

III

ŚWIADECTWA

Zaskoczenie i świadectwo – oto czym żyje mistyka. Tego, że przedstawione tu świadectwa pochodzą z głośnego chrześcijańskiego obszaru, nie trzeba ponownie uzasadniać. Dwójka, para przyjaciół, Teresa i Jan – postaci zrazu dość kontrowersyjne – stali się w końcu ortodoksojnymi klasykami. Tezy Eckharta zostały potępione jako heretyckie, obrazy profetyczne Hildegardy wielu uważa za „nie-mistyczne”. Ale ważniejsza niż takie z zewnątrz pochodzące oceny jest odmienność doświadczeń w ich wyrazistej jedności. Wyborem, jakiego tu dokonaliśmy, kieruje myśl, aby za pomocą typowych doświadczeń unaocznic cały rozległy obszar prawdziwej mistyki.

1. HILDEGARDA Z BINGEN – MISTYKA WIZJONERSKA¹

Hildegarda z Bingen jest jedną z największych postaci niemieckiej mistyki, a także niemieckiej teologii. Długo była zapomniana i zapoznana. Jej mistykę kontemplacji, odkrywcy średniowiecznej mistyki w XIX wieku uważali za gorszą, by nie powiedzieć, za chorobliwą formę mistyki. Karl Bertau, który podjął tę tezę w wersji freudowsko-marksistowskiej, uznał mistykę Hildegardy z Bingen za histerię seksualną², zmuszony był jednak

¹ Por. A. FÜHRKÖTTER/J. SUDBRACK w: *Grosse Mystiker*, dz. cyt., 122-141; CHR. MEIER w: *Die Dt. Literatur des MA*, Verfasserlexikon III, 1981.

² K. BERTAU, *Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter I*, München 1972, 345-351.

dla uzasadnienia tej swojej tezy – przymknąć oczy na zdrową, mądrą i zdecydowaną działalność tej wielkiej niewiasty. Dzisiejsza wiedza ezoteryczna, której dzieła przyrodnicze przesycane są interpretacjami nowoczesnej astrologii i magii, tworzy obraz jakby Hildegardy-Czarodziejki, sięga po stary skrótowy życiorys Hildegardy Gebena z Eberbach (1220). Ale już Friedrich Heiler, zwolennik dwutorowej religijności, profetycznej i mistycznej, uważał, że Hildegardę (podobnie jak inne „prorokinie”: Brygidę Szwedzką, Katarzynę z Sieny) uznać należy za mistyczkę w pełnym religijnym znaczeniu tego słowa. Niestety nie dostrzega tego niemal całkowicie bezobrazowa i bezemocjonalna nowoczesna teologia.

a. Życie

Jej urodziny – w 1098 w Hesji nad Renem – przypadają na czas, w którym żywe było jeszcze antyczne myślenie obrazami. Żyła jako benedyktyńska, założyła w 1151 klasztor żeński pod Bingen, a potem po drugiej stronie Renu, klasztor siostrzany. Jej popularność znalazła odbicie w korespondencji, którą prowadziła z papieżami i cesarzami. Podczas czterech wielkich podróży (Bamberg, Lotaryngia, Kolonia, Schwabia) w wielkich kazaniach napomina kler i lud. Z jej biografii bije ciepło i odwaga – obojętne czy przemawia jako zwykły człowiek, czy jako przeorosa. Jej wykraczające poza swój czas znaczenie uwidacznia się w jej dziełach medyczno-przyrodniczych, muzycznych, a zwłaszcza teologiczno-wizjonerskich. Zmarła 17 września 1179.

b. Mistyka wizjonerska

W jednym z listów do swego późniejszego sekretarza tak opisuje swą mistykę: „Od dzieciństwa cieszę się darem tej wizji w mojej duszy aż po dziś dzień, choć mam już ponad siedemdziesiąt lat. I moja dusza – jak chce tego Bóg – wznosi się w tej wizji na wyżyny firmamentu. Nie widzę jednak tych rzeczy oczami zewnętrznymi i nie słyszę ich zewnętrznymi uszami, a także nie postrzegam ich myślami swego serca, czy za pośrednictwem moich pięciu zmysłów. Widzę je raczej jedynie w mojej duszy, otwartymi cielesnymi oczami, tak iż nigdy nie wpadam przy tym w nieprzytomną ekstazę, lecz przytomnie oglądam to w dzień i w nocy. Światło, które oglądam, nie ma związku z konkretną przestrzenią. Jest dużo, dużo jaśniejsze niż chmura, która nosi w sobie słońce. I tak jak słońce, księżyc i gwiazdy odbijają się w wodach, tak we mnie w tym świetle odbija się

światło pism, mów, mocy i pewnych dzieł ludzkich. W nim widzę niekiedy, ale niezbyt często, inne światło, które nazywam «Światłem Żywym». Kiedy i jak je oglądam, nie mogę powiedzieć. Ale tak długo jak je widzę, pozbywam się wszelkiego smutku i wszelkiego lęku, tak iż czuję się jak zwykła młoda dziewczyna, a nie jak stara kobieta”.

Hildegarda cierpiała z powodu swoich wizji do czasu, aż pewien przeor jej poradził, „by ogłosiła, czym natchnął ją Bóg. Z chwilą, gdy zaczęła pisać, wróciła do sił i podniosła się ze swego łoża”. To wydarzenie wskazuje na psychosomatyczną całość i świadczy o wzruszeniach związanych z tym przeżyciem. Hildegarda podkreśla, że jej doświadczenia nie są ani ekstatycznymi zachwyceniami, które odrywają człowieka od rzeczywistości, ani wizjami, które chorobliwie drażnią zmysły. Hildegarda żyje w konkretnej stworzonej rzeczywistości, o czym świadczy jej zdumiewająca wiedza z zakresu nauk przyrodniczych i jej wielkie uzdolnienia muzyczne. Ale to wszystko staje się dla niej medium, które umożliwia jej otwarcie się na boskie światło. Z tego światła czerpie siłę do oglądu historii świata i historii zbawienia. To tak teologicznie jak i psychologicznie precyzyjne rozróżnienie owego podwójnego światła, światła „ponadprzestrzennie-czasowego” (kosmicznego?) i „żywego”, sytuuje jej wizje w rzeczywistości wiary: „To, co oglądam nie jest mi do końca w pełni znane tak długo, jak długo znajduję się w służbie ciała i niewidzialnej duszy”. Hildegarda doświadcza, że obrazy jej wizji nie znoszą stanu pielgrzymowania wiary, lecz go wzmacniają.

c. Wizja całościowa

Mistykę Hildegardy cechują dwie fazy: opis (wizja) i „nawiązująca do tego alegoryczna interpretacja tej wizji przez głos boski” (słuchanie). Pewna naiwnie ezoteryczna interpretacja próbuje to tłumaczyć fundamentalistycznie jako bezpośredni dyktat Boga albo (według Steinera) jako bezpośrednie odczytywanie rzeczywistości. To uczyniłoby z Hildegardy oderwaną od Kościoła marzycielkę, czemu przeczą jej życie i czyny. Wszak zwróciła się do Bernarda z Clairvaux z prośbą, by wydał kompetentną teologiczno-duchową ocenę jej doświadczeń. Papież Eugeniusz III w roku 1148 na synodzie w Trewirze wyraźnie mocą kościelnego urzędu uznał jej doświadczenia. Jej wizje nie zawierają właśnie tego, co Rudolf Steiner skłonny jest wyczytać w swej Kronice Akashy, czyli żadnego prostoliniowego opisu przyszłości, żadnego „przewidywania” w sensie wiedzy z góry, co ma się stać; są natomiast ostrzeżeniem, pouczeniem płynącym z światła wiary odnośnie do historii zbawienia i zbawczego przeznaczenia człowieka: „Zupełnie na szczycie ocienionej kolumny

(Człowiek Jezus Chrystus) ujrzałam jeszcze jedną, niezwykle piękną postać. Postać ta zawołała donośnym głosem: Ja jestem łaską Boga, moje dziecko. Dlatego słuchajcie i zrozumcie mnie. Bo światło duszy daję tym, którzy pojmują moje słowa; biegnijcie i podążajcie drogą prawdy, która jest światłem świata: Jezusem Chrystusem, Synem Bożym, który odkupił was swoją krwią”.

Aby to zrozumieć, trzeba całościowo postrzegać trzy czynniki, jednak bez kurczowego określania ich wagi każdego z osobna:

Po pierwsze, osobę Świętej; jej naturalne uzdolnienie wyczuwania i artystycznego odtworzenia i przekazywania prawd, praw przyrody, obrazów ludzkiej głębi.

Do tego dochodzą wpływy wykształcenia, studiów i rozmów, które dziś udaje się nam zrekonstruować już tylko z trudem.

Wreszcie – po trzecie – miarodajne jest także owo wszystko przenikające, mistyczne światło od Boga. Nie czyni ono wiary zbędną, a przeciwnie, czyni ją jakby bardziej uchwytą i bezpośrednią; świadczą o tym pisma Hildegardy.

d. Otwarcie się na świat

Hildegarda dowodzi, że mistyka nie dewaluuje świata, ani przez ucieczkę – jak to zakłada niejedna chrześcijańska tradycja monastyczna (i tzw. „histeryczna” interpretacja) – ani przez deprecjację profanum, jak to się dzieje w niemal wszystkich medytacyjnych religiach Wschodu.

Dlatego mistyka nabiera cech „profetycznych”. Wszak Hildegarda uwolniła się od swej choroby, odkąd zaczęła spisywać i przekazywać innym swoje wizje. Z tym gorącym pragnieniem przejścia od milczenia do informowania i kontaktowania się ze światem spotkać się można u wielu chrześcijańskich mistyków, co dowodzi afirmacji świata przez mistykę.

Dowodzi tego także zawartość, treść ich mistyki, która odwołuje się do konkretnego postępowania człowieka i ludzkości. Ale świadczy to także o rodzaju ich mistyki, którą „klasycznie” nazwać można „mystyką zmysłów duchowych”: doświadczenia Hildegardy mają miejsce nie w abstrakcyjnej pustce, lecz w nasyconym zmysłami zagęszczeniu – przy czym podkreśla ona, że to nie zmysły cielesne obdarzają ją tym doświadczeniem. Według niej są to – zgodnie z chrześcijańską tradycją – „zmysły duchowe”.

2. MISTRZ ECKHART – MISTYKA INTELEKTUALNA

Żadnego mistyka w dzisiejszej rozmowie nie wymienia się i nie

przywołuje na świadka koronnego własnych spekulacji tak często jak Mistrza Eckharta. Marilyn Ferguson widzi w nim prekursora New Age, tzw. „łagodnego sprzysiężenia”³. Tymczasem właśnie na przykładzie jego osoby i jego nauki udaje się odsłonić lekkomyślność, z jaką zwykło się podchodzić do fenomenu „mistyki” i ów fenomen zapoznawać.

a. Życie

Urodzony około 1260 roku w Turyngii, wykształcony został w duchu globalnego myślenia *Szkoły Alberta Wielkiego*. Swą wielką karierę życiową zawdzięcza wspólnocie zakonnej dominikanów; wiele razy był wyższym przełożonym zakonu, dwukrotnie profesorem w Paryżu (dla nie-Francuza było to wyróżnienie jedyne w swoim rodzaju); nazwa Mistrz jest przekładem tytułu profesorskiego: magister. Jako duszpasterz i kaznodzieja w klasztorach żeńskich w Strasburgu i Kolonii miał zadanie teologicznie uzasadniać i korygować mistyczne doświadczenia zakonnice.

W 1326 arcybiskup Kolonii wdrożył przeciwko niemu proces inkwizycyjny: powód – rywalizacja zakonna, ale i jego teologia zbliżona do poglądów heretyckich. W swej suwerennej mowie obrończej piętnuje Eckhart głupotę swoich przeciwników. Podczas procesu apeluje do papieża, podróżuje do niego, broni się i umiera prawdopodobnie na początku roku 1328. 27 marca 1329 ukazuje się bulla „In agro dominico” informująca o potępieniu 15 tez Eckharta i o jego poddaniu się Magisterium.

b. W sporze przekonań

W XIX wieku sławiono na nowo odkrytego Eckharta jako głosiciela panteistycznej, niemieckiej duchowości przeciwko ponuremu łacińskorzymskiemu myśleniu. Podchwycił to ideolog nazizmu Alfred Rosenberg, i wciąż jeszcze czuje się w literaturze ezoterycznej jakby powiew tej interpretacji. Poważne badania wykazują jednak, że nie należy już wątpić zarówno w subiektywną jak i obiektywną prawowierność Turyńczyka i że jego potępienie było dziełem chybionym; jednak śmiałe myśli Mistrza Eckharta trudno dziś precyzyjnie odtworzyć.

³ M. FERGUSON, *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermann*, Basel ²1982.

Heribert Fischer⁴, uczony, anonimowy współwydawca dzieł Eckharta wzbudził sensację i gniew, gdy opowiedział się za czysto teologiczną interpretacją Eckharta: Nie chodzi o doświadczenie-wiedzę, lecz o refleksyjne przenikanie wiary: „Jego teologia, jak każda autentyczna teologia w ogóle, jest logosem Boga, metodycznie sterowaną, systematyczną refleksją nad wiarą jako objawionym Słowem Bożym i refleksyjnym rozwinięciem tej wiary w spełnieniu i treści; nie kreuje wiary, lecz ją zakłada”.

Dzisiaj interpretację tę podejmują zwłaszcza Burkhard Moisisch i Kurt Flasch – tym razem jeszcze wyraźniej na płaszczyźnie filozoficznej. Podpierają się przy tym argumentacją pewnej niemieckiej dominikańskiej Szkoły Uczonych (Albert Wielki), gdzie „neoplatonickie” myślenie Mistrza Eckharta bardziej jest na miejscu niż w tomistycznym arystotelizmie.

Inni badacze, zwłaszcza germaniści Alois M. Haas i Kurt Ruh, opowiadają się zdecydowanie po stronie mistyka Eckharta, podkreślają jednak, że u niego mamy do czynienia nie z mistyką emocjonalną, lecz „intelektualną” lub mistyką „istotową” (L. Reypens). Ta raczej emocjonalna interpretacja, której reprezentantem jest jeszcze Helmut Kunisch – to już przeszłość.

Dzięki temu wychodzi na jaw pewna istotna cecha (chrześcijańskiej) mistyki. Jeśli bowiem mierzyć tę mistykę stopniem wzruszenia lub przeżywaniem zjednoczenia z Bogiem, to Mistrz Eckhart nie jest żadnym mistykiem; na ten temat brak jego wypowiedzi. (Chrześcijańskiej) mistyki nie da się jednak zmierzyć barometrem nastrojowości, lecz tym, jak poważne i jak bezwzględne jest owo zafascynowanie Bogiem.

Mistrz Eckhart żył w czasach, kiedy nie mówiło się jeszcze o rozdziwku między subiektywnością i obiektywnością (mystyką i misterium). On stworzył swoją własną syntezę (może ostatnią udaną), wszelako nie spośród biblijnych słów, obrazów i alegorii (jak Bernard z Clairvaux), również nie w obrębie kosmicznych wizji Hildegardy z Bingen, lecz w ramach ścisłej obiektywności filozoficzno-teologicznego myślenia i za pomocą genialnej siły swojego słowa. O Eckharcie-myślicielu świadczą jego prace pisane po łacinie. Kazania i traktaty pisane w języku niemieckim dowodzą, że oto nie głosi się tam żadnych prawd w sposób chłodny i rzeczowy, lecz że swoje najbardziej intymne sprawy przekazuje człowiek zafascynowany Bogiem dogłębnie i całościowo. Takie jest doświadczenie człowieka, który czuje potrzebę całkowitej więzi z Bogiem. Ale obaj, zarówno myśliciel i filozof, jak i kaznodzieja i mistyk są jednym Mistrzem

⁴ H. FISCHER, *Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg 1974, 2.

Eckhartem; nie da się oddzielić Eckharta myślącego po łacinie od Eckharta doświadczającego po niemiecku – jak to próbuje zasugerować interpretacja Bernarda Weltego.

c. Niestworzone – Boskie w głębi duszy

Mistrza Eckharta podejrzewano o to, że z człowieka lub z jego wnętrza, z głębi duszy czyni Boga. Jedna z potępionych tez brzmi: „Jest coś takiego w duszy, co jest niestworzone i niestwarzalne; gdyby cała dusza była tego rodzaju, to byłaby niestworzoną i niestwarzalną”.

Tylko ten, kto podąży drogą myślenia Eckharta⁵, może uniknąć błędnych interpretacji, których ofiarą padają XIV-wieczne kurie biskupie i papieskie, a także tzw. „nowa mistyka” XX wieku.

– **Metafora obrazu.** W jednym z kazań o Słowie „Qui audit me”, „Kto Mnie słucha” posługuje się Eckhart następującym porównaniem: „Jeżeli moje oko ma widzieć barwę, to musi się wyzbyć wszelkiej barwy. Jeśli widzę kolor niebieski lub biały, to to widzenie mojego oka, które widzi kolor, jest tym samym co to, co dostrzegane jest przez oko. To, czym widzę Boga, jest tym samym okiem, którym ogląda mnie Bóg; moje oko i oko Boga jest *jednym* okiem i *jednym* widzeniem, i *jednym* poznawaniem, i *jednym* miłowaniem”.

Widzące oko nie formuje sobie według Eckharta żadnego drugiego odbicia oryginału, lecz udostępnia miejsce „obrazowi”, który przybywa z zewnątrz; a ów obraz jest całkowicie identyczny z istniejącym obrazem przedmiotu spoza oka. Ten jeden obraz realizuje się więc w dwojaki sposób: w przedmiocie i w oku, ale w sensie bytu pozostaje jednym i tym samym obrazem. Postrzeganie polega na dynamicznej jedności obrazu: oglądający i oglądane stają się w obrazie, a więc w tym, co oglądane, jednym. Oto typowe (neo)-platońskie ujęcie bytu.

– **Być w jedności z Bogiem.** Powyższe porównanie przenosi z kolei Eckhart na relację Bóg – człowiek. Do czegoś podobnego dochodzi między Bogiem i człowiekiem – ale tym razem już nie na płaszczyźnie obrazów, lecz na płaszczyźnie bytu w ogóle. „Jeśli Bóg spojrzy na stworzenie, to tym samym nada mu istnienia; jeżeli stworzenie spojrzy na

⁵ O. LANGER, *Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund*, w: *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart 1987, 173-191; cytaty za: J. QZUINT, *Deutsche Predigten und Traktate*, München 1963, 216, 265, 172.

Boga, to tym samym otrzyma swoje istnienie. Dusza ma być rozumny, poznający; dlatego tam, gdzie jest Bóg, jest dusza, a tam gdzie jest dusza, jest Bóg”.

Istnieć w postaci stworzenia – to według Eckharta być przez Boga poznany, być przez Niego wyrażonym (Paweł: „Teraz jednak, gdyście Boga poznali i, co więcej, Bóg was poznał” (Gal 4, 9). Ludzkiemu postrzeganiu jako dynamicznej jedności z „obrazem” odpowiada stwórcze działanie Boga: Jego bytem jest Jego poznanie, Jego poznaniem jest Jego działanie, Jego stwórczym działaniem jest stworzenie. Ten jeden i jedyny byt ma więc dwa sposoby realizacji: w Bogu, który nosi go w sobie wyrażając, jest z nim identyczny, i w stworzeniu, który go wciąż od nowa otrzymuje. Przy czym odbiorca w wyrażaniu Bożym stale od nowa staje się otrzymującym: jest niczym innym jak otrzymywaniem stałym Boga, zwracaniem się do niego.

Rzeczom nie-duchowym Bóg nadaje byt według takiej lub innej idei. Natomiast człowiek poznaje Boga jako byt, „odzwierciedla” (umiłowana metafora Eckharta) w sobie byt w jego czystości, w swej duchowości, w swej „głębi duszy”. Nie jest stworzony jedynie podług jakiejś idei Boga jak inne stworzenia, lecz według Centrum Boga, według Jego bytu. Gdzie człowiek otwiera się przed Bogiem, tzn. w głębi duszy, jest bytową jednością z Bogiem: „Naturą duszy jest to, że przyjmuje Boga; a można to odnieść do tego co najszlachetniejsze, czemu potrafi dać wyraz dusza. W tym dusza nosi obraz Boga i jest Bogu równa. Nie ma żadnego obrazu bez równości”. Ale jednocześnie różni się ona od Boga w bycie, ponieważ „odzwierciedliła” ów byt jedynie jako dar, jako „echo”.

Rzeczywistość tego jedynego „bytu” jest jakby stałym stawaniem się między Bogiem a człowiekiem: z pozycji człowieka rodzajem „wkraczania w byt”, „odzwierciedlaniem”, „wyrażalnością”. Inaczej jednak niż w lustrze w stworzeniu nie ma czegoś, w czym „odbija się” byt Boga; stworzenie aż do końca jest tylko „istnieniem wyrażanym”, „stającym się odzwierciedleniem”.

To „stawanie się” między Stwórcą i stworzeniem *jest* jako Bóg owym jednym i jedynie wiecznym bytem. Bóg jest odwiecznie jednakowy. W głębi duszy człowieka *dokonuje się* ciągłe stawanie się. „Głębi duszy” nie powinno się więc pojmować jako statycznej substancji, lecz jedynie jako pojęcie relacji, jako ciągłe stawanie się. Właśnie „głębia duszy” jest tym procesem stałego otrzymywania, a w swoim „niestworzeniu” jest tym bytem, który w niestworzoneości Boga utrzymuje się jako początek i źródło.

Różnicy między Stwórcą a stworzeniem nie wykazuje się poprzez „różne rodzaje bytu”, lecz poprzez istotową relację, w której Bóg i stworzenie ustosunkowują się do jednego, identycznego Bytu: w Bogu

jako racji i wiecznym posiadaniu, natomiast w stworzeniu jako stałym wywodzeniu się. To odpowiada nauce Ojców Kościoła: Człowiek jest boski, ale nie jak Bóg „z natury”, lecz „przez łaskę”.

d. Narodziny Boga w duszy

Ten podstawowy wgląd tłumaczy wszystkie inne wypowiedzi Mistrza Eckharta: to, że Bóg nie dał światu żadnego czasowego początku, lecz że „skoro tylko był Bóg, to natychmiast stworzył także świat” – ponieważ wszystko jest jakimś jedynym niepodzielnym bytem; albo to, że „Bóstwo” kryje się za Trójosobowym Bogiem – bo nawet sama biblijna mowa o Ojcu, Synu i Duchu jest interpretacją słowną pewnej Tajemnicy, której ostatecznie oddawać można cześć tylko w pełnym podziwu spełnieniu, a nie przez mowę i słowo; na Nią, na tę Tajemnicę, ma się człowiek w samym centrum swej duszy całkowicie otworzyć i Jej dynamice się oddać – jako otrzymujący, a nie jako posiadacz, ponieważ pozostaje stworzeniem.

Tu dotykamy nauki Eckharta o narodzinach Boga w duszy ludzkiej, która, jak to wykazał Hugo Rahner, jest zgodna z chrześcijańską tradycją. Eckhart głosi w jednym z kazań: „Ojciec rodzi swojego Syna w wiecznym poznawaniu, i tak całkowicie rodzi Ojciec swego Syna w duszy jak w swojej własnej naturze; i rodzi On Go na własność duszy, i Jego bytowi zależy na tym, by rodzić swego Syna w duszy, czy to Mu miłe, czy nie. Zapytano mnie kiedyś, co też Bóg Ojciec porabia w niebie. A wtedy odpowiedziałem: On rodzi swojego Syna, i ta czynność sprawia Mu taką przyjemność i tak Mu się podoba, że nigdy nie robi nic innego poza rodzeniem swego Syna, a wykwitem ich Obu jest Duch Święty. Tam gdzie Ojciec rodzi swego Syna we mnie, tam jestem tym samym synem, a nie kimś innym; zapewne różnimy się w człowieczeństwie, tam jednak jestem tym samym synem, a nie kimś innym”.

Wszystko to wynika logicznie z koncepcji bytu Eckharta: Człowiek tym bardziej jest człowiekiem, gdy jest w bycie, gdy jako otrzymujący jest jedną z Bogiem. Bóg jednak w swej najgłębszej istocie jest życiem trynitarnym: to wieczne narodziny Syna, to miłosne wypowiedzanie Słowa w Duchu Świętym przez Ojca. Te „narodziny Boga” dokonują się w „sercu człowieka”, im bardziej urzeczywistnia on swą istotę.

e. Duchowo-mistyczne konsekwencje

Przekaz Eckharta nie tylko był „spekulacją”, nie tylko „nauką”, lecz „życiem”; dowodzi tego również zafascynowanie słuchaczy wywołane kazaniem Eckharta.

By móc przyjąć dar od Boga, człowiek musi być całkiem pusty, całkowicie „niczym”, całkiem odosobniony” (po łacinie: *abstractus*), wtedy jest najściślej w bycie i najbardziej człowiekiem: „Wiedz, że gdy będziesz szukał swego, nigdy nie znajdziesz Boga, bo nie szukasz wyłącznie Boga. Czego szukasz wraz z Bogiem, jest to *niczym*, cokolwiek by to było, czy to będzie korzyść, czy nagroda, czy intymność, albo cokolwiek by to było; szukasz *niczego*, dlatego znajdujesz jakieś *nic*. Gdy Bóg stworzył wszystkie stworzenia, były tak nieznaczące i było ich tak wiele, że nie mógł się wśród nich poruszać. Duszę jednak uczynił sobie podobną, uczynił na swoje podobieństwo, żeby się tej duszy oddać; wszak cokolwiek by jej nie dał, ona i tak ma za *nic*. Bóg musi sam siebie dać mnie na własność w taki sposób, w jaki należy sam do siebie. Kto chce Jego przyjąć w sposób tak całkowity, ten musi całkowicie zrezygnować z siebie, i sam siebie całkowicie ogołocić; taki człowiek otrzyma od Boga wszystko, co ma Bóg i będzie to dlań tak samo własne, jak jest Jego”.

Stosunek do Boga ma stać się totalną otwartością. Ta jednak nie jest sprzeciwem wobec świata, jak ukazuje to Mistrz Eckhart w sławnym drugim kazaniu o Marii i Marcie⁶. Polemizuje w nim z tendencjami mistycystycznymi, które chcą uciec do Boga, by nie brać odpowiedzialności za świat. Tymczasem nie ma sprzeczności między *ubóstwieniem* a *uczłowieczeniem*. Przeciwnie: Świat najbardziej jest sobą, gdy jest w Bogu, kto zastanawia się nad światem jakby w oderwaniu od Boga, ten nie rozumie najgłębszej istoty świata, a także samo centrum Boga. Mistyczne zrozumienie świata wręcz żąda od nas żyjących w świecie, abyśmy Boga znajdowali we wszystkich rzeczach tego świata. A wzorem tego „odnajdywania Boga w świecie” dla Mistrza Eckharta, tak samo jak dla Ignacego Loyoli, jest Jezus Chrystus: „Niektórzy ludzie chcieli się uwolnić od wszelkiego działania. Ja jednak uważam, że tego nie należy robić. Przecież uczniowie zaraz po otrzymaniu Ducha Świętego (a więc gdy całkowicie żyli w Bogu) zaczęli jaśnieć cnotami. Świadectwem zaś wszelkich cnót jest sam Chrystus: Od początku bowiem, gdy Bóg stał się człowiekiem a człowiek Bogiem, robił wszystko dla naszej wiecznej szczęśliwości – aż do samego końca”.

A tym działaniem w czasie na skutek wewnętrznej jedności z bytem Boga, są narodziny Boga w duszy człowieka.

To samo kazanie ukazuje również, jak bliska jest owa mistyczna teologia o boskim Bycie w „głębi duszy” biblijnej nauce o Bożej miłości: „Bóg

⁶ Za: J. SUDBRACK, *Komm in den Garten meiner Seele*, Gütersloh 1979.

jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16). Musimy się tylko zdobyć na uznanie tych słów nie za moralne pouczenie, lecz za wypowiedź ontologiczną: tam także mowa jest o jedności z Bogiem jako jedności dynamicznej, miłosnej. Dlatego Ojcowie Kościoła i teolodzy prawosławni mówią o „przebóstwieniu” człowieka.

W tym samym kazaniu polemizuje Eckhart z ześlizgiwaniem się mistyki w „stan upojenia, błogości i w (nastrojową) tożsamość”: „Być duchowo wypełnionym (przez Boga) oznacza, że najwyższego wierzchołka duszy nie ściągnie w dół żadna rozkosz, że nie zatoni w żadnym stanie błogości, lecz że suwerennie nad nim zapanuje”. Istotą duszy nie jest więc jakieś, choćby nie wiem jak „głębokie” doświadczenie, lecz wolne, całościowe. Kończąc to kazanie Eckhart precyzuje: Nawet gdy jest się skrępowanym największym bólem „jakby człowiek był poza stanem łaski” – „wola mimo wszystko w zwykłej prostocie trwa przy Bogu i mówi: Panie, ja Tobie a Ty mnie! To, co się [człowiekowi] wtedy przytrafia, nie jest żadną przeszkodą dla wiekuiestej szczęśliwości; przecież nie dosięga owego najwyższego wierzchołka, gdzie [wola człowieka] jednoczy się z najłaskawszą wolą Boga”.

W tym miejscu Eckhart porusza kwestię mistycznego „resignatio ad inferos” (mówi o tym również Marcin Luter), czyli poczucia, że jest się potępionym, albo, jak pisze Paweł w Liście do Rzymian: „Wolałbym bowiem sam być pod klątwą (odłączonym) od Chrystusa dla (zbawienia) braci moich” (Rz 9, 3); ponadto dowodzi, że również wtedy jest się u Boga, gdy Boga jest wola, „najwyższy wierzchołek duszy”. Sześćset lat później podobne myśli wyraża Teresa z Lisieux⁷: „Już nie wierzę w życie wieczne: wydaje mi się, że po tym śmiertelnym życiu już niczego nie ma, że wszystko zniknęło: mnie pozostaje już tylko miłość”. Stan mistyczny jest opisywany za pomocą najrozmaitszych słów: Zjednoczenie z Bogiem wykracza poza wszelki romantyzm uczuć i nie da się go ująć w statycznych pojęciach. Dokonuje się tam, gdzie człowiek całkowicie rezygnując z siebie i zwraca się do Źródła Bytu: Mistrz Eckhart mówi o „wierzchołku duszy”, o „woli”. Teresa z Lisieux nazywa to po prostu „miłością”: „Kto trwa w miłości trwa w Bogu” (1 J 4, 16).

⁷ Tekst, odsyłacze i aktualny wgląd w tę problematykę za: H. U. v. BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1981; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987.

3. TERESA Z AWILI – MISTYKA PRZYJAŹNI⁸

Z obu hiszpańskimi doktorami Kościoła, Teresą i Janem, znaleźliśmy się w czasach, w których nastąpił rozwój naszego dzisiejszego rozumienia świata. Jan pod niejednym względem może uchodzić za ucznia Teresy, ona natomiast ceniła w nim teologa.

a. Życie

Teresa z Awili urodziła się w r. 1515 w Kastylii; ze strony ojca wywodzi się z rodziny żydowskich konwertytów. Wcześniej wstępuje do Karmelu w Awili, wspólnoty zakonnej kobiet, które w surowym odosobnieniu poświęcają się modlitwie i kontemplacji. Jej duchowa droga była zrazu pełna wzlotów i upadków: głębokie doświadczenie modlitewne, choroba, duchowe rozdarcie w kwestii naśladowania Jezusa, niezadowolenie. W roku 1554 przed obrazem cierpiącego Chrystusa otrzymuje dar nawrócenia do konsekwentnego życia zakonnego. Jej reformatorską aktywność w 1560 roku wywołuje pewna wizja piekła. Niezmordowanie zakłada nowe klasztory, nigdy nie traci humoru i mądrości. Coraz wyraźniej uświadamia sobie, że jej misyjnym zadaniem jest surowe życie kontemplacyjne. Jej pisma – potężny zbiór listów, autobiografia, zwana *Księgą życia*, *Księgą fundacji*, *Droga doskonałości* i *Twierdza wewnętrzna*, które stały się klasykami hiszpańskiego języka – dzięki psychologicznej precyzji, światłej trzeźwości, porywającemu językowi, metodycznej ścisłości, a zwłaszcza dzięki zawartej w nich głębi doświadczenia – doprowadziły niezliczoną ilość ludzi do spotkania z Bogiem. Teresa umiera w 1582 r. W r. 1622 zostaje kanonizowana, a w 1970 razem z Katarzyną z Sieny otrzymuje tytuł „doktora Kościoła”.

b. Droga przyjaźni

Sławna stała się Teresy definicja modlitwy, która jest syntezą jej duchowego doświadczenia – od trudów ascezy poczynając, a na wyżynach mistyki kończąc: „Modlitwa bowiem wewnętrzna nie jest to, moim zdaniem, nic innego, jeno poufne i przyjacielskie z Bogiem obcowanie” (*Księga życia* 8, 5).

⁸ Św. TERESA OD JEZUSA, *Dzieła*, Kraków 1987³, t 1 i 2, 530 i 755, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, tłum. bp H. P. KOSSOWSKI.

Ta jakże pięknie brzmiąca „definicja” rzuca światło na jej duchową drogę. Teresa opisuje ją jako drogę do wnętrza, do „twierdzy duszy”. Modlitwa i kontemplacja otwierają bramę. Teresa radzi nie dać się zamknąć w komnatach tej twierdzy, lecz swobodnie się po nich przechadzać. Również samopoznanie – jako brama do pokory, a nie do przeceniania siebie – nie powinno służyć do przebywania w tej twierdzy.

W „Czwartym mieszkaniu” duszy zostaje darowana modlitwa odpoczynienia; zaczyna się doświadczenie, które klasycznie zwie się mistyką. Teresa, posługując się precyzyjnym językiem, obrazem i doświadczeniem, przybliżyła ją nam w opisie *nawodnienia*: „Woda... tryska do duszy z samego źródła, którym jest Bóg. Stąd to, gdy spodoba się bardziej dobroci Jego użyć nam tej łaski nadprzyrodzonej, działanie Jego sprawuje w nas te smaki z niewypowiedzianym pokojem, cichością i serdecznością, które przenikają aż do dna istności naszej. Jak i czym się to dzieje, tego nie wiem”. (*Twierdza wewnętrzna* 2, 4) Człowiek już nie doświadcza sukcesu własnego „ascetycznego” trudu, lecz dar, jakim jest „mistyczna” łaska.

Wtedy doświadczenie nabiera cech pewniejszych, trwalszych, bardziej wysublimowanych, mniej ciąży ku sprawom zewnętrznym. Inny jej obraz – doświadczenie, obraz strzały miłości, opisuje to tak: „Dusza czuje się zraniona w wielce zbawienny sposób, lecz nie odgaduje, jak i przez co została zraniona. Dokładnie jednak poznaje, że jest to coś bardzo drogiego, i że nigdy nie chciałaby z tej rany być wyleczoną. Daje to duszy jeszcze większe zadowolenie niż błogie, bezbolesne zatopienie się w modlitwie spoczywania”. Każda prawdziwa mistyka Boga (jak choćby sufizm Rumi’ego) zna ten paradoks: czuć się porwanym z miłości i zarazem doświadczać płynącego z tego porwania cierpienia.

Szczytowe doświadczenie bliskości Boga, zdaniem Teresy, najlepiej oddaje obraz zaślubin: „Trzeba wam wiedzieć, że między wszystkimi widzeniami poprzednich mieszkań, a widzeniami tego siódmego, różnica jest ogromna, a zrękowiny duchowe, które się zawierają w tamtych, tak się mają do duchowych zaślubin, spełniających się w tym ostatnim, jak się ma obopólny do siebie stosunek dwojga narzeczonych do stosunku dwojga małżonków, którzy związani węzłem dozgonnym, już się, póki żyją, rozłączyć nie mogą. Używam, jak już mówiłam tych porównań, w braku innego, odpowiedniejszego sposobu objaśniania rzeczy. Lecz ma się rozumieć, że nie ma tu myśli o ciele, jak gdyby dusza już w nim nie mieszkała i była czystym duchem”. (*Twierdza wewnętrzna*, VII, 2, 2-3).

Dusza, która jak motyl wyłania się z poczwarki i spragniona miłości rzuca się w płomień miłości (to klasyczne porównanie zapożycza być może Teresa z mistyki suficznej), zdaje sobie sprawę z obecności Boga:

„Gdyby w chwili, gdy znajdujesz się, dajmy na to, w jasnym i widnym pokoju w towarzystwie z innymi, nagle zamknięto okiennice, już byś nie widziała obecnych, bo zrobiło się ciemno. Ale choć ich w ciemności nie widzisz i, póki nie będzie światła, widzieć nie możesz, wiesz przecież i masz pewność że zawsze są w pokoju” (*Twierdza wewnętrzna*, VII, 1, 9).

c. Z Bogiem w Trójcy Jedynym

Kulminację tego doświadczenia przeżywa Święta jako spotkanie z Bogiem; doświadcza „Tróję Świętą na kształt prawdy we wszystkich trzech postaciach jako rozplómiwienie, które najpierw jawi się w jej duszy jak chmura najwyższej jasności”. W 1576 roku zdaje z tego fascynującą, jasną relację: „Powiedziałałam wam, że oczami ciała nic nie widzę i uszami ciała niczego nie słyszę; również oczy duszy niczego nie postrzegają. Mam jedynie nadprzyrodzoną pewność, że Trzy Boskie Osoby istnieją. Jak to się dzieje, nie wiem, ale wiem, że to nie jest złudzenie. Istotnie, nie mam prawa twierdzić, że widzę, kto jest Osobą, która zawsze się do mnie zwraca; co do Obu pozostałych nie mogłabym tego w ten sam sposób twierdzić. Jedna z Nich, według mojej wiedzy, jeszcze do mnie nie przemówiła. Pierwsza Osoba, jak mi się wydaje, przemówiła wiele razy. Ponieważ teraz już sobie tego dokładnie nie przypominam i zapomniałam, co to było, więc nie ważę się tego twierdzić”.

Doświadczenie Teresy wyprzedzająco podejmuje to, co na nowo stara się zrozumieć dzisiejsza teologia. Przez długie stulecia myśleliśmy o Bogu, zbyt naiwnie, zbyt „jednakowo”, zbyt jednowymiarowo. Trójjedyności Boga nigdy nie należy pojmować jako sumowania Trzech; Ojciec, Syn i Duch znajdują się wobec siebie w relacji swoiście dynamicznej i urzeczywistniają osobowość w całkowicie odmienny (analogiczny) sposób. Nawet Tomasz z Akwinu zbyt jednorodnie wyobraża sobie Trójjedynego Boga. Teresa natomiast mogła zrozumieć, że Boga i doświadczenie Boga należy pojmować nie jednowymiarowo. Ani ten *jeden* Bóg nie jest pewną „nadosobą” poza tymi Trzema Osobami, owa *trójjedyna* dynamika nie jest odrzuceniem osobowej Jedności. Do tego dochodzi zadziwiająco precyzyjne ułożenie tego doświadczenia w osobowej głębi (w „głębi duszy”), która wyraża całość, a mimo to znajduje się poza sferą życia zmysłowego.

d. Człowiek Jezus

Teresa wypowiada się także na temat teologiczno-antropologicznego usytuowania swojego doświadczenia. Wielce szanowni nauczyciele radzili jej, „aby się wyzbyła wszelkich cielesnych wyobrażeń i wzniosła się na

wyżyny kontemplacji Bóstwa; a to dlatego, że, jak twierdzą, wyobrażenia cielesne, z Człowieczeństwem Chrystusa włącznie, mogłyby przeszkadzać doskonałej kontemplacji u tych, którzy na tej drodze osiągnęli już pewien postęp. – Gdybym się w tym punkcie zatrzymała, to nigdy, jak sądzę, nie osiągnęłabym stanu, w którym się teraz znajduję; ta rada według mnie była pomyłką. Ponieważ byłam przekonana, że czuję obecność Boga, i rzeczywiście ją (wtedy) czułam, chciałam się całkowicie na Nim skupić. Ten rodzaj modlitwy, jeśli Bóg w tym pomoże, jest smakowity i pełen rozkoszy. Dlatego nikt nie był w stanie skłonić mnie do tego, abym wróciła do rozważania Człowieczeństwa Chrystusa, bo wtedy naprawdę myślałam, że to byłoby dla mnie przeszkodą. O Panie mojej duszy, moje najwyższe Dobro, Ty, ukrzyżowany Jezusie! Zawsze z bólem myślę o tej iluzji, która wydaje mi się zdradą, jakiej dopuściłam się wobec Ciebie”.

Teresa opowiada o nowym i decydującym kroku w doświadczaniu Bożej obecności. To opisane „bezprzedmiotowe” spoczywanie, jak sygnalizuje Teresa, osiągnąć można też za pomocą ćwiczeń. Lecz jej darowana została wówczas głębsza pewność, że jej „Przyjaciół” Jezus Chrystus, jest obecny, zostało dane doświadczenie, które już nie jest wymuszane, lecz może być doświadczone jedynie jako dar łaski: osobowe spotkania daleko wykraczające poza poczucie zjednoczenia. Stąd także to poczucie pewności, w którym Teresa trwała mimo często źle ją rozumiejących doradców i duchowych przewodników. W czynniku osobowym tkwi dostęp do zrozumienia jedności w ramach konkretnej obrazowości i najbardziej wysublimowanej duchowości, co wyróżnia doświadczenie Boga przez Teresę spośród innych mistycznych tradycji.

e. Niezwykłe i proste

Mistyka Teresy nacechowana jest jej osobowością. Była geniuszem przyjaźni, a jej mistyka jest pewnego rodzaju mistyką przyjaźni. Widać to wyraźnie w jej stosunku do o. Hieronima Graciana. Z nim omawiała wszystkie problemy, również te związane z wizjami ekstazami, lewitacjami (przezwyciężanie siły ciężenia i unoszenie się).

Takie doświadczenie Teresa opisuje następująco: „Niczego nie zauważasz i oto widzisz, jak zostajesz uniesiony; ale nie wiesz dokąd. Bywa więc, że choć przepełnia cię rozkosz, z powodu słabości swej natury najpierw ogarnia cię strach. Mnie samej te uniesienia często są nader niemiłe, tak iż wyteżam wszystkie siły, żeby stawiać opór, zwłaszcza, gdy dzieje się to publicznie. Czasem się to udawało, kiedy indziej nie, wtedy unosiła się moja dusza i niemal zawsze za nią, mimo iż starałam się temu zapo-

biec, głowa, a niekiedy również całe ciało – tak iż swobodnie zawisało nad ziemią. To ostatnie zdarzało się jak dotychczas stosunkowo rzadko”.

Kto bez uprzedzeń podchodzi do tych i podobnych świadcstw we wszystkich tradycjach mistycznych, chyba nie będzie wątpił w fizykalną (i nie tylko psychologiczną) prawdę niektórych tego typu relacji – nawet jeśli w większości z nich doszukiwać się będzie obiektywnego oszustwa, elementu legendarnego lub subiektywnej pomyłki. Takie (bardzo rzadkie i zrazu budzące poważne podejrzenie) zdarzenia mają somatyczne podłoże. Biografia Teresy opowiada o wielu sprawach, które przemawiają za tym, że ta kobieta nie tylko była „świętą”, ale również w sensie cielesnym cechowała ją niezwykła wrażliwość. Jej geniusz przyjaźni, jej promieniotowanie, jej moc argumentacji i ów somatyczny dar wywodzą się z jednego, psychosomatycznego korzenia.

Liczy się to tym bardziej, że według Teresy takie zjawiska są nieważne – jeśli nie niebezpieczne – w porównaniu z właściwym spotkaniem z Bogiem. Tak pisze w tej sprawie do pewnej przełożonej klasztoru: „Ponieważ te niezwykle rzeczy tak często wychodzą na jaw, więc wydają mi się podejrzane. I nawet jeśli niektóre z nich są autentyczne, to uważam, że mądrzej będzie nie przywiązywać do nich większej wagi. Zarówno Wasza Wielbność, jak i nasz Ojciec w żadnym wypadku nie powinniście do nich przykładać wagi, a raczej nimi gardzić; niczego się przez to nie traci, nawet gdyby wszystkie rzeczy były autentyczne”.

To „nie-przywiązywanie-do-tego-wielkiej-wagi” odnosi Teresa nawet do swoich mistycznych doświadczeń głębi. Jej osobistym paradoksem jest to, że z jednej strony zachęca do najwyższych doświadczeń modlitewnych a jednocześnie zdaje sobie sprawę, że to nie przeżycia modlitewne są punktem szczytowym spotkania z Bogiem, lecz aktywna miłość. W końcowej sekwencji *Twierdzy wewnętrznej* (VII, 4, 9) podkreśla: „Do takiego zabezpieczenia budowy waszej potrzeba, powtarzam, byście fundament wasz zakładały nie na samej tylko modlitwie i bogomyślności. Bez usilnego starania o cnoty, bez ciągłego ćwiczenia się w nich zawsze pozostaniecie duchowymi niedorostkami. A daj Boże, by choć na tym się skończyło, by z braku wzrastania nie było coraz większego karłowacenia. Wiecie bowiem, że kto się nie pomnaża, ten się umniejsza, bo miłość, gdy jest prawdziwa, niepodobna, jak sądzę, by nie rosła ciągle, a jeśli nie rośnie, snadź nie jest prawdziwa”.

Najważniejsze jest w obecności Boga. Postępowanie według woli Bożej, a nie spoczywanie. Mistyczne zatopienie się w Bogu, „spokój”, jest wręcz „środkiem” do tego, by czynić to najważniejsze. Teresa usłyszała od Jezusa: „Jak długo trwa to życie, korzyścią są nie starania, żeby się Mną coraz bardziej rozkoszować, lecz żeby wypełniać Moją wolę”.

W mistyce przyjaźni nie może być inaczej. „Przyjaźń”, która szczyt sympatii upatruje w „doświadczeniu” (poszerzeniu świadomości), jest „miłością” pozorowaną, która w spotkaniu szuka jedynie własnej rozkoszy i samozadowolenia. Prawdziwa miłość jest czymś głębszym niż doświadczenie miłości. Jak Mistrz Eckhart Teresa kontempluje samego Boga, a nie Jego doświadczenie.

4. JAN OD KRZYŻA – BEZWARUNKOWOŚĆ MISTYKI⁹

Mistyka – to coś osobistego; i właśnie dzięki temu można w niej odkryć również cechy specyficznie żeńskie i męskie. Choć u Jana i Teresy, pary przyjaciół, usiłowano się dopatrzeć jakby pewnej odwrotności płci (Oda Schneider), to jednak przy bliższej analizie widać, że u Jana od Krzyża doświadczenie Boga jest inne niż u Teresy, choćby dlatego, że przebija z niego poetycka wzniosłość, męskość, intelektualizm i pewien zmysł abstrakcji.

a. Życie

Jan urodził się w roku 1542 w Fontiveros koło Awili. Jego ojca, z pochodzenia szlachcica, krewni potępiali za to, że ożenił się z mieszczanką. Stąd matce Jana trudno było zapewnić swoim dzieciom przyzwoitą egzystencję. Jan drogą okrężną trafił do karmelitów. Mimo iż gorliwie poświęcił się nauce, szukał czegoś więcej: chciał wstąpić do surowego zakonu, do kartuzów. Jednak w roku 1567 Teresa z Awili przekonała go do współpracy na rzecz reformy zakonu karmelitów. Odtąd nazywał siebie Janem od Krzyża. Jego nieskłonni do reform przeciwnicy, tak zwani karmelici „trzewickowi” (w przeciwieństwie do zreformowanych „bosych”), spowodowali, że w roku 1577 został uwięziony. Tam powstały jego najpiękniejsze poezje: *Pieśń duchowa* i zapewne również *Noc ciemna*. Po dziewięciu miesiącach powiodła mu się pełna przygód ucieczka z więzienia. Zaopiekowali się nim jego przyjaciele i w zakonie powierzono mu ważne zadania. W tym czasie komentował w czterech dużych pracach swą mistyczną poezję: *Droga na górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa*, *Żywy płomień miłości*. Po śmierci Teresy, za przyczyną pewnego rygorystycznego przełożonego i z powodu wewnętrznych trudności w zakonie,

⁹ JAN OD KRZYŻA, *Dzieła*, Kraków 1986⁴, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, 896, przeł. o. Bernard Smyrak OCD.

zostaje pozbawiony swoich funkcji. Jan podporządkowuje się i umiera zapomniany i opuszczony w roku 1591. W 1675 Kościół ogłasza go świętym, a w 1926 doktorem Kościoła. Czczony jest jako „doctor mysticus”.

b. Poezja

W prologu do *Pieśni duchowej* (wczuwając się w ducha Pieśni nad Pieśniami) zarysowuje Jan pewnego rodzaju hermeneutykę swej mistyki:

„Ponieważ te strofy powstały w chwilach porywów miłosnych i głębokiego zrozumienia mistycznych tajemnic, nie można ich dokładnie objaśnić”. Rozróżnia trzy stopnie zbliżenia, a tym samym doświadczenia mistycznego. Podstawowe znaczenie ma następujące doświadczenie: „Bo któż może opisać to, co On pozwala zrozumieć duszom rozmiłowanym, w których mieszka? I kto ośmieli się wyrazić słowami to, co On im daje odczuć? Kto wreszcie może wyrazić pragnienia, które w nich wznieca? Na pewno nikt, nawet same te dusze, które to przeżywają”.

Poezja ma w sobie jakąś pełnię doświadczenia – jest symboliczna i jakby realnie obecna, a jednocześnie przewyższa wszystko, co wyraża: „I to jest przyczyna, dla której nie w ścisłych naukowych określeniach, lecz raczej w słowach pełnych przenośni, obrazów i porównań dają nam one poznać nieco ze swych przeżyć i z pełności ducha wyjawiają sekrety i tajemnice”. Jan mówi o poezji jak o tekstach inspirowanych; Byłoby „błędem przyjąć, że relacje miłosne i mistyczny wgląd, jakim są te strofy, można dostatecznie wyjaśnić z pomocą jakichkolwiek słów. Wszak Duch Pana udziela tego, czego nie potrafimy w wystarczającym stopniu, jakby w niewysłowionym tchnieniu objawienia, ogarnąć”. Tym w terminologii Ireny Behn jest „mistagogia”.

Teologiczno-filozoficzne analizy Janowych komentarzy są stopniem trzecim, „mistagogicznym”; mają „objasniać pewne szczegóły w tym, co ogólne”. „Bo lepiej jest wyjaśniać słowa miłości w ich szerokim znaczeniu, aby każdy według pragnienia i stanu swej duszy mógł w nich znaleźć pokarm, niż zacieśniać je do jednego znaczenia, które nie odpowiada każdemu podniebieniu”. „Jeśli tych podobieństw nie czyta się z prostotą ducha miłości i w znaczeniu im właściwym, wydają się one raczej niedorzecznością, niż istotną prawdą. Przykładem tego jest *Pieśń nad Pieśniami* Salomona i inne księgi Pisma Świętego, w których Duch Święty, nie mogąc wyrazić nadmiaru swej boskiej miłości zwykłymi słowami, powszechnie używanymi, wypowiada je w tajemniczych obrazach i podobieństwach. Stąd też, choć tyle razy przez św. doktorów były i będą objaśniane, to jednak nie ustana nigdy dociekania nad nimi, gdyż tych

tajemnic nie można wyrazić słowami. Wszelkie też objaśnienia nie dorównują zazwyczaj głębi ich istotnego znaczenia”.

Tak też postrzegał Jan relację między poezją a egzegezą. Egzegeza to zadanie dla teologii scholastycznej; dużo ważniejsze od niej jest jednak pierwotne przeżycie: „Bo chociaż Wasza Wielebność nie ma studiów teologii scholastycznej, ułatwiających zrozumienie prawd Boskich, nie zbywa jej jednak na znajomości wiedzy mistycznej, której się nabywa przez miłość. Ona to sprawia, że nie tylko się ją poznaje, ale i równocześnie jej się kosztuje”.

c. Noc ciemna

To przede wszystkim nauka płynąca z „Ciemnej nocy” sprawiła, że dzisiaj czymy Jana jako doktora mistycznego. Jej księga pierwsza, „Noc bierna zmysłów”, jest przygotowaniem, rodzajem ascezy, która ma odciągać człowieka od spraw czysto zewnętrznych dnia powszedniego. Księga druga, czyli „Noc bierna ducha”, prezentuje właściwą mistykę: „Wśród ubóstwa, osamotnienia i oderwania się od wszystkich pojmowań mej duszy, czyli wśród ciemności mego rozumu, przykrości mej woli, utrapienia i ucisku mej pamięci (pozostałem bowiem w ciemnościach, opierając się jedynie na czystej wierze, która jest *ciemną nocą* dla wspomnianych władz naturalnych); samą tylko wolą dotkniętą bólem, utrapieniami i *udręczeniem miłości* wyszłam z siebie samej, tj. z mojego niskiego sposobu pojmowania, z nieudolnego miłowania, oraz z biednego i niedostatecznego sposobu odczuwania Boga” (*Noc ciemna* II, 4).

Jan utożsamia to doświadczenie nocy z mistyczną kulminacją: bo „jest to wpływ Boga na duszę, oczyszczającego ją z nieświadomości i niedoskonałości habitualnych, naturalnych i duchowych. Wpływ ten ludzie duchowni nazywają kontemplacją wlaną albo *teologią mistyczną*. W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia ją do doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana” (*Noc ciemna* II, 5).

Wątpliwość „Dlaczego to światło Boże tu dusza nazywa nocą ciemną?” Jan zbija dwoma argumentami mistycznymi. Po pierwsze: „im bardziej rzeczy Boże są same w sobie jasne i rozumiałe, tym bardziej w sposób naturalny są dla duszy ciemne i rozumiałe. Podobnie, jak światło, im jest silniejsze, tym więcej oślepia wzrok sowy, lub jak słońce, które zaćmiewa władzę wzroku u tego, kto się weń wpatruje, ponieważ siła jego jest większa niż wytrzymałość wzroku”. Po drugie – i ten powód jest głębszy, to niezgłębiona tajemnica Boga sprawia, że Bóg człowiekowi, który Go doświadcza, wydaje się nie jasny – ale „ciemnością”, która w sobie

i z siebie (oto mistyczny paradoks!) zarazem jest jasną i dającą schronienie: Ciemne Światło – Jaśniejąca Ciemność! Poza tym wskazuje Jan na sytuację początkującego mistyka: Powinno się ciemne, ślepe miejsca oczyszczać w lustrze własnego ja, tak, aby światło Boga znowu mogło się w nim odbijać. Przejścia między „ciemnym” oczyszczaniem a „ciemnym” spełnieniem często są niezauważalne: Im bardziej człowiek zbliża się do Boga, tym trudniej rozpoznaje, czy owa ciemność to skutek oślepiającego światła Bożego, czy własnej niedoskonałości. Jan nie przeprowadza jednoznacznego rozróżnienia między ciemnością a jasnością miłości. W krzyżu Jezusa obie zlewają się w jedno. Dlatego wybrał imię: „od Krzyża”.

d. Jasność miłości

Według Teresy z Lisieux Jan od Krzyża – to „po prostu święty miłości”. Jego *Pieśń duchowa* jest śpiewem miłosnym o relacji Bóg-człowiek, opiewa przebóstwienie duszy przez miłość, sytuuje ją w najgłębszej miłosnej egzystencji Boga. „W przeobrazeniu miłości, do jakiego doszła dusza w tym życiu, przechodzi tchnienie Boga w duszę a duszy w Boga i to bardzo często i z najwznioślejszą rozkoszą miłości w duszy. Nie jest to jednak w tak wyraźnym i jasnym stopniu, jak będzie w życiu przyszłym. (...) Przeżywają to błogosławieni w życiu wiecznym, a doskonalili w życiu doczesnym. I nie ma powodu sądzić, że jest to niemożliwe, by dusza mogła dojść do czegoś tak wzniosłego, aby przez uczestnictwo mogła tchnąć w Bogu jak Bóg tchnie w niej. Gdy bowiem Bóg udzieli jej łaski zjednoczenia w Trójcy Przenajświętszej, tym samym dusza staje się przebóstwiona i samym Bogiem przez uczestnictwo” (*Pieśń duchowa*, 39, 4). Ta myśl bliska jest (potępionej przez Kościół) nauce Mistrza Eckharta o niestworzonym czynniku boskim w głębi duszy ludzkiej: być równym, wręcz tożsamym w boskiej miłości, acz nie z natury, lecz przez dar łaski właśnie tegoż Boga.

To doświadczenie nie różni się w sposób istotny od doświadczenie *Ciemnej nocy*; jest jakby jego inną jasną stroną. Jan kontynuuje: „Tą nocą jest kontemplacja, w której dusza pragnie poznawać te rzeczy. Nazywa ją nocą, gdyż kontemplacja jest ciemna i stąd określa ją inaczej jako *teologię mistyczną*, czyli mądrość Bożą tajemną i ukrytą, w której bez szmeru słów i bez pomocy zmysłów cielesnych czy duchowych, w milczeniu i ukojeniu, w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie” (*Pieśń duchowa*, 39, 12).

e. Poetyckie spełnienie

Tematem *Żywego płomienia miłości* jest współlistność Boga i duszy. Jest to też hymn pochwalny ku czci Ducha Świętego. Bo to On właśnie jest ową współlistnością w Bogu i współlistnością Boga i człowieka: „Gdy więc dusza jest blisko Boga, cała przeobrażona w płomień miłości, w którym się jej udziela Ojciec, Syn i Duch Święty – czyż nieprawdopodobnym będzie powiedzenie, że już smakuje nieco życia wiecznego, chociaż jeszcze niedoskonale, gdyż nie pozwala na to życie ziemskie? Tak wzniosła jest rozkosz wskutek tego ognia, jaki w niej rozpala Duch Święty, że daje jej smak tego, co zawiera w sobie życie wieczne...” (*Żywy płomień miłości*, 1, 6). Tu powraca poezja, radość z piękna: „I to jest ogromnym szczęściem owego przebudzenia: poznawać stworzenia przez Boga, a nie Boga przez stworzenia... Widzi tam bowiem dusza, jak wszystkie stworzenia, wyższego i niższego rzędu, w Bogu mają swe życie, swe siły i trwanie...” (*Żywy płomień miłości* 4, 6). ”Boga znajdować we wszystkich rzeczach” zamienia się w ”wszystkie rzeczy znajdować w Bogu”.

W objaśnieniach do strofy 14(15) *Pieśni duchownej* poezja wybucha tak gwałtownie jak woda z otwartych śluz. Oto wiersz w przekładzie o. Bernarda Smyraka:

*Mój Ukochany jest jak gór wyżyny,
Jak samotne doliny wśród gajów tonące,
Wyspy osobliwe,
Jak potoki rozgłośnie szumiące,
Jak tchnienie wiatru miłośnie wiejące.*

Siostra Giovanna della Croce¹⁰ uważa komentarz do tej strofy za szczyt piękna, na jaki wznieść się potrafi w doborze słów zmysł piękna mistycznego doktora: „Góry są wysokie, potężne, rozległe, majestatyczne, piękne, pełne kwiatów i woni. Tymi górami jest dla mnie mój Umiłowany. Doliny samotne są spokojne, pełne czaru i świeżości, cieniste, obfite w słodkie wody. Różnorodnością swych gaików, miłym śpiewem ptasząt, sprawiają wytchnienie i rozkosz zmysłom, dają odświeżenie i odpocznienie w swej samotności i ciszy. Tymi dolinami jest dla mnie mój Umiłowany” (*Pieśń duchowa* 14, 6-7).

Ale we wszystkich obrazach i w każdej poetyckiej strofie wznosi się Święty w swoim doświadczeniu ponad siebie i świat ku Bogu: „Lecz

¹⁰ G. DELLA CROCE, *Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Wien 1965, 111nn.

o tym tchnieniu pełnym dóbr i chwały i najczulszej miłości Boga dla duszy, nie chciałbym i nie chcę mówić, bo widzę jasno, że nie potrafię tego wypowiedzieć; bo mogłoby się zdawać, że przedstawia się to tylko tak, jak ja to wyrażę. Jest to tchnienie, którym Bóg owiewa duszę, przy czym Duch Święty przez owo przebudzenie ku wysokiemu poznaniu Bóstwa, ogarnia ją w stopniu odpowiednim do jej głębokiego zrozumienia i poznania Boga. Przez to tchnienie zanurza ją najgłębiej w Duchu Świętym i odpowiednio do tego, co poznała w Bogu, rozmiłowuje ją z wspaniałością i delikatnością. A ponieważ to tchnienie jest pełne dobra i chwały – przez nie napełnił Duch Święty duszę dobrem i chwałą, a przez to rozmiłował ją w sobie ponad wszelką chwałę i ponad wszelkie pojęcie, w głębokościach Boga. Niech Mu będzie cześć i chwała na wieki wieków. Amen” (*Żywy płomień miłości* 4, 17).

5. PRZYJAŹŃ MISTYCZNA

Koncepcja „mistyki” obojga reformatorów zakonu karmelitów była różna.

a. Dwa doświadczenia mistyki

Biskup Awili poprosił czterech uczonych mężów o ustosunkowanie się do zdania, które Teresa z Awili usłyszała z ust Jezusa: „Búscate en mi!” (Szukaj siebie we Mnie!). Nam zachowało się to, co Teresa odpowiedziała na stanowisko zajęte przez Jana od Krzyża: „Źle byłoby z nami, gdybyśmy dopiero wtedy szukali Boga, gdy obumrzemy dla świata. Niech Bóg uchowa nas przed ludźmi, których duch unosi się tak wysoko, iż wszystko chcą uczynić doskonałą kontemplacją. Poza tym dziękuję ojcu Janowi za to, że tak znakomicie objaśnił to, o co go wcale nie pytaliśmy. Bo dobrze jest stale mówić o Bogu”.

Tym, co Teresa w swoim młodszym przyjacielu lubiła, było jego – jakbyśmy to dziś powiedzieli – „pójście na całość”, jego radykalność, bezwarunkowość, to, co nie zna niczego pośredniego między „wszystkim” (todo) i „nic” (nada). Teresa była równie „bezwarunkowa”, ale wyrażała siebie posługując się terminologią „przyjaźni” i „spotkania”. Filozoficzną pojęciowość Jana (nie jego poezję; choć ona jest radykalna) cechuje pewna ostrość, twardość, język Teresy zaś brzmi bardziej ludzko, humanitarnie, jest jakby swobodniejszy. Tę różnicę widać zresztą potem w ich życiu i doświadczeniu.

Tak więc walka z obrazami stała się niejako znakiem fabrycznym mistyki Jana. Na początku *Drogi na górę Karmel* (I 4) niczym w formie litanii deprecjonuje wszystko, co uchwytnie w postaci stworzeń: „Wszelki byt stworzony w porównaniu z nieskończonym bytem Boga jest niczym... Używając tu przykładów możemy powiedzieć: *Wszelka piękność stworzeń* wobec nieskończonej piękności Boga jest największą brzydotą... *Wszystkie wdzięki i powaby stworzeń* wobec wdzięku Bożego są godne największej odrazy i są marnością. Dusza więc ubiegająca się za wdziękami stworzeń, jest w oczach Boga pełna brzydoty i nie może się zbliżyć do nieskończonego wdzięku i piękna Bożego... *Wszelką dobroć stworzeń* ziemskich w porównaniu z dobrocią Boga możemy nazwać złością, ponieważ tylko sam Bóg jest dobry... *Wszystka mądrość świata* i zdolności ludzkie w porównaniu z najwyższą mądrością Boga, są wielkim głupstwem....” (*Droga na górę Karmel*, I, 4, 4).

Łatwo więc zrozumieć, dlaczego Jan tak zdecydowanie odżegnuje się od obrazów, pielgrzymek itd.: „Wiele jest do powiedzenia na temat braku zrozumienia sprawy obrazów u niektórych osób. Niezrozumienie to sprawia, iż niektórzy większą pokładają nadzieję w jednych obrazach niż w innych. Sądzą, że Bóg wysłucha ich prędzej przed tymi niż przed innymi obrazami, chociaż jedne i drugie przedstawiają to samo, np. Chrystusa, czy Matkę Najświętszą... Kto więc odbywa pielgrzymkę, dobrze czyni, jeśli ją odbywa samotnie, chociażby w innym czasie niż zwyczajny. Nigdy bym zaś nie radził podejmować wtedy pielgrzymki, gdy idzie wielki tłum ludzi. ... dla otrzymania łask wystarczy każdy obraz, jeśli będzie pobożność i wiara. Jeśli wiary i pobożności nie będzie, żaden obraz nic nie pomoże” (*Droga na górę Karmel*, III, 36). Teresa zaś ku pełni życia zakonnego zwróciła się nie podczas jakiejś bezprzedmiotowej Nocy lub dzięki jakiejś pozbawionej przestrzeni i czasu abstrakcji, ale przed obrazem!

Jeszcze bardziej zdecydowanie ostrzega Jan przed różnymi „widzeniami wyobrażeniowymi”: „Dlatego twierdzę: rozum nie powinien się zaprzętać żadnymi z tych wrażeń i widzeń wyobrażeniowych z innych jakichkolwiek form i pojęć jakie się nasuwają pod postacią kształtów, obrazów lub jakowegoś szczegółowego zrozumienia bez względu na to, czy są fałszywe i pochodzące od szatana, czy też prawdziwe i pochodzące od Boga. Żadnymi z nich umysł nie powinien się zaprzętać, ani się nimi karmić, dusza zaś nie może ich pragnąć, dopuszczać, ani zatrzymywać, jeżeli ma pozostawać oderwana, ogołocona, czysta i prosta, bez określonego sposobu (postępowania) i bez jakiejś formy, jak tego wymaga zjednoczenie... Dusza zatem musi się stać równie czystą i prostą, nie zaś

ograniczoną i ujętą w pewne szczegółowe pojęcia, ani ukształtowaną w zarys formy, pojęcia czy obrazu. Bóg nie mieści się w formach, obrazach, czy też szczegółowych pojęciach. Zatem dusza, aby mogła wniknąć w Boga, nie może być zamknięta w formach, kształtach, czy też wyraźnym jakimś zróżnicowanym poznaniu” (*Droga na górę Karmel II*, 16). Teresę zaś Bóg prowadził po drogach widzeń i wysłuchań.

Oboje, i Teresa i Jan, są uosobieniem każdego prawdziwego doświadczenia Boga: od konkretności życia (obrazy) po próbę (bezobrazowego) zgłębienia tajemnicy Boga – a wszystko to z ogromną siłą wewnętrzną (Eckhart).

W doświadczeniu obojga rolę zwornika pełni Jezus Chrystus. Tacy teologowie jak Anselm Stolz i Karl Rahner¹¹ krytykują Jana za to, że zaniedbał problem chrystocentryzmu, ale chyba jednak za mało uwagi poświęcili formie jego języka i doświadczenia. Natomiast Teresa z Awili z swą jakże inaczej formułowaną mistyką Jezusa przeczuwała, jak bardzo podobnie ujmuje Jan to, co ona przeżyła. Jan nie ufa wizjom itp., kierując się swoją wiarą w Chrystusa: „Dzisiaj zatem jeśliby ktoś jeszcze pytał Boga, albo pragnął od Niego jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając oczu utkwionych w Chrystusie całkowicie, bez pragnienia jakichś innych nowości... Dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia” (*Droga na górę Karmel, II*, 5, 3).

Każda afirmująca teologia, która z konkretności obu ksiąg (Stworzenia i Objawienia) odczytuje rzeczywistość Boga, musi osiągać swoje apogeum w pewnego rodzaju negującej, negatywnej teologii. Ale i odwrotnie: również negatywna teologia nie ma sensu bez fundamentu afirmującej, pozytywnej teologii. Podobnie mają się sprawy z doświadczeniem: wyłącznie pozytywne doświadczenie (bez Nocy) pomija tajemnicę Boga, zaś wyłącznie negatywne doświadczenie pomija rzeczywistość o Stworzeniu i Objawieniu. Różnica między obu klasycznymi świadkami chrześcijańskiej mistyki polega na tym, że Jan (tak w słowie, jak i w doświadczeniu!) podkreśla czynnik „negatywny” tajemnicy Bożej, zaś Teresa kładzie nacisk na czynnik „pozytywny” w *doświadczeniu* tegoż Boga. Oboje natomiast odnajdują się w bosko-ludzkiej rzeczywistości Jezusa Chrystusa.

¹¹ Por. *Dictionnaire de Spiritualité* VIII 431.

b. Mistyka jako miłość

Oboje spotykają się na gruncie słowa-doświadczenia: miłość. Marilyn May Mallory¹² w swoim empiryczno-tologicznym studium *Chrześcijańska mistyka: metody transcendowania* tak określa doświadczenie Jana od Krzyża: „Akt miłości *jest* samopoświęceniem. Człowiek jednak nie chce całkowicie zrezygnować z siebie; zanadto jest do siebie przywiązany. Chce mieć siebie tylko dla siebie. Tymczasem największe szczęście znajduje jedynie tam, gdzie z siebie rezygnuje. To czuje, na to go *stać* – i w tym znajduje najwyższe szczęście, gdy jego miłość osiąga szczyty. Ale z chwilą, gdy znowu schodzi z owych szczytów i pogrąża się w refleksji, buntuje się przeciwko temu – przeważnie nie zdając sobie z tego sprawy. Człowiek dręczy się tym, że nie może pojąć, dlaczego musi wziąć na siebie ów ciężar, aby dotrzeć do tego najwyższego poszukiwanego dla siebie szczęścia”.

Tego doświadczenia nie jest w stanie ogarnąć żadna logika: ostateczne spełnienie, które jednocześnie jest radykalnym wyrzeczeniem się samego siebie (Noc ciemna); w radykalnym przewyciężeniu siebie tkwi największe szczęście, najwyższe spełnienie. „Z tego cośmy powiedzieli zrozumieemy, jak ta *ciemna noc* ognia miłosnego w ciemnościach oczyszcza duszę i w ciemnościach ją rozpłomienia... czystość serca, to nic innego, jak tylko miłość i łaska Boża” (*Noc ciemna*, II, 12).

Tu dotykamy istoty mistyki. W ramach naszych ludzkich doświadczeń, żadne słowo nie jest w stanie lepiej wyrazić tego mistycznego stosunku między Bogiem i człowiekiem jak słowo „miłość”. I Teresa, i Jan czuli się zjednoczeni „w miłości Boga, która jest w Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (Rz 8, 39).

¹² MARILYN MAY MALLORY, *Christian Mysticism: Transcending Techniques, A Theological Reflection on the Empirical Testing of the Teaching of St. John of Cross*, Amsterdam 1977, 209n.

V

SERCE MISTYKI

Zajmowanie się mistyką nie powinno polegać ani na bezkrytycznym pogrążaniu się w obcych światach, ani na traktowaniu obcych doświadczeń jako zjawisk całkiem zwyczajnych. Masao Abe¹, znawca filozofii zen z Kioto, opowiada się za uczciwym dialogiem: „Uważam, że ważniejsze jest wyjaśniać różnicę między chrześcijaństwem a zen niż zachodzące między nimi pokrewieństwo. Warto może wskazywać na analogie, ale to niekoniecznie doprowadzi do czegoś nowego. Natomiast odsłanianie różnic – jeśli dzieje się otwarcie i bez manipulacji – powoduje i stymuluje wzajemne zrozumienie oraz inspiruje obie religie do poszukania dalszego rozwoju”.

Za pomocą tej dialogowej metody znajduje C. Zaehner² w Indiach „cztery podstawowe typy mistycznego doświadczenia”: 1. „Kosmiczną świadomość, której odpowiada formuła «Ja jestem kosmosem» lub «Ja jestem wszechświatem»”. 2. „Transcendencję czasu, która zgodnie z oczekiwaniem często towarzyszy temu pierwszemu (doświadczeniu), jednak nie zawsze”. 3. „Doświadczenie absolutnego bycia jednym. Tu owo «Ja jestem tym wszechświatem» łączy się z wiecznym teraz w pewnej statycznej jedności. W szczytowym punkcie tego doświadczenia odczuwa się tylko tę jedność”. 4. „Nieskończoną miłość do Boga”. Według Bhagavad-Gita (6, 31): „Kto mocno zakotwiczony jest w jedności ze mną, mieszkającym we

¹ M. ABE, *Zen and Western Thought*, London ²1986; rozdz. 9: *Self-Awakening and Faith – Zen and Christianity*, 186-202 (186); odtworzenie odczytu i dyskusji z chrześcijańskimi misjonarzami w Kioto 1974.

² R. C. ZAEHNER, *Mystik*, dz. cyt. 240 nn.

wszystkich istotach, kto w miłości mieszka we mnie, na jakim stopniu by się nie znajdował, ten mieszka we mnie jako duchowy atleta”.

Thomas H. Macho³ jak wielu innych sprowadza to do jednej kwestii: „Spotkanie z Bogiem – w zależności od kręgu kulturowego – postrzegane jest jako objawienie, jako osiągnięcie «kosmicznej świadomości», samadhi, jako aktywizacja «pozaziemskiego kręgu łączności» (u Timothy Leary’ego), jako «załamanie nerwowe» lub jako ukazanie się Maryi. Ale wszystkie te tak różne opisy odnoszą się wyraźnie do jednego wspólnego jądra doświadczenia: chodzi o to, by z głęboko doznanego uczucia, przez ztratę własnego «ja», przez stopienie się z «bezgranicznymi rzeczami», z uniwersum jako całokształtem wszelkich możliwych bytów, stać się uogólnieniem jako takim. A czy to uogólnienie nazwane zostanie «Bogiem», «nirwaną», «satori», «kosmosem», «bytem», «jednością Niczego» lub «śmiercią», nie ma dla jakości mistycznej ekstazy żadnego znaczenia”.

Czy takiego postępowania nie można by porównać z próbą zredukowania „różnorodnej miłości” – do partnera, do rodziców, do dziecka, do natury, do sztuki itd. – do jednego – do orgazmu? W tym wypadku bowiem to, co indywidualne, osobowe, zostałyby poniżone, rozplynęłyby się w abstrakcyjnym uogólnieniu.

Klasyfikacja Zaehnera jednak poważnie traktuje tezę Karla Rahnera⁴ o doświadczeniach, które „w pewnym sensie zakwalifikować można lub trzeba jako «mistyczne», a które z drugiej strony nie można uznać za doświadczenie mistyki nadprzyrodzonej i rozumianej jako łaska”. To zagadnienie postaramy się rozpatryć w kontekście trzech głęboko ze sobą związanych, podstawowych doświadczeń: jako mistykę własnego ja, mistykę przyrody i mistykę Boga.

1. MISTYKA WŁASNEGO JA

Louis Gardet i Oliver Lacombe⁵ we wspólnym studium poświęconym porównawczym badaniom nad mistyką, zatytułowanym *Doświadczenie własnego ja*, próbują spojrzeć na Plotyna w kontekście hinduistycznej i buddystycznej mistyki, a na sufizm w kontekście takich współczesnych autorów jak Bergson, Rimbaud, Hopkins i Heidegger, choć także Jan od Krzyża.

³ TH. H. MACHO, *Todesmetaphern*, Frankfurt 1987, 350n.

⁴ K. RAHNER, *Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, w: *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978, 220n.

⁵ O. LACOMBE, *L'Expérience du Soi, Etude de Mystique Comparée*, Paris 1981.

a. Plotyn o jedni

Greki Plotyn jest chyba najbardziej stromym szczytem mistyki własnego ja. Jego pisma „przekazują miarodajnie najwybitniejszym Ojcom Kościoła całość antycznego dziedzictwa”, znajdują „nieskończony oddźwięk na całym Zachodzie”, „są ukoronowaniem istniejącego stanu rzeczy” i „wielkim otwarciem ku dalszym szczegółom” (H. U. v. Balthasar⁶). Czterokrotnie miał on jakoby „osiągnąć ową jednię jako cel dialektycznej drogi”⁷. Nasze zestawienie pochodzi z pism Plotyna: *O dobru i jedni*⁸:

„Każda rzecz określana jako jednia jest w takiej mierze jednością, w jakiej nosi w sobie swą właściwą istotę. Analogicznie również dusza posiada jednię swego bytu. Jednak nie jest sama *jednią*. Dla części-jedni byt i jednia nie są tożsame; natomiast dla całego bytu istniejącego i całej bytowości ich bytowość i bycie jednym są tożsame. (*On-Ona*) jest zawsze w nas, bo *Ona* nie zna żadnej inności; my natomiast jesteśmy w *Nim* tylko wtedy, gdy również my nie mamy żadnej inności w sobie.

Należy więc, w dążeniu do Pierwszego, swoje własne ja z rzeczy zmysłowych, które są czymś ostatnim, podnieść na wyżyny; wznieść się ku prapoczątkowi we własnym ja i z różnorodności stać się jednym. Trzeba się usunąć, odejść od wszystkiego, co jest na zewnątrz i całkowicie zwrócić ku wnętrzu; nie wolno ulegać niczemu zewnętrznemu, lecz wymazując wiedzę o tym wszystkim, pogrążyć się w kontemplacji Tamtego.

Jeżeli dusza decyduje się jedynie dla siebie kontemplować *Jednię*, to postrzeżenie *To*, w którym razem z nim jest jednym; a ponieważ jest z nim wówczas *Jednym*, nie ma prawa sądzić, że ma to, czego szuka; przecież wtedy nie różni się już od przedmiotu swego myślenia.

Komu obce jest takie przeżycie, ten niechaj zmierzy je od podstaw na ziemskich wzruszeniach miłosnych, które pozwalają doświadczyć, co znaczy osiągnąć to, czego się najbardziej pragnie.

Ten jednak, kto miał taką wizję, wie, co mówię. Tam na wyżynach jest mu dane kontemplować *Tamtego* i siebie samego (o ile kontemplowanie jest tu właściwym słowem: kontemplować samego siebie – będąc rozjaśnionym blaskiem, wypełnionym duchowym światłem, mówiąc właściwiej: sam będąc światłem, czystym, pozbawionym ciężkości, lekkim, ba, będąc *bogiem*: nie, *bogiem* zawsze już będąc).

⁶ H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik III*, Einsiedeln 1965, 153, 200, 225.

⁷ W. BEIERWALTES, w: *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 30.

⁸ PLOTYN.

Ale kontemplowane w tym momencie nie odróżnia kontemplującego, jest jakby włączone w ów Wyższy Świat i przynależy do *Tamtej Istoty*; w ten sposób jest Jednią, jako centrum styka się z centrum.

W tym stanie był jednak kontemplujący jednię także w sobie samym; nie miał w sobie żadnego oddzielenia, również w swoich funkcjach, i nie posiadał ani jakiegokolwiek pojęcia, ani myślenia, co więcej, jego własne ja w ogóle jakby nie istniało, lecz było jakby porwane wzwyż, całkowicie nieruchome i jakby samo w sobie zastygłe”.

b. Doświadczenie jedności – jednościowe myślenie

Plotyn opisuje pewien typ doświadczenia, z którym analogicznie zetknąć się można w japońskim zen, ale i w hesychastycznej tradycji mnichów z Athos. Początkowo jest ono chyba wszystkim dostępne. Martin Buber opisuje je tak: „To jest coś, co dokonuje się w człowieku. Siły skupiają się w jednym jądrze, zawładnięciu ulega wszystko, co je chce rozproszyć, istota pozostawiona jest samej sobie i raduje się”⁹.

Takiego doświadczenia doszukać się można w każdej religijnej kulturze. To ono kształtuje niewiasty i mężów o niezwykłej sile ducha, tworzy osobowości przywódcze. Pielęgnowanie własnej świadomości rozbudza także w człowieku rozmaite moce parapsychologiczne i im podobne, które jednak uległy atrofii z powodu skupienia się na świecie przedmiotów, na technice i logice, na rozwoju cywilizacji i kultury. Co utonęło w niepamięci podświadomości, ponownie wyłania się wtedy, gdy człowiek odwraca się od tego, czym na tym świecie można manipulować i rządzić i gdy medytacyjnie rozwija swoją świadomość. To słusznie zasługuje na miano „mistyczny”.

Ale u Plotyna, tak jak w popularnym zen, takie jednościowe doświadczenie własnego ja staje się miernikiem metafizycznym: jedność to ostateczna racja bytu. Gdzie doświadczana jest totalnie (bezp przedmiotowo), tam natrafia na totalność bytu, tam człowiek i byt stają się jednią. Chrześcijańska mistyka wprawdzie przez całe stulecia korzystała z *plotyńskich* doświadczeń i spekulacji. „Jego filozoficzna i teologiczna siła twórcza znalazła odbicie i swój dalszy ciąg w proklosowskiej (Proklos, uczeń Plotyna) nauce o «unum in nobis» (*jedni* w nas), w centralnej dla średnio-wiecznej mistyki idei o głębi duszy, o jedności uczucia, o szczycie

⁹ Por. J. SUDBRACK, *Herausgefordert zur Meditation*, Freiburg 99nn; wraz z kontynuacją.

rozkwitu i iskrze duszy”¹⁰. Ale doświadczenie to natychmiast skorygowano w duchu Augustyna: Bóg jest „głębszy od mojej głębi”, a jednocześnie „wyższy niż to, co dla mnie najwyższe”. Również Martin Buber wyraża się źle o owym „gigantycznym urojeniu odchylonego ku sobie ludzkiego ducha, któremu ulega człowiek. Tak naprawdę bierze się ono z człowieka – z tego, co dzieje się między człowiekiem a Tym, czym on nie jest”.

Swoją pełnię osiąga więc mistyka dopiero wtedy, gdy w jedności pojawia się to „Jeszcze Większe”. Tak jak to jest w Bhagavad-Gicie: „Zakotwiczony w jedności, obcuający ze mną w miłości”. Augustyn nazywa to „wyższym niż to, co dla mnie najwyższe”, korygując w ten sposób Plotyna: Miernikiem jedności z Bogiem nie jest wykoncypowana przez umysł jedność nad dwoistością, lecz jedność odczytana z miłości, która wykraczając ponad własne ja, znajduje jedność z Innym. Pismo Święte wyraża to w formie osobowego dialogu: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie” (J 17, 21).

2. MISTYKA KOSMICZNA

Drugiego sposobu doświadczenia „mistyki”, „mistyki kosmicznej”, nie da się adekwatnie oddzielić od „mistyki własnego ja”. Subtelne analizy Augusta Brunnera¹¹ pozwalają lepiej dostrzec i sklasyfikować to zagadnienie: „Człowiek czuje się zjednoczony z naturą. Całościowa struktura czynnika biologicznego znajduje odbicie jako jedność całej natury, która staje się jakby jedną jedyną istotą. Sam człowiek uważa się za część, za człon całości. Strumienia biologicznego życia już nie jest w stanie przerwać akt duchowego tchnienia. Przestrzeń i czas transcendowane są w dół w sferę psychiki. A ponieważ przez ciało ma ona bezpośredni związek z światem zewnętrznym i jego mocami, pojawia się przeżycie stopienia się «ja» z naturą albo z kosmosem i z uniwersum”.

a. Richard Maurice Bucke i Walt Whitman

Autorem wyrażenia „świadomość kosmiczna” jest kanadyjski lekarz R. M. Bucke. Oto jak opisuje on swoje przeżycie z roku 1872¹²: „Wciąż

¹⁰ W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, 38.

¹¹ A. BRUNNER, *Der Schritt über die Grenzen, Wesen und Sinn der Mystik*, Würzburg 1972, 110.

¹² ZAEHNER, dz. cyt.

jeszcze pod silnym wpływem idei, obrazów i odczuć wyniesionych z lektury i wieczornych rozmów, spokojny i nastawiony pokojowo, znajdował się w stanie wyciszonej, niemal biernej radości. Nagle, bez jakichkolwiek wstępnych sygnałów, poczuł jak otacza go ognistobarwna chmura. Przez moment sądził, że to ogień, ale natychmiast zdał sobie sprawę, że to światło było w nim samym. Od razu też ogarnęło go uczucie rozradowania, gwałtowna radość, której towarzyszyło trudne do opisania intelektualne olśnienie. Ducha jego przeniknęła przelotna błyskawica bramańskiego blasku; na jego serce spadła kropla bramańskiej szczęśliwości, pozostawiająca po sobie trwałą posmak niebios. Patrzył i zauważył, że kosmos to nie martwa materia, lecz żywa obecność, że dusza człowieka jest nieśmiertelna, że uniwersum jest tak skonstruowane i uporządkowane, iż wszystkie rzeczy nieprzypadkowo współdziałają dla dobra wszystkich i wszystkiego, że podstawową zasadą świata jest to, co nazywamy miłością, i że szczęście każdego na dłuższy czas jest absolutnie pewne. Twierdzi, że podczas tych paru sekund trwającego olśnienia nauczył się więcej niż w ciągu poprzednich miesięcy a nawet lat studiowania, i że w ciągu tych paru chwil doświadczył tyle, ile by nie uzyskał dzięki żadnym studiom”. To doświadczenie odpowiada całkowicie doświadczeniu Fritjofa Capry z 1969 roku, które sprawiło, że podjął się syntezy New Age’u.

Z taką mistyką spotkać się możemy zwłaszcza u takich artystów jak choćby Walt Whitman¹³ (1819 – 1892), który zyskał światową sławę swoim poematem „Żdźbła trawy” i „Songiem o sobie samym”:

b. Doświadczenie wszechświata – strumień siły żywotnej

Również tym doświadczeniom nie powinno się odmawiać miana „mystyki”. Oświetlają je jakby dwa bieguny: intelektualno-duchowy Plotyna i materialnie-żywotny Whitmana. Tradycja chrześcijańska w swoim rozumieniu mistyki przeważnie skłania się ku pierwszemu, intelektualnemu biegunowi. Dlatego „mystyka” Teilharda de Chardin była dla wielu pewnym skandalem¹⁴.

Jemu też chodziło o mistykę: „Moja siła, moja jedyna siła tkwi w tym, by być «mystykiem», to znaczy żyć tylko jedną jedyną ideą”. Z jednej stro-

¹³ W. WHITMAN, w: *Starting in Paumanok*, Complete Poetry Selected Prose, Boston 1959.

¹⁴ Cytaty z dz. cyt. oraz TEILHARD DE CHARDIN – Lexikon I + II, A. HAAS, Freiburg 1971, hasła: „Mystik”, „Gott”.

ny fascynowała go materia, „absolutność” kamienia i żelaza. Później dzięki idei ewolucji doszukał się absolutności w strumieniu energii. Ale jednocześnie oczywista dla niego była absolutność transcendentnego osobowego Boga. „Nigdy, w żadnym momencie swego życia, nie miałem najmniejszych trudności ze zwracaniem się do Boga jako *kogoś* najwyższego”.

Wraz z „wyższym rozwojem” czynnika materialnego ku uświadomieniu a potem ku miłości mógł Teilhard podjąć tę wizję kosmicznej mistyki i ją po chrześcijańsku spersonalizować: „Miłość jest najbardziej uniwersalną, najbardziej niesamowitą i najbardziej tajemniczą z kosmicznych energii”. Kosmiczna i boska absolutność stają się jednym w Jezusie Chrystusie, a przez Jego miłość również ludzie osiągają jedność w miłości. Ta wizja „mistyczno-kosmicznego” Ciała Chrystusa w sposób charakterystyczny odróżnia go od mistyki Wschodu: „We wschodniej mistyce wielość przechodzi w jedność przez stłumienie wielości. Zachodnia mistyka zaś wychodzi z założenia, że wielość ma naturę bardziej zbieżną, że jedność osiąga się wtedy, kiedy rzeczy w możliwie najwyższej formie urzeczywistniają się w sobie samych. Bóg zstępuje w wielość przez Chrystusa, by tę wielość pociągnąć ku sobie”.

Nikt tak konsekwentnie jak on nie próbował od nowa wprowadzić do chrześcijaństwa mistyki natury, nie wypierając przy tym czynnika osobowego. Wciąż zachowuje ważność to, co Teilhard napisał o „miłości” jako zasadzie jedności kosmosu.

Podobne przemyślenia na temat „mystyki czynnika materialnego” przedstawił Karl Rahner¹⁵. Ciało to drzwi człowieka do świata w jego materialnej postaci. „W śmierci dusza rezygnuje ze swej odgraniczonej cielesnej postaci i otwiera się na wszechświat”. „Przez swoje realnie ontologiczne i otwierające się na świat jako całość odniesienie”, to, co dawniej było odgraniczonym ciałem, staje się „w śmierci (staje się) wszechkosmiczne”. Kluczem do tej teologii jest zbawcza śmierć Jezusa; przez nią wszedł Jezus jako boska zasada do uniwersum i uczynił zeń bosko-ludzkie, osobowe centrum. „Przez śmierć Chrystusa Jego duchowa rzeczywistość, którą od początku posiadał i którą zakończył swoim przez śmierć spełnionym życiem, otwarła się dla całego świata, została wkomponowana w całość świata i stała się trwałym oznaczniakiem realnie-ontologicznego typu dla tego świata w jego podstawie”. Dzięki łasce już teraz jednoczy się człowiek cielesnie-sakramentalnie z tym zbawczym Centrum kosmosu i w ten sposób z uniwersum. Prawosławne ikony przed-

¹⁵ KARL RAHNER, *Zur Theologie des Todes, Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg 1958, 23, 25, 58.

stawiają obrazowo, w jaki sposób Jezus w centrum kosmosu obejmuje Adama i Ewę i porywa wzywać ku zmartwychwstaniu.

„Kosmiczną mistykę” należy potraktować z całą powagą, bo może ona wprowadzić pewną korektę do chrześcijańskiej tradycji, którą raczej cechuje *plotyński* „intelekt”.

Teilhard de Chardin i Karl Rahner zakreślają jednak również kryteria rozróżnienia dla gnostycznego witalizmu i ewolucyjnej nauki o jedności wszechświata głoszonej przez tzw. „Nową Religijność”. Powołują się na (kosmicznego, umierającego) Jezusa Chrystusa, znajdują w „zasadzie miłości” jedność, w której osobowość i indywidualność się nie rozplývają, lecz znajdują w niej schronienie i umocnienie.

3. MISTYKA BOŻA

Ocena mistycznych doświadczeń na podstawie świadectw jest przedsięwzięciem niezwykle trudnym i chyba nigdy nie może być absolutnie pewna. Ale wiara w Objawienie znaczy także: wierzyć, że sam Bóg przez wcielenie swego Syna wytyczył pewien punkt orientacyjny (bytowo= wcielenie, językowo = Logos-Słowo), który ośmiela człowieka do wyrażania swego mistycznego doświadczenia i jego rozróżniania.

a. Świadectwa dzisiejsze

Dziennik duchowy Lucie Christine¹⁶ kojarzy się nam z dwoma wielkimi nazwiskami: wydawcą jest badacz mistyki Auguste Poulain, a przekładu dokonał Romano Guardini. Obecnie znamy prawdziwe nazwisko Christine: Mathilde Boutlé, z domu Bertrand, matka pięciorga dzieci.

Opisuje swoje pierwsze wielkie mistyczne doświadczenie z 25 kwietnia 1873 roku: „Oto nagle moimi wewnętrznymi oczyma ujrzałam słowa: *Jedynie Bóg*. To brzmi dziwnie, gdy ktoś mówi, że widzi słowa. A jednak oglądałam je w moim wnętrzu i słyszałam je, to jest całkiem pewne, choć nie w taki sposób, w jaki zazwyczaj się widzi i słyszy. Poza tym dobrze wiem, w jak niewielkim stopniu moje wyrazy oddają to, co było mi dane, choć moje wspomnienie o tym jest we mnie stale obecne. To był rodzaj *światła*, rodzaj *jakiegoś przyciągania* i zarazem *jakaś siła*. *Jakieś światło*, które pozwalało mi widzieć, jak w świecie mogę przynależeć *jedynie do Boga*. *Jakieś przyciąganie*, które zawaładnęło moim sercem i porwało.

¹⁶ LUCIE CHRISTINE, *Geistliches Tagebuch, 1870-1908*, Düsseldorf ²1923, 11n.

Jakaś siła, która podrywała mnie do wielkiego czynu, a zarazem jakby dawała do ręki środki do jego podjęcia. Wszak specyfiką takich boskich słów jest to, że działają to, co głoszą. Ale, o Boże, czy nie jest zbyt zuchwałe to, czego się podejmuję? Ledwo zaczęłam opowiadać o Twoich wewnętrznych dziełach, a już na wstępie czuję, że brak mi słów! Zatem przynajmniej nie dopuść do tego, bym mówiła o czymś, co obraża Twój godny uwielbienia majestat, Panie i Boże mój. Piszę przecież tylko dlatego, że chcę Ci być posłuszna”.

Słowa „jedynie Bóg” interpretuje autorka z punktu widzenia obecnego w tym doświadczeniu mistycznym światła, siły i słowa; jest to więc mistyka, której podstawę stanowi nie jedność bytu, lecz spotkanie, miłość, ekstaza, uniesienie.

Bremeński lekarz Carl Albrecht (1902–1965)¹⁷ opisuje to samo, ale w naukowej, psychologicznej terminologii. Opiera się przy tym na własnym doświadczeniu mistycznym oraz na doświadczeniach innych ludzi (odwołując się do literatury i do rozmów): „Na węższe pojęcie mistyki składają się dwa warunki: rozległość i świadomość zatopienia się. Według takiego sformułowania mistyka to pojawienie się rozległości w świadomości zatopienia”. „W rozszerzonym pojęciu” dochodzi do tego jeszcze element ekstazy, czyli stan, w którym mistyk wykracza również poza swoją świadomość; stąd nie daje się opisać równie bezpośrednio w sensie świadomościowo-fenomenologicznym. Albrecht zdaje sobie jednak sprawę, że „ekstaza (a w mniejszym stopniu owo spoczywanie-w-sobie) w konkretnej rzeczywistości często jest odzwierciedleniem dopiero końcowego stanu mistycznego zatopienia”. Dla obu opisów istotne znaczenie ma owo „pojawienie się”. „W osobowym doświadczeniu (ta pojawiająca się rozległość) tworzy natychmiast pewną wyższą sferę wartości wokół pojawiającego się Ty. Wszystkie wyselekcjonowane treści świadomości jakby zlewają się w jeden wszystko wypełniający obszar świadomości”.

Następna praca¹⁸ Albrechta podąża śladem tej istniejącej rzeczywistości, która manifestuje się w psychicznej postaci zjawiska, w jakim występuje dane doświadczenie mistyczne. Albrecht dowodzi, że „owa tkwiąca u podstaw zatopienia antropologiczna forma struktury jest byciem-w-sobie”. Ale to „bycie-w-sobie trzeba pojmować jako sposób „bycia-w-tym-świecie”. „Bycie-w-sobie” i „bycie-w-tym-świecie” jakby zrastają się:

¹⁷ C. ALBRECHT, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz ²1976, 256, 253, 245.

¹⁸ C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen, Gnoseologische und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Bremen 1958, 354n, 369, 371, 376.

„Chyba tylko termin «stan otwartości» może najcelniej oddaje strukturę mistycznej egzystencji”. „Istnienie jako bycie-w-tym-świecie jest stanem otwartości”.

Wniosek końcowy jest następujący: „U kresu mistycznej drogi myślenia stoi zadanie: wniknąć w swoje własne samozniszczenie, skończyć i zamilknąć. Być przemienionym w pewien stan otwartości, przygotowanym na pojawienie się pewnego daru, który pojmowalny jest tylko pod nazwą miłość”.

Książkę o *słowie mistycznym*¹⁹ opublikowano już po śmierci autora. Zawiera wartościowe świadectwa własne, ale ma mniejsze znaczenie niż wcześniejsze prace Albrechta; jest jakby próbą syntezy dokonaną obcą ręką.

b. Być otwartym i spotkać się

Ostatni krok – to uświadomienie sobie własnej egzystencji i związana z tym pokorna wiedza Areopagity, że Bóg jest zawsze większy niż to, co o Nim zostało powiedziane; spotkanie z Bogiem jest zawsze bogatsze niż wszelkie na ten temat wywoły. A to przekracza wszelkie doświadczenia jedności własnego ja z kosmosem.

– **Być otwartym na miłość.** W obu chrześcijańskich świadectwach spotkać się można z jednakowym doświadczeniem. Albrecht mówi o „pojawieniu się czegoś rozległego w świadomości zatopienia”. Jego „ekstazy” opisowi mistyki w dzienniku Lucie Christine odpowiadają takie określenia jak „jedynie Bóg” i „czuć się porwanym i zawładniętym”. „Stan otwartości” Carla Albrechta wyraża w egzystencjalnej terminologii to, co człowiek doświadcza osobowo, a jego ostrożnie: „tu do zastosowania nadaje się jedynie termin «stan otwartości!»” – to jakby nić przewodnia *Duchowego dziennika* Lucie Christine.

W przeciwieństwie do teorii współczesnej neo-mistyki, która odwołuje się do buddyjskich i hinduistycznych doświadczeń (być może całkowicie błędnie je sobie tłumacząc), dla Carla Albrechta²⁰ mistyczne doświadczenie – jako że otwarte – nie jest szczytowym urzeczywistnieniem bytu. Albrecht pyta: „Czy dzięki naszym wysiłkom w tym kierunku powstała możliwość wkomponowania strukturalnej jedności «miłostnego współistnienia» w jakąś globalną koncepcję ontologiczną? Uważam, że do tego celu

¹⁹ C. ALBRECHT, *Erleben und Sprechen in Versunkenheit*; przedstawił i wydał H. A. FISCHER-BARNICOL z przedmową K. Rahnera, Mainz 1974.

²⁰ C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, 357n.

nie zbliżyliśmy się ani na krok. Ostatecznemu fenomenowi «miłości» wciąż jeszcze brak ontologicznego fundamentu. Co jest ostrzeżeniem, (że) nie wolno nam nadawać zbyt wysokiej rangi naszej, z mistyki się wywodzącej, antropologicznej koncepcji, bo powinniśmy się wystrzegać mniemania, że wraz z nią mamy w rękę jakąś koncepcję ludzkiej egzystencji, która ma znaczenie powszechnie obowiązujące”.

To wkroczenie w miłość nadaje chrześcijański sens również mistyce Lucie Christine. Swój dyskurs z Jezusem prowadziła autorka we wrześniu 1875 roku: „Córko, poza tobą i Mną jest nic”. „Panie, a inni?” – upominała się. „Wtedy odpowiedział: 'Dla każdej duszy na tym świecie jestem tylko Ja i ona. Wszystkie inne dusze są dla niej czymś tylko przeze Mnie i we Mnie.'” Co brzmi nieprzychylnie dla ludzkiej miłości, w rzeczywistości tę miłość umożliwia. Z lat 1875-1876 czerpiemy taki opis: „W tamtym okresie spoglądałam na małżeństwo z innej strony: Jesteśmy chrześcijańskimi małżonkami, a Bóg powołuje nas do pełnienia takiego kapłaństwa, jakie ludziom powierzył. Mamy Go obdarowywać tym, co najcenniejsze na tym świecie, ludzkim stworzeniem. Spożytkowanie naszej wolnej woli jest wiernym odbiciem Jego najwyższej woli, i ten najwyższy dowód miłości, jakim obdarowuje nas stworzenie, wolno nam przyjąć jedynie jako formę uwielbienia składanego na ołtarzu naszej duszy, aby stamtąd mogło się wznieść ku Stwórcy”.

– **Ruusbroec i Martin Buber.** Dwa odległe od siebie, a jednak podobne świadectwa raz jeszcze niech nam uświadomią, że ów rys osobowodialogowy jest jakby sercem mistyki. Flamandzki augustianin, Jan van Ruusbroec (1293–1381) wymienia w swoim głównym dziele *Ozdoba duchowego wesela*²¹ trzy konkretne „złędzenia”.

„Gdy człowiek jest otwarty i nie ulega zmysłowym obrazom, i gdy w pełni sił jest wolny od zajęć, to już choćby z samej swojej natury osiąga pewien spokój. Ten spokój mogą znaleźć wszyscy ludzie i cieszyć się nim z samej swej natury bez pomocy łaski Bożej, jeśli potrafią się wyzwolić od obrazów i wszelkich zajęć. (Osiąga się to) dzięki jakby spoczywaniu w ciszy i w odosobnieniu, bez wewnętrznych czy zewnętrznych ćwiczeń, by ów spokój można było znaleźć i nic go nie zakłócało”. Ten opis odpowiada medytacjom zen. Ów „naturalny spokój” nie jest zły, ale kto w nim utknie, „popada w duchową pychę i w samozadowolenie, co rzadko jest uleczalne. To załzązek wszystkich duchowych manowców”. Przeciwi-

²¹ J. v. RUUSBROEC, *Die Zierde der geistlichen Hochzeit*, przekład: M. Schaadevisser, Einsiedeln 1987, 138n, 141-145.

stwem tego według Ruusbroeca jest „spokój w Bogu, którego człowiek wciąż najgoręcej i aktywnie poszukuje, który znajduje w radosnym uniesieniu i w miłosnym upodobaniu, posiadał na zawsze lub raz jeden, a wciąż jest poszukiwany”. Jest to ów wykazany przez Albrechta „stan otwartości”.

Drugie zbłądzenie jest wyraźniejsze: „Gdy człowiek chce mieć spokój w stanie wolnym od trosk i nie odczuwa gorąco pragnienia zwrócenia się do Boga, to jest gotowy ulec wszelkim zbłądzeniom”. Wówczas nie może być mowy o żadnym „stanie otwartości”.

Trzeci typ zbłądzenia ma swoje paralele do neo-mistyki. Zrazu chodzi o ludzi, którzy swoimi doświadczeniami wynoszą się ponad etyczne dobro i zło – i to nazywają „wolnością”. Z kolei są to też tacy ludzie, których cechuje „spokojny, pokorny sposób życia; i są w stanie z całym spokojem znieść i przeżywać wszystko, bo wierzą, że są jakimś narzędziem, którym Bóg posługuje się zgodnie z własną wolą”. Znaleźli – mówiąc językiem nowoczesnym – już jakby stan pewnego nadziemskiego spokoju, czerpiąc życie – jak to mówi Karlfried hrabia Dürckheim – z tak zwanego „innego początku” i osiągnęli już totalny-spokój, którego według Mistrza Eckharta w tym życiu nie ma, a który według Ruusbroeca jest jakby perwersją prawdziwej mistyki.

Martin Buber²² swą mistykę „Ja-Ty” odkrył po autentycznym nawróceniu. Dlatego jego świadectwo jest takie ważne. W jego *Ekstacyjnych konfesjach* mistyka była jeszcze rodzajem meta-religii, czymś poza wszelkimi religiami: Ekstatyk „stał się pewnego typu jednością. Jego jedność nie jest względna, jest bezgraniczna, bo jest jednością ja ze światem. On ma to inne, tych innych w sobie, w swej jedności: jako świat; ale *poza* sobą nie ma już żadnych innych. Ekstaza jest jakby poza wspólnym przeżyciem. To ona jest jednością. Jest otchłanią, której nie zmierzy żadna ołowianka czy pion murarski: jest czymś, czego nie da się ująć w słowach”. Po nawróceniu zdystansował się Buber od tej mistyki i zabronił „publikowania kolejnych wydań *Ekstacyjnych konfesji*. Bo mimo wszelakich ostrzeżeń mogłyby się stać powodem nieporozumień”.

Z kolei w jednym z klasycznych tekstów²³ analizuje Buber „dwa rodzaje wydarzeń”. „Jednym jest zjednoczenie duszy. Nie jest ono czymś,

²² M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, 1909; cyt. według wyd. V, wprowadzenie: M. BUBER: *Ekstase und Bekenntnis*, posłowie wydawca: P. Mendes-Flohr, Heidelberg 1984, XXX, XXXI, 259.

²³ M. BUBER, *Werke I*, Heidelberg 1962, 135-142.

co dokonuje się między Bogiem a człowiekiem, lecz czymś, co zdarza się w człowieku”. „Bez (niego) człowiek nie nadaje się do tworzenia dzieł duchowych”.

Ale „innym zdarzeniem jest ów niezbadany do końca rodzaj samego aktu relacji, w którym dwoje jakoby stają się jednym. Ja i ty stapiają się ze sobą, człowieczeństwo, które co dopiero stało naprzeciw Bóstwa, rozplywa się w Nim. Tym, co ekstazyk nazywa zjednoczeniem, jest owa zachwycająca dynamika relacji. Samą relację, jej witalną jedność odczuwa się tak gwałtownie, że jej człony jakby się w niej rozmywają”.

Mówiąc bardziej prozaicznie: Istnieje coś takiego jak doświadczenie jedności owego spoczywania-w-sobie, jak mistyka własnego ja. Mistyką Boga wszakże jest doświadczenie jedności w miłości, które tylko zewnętrznie podobne jest do mistyki własnego ja. W niej obaj partnerzy spoczywają tak bardzo w innym, są tak wyzuci z siebie, że swą relację odbierają jako jedność. Martin Buber nazywa to „duchem”. Do tego miłosego doświadczenia dochodzi w misticie Bożej. Pomylenie obu doświadczeń może mieć fatalne skutki: człowiek czyni z siebie Boga; Horst Eberhard Richter²⁴ nazwał to „kompleksem Boga”. Martin Buber pisał: „Wszelka nauka o (mistycznym – dop. tłum.) zatopieniu ma swą podstawę w gigantycznej iluzji skupionego na sobie ludzkiego ducha, na tym, że duch ten urzeczywistnia się w człowieku. W rzeczywistości realizuje się on między człowiekiem a tym, czym on nie jest”.

– **Tradycja religii Abrahamowych.** Otwarte, szkolone doświadczeniem miłości i tęsknoty oczy odkrywają tę otwartość na mistykę Bożego Ty w wielu postaciach; zwłaszcza w doświadczeniach religii objawionych.

Falszowanie chrześcijańskiej tradycji. Często wszak interpretuje się chrześcijańską mistykę jako „super-doświadczenie” poza wszelkimi religiami. Tak w nurcie New Age’u odnosi się do Mistrza Eckharta Hans E. Ulrich²⁵: „Absolutne zjednoczenie to nic nie widzieć, nic nie słyszeć. Nieskończoność! Jedynie nieskończoność! Tam wszystko jest nieskończoną szczęśliwością, tam nie ma żadnego ja i żadnego ty. To przeżycie

²⁴ H. E. RICHTER, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek 1979.

²⁵ H. ULRICH, *Von Meister Eckhart zu Carlos Castaneda, Reise durch eine andere Wirklichkeit*, Frankfurt 1986, cytat z Brahmanandy dla objaśnienia Eckharta; w nawiązaniu do tego przeprowadzono paralelę między drogą ćwiczeń Ignacego Loyoli z opisanymi przez Castanedę ćwiczeniami Don Juny.

najwyższego uczucia szczęścia”. Czymś takim jest również zestawienie Jana van Ruusbroeca²⁶ z doświadczeniem zen, gdy pomija się wykazane różnice. Podobnych rzeczy dopatrzeć się można w wielu podobnie nadużywanych świadectwach.

Również zarzut, że chrześcijański Kościół tłumi czynnik „mistyczny”, przynajmniej gdy chodzi o przeszłość, jest bezpodstawny. Na przykład, skutecznie działające w Kościele zakony franciszkanów i jezuitów bazują na mistyce swoich założycieli²⁷.

Chybione dzieła z historii Kościoła, na ogół wynikają z kulturowych i intelektualnych trudności, jakie nastęrcza ta tematyka. Gregorios Palamas (1296-1359) np. starał się dialektykę tajemnicy Bożej uchwycić w rozróżnieniu między „ousia”, istotą, którą zna tylko Bóg, a „energeia”, Jego Bożą otwartością wobec stworzenia, i potwierdzał ścisłą tożsamość między ousia i energeia. Zrozumiałe więc, że ta teologia-świata (= energia) wielkiego teologa hesychastycznego spotkała się na Zachodzie z niezrozumieniem. Choć może takie obrazy mistyków są „bardziej prawdziwe” niż nasze ujęcia sprawy.

Świadectwa żydowskiej mistyki dzięki nasuwającym się trudnościom językowym i intelektualnym wręcz proszą się o to, aby je błędnie interpretować. Ale Gershom Scholem²⁸ dowodzi, że nawet w mistyce merkaby, tym źródle żydowskiej gnozy i kabały, nie znajdziemy „niczego, co byłoby jakąś *unio mystica* między Bogiem a duszą. Zawsze w najwyższym stopniu liczy się świadomość osoby, tego, że Bóg jest inny, co więcej, tu się to nawet jakoś wyolbrzymia”. Nawiązując do tej „profetycznej kabały” autor pisze: „Nic, jak mi się wydaje, lepiej nie oddaje tego uczucia dystansu między Bogiem a człowiekiem – nawet najgorętszy kontakt – jak hebrajskie słowo *debekuth*, którego w hebrajskiej literaturze używa się dla określenia tak zwanej *unio mystica*. *Debekuth* znaczy dosłownie «być przywiązany» – mianowicie do Boga”. To samo znaczy inne słowo, przewijające się przez całą żydowską duchowość „*kawwana*” – czyli uwaga, intencja, ukierunkowanie. W związku z Isaakiem Luria, który jakoby mistycznie prześcignął kabałę, mówi Scholem: „Ekstaza jest tu możliwa jedynie w obrębie granic, które wyznacza *kawwana*. Jest to

²⁶ Tak H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen-Unterweisung*, oprac. i wyd. R. ROPERS i B. SNELA, z cytatami z Ruusbroeca według łacińskiego przekładu SURIUSA z 1609.

²⁷ Por. Christian Spirituality I, wyd. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, London 1986; w odniesieniu do Gregoriosa Palmasa: 411.

²⁸ Por. G. SCHOLEM, dz. cyt. 60, 132, 305.

ekstaza cichego zatopienia, pewnego zejścia się ludzkiej woli z wolą boską, gdzie słowa modlitwy są tylko jakby zewnętrzną poręczą”.

Jakież to jest z gruntu inne, gdy porówna się to z ezoteryczną literaturą kabalistyczną, której pełno w naszych księgarniach!

Błędna interpretacja własnego doświadczenia jako doświadczenia Boga jeszcze wyraźniej uwidacznia się w *sufizmie, mistyce muzułmańskiej. Mistycznych wymiarów Islamu*²⁹ Annemarie Schimmel nie uwzględnia neomistyczny boom literatury suficznej, ponieważ praca ta kreśli inny, prawdziwy obraz sufizmu: „Mistykę można zdefiniować jako miłość do Absolutu. Ta miłość może wnieść serce mistyka w obecność Bożą. Tych prostych a zasadniczych myśli doszukać się można w każdym typie mistyki. Warto jednak rozróżnić dwa główne. Zdefiniowano je jako «mistykę nieskończoności» i «mistykę osobowości». Pierwszy typ najwyższy i najczystszy wyraz znalazł w systemie Plotyna i wedyjskich Upaniszadach: Jedyną Rzeczywistością jest Bóg. Natomiast w tak zwanej mistyce osobowości relację człowiek-Bóg uważa się za stosunek między stworzeniem a Stwórcą lub za podstawę kochającej osoby, która pragnie kontaktu ze swoim ukochanym. Ten typ częściej pojawia się w sufizmie”. Monistyczne łączenie-w-jedno doświadczenia Boga z doświadczeniem własnym staje się możliwe dopiero u Ibn Arabi’ego (1165-1240), choć nie wychodzi poza ramy miłości; natomiast ci całkiem wielcy, tacy jak Maulana Dżalaluddin Rumi, twórca „Tańczących Derwiszów” lub Mansur Al-Halladasz, męczennik, byli mistykami osobowości.

W bardziej zniuansowanym języku arabskim lub perskim łatwiej niż w indogermańskim o pewną elastyczność językową. Annemarie Schimmel w każdym razie unaocznia nam niedbałość, z jaką traktuje się dziś świadectwa.

c. Otwartość wobec Bożej mistyki

Z „mistyką osobowości” spotkać się można również w religiach nieobjawionych. Louis Gardet³⁰ pisze o tym tak: „Często trudno odróżnić doświadczenie własnego ja od doświadczenia rzeczy boskich. Fenomenologicznie owe etapy początkowe zbiegają się ze sobą: uduchowienie w sa-

²⁹ ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islams*, Köln 1985, przekład autorki z amerykańskiego; ukazał się już w 1979 w Qualander-Verlag; 17-19.

³⁰ L. GARDET, *Thèmes et Textes mystiques, Recherche de critères en Mystique comparée*, Paris 1953, 70.

motności, w uciszeniu empirycznego ja. Ale mistyka naturalna nie wychodzi poza płaszczyznę czystej głębi wewnętrznej; natomiast mistyka nadnaturalna wykracza poza sprzeczność tego, co we wnętrzu i co zewnętrzne dzięki temu, że jakiś całkowicie transcendentny Inny, w którym wszystko inne się jednoczy, mieszka w jej duszy, jest jej bliższy niż dusza sama sobie”. Tu natrafiamy na kryterium „otwartości”.

– *Medytacyjna religijność Dalekiego Wschodu*. Spór toczy się o to, czy *hinduistyczną jogę-„bhakti”* (= miłość) w jej szczytowej fazie zaliczyć można do „mistyki osobowości” czy też ulega ona redukcji w „mystyce nieskończoności”.

Według R. C. Zaehnera³¹ Bhagavad-Gita nie jest żadną mieszaniną wszystkich możliwych doświadczeń mistycznych, lecz doszukać się w niej można dzięki jodze (wiedza) i kharma (aktywność) doprowadzonej do szczytu jogi miłości. Już w wersie 6, 31 głosi Kriszna: „Kto tkwi mocno w jedności, ten miłując ma udział we mnie, jako zamieszkującym wszystkie istoty; na jakim by nie był poziomie, tożsamy z sobą zamieszkuje we mnie”. Punktem kulminacyjnym jest rozdział 12 (wers 6 n): „A ci, którzy całą swą aktywność odrzucili ze względu na mnie, którzy do mnie zmierzają, w duchowym ćwiczeniu poświęcają się medytacjom o mnie, niczym innym się nie zajmują i mnie czczą, tych wyprowadzę z morza wciąż powracającej śmierci; bo oni swoje myślenie zwrócili ku mnie”. Oto mistyka spotkania.

W pracy *Mistyka – harmonia i dysonans*³² na jeszcze wyższym poziomie stawia Zaehner osobową mistykę hinduizmu: „Sziwa Saivy Siddhanty’ego spośród wszystkich religii i sekt Indii jest chrześcijaństwu najbliższy. Brak tylko inkarnacji. Żałować należy, że jeszcze do niedawna Saiva Siddhanta był na Zachodzie nieznany”. Judhisztihira z Mahabharaty „wszak obejmuje miłość do Boga, która nie wyklucza miłości bliźniego”, czym grozi duchowość hinduizmu, a także bhakti.

Na Zachodzie *tradycję buddyjską* przyjmuje się głównie w postaci zen. Charakterystyczne jest przy tym to, że nie zauważa się dużo poważniejszego i bardziej owocnego japońskiego *buddyzmu-amida*, choć zajmował się nim nawet Karl Barth i choć informował o nim z sympatią wielki propagator japońskiego buddyzmu na Zachodzie, D. T. Suzuki w swojej funda-

³¹ R. C. ZAEHNER, *The Bhagavad-Gita, with a commentary based on the original sources*, London 1969, 235; por. pow. 89.

³² Por. R. C. ZAEHNER, *Mystik*, dz. cyt., 197, 212-231.

mentalnej pracy *Zachodnia i wschodnia droga*³³. Jego książka o buddyzmie-amida ma nawet podtytuł: *Buddyzm-szin jest wielkim, ważnym wkładem Japonii w Zachód*. Również Christiane Langer-Kaneko swą pracą *Czysta Kraina, Wobec spotkania buddyzmu-amida z chrześcijaństwem*³⁴ wprowadziła nas niedawno w tę głęboką religijność. Takie cechy jak wiara, jak wyzwolenie (wybawienie) przez Inne (Innego) przypominają naukę chrześcijańską. Dialog z tym wpływowym buddyzmem ledwo się zaczął.

Również buddyzm-zen wcale nie rozumuje tak wąsko – immanentystycznie, jak to podsuwa nam zachodnio-racjonalistyczny zen. Przedstawicielem filozofii zen z Kioto jest Masao Abe³⁵. Jego nie-teistyczna „mistyka” świadczy o pewnej „otwartości”, która każe przypuszczać, że Bóg jest większy niż są to w stanie pojąć nasze teologiczne dogmaty.

Oto fragment jego rozmowy z chrześcijańskimi misjonarzami: „Nic, cokolwiek by to było, nie jest niezależne od innego lub tkwi tylko w sobie samym. To wyrażamy często w sposób następujący: «Jeżeli to istnieje, tamto staje się bytem. Jeżeli to nie istnieje, tamto też nie istnieje. Jeżeli to zostaje zburzone, i tamto zostaje zburzone». «To» i «tamto» jest przy tym w każdej relacji wymienialne i zależy od innego. Chrześcijaństwo natomiast naucza: Bóg jest niezależny od człowieka, podczas gdy człowiek w pełni i całkowicie uzależniony jest od Boga. Z punktu widzenia buddyzmu tej idei nie można zaakceptować”.

„Dla zen skończoność człowieka jest tak głęboka i tak radykalna, że nie przezwycięża jej ani wiara, ani nawet to Inne boskiej mocy. Stąd konieczność realizowania własnej absolutnej nicości”. „Według buddyzmu nawet dobro i zło są od zarania wzajemnie od siebie zależne. Iluminacja nie jest więc niczym dobrym w porównaniu ze złem. Iluminacja urzeczywistnia mój byt jeszcze przed dwoistością dobra i zła. Priorytet dobra nad złem to imperatyw etyczny, nie jest żadną egzystencjalną prawdą”.

„Jeśli chrześcijaństwo kładzie akcent na jednym Bogu jako sterniku uniwersum i historii, to nie jest to tylko sprawa ontologii, ale i wartości. Chrześcijanie nie pytają tylko o byt i nie-byt, lecz o to, co ja jako ludzka istota mam czynić. Słuszność i prawdę pojmiemy dopiero wtedy całkowi-

³³ D. T. SUZUKI, *Der westliche und der östliche Weg*, najpierw: Berlin 1960, Ullstein-Taschenbuch, 144-287; *Shin Buddhim is Japans major religious contribution to the West*, New York 1970.

³⁴ CRISTIANE LANGER-KANEKO, *Das Reine Land, Zur Begegnung von Amida-Buddhismus und Christentum*, Leiden 1986.

³⁵ Por. M. ABE, dz. cyt., 188-193, 196, 200-202n.

cie, gdy pojawią się przed nami jako aspekt miłości; Bóg bowiem według chrześcijańskiego rozumienia nie jest głównie jedynym boskim bytem, lecz Bytem Osobowym, który rządzi światem i domaga się, by człowiek respektował Jego wskazania. Zen natomiast bardziej odwołuje się do aspektu ontologicznego, do problemu bytu i nie-bytu, życia i śmierci niż do kwestii dobra i zła”.

W nawiązującej do tego dyskusji chodzi o „nicość”. Profesor Abe za pomocą ustawicznych pytań uzupełniających podsuwa słuchaczowi dylemat: że własną samoświadomość wyrazić można tylko wtedy, jeżeli się ją „obiektywizuje”, od niej oddziela, przez co nie jest już „sobą”: „Ale zobiektywizowane ja nie jest nigdy prawdziwym ja. Prawdziwe ja jako obiektywizowalne nie jest «czymś», co byśmy przez to nie mieli na myśli, lecz «niczym». W tym sensie nie jest «nicość» negatywna, lecz raczej pozytywna, bo wyraża prawdziwą podmiotowość. Jeżeli więc chcemy osiągnąć ostateczną realność lub totalne zrozumienie realności, to musimy wyjść poza myślenie i obiektywizowanie. To ma na myśli nie-pojęciowa, bezpośrednia realizacja własnego ja”.

„Prawdziwa nicość kryje się za negatywną nicością, różni się od «bycia czymś». Pozytywna «nicość» nie jest ani niczym, ani czymś, lecz jednym i drugim. Nie jest żadną czystą pustką, lecz pełnią jako korzeń oraz źródło bytu i nie-bytu”.

Na pytanie, „czy pojęcie nicości zastąpić można wolnością, czy wyzwoliliśmy się od siebie”, Abe odpowiada: „Nie być wolnym od czegoś to jeszcze pewna dwoistość”. Ale gdy wraca stwierdzenie: „W chrześcijaństwie możemy mówić o wolności jako całkowitej otwartości”, przytakuje. Innymi słowy: „Człowiek jest całkowicie otwarty. Przez to jest pusty. Nie jest czymś, lecz niczym. Nic nie jest poza mną. Ja jestem niczym, a nic to ja”.

„Chrześcijaństwo znajduje swoje usprawiedliwienie w idei jednego Boga, który jest żywym, osobowym Bogiem i który jest takim Etosem, że może człowieka mimo jego grzeszności usprawiedliwić swoją bezgraniczną miłością. Zen musi wzbogacić swą wiedzę o tę chrześcijańską podstawę wiary w Boga”.

– **Podmiotowość i etos.** W tych wywodach godne uwagi są trzy sprawy.

Po pierwsze chodzi o dotarcie do (zen-) buddyjskiego pojęcia „nicości” (nirwany?), usytuowanego w hermeneutycznym kręgu samoświadomości; jest to problem filozoficzny – wraz z medytacyjno-mistycznym skupieniem – często poddawany refleksji. Ogromne wrażenie wywiera pokora, z jaką Abe podchodzi do pytania: kim jestem?

Druga sprawa – to charakteryzowanie postawy wobec „ja” jako „otwartości”. Raz wyraźnie sformułowane stwierdzenie Abego jest charakterystyczne dla wszystkich jego pozostałych stwierdzeń – zwłaszcza jeśli się je czyta bez skrótów (tu przedstawiliśmy tylko jedną ósmą jego wykładu).

I ostatnia sprawa: zaskakujące stwierdzenie Abego, że w chrześcijańskiej koncepcji Absolutu bardziej centralną rolę niż w filozofii buddyzmu-zen odgrywa „czynnik etyczny”. Oto sedno tego dyskursu: Boga chrześcijaństwa nie można omawiać na jakiejś neutralnej płaszczyźnie bytu – w oderwaniu od czynnika etycznego. Ponadto podjęcie decyzji, moralność, miłość, dobro itd. mają dla chrześcijańskiej mistyki również znaczenie konstytutywne. Gdzie od tego się odchodzi, tam dialog między chrześcijaństwem a buddyzmem-zen traci sens. Tylko-empiria (doświadczenie) i tylko-logika (wgląd) tak długo pozostaną nieme, dopóki nie zawładnie nimi pragnienie (miłość); Martin Buber mógłby powiedzieć – dopóki nie staną się relacją osobową. Dopiero na tej płaszczyźnie uwidoczni się rzeczywistość prawdziwego Boga. Tego, że to jest chrześcijańską oczywistością nie ma potrzeby podkreślać; ale to, że tak wyraźnie wyakcentował to właśnie Abe i że prawie tego nie zauważono w dialogu z buddyzmem-zen, musi dziwić³⁶.

d. Mistyka i misterium

Na zakończenie trzeba zapytać, czy istnieją jakieś (przedświatopoglądowe) wskazówki (z pewnością nie ma żadnych tego typu wymiernych kryteriów) świadczące o tym, że jakieś „mistyczne doświadczenie” albo utknie w naturze i własnym ja, albo pomoże zbliżyć się do Boga? Czy istnieją jakieś charakterystyczne znamiona dla wysuwanego przez Carla Albrechta ogarnięcia Tego, który stale nadchodzi, dla tajemnicy Boga, która fascynuje Lucie Christine, dla urzeczywistnienia się „potoku miłości” i „nieustannego pragnienia”, o którym pisze Ruusbroec, dla osobowej relacji Martina Bubera? Przy drodze do mistyki Boga zdaje się tkwić kryterium „otwartości”. Jednak łatwiej daje się to wyrazić negatywnie: Mistyka, która odgradza, jakby była „właścicielką” lub już znajdowała się u celu i już osiągnęła mistrzostwo, jest mistyką odgradzającą od Boga.

Boża mistyka ze względu na swą tajemniczość wciąż jest jakby w drodze. Ludzkiej „otwartości” odpowiada po stronie żywego Boga Jego wieczna, wszechogarniająca tajemnica. Mistyka odślaniająca tajemnicę

³⁶ Por. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts, Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1976, z wykładnią myślenia Abe’go, np. 92-98.

rozmija się z Bogiem. Podobnie rzecz się ma z międzyludzkim spotkaniem, któremu też potrzeba jest wolna otwartość i chroniąca tajemnica. Dla mistyki Bożej jest to jednak trwała struktura; od samego początku nigdy nie jest techniką i manipulacją, a spoczynek i spokój nigdy nie są jej celem.

Do tego dorzucmy kilka zdań, z którymi biskup Fénelon³⁷ w swojej *Rozprawie o istnieniu Boga* zwraca się do Boga: „Życie swoje spędzam na rozważaniu Twojej nieskończoności; widzę ją i nie wątpię w to. Choć gdy tylko chcę coś pojąć, umykasz mi; to już nie jesteś Ty, a ja popadam na powrót w swą skończoność. To co widzę, wystarcza, by krytycznie skorygować swą wiedzę; wciąż jest czymś mniej niż Ty. Ale gdy tylko zdołam się podnieść, znów do upadku doprowadza mnie moja gnuśność”.

³⁷ F. FÉNELON, *Abhandlung über Gottes Dasein*, według: H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1966, 169.