indukują w nas same doświadczenia, i że doświadczenia te, ich treści zmysłowe, są nieobiektywne.

Z tego, że istnieje wiele poglądów na pewien temat, nie wynika, że jeden z nich nie jest prawdziwy, a więc z tego, że istnieje wiele rodzajów doświadczeń mistycznych, wywodzących się z różnych kultur, nie wynika, że jeden rodzaj treści mistycznych nie jest po prostu prawdziwy. Zwolennik relatywizmu powie jednak, że wprawdzie z wielości poglądów na pewien temat nie wynika, że jeden z nich nie jest prawdziwy, ale też nie wynika, że w ogóle któryś z nich jest prawdziwy, bo być może wszystkie są fałszywe lub nieadekwatne. W takim wypadku należy, jak sądzę, stwierdzić, że w ten sposób zwolennik relatywizmu przyznaje, iż ostatecznie jest tak, że jeden pogląd musi być prawdziwy. Dla przeciwnika relatywizmu to wystarczy, ponieważ oznacza to przyznanie, że suponowana początkowo przez relatywistę względność przez niego samego nie jest w rzeczywistości uznawana.

¹³ W. James, *op. cit.*, s. 65-66.

Gdy dyskusja pomiędzy relatywistą i jego przeciwnikiem osiągnie ten właśnie punkt, wtedy antyrelatywista musi odpowiedzieć na pytanie, który z dotąd znanych poglądów ma szanse uchodzić za prawdziwy. Antyrelatywista nie musi jednakowoż podać kryterium prawdy absolutnie pewnego, wystarczy kryterium probabilistyczne, a w wypadku dyskusji na temat doświadczeń mistycznych takim kryterium może być spójność doświadczeń mistycznych z innymi elementami wiedzy na temat Boga. Jeśli doświadczenia mistyczne zgadzają się z tezami na temat Boga osiągniętymi w filozofii (teologii filozoficznej), jeśli zgadzają się z treściami uznawanymi za objawione, jeśli ich potwierdzeniem są zdarzenia traktowane jako cudowne, to można uznać, że te właśnie doświadczenia mistyczne prezentują Boga o określonej charakterystyce. Nie znaczy to jednak, że doświadczenia mistyczne, raportowane przez osoby należące do innych religii, muszą być potraktowane jako fałszywe.

Na początku tego tekstu twierdziłem, że każda istota duchowa znajduje się w jedynej relacji do Boga, jak również sugerowałem, że istnieją stopnie poznania mistycznego, a zatem doświadczenie Boga jako pustki, gdy doświadczenie to wypływa ze szczerego dążenia do poznania Boga, można uznać za prawdziwe. Jest ono jednak doświadczeniem tylko pewnego aspektu Boga, takiego aspektu, na który pozwala schemat pojęciowy określonej religii. W tym miejscu pojawia się wyraźnie element aksjologiczny doświadczeń mistycznych, a mianowicie w ten sposób, że decydująca jest postawa moralna mistyka: jeśli poszukiwanie Boga jest szczerze, jeśli niejako „napędem” tego poszukiwania jest pragnienie dobra, wtedy doświadczenia Boga, nawet cząstkowe z punktu widzenia bardziej rozwiniętych systemów religijnych, mogą być uznane za odzwierciedlające pewne aspekty Jego natury.

Jeśli każda duchowa istota znajduje się w jedynej relacji do Boga, to można twierdzić, że doświadczenia mistyczne posiadają strukturę wstępującą: wznoszą się od doświadczeń związanych z pięknem świata i sumieniem, poprzez doświadczenia horyzontalnej obecności Boga, aż do bardzo konkretnych doświadczeń Jego obecności, np. do takich postaci, które relacjonowały Teresa z Avili (św. Teresa od Jezusa) czy Faustyna Kowalska. Wszystkie te doświadczenia są zaplanowane przez Boga dla każdego osobno, zaplanowane jest również i to, że są one przekazywane innym osobom oraz przewidziany jest wpływ, jaki te przekazy wywierają na poszczególne osoby. Z tego jednak nie wynika, że doświadczenia te są równorzędne: jedne bardziej adekwatnie odzwierciedlają obecność Boga i fragmenty Jego natury, a inne czynią to tylko cząstkowo. Nie przyjmujemy, że matematyka hinduska, babilońska, egipska, wczesne etapy matematyki w starożytnej Grecji i w czasach średniowiecznych znajdują się na tym samym poziomie rozwoju, co matematyka nam współczesna. Tak samo nie istnieją powody, aby przyjmować, że wszystkie doświadczenia mistyczne prezentują doznającym ich podmiotom równorzędne aspekty natury Boga, mimo że wszystkie jakoś tę naturę odzwierciedlają.

Z punktu widzenia filozofii i teologii chrześcijańskiej ocena, jak dalece doświadczenia mistyczne, obecne w innych systemach religijnych, odzwierciedlają naturę Boga, będzie polegała na zgodności treści tych innych mistyk z rozumowaniami filozoficznymi, w których Bóg jest istotą najdoskonalszą, samoświadomą osobą, która stworzyła świat i troszczy się o ostateczne dobro ludzi. Kryterium to będzie także uwzględniało aspekty aksjologiczne, a mianowicie, jak dalece Bóg, doświadczany za pomocą schematów pojęciowych należących do innych religii, gwarantuje naprawę zła, cierpienia, a przede wszystkim, w jakim stopniu może On zapewnić, że podmioty duchowe, jakimi są ludzie, będą mogły istnieć po śmierci i w ten sposób aktualizować swoje potencjalności.

Jeśli uznamy, że doświadczenia mistyczne mogą mieć stopnie, jak również jeśli uznamy, że stopnie te dotyczą nie tylko poszczególnych indywiduów duchowych, lecz także całych systemów religijnych, to wprawdzie może istnieć wspólnota doświadczeń Boga, rozciągająca się na wiele systemów religijnych, lecz to, co w nich zostaje doświadczane, wcale nie musi być uznane za równorzędne: pewne doświadczenia bardziej adekwatnie prezentują Boga, inne ukazują tylko te Jego aspekty, które są oddalone od Jego głównych atrybutów i zamiarów. Ważne w tym kontekście jest to, że podmioty doświadczeń mistycznych, w pierwszych fazach ich przeżywania, mogą opisywać swoje przeżycia za pomocą aparatu pojęciowego wziętego z poziomu codziennego życia, zaś dopiero potem mogą odwołać się do pojęć własnej religii.

Wtedy, łagodnie i stopniowo, bez żadnego szoku, zacząłem sobie uświadamiać, że nie byłem sam w pokoju. Ktoś inny też tu był, umiejscowiony dość dokładnie około dwóch jardów po mojej prawej stronie z przodu. Mimo to nie miałem żadnego poczucia zmysłowej halucynacji, ani nie widziałem go, ani go nie słyszałem w jakimkolwiek znaczeniu słów ‘widzieć’ i ‘słyszeć’, a jednak był on tam, i co do tego nie miałem żadnej wątpliwości. Wydawał się być bardzo dobry i bardzo mądry, pełen współczującego rozumienia i nastawiony do mnie z najwyższym rodzajem życzliwości.¹⁴

Treść doświadczeń mistycznych nie może pochodzić całkowicie z określonego systemu religijnego, gdyż osoby doznające doświadczeń obecności Boga często są zdziwione tym, czego doświadczają:

Podczas nocy 9 września 1954 r. obudziłem się i patrząc przez okno zobaczyłem coś, co potraktowałem jako świetlistą gwiazdę, która stopniowo zbliżała się i wyglądała jak miękkie, częściowo rozmazane białe światło. Chwyciło mnie gwałtowne drżenie, lecz nie bałem się. Wiedziałem, że to, co czuję, to jest wielka cześć. Potem odczułem zalewającą mnie miłość, która zarówno przychodziła do mnie, jak i wychodziła ze mnie; następnie zaś odczułem wielkie współczucie, które przychodziło z tej Zewnętrznej Obecności. Po tym wszystkim doznałem uczuć całkowitego spokoju i niedającego się opisać szczęścia.¹⁵

¹⁴ T. Beardsworth, *A Sense of Presence*, Religious Experience Research Unit, Oxford 1977, s. 122.

¹⁵ *Ibidem*, s. 30.

Na podstawie tego rodzaju analiz oraz na podstawie raportów z doświadczeń obecności Boga można zatem twierdzić, że istnieje transkulturowa i transhistoryczna wspólnota treści ujawnianych przez doświadczenia mistyczne.

6. **Unifikacja.** Można twierdzić, że w elementarnym aspekcie poznanie polega na ujmowaniu przez podmiot przedmiotu, na uchwytywaniu czegoś zastanego, czegoś istniejącego niezależnie od podmiotu. Przedmiotem ujęć poznawczych mogą być bodźce zmysłowe, dane różnego typu, informacje, obrazy pochodzące z pamięci itd. Z drugiej strony istnieje znaczący nurt tradycji mistycznej, gdzie twierdzi się, że doświadczenia Boga mogą mieć tego rodzaju charakter, iż zniesiona zostaje dualność podmiotu i przedmiotu. Dochodzić miałyby w nich do ukonstytuowania się swoistej jedności pomiędzy podmiotem a przedmiotem lub nawet do identyczności. Pojawiają się wtedy metafory stwierdzające, że podmiot doświadczeń mistycznych jest jak kropla wody wpadająca do wina i nabierająca smaku i koloru wina, że chodzi tu o jedność taką, jaka ma miejsce pomiędzy żelazem w ogniu i ogniem w żelazie itp.

Gdyby relacja epistemiczna, realizująca się w niektórych doświadczeniach mistycznych, prowadzić miała do identyczności pomiędzy podmiotem a przedmiotem, to należy sądzić, że relacja ta przestałaby istnieć, a więc tezę o identyczności należy wykluczyć z powodów epistemologicznych. Należy ją również wykluczyć z racji metafizycznych.

Gdyby podmiot w doświadczeniach mistycznych stawał się przedmiotem, to znikałby jeden z dwóch koniecznych członów relacji epistemicznej, a tym samym i ona sama musiałaby ulegać anihilacji. Gdy śpimy, snem bez marzeń sennych, gdy jesteśmy całkowicie nieprzytomni, to relacja epistemiczna nie realizuje się, gdyż jeden z jej członów, czyli samoświadomy podmiot, nie funkcjonuje. Gdyby doświadczenia mistyczne miały prowadzić do takiej właśnie sytuacji, to przestawałyby być doświadczeniami czegokolwiek. Patrząc z punktu widzenia doskonałego i nieskończonego co do mocy Boga, trudno jest też sobie wyobrazić, iż celem Jego odsłaniania się skończonym podmiotom miałyby być ich likwidacja poprzez „wciągnięcie” w nieskończoną naturę przedmiotu, do którego odnoszą się.

Z punktu widzenia metafizycznego unifikacja mistyczna również nie może być pojęta jako identyczność, gdyż definicja identyczności, sformułowana przez Leibniza, głosi, że dwa przedmioty są identyczne wtedy i tylko wtedy, gdyż każda własność przysługująca jednemu z nich przysługuje też drugiemu i odwrotnie. Gdyby relacja epistemiczna w niektórych przypadkach percepcji Boga prowadziła do identyczności, wtedy należałoby przyjąć, że podmioty doświadczeń mistycznych stają się Bogiem, nabierając wszystkich tych własności, które On sam posiada. Nie widać jednak żadnych powodów, aby sądzić, że coś takiego ma miejsce, nie mówiąc już o tym, że istnieje nieprzeczwycięzalny paradoks w uznaniu, że jeden przedmiot, w tym

wypadku podmiot doświadczeń mistycznych, jest innym przedmiotem, czyli nieskończonym Bogiem. Każdy przedmiot jest identyczny ze sobą samym, a gdy nabiera wszystkich własności innego przedmiotu, wtedy przestaje istnieć.¹⁶

Jeśli z powyższych powodów w poznaniu mistycznym nie może chodzić o identyczność, to w niektórych wypadkach może dochodzić do doświadczenia szczególnego rodzaju jedności, np. jedności polegającej na wzajemnej miłości. Pojęcie jedności ma różne sensy, może to być jedność agregatu jakichś przedmiotów, jedność wynikająca z czynności sumowania, jedność organizmu, jedność procesu, jedność powstająca w wyniku tzw. idealizacji (np. matematyczny punkt bez wymiarów). W wypadku doświadczeń mistycznych nie wchodzi w rachubę z pewnością żaden z tych rodzajów jedności, chciałbym natomiast zasugerować, że doświadczenia mistyczne prowadzą niekiedy do doświadczeń jedności jako swoistego rodzaju bliskości. Tak więc, jeśli stajemy przed dylematem: jedność a dualność w obrębie doświadczeń mistycznych, to rozwiązaniem może być stwierdzenie, że niektóre doświadczenia mistyczne prowadzą do szczególnego rodzaju poczucia jedności jako bliskości.

Stanisław Judycki

The Problem of the Objectivity of Mystical Experiences

Abstract

The problem of the objectivity of mystical experiences is considered against the background of three theses: (1) the thesis of a transhistoric and atemporal relation of each person to God; (2) thesis about the existence of degrees of mystical knowledge (here the protomistic experiences are distinguished from the mystical experience in the proper sense); (3) and the thesis that mystical experiences always have an axiological background. The author tries to demonstrate the possibility of objectivity of mystical experiences, indicates that their natural explanations will never be conclusive, defends the intersubjectivity of mystical experiences and their universality. He points out that the allegation of cultural relativity can be overridden, but he denies unification as the abolition of the 'subject-object' relationship and suggests that the mystical union with God consists in the experience of His special closeness.

Keywords: mysticism, degrees of mystical knowledge, objectivity, intersubjectivity, universality, cultural relativity.

¹⁶ Można jednak sugerować, że nie chodzi tu o identyczność w literalnym sensie, lecz o identyczność subiektywną: skończony podmiot w obrębie doświadczeń unifikujących, choćby przez chwilę, uzyskiwałby dostęp do Bożej perspektywy widzenia wszystkich rzeczy i w ten sposób doznawałby swoistego ubóstwienia. Wydaje się jednak, że taki dostęp musiałby zakładać posiadanie Bożych atrybutów, a więc jednak identyczność ontyczną pomiędzy Bogiem a skończonym podmiotem.