

ZBIGNIEW KAŹMIERCZAK

(Białystok)

MISTYKA EGZYSTENCJI I JEJ WEZWANIA POD ADRESEM TEIZMU

1. W artykule tym chciałbym krótko opisać fenomen, który można by nazwać mistyką egzystencji i zwrócić uwagę na jego rolę w rozumieniu czy odczuwaniu teistycznie rozumianej wiary. Poważne potraktowanie fenomenu mistyki egzystencji wydaje się prowadzić do daleko idącego przewartościowania teizmu. Mistyka ta obejmuje bowiem wydarzenia życiowe, które są nie tylko dobre, ale również złe, a jedno i drugie nie są ujmowane w niej li tylko jako zewnętrzne wydarzenia domagające się intelektualnego wyjaśnienia (tak jak traktowałyby je refleksja intelektualna, w tym zwłaszcza teodycea), ale jako część ludzkiej egzystencji, z której wyrasta wiara bądź niewiara. Jak więc teista może kultywować wiarę, opierając się na pozytywnych (dobrych, radosnych itd.) wydarzeniach egzystencji, a zarazem nie będąc zmuszonym do niewiary ze względu na negatywne (złe, smutne itd.) wydarzenia egzystencji? Jak może mówić, że w pewnych wydarzeniach jego egzystencji ujawniła się chwała Boża, nie biorąc pod uwagę, że inne zioną mrokiem tajemnicy czy wręcz absurdu? W prezentowanym artykule zamierzam jedynie opisać złożoność tego teistycznego dramatu, nie proponując żadnego jego filozoficzno-teologicznego rozwiązania. Nie wiem, czy takie rozwiązanie w ogóle istnieje.

2. Jednym z podstawowych założeń przyjętych w tym artykule jest teza, że co do istoty mistyka różni się od religii, mimo że praktycznie obie rzeczywistości na różne sposoby się łączą. Religia opiera się na wykreowanych społecznie i trwałych jedynie w kontekstach społecznych uczuciach dotyczących rzeczywistości nadprzyrodzonej, które stają się chwiejne poza nabożeństwem i instytucją. Tak skonstruowana, jest religia zjawiskiem kruchym, które ciągle domaga się szacunku i które ciągle gotowe jest się obrażać. Osoby bardziej religijne można właśnie rozpoznać

po szczególnym domaganiu się szacunku i szczególnej gotowości do obrażania się. Pragnąc wzmocnienia swojego wątłego statusu religia dąży również do wchłonięcia w swój obręb rozmaitych mocy (narodu, społeczności świętej, a z drugiej strony mocy ascezy¹) oraz wszystkiego, co jest jej bliskie i etnocentryczne. W skład tego ostatnio wchodzi zwłaszcza kulturowo uwarunkowana, rozbudowana doktryna religijna, w której najrozmaitsze kwestie nadprzyrodzone są rozstrzygane w sposób jasny i pewny, jakby chodziło o rzeczy najoczywistsze na świecie. Owa jasność jest oczywiście pochodną socjologicznej natury zjawisk religijnych, gdyż grupa nie może działać w oparciu o znaki zapytania i wątpliwości, ale jedynie opierając się na czymś, co uchodzi za pewne i oczywiste.

W przeciwieństwie do religii mistyka nie może opierać się na hiperjasnej i obszernie rozbudowanej doktrynie, ale jedynie na osobistym i prostym doświadczeniu tego, co boskie – doświadczeniu, które rzadko bywa jasne i złożone, tak jak jasne i złożone są doktryny religijne. Jako że jego fundamentem jest doświadczenie, mistyk nie obraża się, gdyż nie można obrażać się na kogoś, kto neguje fakty (a tak właśnie traktuje swoje doświadczenia). Mistyka bardziej uświadamia sobie to, czego religijne grupy wsparcia boją się jak ognia, a mianowicie, że kontakt z nadprzyrodzonością zasadza się na samotności albo nie ma go wcale. Jak słusznie głosi pewne sformułowanie (przypisywane różnym autorom), religia, czy, jak my byśmy powiedzieli, mistyka to to, co człowiek czyni ze swoją samotnością². Jako zasadniczo indywidualny – choć przecież w sposób nieunikniony otwarty z natury na inne jednostki – *homo mysticus* nie pokłada nadziei w narodzie, grupie duchownych, społeczności świętej, rytuałach czy określonych formach pobożności. Wie bowiem, że są to moce tego świata, które są w stanie doprowadzić jedynie do tego świata. Podczas gdy *homo religiosus* uprawia pewien typ pobożności, opartej na sankcjonowanych społecznie regułach zachowania („Odmów tę modlitwę!”, „Zwróć twarz w tę stronę!”, „Pokłoń się trzy razy!” itd.), za pomocą których pragnie – jak jakimś pojazdem do garażu – niejako wkroczyć mechanicznie w Bóstwo, *homo mysticus* wie, że nie może okiełznać Bóstwa i że musi mu się oddać, nie działając według żadnych reguł pobożności (tutaj prezentuję nieco projektującą definicję mistyka i mistyki, bo, jak wiadomo, wielu mistyków – być może pod wpływem religii – jakieś reguły pobożności *de facto* przyjmowało). Dlatego Mistrz Eckhart powiada: „Bo jeśli ktoś wyobraża sobie, że w przeżyciach wewnętrznych, nabożeństwach, słodkich zachwytach i w szczególnych łaskach Bożych otrzymuje więcej niż przy kuchennym piecu lub w stajni, postępujesz tak samo, jakbyś Bogu

¹ Zob. bardziej szczegółowe analizy w: Z. Kaźmierczak, *Alter Christus. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Jana Pawła II*, Kraków 2014, s. 67–90.

² W wersji angielskiej: *Religion is what you do with your solitude*.

owinał płaszcz wokół głowy i wsunął go pod ławę. Kto bowiem Boga szuka w jakimś sposobie życia, chwyta ten sposób, traci zaś ukrytego w nim Boga”³.

Jeżeli jest mistykiem oświeconym, tzn. świadomym ingerencji wszelakich z natury magicznych mocy w proces kształtowania się kontaktu z Bogiem, nie pokłada on również nadziei w ascezie. Jest bowiem świadom, że również ona jest mocą wziętą z tego świata – aczkolwiek ze świata celowo odwróconego do góry nogami – i że jako taka nie jest, wbrew temu co się sądzi w różnych religiach, trampoliną, która wystrzeliwuje ascetę do samego nieba⁴. Autentyczny *homo mysticus* rozumie, że nie można przyciągnąć Boga do siebie za pomocą quasi-magicznych trików ascetowania. Jest również świadom, że asceza – przynajmniej tego typu, jaka była podejmowana przez „wielkich” i „małych” mistyków przeszłości – jest możliwa dzięki pracy innych ludzi, którzy nieaktywnego zawodowo ascetę utrzymują materialnie. Budzi to jego niepokój moralny, a w konsekwencji również niepokój dotyczący samej racji istnienia ascezy mistycznej. Mistyk oświecony, będący modelem życia człowieka „świeckiego”, nie chce być pasożytem odlatującym ku niebu kosztem zniewalającej ku ziemi ciężkiej pracy ludzi religijnych.

3. W prezentowanych tu refleksjach chciałbym dokonać rozróżnienia na dwie formy mistyki: natchnienia i egzystencji. Podam najpierw krótką charakterystykę mistyki natchnienia. Ze względu na przedmiot i trwałość natchnień również ją można by podzielić na dwa rodzaje. Nazwijmy je prosto: mistyką natchnienia A oraz mistyką natchnienia B.

Mistyka natchnienia A jest tym, z czym wiąże się zazwyczaj pojęcie mistyki. Jest zbiorem jednorazowych wydarzeń duchowych, w którym dusza doświadcza większej lub mniejszej jedności z Bogiem w stanach specyficznej, nieznannej w zwykłym życiu radości. Mistyka A stanowiła główną osnowę refleksji mistycznej znanych powszechnie mistyków, na przykład Jana od Krzyża czy Faustyny Kowalskiej. Bez względu na to, jak wielka byłaby radość zawarta w tych doświadczeniach, a także do jakiego stopnia podświadomie konfabulowaliby oni swoje mistyczne radości, jest, jak mi się wydaje, faktem, iż to głównie w doświadczeniach podobnych do tych, jakich doznawali tamci „wielcy” mistycy – a nie w żadnym rozumowaniu, które jako takie żadną miarą nie jest w stanie doprowadzić do wiary – ludzie wierzący doznają potwierdzenia, że Bóg istnieje i że ingeruje w życie ludzkie. W tym sensie można powiedzieć, że to właśnie mistyka natchnienia A – przede wszystkim w swoim świeckim, dyskretnym ukształtowaniu – jest **rdzeniem teizmu** wiary, związanego z wiarą (choć niekoniecznie teizmu będącego jedynie poglądem intelektualnym czy dobudówką do religijnego systemu). Doświadczenie

³ Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986, kazanie 5b, s. 105.

⁴ Zob. Z. Kaźmierczak, dz. cyt., s. 74–81.

w niej zawarte streszcza się w zdaniu francuskiego pisarza André Frossarda: *Dieu existe. Je l'ai rencontré* – Bóg istnieje. Spotkałem go – w książce o tym tytule⁵ pisarz ten opisuje, jak w ciągu paru chwil pod wpływem doświadczenia mistycznego z agnostyka stał się człowiekiem wierzącym (w religijnym pakiecie katolicyzmu). Spośród filozofów takim mistykiem był Pascal, który 23 listopada 1654 przeżył niezwykle doświadczenie mistyczne trwające ok. dwie godziny (zapisane w słynnym *Le Mémorial*), a spośród założycieli religii – św. Paweł doznający kluczowego dla jego przyszłej działalności objawienia w drodze do Damaszku.

4. W mistyce natchnienia B wpływ na człowieka nie jest tak gwałtowny, ale za to jest bardziej trwały i nieustanny. Odnosi się ona do codziennych działań, ma charakter moralno-praktyczny i w zasadzie trwa ukrycie nieprzerwanie, ujawniając się wyraźniej wówczas, gdy człowiek w którymś miejscu swej codziennej praktyki konfrontuje się z jakimś bardziej dramatycznym wyborem. Tajemnicza Obecność nieustannie niejako monitoruje ludzkie czyny, cicho **chwaląc pewne działania i zniechęcając do innych**. Klarownym sformułowaniem tego rodzaju mistyki jest duchowość Sokratesa czczącego swojego dajmoniona, który, nieprzerwanie obserwując jego życie, miał mu odradzać pewne czyny, a pozwalać przez milczącą aprobatę na inne.

Ten sam rodzaj mistyki występuje w myśli Orygenesesa, który w swojej trychotomicznej antropologii rozumie *pneumę* jako składnik człowieka polegający na obecności Boga. *Pneuma* nie jest Duchem św., aczkolwiek „stanowi formę wykreowanego w Nim uczestnictwa i Jego miejsce, gdy Duch uobecnia się w człowieku”⁶. Pod przewodnictwem ducha, umysł prowadzi moralne życie, kontemplację i modlitwę. Duch jest również źródłem wyrzutów sumienia dla duszy. Istnieje „subtelna dialektyka ducha i umysłu – te pojęcia są wyraźnie wyodrębnione, aczkolwiek w życiu ziemskim nierozłączne”, która „wyraża dwa podstawowe aspekty łaski: daru Boga i przyjmowania tego daru przez człowieka”⁷.

5. Mistyka egzystencji różni się od mistyki natchnienia tym, że nie ma w niej poczucia bezpośredniego ujawniania się Boga w formie konkretnych prawd czy założeń, ale jej istotą jest to, że Bóg percypowany jest w niej jako ujawniający się za pomocą tego „narzędzia” pośredniczącego, jakim jest sama egzystencja jednostki. Jako taka jest jednym z najbardziej kluczowych dróg, w jakich teista, jak sądzi, poznaje, kim jest Bóg. Wystarczy otworzyć *Księgę Psalmów*, aby się przekonać, jak kluczową rolę pełni mistyka egzystencji w życiu człowieka wierzącego. Niemal

⁵ A. Frossard, *Dieu existe. Je l'ai rencontré*, Paris 1976.

⁶ H. Crouzel, *Orygenes*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 125.

⁷ Tamże.

każda prośba skierowana przez psalmistę do Boga opatrzona jest uwagą o tym, jak wielkie cuda czynił Bóg dla niego czy dla jego etnicznej wspólnoty wcześniej. Stwierdzenie tych *vestigia Dei* (śladów Boga) na jego egzystencjalnej wędrówce, uprawnia do modlitwy o dalszą pomoc i upewnia, że taka pomoc jest możliwa.

Jeżeli zarówno mistyka natchnienia, jak i mistyka egzystencji jest źródłem tego, co teista uznaje za swoją autentyczną wiedzę o Bogu, jaka jest relacja między nimi? Otóż wydaje się, że natchnienie **inicjuje** wiarę w autentycznym, przeżyciowym tego słowa znaczeniu (tak jak u Frossarda czy św. Pawła). Z chwilą gdy to zainicjowanie nastąpi, wierząca jednostka, uznając, że przemówił do niej wszechmocny Bóg, uznaje, że cała jej egzystencja była i jest przez niego formowana. Od tego momentu to, co się dzieje i działa w egzystencji uchodzi za przejawy ujawniania się Boga. Od tego momentu również natchnienia odgrywają mniej ważne znaczenie niż sama egzystencja – stają się częścią wielkiego, wieloletniego procesu życiowego, kierowanego przez Boga. Mistyka egzystencji zdaje się bardziej miarodajna niż poszczególne natchnienia, gdyż obejmuje **całe życie** – a nie przecież poza „całym życiem” nie istnieje.

Mistykę egzystencji można określić jako mistykę z tego przede wszystkim powodu, że jest drogą, na której Bóg daje się poznać jednostce, a właśnie komunikacja z Bogiem jest jednym z minimalnych warunków nazywania czegoś mistyką⁸. W każdym razie można pewnie powiedzieć, że przynajmniej nie ma ona w sobie większej niezwykłości, niż zawiera jej sam teizm. Wydaje się, że mistyka egzystencji jest czymś naturalnym dla wszelkiego myślenia teistycznego, dla którego w zasadzie każde doświadczenie jest doświadczeniem Boga, a „Bóg” jest nazwą dla tego doświadczenia. Zanim nauka przekształciła mentalność Zachodu, nawet doświadczenie zmysłowe zewnętrzne w całej swojej szczegółowości przynosiło wierzącej jednostce wiedzę o działaniach bogów czy sakralnych bezosobowych mocach⁹. Bez względu na to, co autentyczny teista doświadcza, za każdym razem sądzi, że ostatecznie doświadcza ingerującego Boga: miłującego albo karzącego, rozumiałego bądź irracjonalnego. Nie twierdzą, że teista naprawdę trafnie interpretuje teologicznie dzieje swojej egzystencji, ale sądzę, iż niewątpliwie właściwym dla jego światopoglądu modusem postępowania jest takie postrzeganie egzystencji. Jeżeli nie jest, niewątpliwie nie jest już teistą i znajduje się daleko od autentycznego życia wiarą (choć może być bardzo religijny w sensie określonym wcześniej).

Mistyka egzystencji jest więc naturalnym przeżywaniem swojej egzystencji i uczuciowym podsumowaniem tego, czego egzystencja doświadczyła. Toczy się

⁸ Stosuję tutaj intuicyjne rozumienie „mistyki”. Na podejście bardziej teoretyczne nie ma w tym artykule miejsca.

⁹ Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 62. W starożytności grecko-rzymskiej fala morska, która nadpływała na brzeg oraz ta, która odpływała, znajdowała się pod kuratelą dwóch odrębnych bogów.

w równym stopniu na poziomie świadomości, co nieświadomości. Jeżeli wszechobecny Bóg przechadza się po ludzkiej egzystencji, swoje ślady musi zostawiać przecież wszędzie. Fakt nieświadomej strony mistyki egzystencji ma dla naszych rozważań szczególne znaczenie, gdyż czyni z jej doświadczeniowej wiedzy coś w rodzaju fatum, jakąś *gratia irresistibilis*, któremu trzeba się podporządkować, o ile nie chce się popaść w stan alienacji. Jak nietrudno zauważyć, taki stan alienacji dostrzec można u wielu osób mówiących o Bogu – zwłaszcza tych parających się zawodowo ich wypowiedzianiem – których usta są pełne słodkich słów o Boskiej miłości, ale których twarze, gesty i czyny, a także inne słowa, znacznie głośniejsze krzyczą o boskiej złośliwości.

Jeżeli „mistyka” oznacza doświadczenie *unio mystica* i dążenie do *unio*, to w mistyce egzystencji element ten byłby faktycznie obecny, bo cały proces egzystencjalny jest pojmowany przez osobę wierzącą jako nieustanny proces kształtowania się różnorodnych form zbliżenia się lub oddalania się Boga od egzystencji. Mistyk egzystencji odczuwa jakiś rodzaj jedności z Bogiem w swojej egzystencji, gdyż interpretuje jej dzieje jako dzieje aktywności Boga w nim i dla niego – jako swoją „historię zbawienia”.

Jak zasygnalizowałem przed chwilą, nieco inaczej wygląda sprawa z innym elementem skojarzonym z mistyką natchnienia, a mianowicie z radością czy rozkoszą, która ma być udziałem mistyka w rozmaitych stanach *unio mystica*. W przypadku mistyki egzystencji sytuacja wygląda inaczej, gdyż nie sposób w niej oczywiście zawsze mówić o radości, skoro wydarzenia życiowe, które spotykają człowieka, nie zawsze są radosne. Niekiedy wydarzenia te są uparcie smutne, co egzystencja z konieczności zmuszona jest „przetworzyć” na przekonanie o byciu ukaranym przez Boga. Kiedy hipotezy kary – na przykład przez swoją jawną absurdalność – nie da się utrzymać, smutne wydarzenie może być „przetworzone” w tezę podającą boską dobroć lub moc w wątpliwość.

Mistyka egzystencji jest więc rodzajem instynktownej komunikacji między egzystencją a Bogiem, w której człowiek gromadzi i zgromadził intuitywną wiedzę o Bogu i sprawach boskich. Wiedza ta jest wysoce empiryczna, potwierdzona licznymi faktami osobistymi – a im życie dłuższe, tym takich faktów więcej. Dzięki niej jednostka podprogowo przeczuwa, z kim ma lub może mieć do czynienia, kiedy odnosi się do Boga. Dzięki tej wiedzy przeczuwa, na co może mieć nadzieję w swoich relacjach z Bogiem.

6. Słyszeliśmy niejednokrotnie, jak na gruncie teizmu osoby wierzące mówią czasem, że przez takie czy inne wydarzenie Bóg do nich przemówił. Jest to całkowicie zgodne z teistycznym przekonaniem o wszechobecności Boga, kierującego życiem jednostki. Z drugiej strony jednak w światopoglądzie teistycznym uznaje się autonomię jednostek ludzkich i obdarzonych wolnością duchów (zmarli, aniołowie,

demony, dżiny itp.), a także autonomicznych praw przyrody, które na dobre czy na złe również – niejako obok Boga – mogą, jak się wierzy, kształtować egzystencję jednostki.

Powstaje więc trudność: skoro inni ludzie czy ewentualnie duchy czyste są wolne i na mocy swojej wolności mogą kształtować te czy inne wydarzenia w życiu jednostki, czy nie trzeba by więc raczej mówić, że w tym wypadku mamy do czynienia z mową ludzką czy duchów, a nie z mową Boga? Czy na przykład gwałty, jakich się dopuszczali serbscy żołnierze na muzułmańskich kobietach w b. Jugosławii nie są po prostu aktem komunikacji ludzkiego czy demonicznego zła, a nie żadnym słowem Bożym do zgwałconych kobiet? Innymi słowy, czy na gruncie teizmu teista ma prawo mówić, że przez gwałty Bóg chciał tym kobietom coś powiedzieć? Czy może sugerować, że kobieta wielokrotnie, zbiorowo zgwałcona nagle spostrzeże w tej zbrodni jakiś znak od Boga, którego inaczej nie byłaby w stanie przyjąć?

Sądźmy, że znamy odpowiedzi, jakie teista mógłby sformułować na te skądinąd dziwnie brzmiące pytania. „Nie – teista zapewne by powiedział – Bóg z pewnością przez gwałty nie miał nic nikomu do powiedzenia, gdyż jest on Bogiem dobroci”. A jednak, jak się wydaje, z punktu widzenia autentycznego teisty, należałoby się tak naprawdę zgodzić na sugestie wyrażone w tych pytaniach. Ze swojego punktu widzenia bowiem autentyczny teista ma rację, interpretując całą swoją egzystencję jako pełną śladów Boga – nawet jeżeli te ślady na pierwszy, „ludzki” rzut oka wyglądają absurdalnie bądź okrutnie. Wydaje się po prostu, że powinien wyprowadzić on logiczne wnioski z tezy o **wszechmoc** Boga i wynikającego z tej tezy przekonania, że Bóg jako właśnie wszechmocny powinien być rozumiany jako **odpowiedzialny za wszystko**, co się dzieje na świecie i w egzystencji ludzkiej. Tym bardziej powinien być traktowany jako ten, który bierze odpowiedzialność za tych, którzy w jego moc i dobroć wierzą, powierzając swoje życie jego opiece. Chciałoby się rzec, trawestując znane porzekadło: *La toute-puissance oblige!* – wszechmoc do czegoś zobowiązuje! Poszczególne akty wolne innych ludzi czy duchów, które ingerowałyby w życie jakiejś jednostki, muszą pozostać w ostatecznym rachunku na gruncie teizmu aktami, które Bóg albo bezpośrednio wykonuje – a więc jest sprawcą – albo pośrednio dopuszcza – a więc jest współsprawcą. Dla człowieka wierzącego na sposób teistyczny powinno być chyba jasne, że boska moc jest tak duża, że wszystkie fenomeny tego świata, tzn. zarówno wolne czyny, jak zjawiska przyrody, powinien traktować jako przejaw boskiego działania. Ostatecznie przecież, gdyby Bóg tego nie chciał, nawet konkretna wolna decyzja czynienia zła u takich czy innych złoczyńców mogłaby nie być w ogóle podjęta, chociażby dlatego że okoliczności czyli opcje przedstawione im do wyboru mogłyby być zupełnie inne (np. system komunistyczny z jakichś powodów dobrze by prosperował i Jugosławia mogła by nigdy się nie rozpaść, w wyniku czego nie

powstałyby okoliczności do popełniania okrucieństw, których *de facto* się dopuszczono). Próba uwolnienia Boga od odpowiedzialności za powstałe zło za pomocą argumentacji, że Bóg dał ludziom czy duchom autonomiczną wolność a przyrodzie autonomiczne prawa, wydaje się bardzo niewiarygodnym wybiegiem. Teiści, którzy tak twierdzą, powinni chyba lepiej przemyśleć, jaki jest naprawdę światopogląd, który uznają i czy ich teizm nie zamienia się *de facto* albo czy faktycznie nie był od początku jakąś formą **pół-deizmu**.

Stwierdzenia te nie oznaczają naturalnie przyjęcia predestynacji czy teologicznego fatalizmu – oznaczają raczej tezę, że skoro Bóg zewsząd obejmuje ludzką egzystencję, to wszystko co się dzieje jest **bardziej** bezpośrednim przejawem boskiej aktywności niż własną aktywnością człowieka. Wolność można i chyba na gruncie teizmu należałoby pojąć jako zjawisko, które wpisuje się – choć może nie rozplywa się – w obejmującą wszystko Opatrzność albo, jeżeli ktoś woli, w niezrozumiałą taniec boga Siva. Sytuacja takiego „wpisania się” w boską wszechmoc jest, powtórzmy, zupełnie jasna w przypadku wierzącej osoby, która oddała swoje życie – w tym swoją wolność – w ręce Boga. W tym ostatnim wypadku trzeba by przyjąć, nie tylko to, że pokora powinna być takiej osoby najwyższą i naturalną własnością, ale nawet to, że ze wszelkich niepowodzeń tak wierzącej osoby powinien tłumaczyć się Bóg, a nie ona sama.

Wierzący teista, który powierzył się Bogu, ma zatem prawo do postrzegania nawet tego, co jest jego wyborem, ostatecznie nie jako tego, co on uczynił, ale jako tego, **co z nim uczyniono**, a ściślej co z nim uczynił Bóg. **Gros** treści przyniesionych przez mistykę egzystencji może wypełniać, jak mi się wydaje, nie to, co człowiek w sposób wolny zrobił – również dlatego że nie jest nawet dla niego jasne co pośrodku wszechobejmującej boskiej obecności mógł zrobić jako wolna jednostka – ani nie to, co uczynili wobec niego inni ludzie, ale to, co z nim zrobił Bóg przez wydarzenia życiowe, w których on i bliźni mieli swój udział, ale na które ostatecznie tak naprawdę nie mieli zasadniczego wpływu¹⁰.

¹⁰ Wydaje się, że jeżeli ktoś zechciałby rozumieć teizm jako stanowisko zakładające autonomię ludzką i autonomię świata przyrodniczego, tak że rzeczywiście Bóg nie mógłby być odpowiedzialny za wiele złych rzeczy, które toczą się na świecie, to w ten sposób dokonałby, jak się wydaje, zamachu na sam rdzeń tego, co określa się słowem „religia” (w tradycyjnym rozumieniu). Po co bowiem człowiek pragnie wejść w relacje z Bogiem? Czy nie dlatego, aby Bóg mu pomógł? Czy nie o pomocy Boga dla człowieka mówią wszystkie religie świata, czy jej nie wzywają, czy jej nie obiecują? (*casus* specjalny – wczesny buddyzm – pomijamy, bo ze względu na brak roli bogów nie wiadomo, czy należałoby w ogóle określać go „religią”). Twierdzenie, że Bóg cześć władzy nad światem oddał w ręce złych czy dobrych ludzi albo pozwolił się częściowo toczyć naturze według stworzonych na początku autonomicznych praw, kompletnie podważa ów projekt religijny. Podważa, bo z chwilą jego przyjęcia, człowiek wierzący nie może już być wierzący, gdyż nie wie, kiedy może liczyć na pomoc Boga i czy w ogóle Bóg jest dość mocny, aby był w stanie mu pomóc. Tej niepewności nie ma wpisanej w założenia uznania Boga, które leżą u źródeł teistycznej wiary. Oczywiście można tak okrojony teizm, taki pół-deizm, nazywać teizmem po prostu, bo nie neguje się przecież w nim całkowicie ingerencji Boga w świat czy zain-

Mistyka egzystencji jest więc faktycznie możliwa dzięki zawartemu w teizmie przekonaniu o boskiej wszechobejmowalności ludzkiego bytu, tzn. przekonaniu, że jesteśmy zewsząd, w każdym czynie, przeżyciu i myśli otoczeni przez Bóstwo. Oznacza to, że jesteśmy w tych wszystkich stanach jedynie wysoce nieautonomicznym bytem, gdyż stany te – nawet jeżeli na zewnątrz są elementem naturalnego ciągu przyczynowego lub wolności istot wolnych – są w najważniejszej mierze warunkowane, wręcz przyczynowane przez Bóstwo albo też posiadają konkretny sens w jej planach.

7. Mistyka egzystencji jest możliwa zarówno na gruncie monoteizmu, jak politeizmu. Na gruncie monoteizmu wszechobejmowalność wszechmocnego Boga jest całkowicie zrozumiała, natomiast na gruncie politeizmu wszechobejmowalność ta może być rozumiana jako wynik przeświadczenia o zbiorowej ingerencji poszczególnych bóstw w życie jednostki. W tym ostatnim przypadku mimo iż poszczególni bogowie posiadają wprawdzie jakieś ograniczenia, to jednak jeżeli rozpatruje się ich wspólnie, ich moc jest w swej wielkości jakoś analogiczna do mocy Boga monoteistycznego. Różnica między monoteizmem a politeizmem nie wprowadza zatem istotnej zmiany do tezy o boskiej wszechobejmowalności charakterystycznej dla teizmu.

8. Zauważmy, że mistyka egzystencji jest niekiedy ignorowana przez klasyków mistyki, którzy koncentrując się na transcendentnym natchnieniu a zatem na misticie natchnienia, zwłaszcza typu A, a jeszcze bardziej na życiu po śmierci, uważają życie doczesne, a wraz z nim cały świat egzystencji, za rzecz przemijalną i niegodną specjalnej uwagi. To chyba sprawia, że ich duchowość nie stawia ich przed koniecznością konfrontacji z niekiedy strasznymi wydarzeniami egzystencji, których autorstwo musieliby przypisać Bogu. Wręcz odwrotnie: głoszą oni raczej, że w misticie natchnienia A Bóg jawi się jako dobry, a nawet pełen rozkoszy. Ignorując tak doczesność, Mistrz Eckhart wzywa na przykład, aby nie zawracać Bogu głowy prośbami o zdrowie, bo to ostatnie jest rzeczą zbyt

teresowania Boga światem, a nikt przecież nie ma monopolu na słowa. Pojęcie teizmu nie jest tak ostre, by przy odrobinie dobrej woli nie mogło oznaczać ingerencji częściowej Boga w ten świat. Nie wydaje mi się jednak, aby, jak powiedziałem, tak rozumiany „teizm” miał wiele wspólnego z autentycznym życiem w wierze. Ma raczej wiele wspólnego ze światopoglądem tzw. trzeźwych osób, należących do klasy średniej, osób, które, uznając istnienie Boga, mają dość środków i pewności siebie, pozwalających im sądzić, że dadzą sobie radę w życiu, nawet jeżeli zdarzy się, że Bóg poskąpi im swojej pomocy. Mogą więc posługiwać się tradycyjnymi kategoriami teizmu, nie troszcząc się, że ich nieco „deistyczne” użycie wprowadzi jakiś kryzys w obszar ich egzystencji. Aby uniknąć dyskusji werbalnych, podkreślmy zatem to, co było zakładane w tym artykule od początku, że pojęcie teizmu, tak jak jest tutaj rozumiane, wywodzi się ze świata religii (w tradycyjnym sensie) i oznacza pełną ingerencję Boga w świat.

bląhą¹¹. Na gruncie chrystianizmu również koncepcja grzechu pierwotnego, który nie jest usuwalny, a w niektórych ujęciach wszechwładny, zdaje się prowadzić do podobnego dystansu – zwolennicy tej koncepcji mogą argumentować, że nie ma zbytniego powodu pochylać się na sensem i treścią ludzkiej egzystencji, skoro ta nie przedstawia nic oprócz grzechu.

Wydaje się jednak, że waga mistyki egzystencji jest dla wiary w Boga kluczowa i w tej kluczowości mieści się swoista pułapka, w którą zmuszony jest popaść wierzący teista. To chyba bowiem przede wszystkim na wiedzy zawartej w mistyce egzystencji – bardziej może niż na mistycznych natchnieniach, które są krótkie i finalnie absorbowane przez egzystencję jako część jej wewnętrznego rozwoju – opiera się to, co nazywa się wiarą w jej podwójnym znaczeniu: zarówno jako wiara w coś, jak i jako wiara czemuś. Jeden i drugi typ wiary nie może przecież stać się naprawdę ciałem przez to, co zdaje się głosić religia chrześcijańska, a mianowicie przez *de facto* jakoś frywolne zamienienie przypuszczenia w pewną, uznawaną całym sercem tezę. Owe zamienienie wydaje się frywolne, gdyż z często przytaczanego cytatu z Ewangelii o błogosławionych wierzących nie wynika przecież w ogóle, dlaczego szczególnie godni pochwały są ci, którzy „nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29). Dlaczego miałyby spłynąć na nich jakaś szczególna chwała, skoro nie mają chyba żadnej konkretnej motywacji do uwierzenia, którą powinni podjąć, ani żadnej konkretnej motywacji do odrzucenia wiary, za które powinni zostać potępieni? W religii być może funkcjonuje mylne wrażenie, że taki mentalny eksperyment zamienienia jest w ogóle realny, gdyż tam wierzy się, że słowa – niczym uczniowie Jezusa zaopatrzeni w specjalne plenipotencje (Mt 18, 18) – posiadają niemal nieograniczoną moc wiązania i rozwiązywania. Owa moc wydaje się raczej jednak częścią społecznej kreacji świata przez religię. Chciałoby się zatem tutaj wykreować wiarę, tak jak kreuje się całe światy teologiczne w umysłach wiernych, zwłaszcza podczas zbiorowego uniesienia w religijnym kulcie. Tymczasem na gruncie rzeczywistego kontaktu z nadprzyrodzonością, ważność zachowuje pozornie niemożliwe przekonanie, iż zobaczenie – aczkolwiek niekoniecznie oczami fizycznymi – jest niezbędnym warunkiem uwierzenia¹².

W świecie doświadczenia wiara staje się możliwa jedynie w wyniku długiego procesu egzystencjalnego, w którym jednostka przekonuje się, że może zaufać Bóstwu i określonej zbiorowi twierdzeń o nadprzyrodzoności, które sprawdziły się w dziejach tej egzystencji i które najczęściej wiążą się w jej lokalnej sytuacji z jakimś większym pakietem doktrynalno-rytualnym (chrześcijaństwem, islamem itd.). Naturalnie w tej perspektywie pojawia się również możliwość, iż

¹¹ Mistrz Eckhart, *Księga boskich pocieszeń*, 3, [w:] Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, W drodze, Poznań 1987, s. 123.

¹² Jakby zgodnie z popularnym powiedzeniem angielskim: „Seeing is believing”.

jednostka w wyniku tego długiego procesu czuje się w ogóle niezdolna do zaufania Bogu i przyjęcia jakiegoś jaśniejszego zespołu twierdzeń, gdyż okazuje się, że wszystko, co dla niej jasne to niejasność albo zło istnienia. Z teistycznego punktu widzenia patrząc, należałoby nawet rzec, że to sam Bóg przeszkadza w tym ostatnim wypadku Bogu, że sam Bóg kieruje jednostkę do odrzucenia siebie. Czyniłby to przez tak nieszczęśliwe uformowanie egzystencji danej jednostki, że czuje się ona całkowicie niezdolna do zaufania mu.

W tym sensie można powiedzieć, że u rozmaitych jednostek, posiadających rozmaite drogi życiowe, wiara może być czymś bardziej lub mniej oczywistym. Mówiąc ironicznie, może być niekiedy nie tylko łaską Boską, ale też niejako „łaską losu”. Jedni, szczęśliwcy, którym los, jak to się mówi, jest przychylny, być może bez wahania są w stanie – nawet jeżeli jakiś nieistotny impuls sprowadził ich jednak do religii – wypowiedzieć zdanie: „Boże, ufam Ci”. Inni, mający mniej „szczęścia”, mogą czuć instynktowną niechęć do podobnej ekspresji wiary, a jeszcze inni w wyniku doświadczenia zła, jakie ich dotknęło, mogą w ogóle stracić wiarę w istnienie Boga, czyli istoty dobrej i wszechmocnej.

Odnotowane w życiu wielu osób fakty utraty wiary w wyniku doświadczenia nieszczęścia pokazują, że „Bóg” jest spontanicznie rozumiany jako termin odnoszący się istoty pełnej dobroci. Ten Bóg dobroci jest – od strony fenomenologicznej patrząc – podsumowaniem mistyki natchnienia typu A, ale nade wszystko doświadczenia dobroci istnienia i nadziei na otrzymanie dobra, aby to istnienie podtrzymać w przyszłości. Kiedy więc człowiek doświadcza zła tak intensywnie, że dobroć staje się iluzją, która pryska, niczym mgła poranka, naturalną drogą jego światopoglądu musi się stać, jak zostało zasugerowane, agnostycyzm lub wręcz ateizm. Charakterystycznym przykładem tego rodzaju doświadczenia było to, które opisał Elie Wiesel w swojej autobiografii *Noc*. Opisuje w niej, jak widok zabitych dzieci w Auschwitz w jednej chwili pozbawił go wiary w Boga, której później nie zdołał już nigdy odzyskać:

Nigdy nie zapomnę tej nocy, pierwszej nocy obozowej, która uczyniła z mojego życia noc długą i zamkniętą na siedem spustów. Nigdy nie zapomnę tego dymu. Nigdy nie zapomnę małych twarzy dzieci, których ciała przekształciły się w spirale pod niemym lazurem nieba. Nigdy nie zapomnę tych płomieni, które pochłonęły na zawsze mą wiarę. Nigdy nie zapomnę tej ciszy nocnej, która pozbawiła mnie na wieczność mego pragnienia życia. Nigdy nie zapomnę tych chwil, które zabiły mojego Boga i moją duszę, i moich snów, które przyjęły postać pustyni. Nigdy tego nie zapomnę, nawet jeżeli miałabym być skazany na życie tak długie, jak życie samego Boga. Nigdy¹³.

¹³ E. Wiesel, *La nuit*, Paris 2007, s. 78–79

Można więc powiedzieć, że o ile uwzględnienie treści doświadczenia mistyczno-egzystencjalnego rodzi wielki dramat na gruncie wiary, mistyczne ignorowanie doczesnej egzystencji jest w zasadzie aktem samobójczym dla wierzącego teisty, gdyż to właśnie wydarzenia egzystencji – a nie nawet pojedyncze natchnienia, które są rzadkie i, jak zostało powiedziane, wchłaniane przez dominujący nurt egzystencji – są podstawą, na której może spoczywać jego wiara. Można starać się, jak czynią niektórzy duchowni, wzgardzić doczesnością, a wraz z doczesnością także egzystencją, ale efektem tej wzgardy może być tylko zwiększenie dramatyzmu sytuacji. Odgradzając egzystencję od jednostki sprawia się bowiem, że ta ostatnia **w znacznie mniejszym stopniu rozumie**, dlaczego w ogóle wierzy i ma wierzyć. Jeżeli bowiem nie uwzględni „dowodów” na dobroć Boga ze swojej, pogardzanej przez duchownych egzystencji, to jak w ogóle miałyby wyrobić w sobie trwalsze przekonanie, że Bóg jest dobry i że można mu zaufać? Jedyłą opoką staje się wówczas mistyka natchnienia z jej rzadkimi pojawieniami się Boga – mistyka natchnienia, która w oderwaniu od jej konkretnej egzystencji jawi się dość abstrakcyjnie i „akademicko” – albo pusta religia we wcześniej określonym, społecznym znaczeniu.

9. Nieuwzględnienie mistyki egzystencji jako czynnika decydującym o myśleniu o Bogu może posiadać szereg innych dezorientujących skutków w teizmie.

Nieuwzględnienie mistyki egzystencji musi prowadzić do konstatacji, że teodycea jest większym problemem, niż się zazwyczaj uważa. Jest większym problemem, gdyż **spontanicznie na gruncie mistyki egzystencji zło pojmowane jest jako część boskiej sprawczości** doświadczanej egzystencjalnie, a nie intelektualnym zagadnieniem, którego rozwiązanie lub nierozwiązanie ma jedynie „wpływ” na wiarę. Mistyka egzystencji pokazuje, że zło jest naprawdę kwestią najbardziej intymnych, również podświadomych relacji między jednostką a Bogiem, których teodycealna argumentacja racjonalna może w ogóle nie dotyczyć i których religia ze swoją nietrwałą kolektywnie ekscytacją nie jest w stanie w najmniejszym stopniu wzmocnić.

Nieuwzględnianie mistyki egzystencji prowadzi do swoistej **schizofrenii**, w której pojawia się głęboka nieufność do wszelkiej mowy o Bogu, łącznie z tą, jaką człowiek szepcze do samego siebie w głębinach swojego życia osobistego. Sytuacja jest po tym względem rzeczywiście dramatyczna i dotyczy nie tylko tych czy innych nieszczęśliwych kaznodziejów, ale wszystkich osób uznających Boga na sposób teistyczny. **Przecież zwrócenie się ku Bogu jest najczęściej poprzedzone, a następnie podsycane, przez jakiś rodzaj doświadczonego zła.** Przecież to nie przede wszystkim z podziwu nad pięknem przyrody, która jest fikcją, kiedy człowiek jest w udręce ani też z zachwyty nad rzekomym moralnym światłem bijącym z wierzących – które jest tak wątpliwe – ale z woli

pokonania osobistej udręki ludzie kierują wzrok ku niebu, prosząc je o pomoc. W innym wypadku trudno byłoby zrozumieć, dlaczego „oplacaloby się” im z powodu swojego związku z Bogiem zawiesić swoją autonomię i stać się jego służą w wierze. Potężne nadzieje muszą kompensować taką samodegradację, potężne nadzieje będące reakcją na potężny strach.

I tutaj rodzi się problem. Zło pośrednio inicjujące związek z Bogiem nie znika, ale jest wciąż obecne – jest obecne nie jako dawno minione wydarzenie, które „się przydarzyło”, lecz jako obecna (również) nieświadomie **wciąż obecna część egzystencji**. Oto dlaczego mistyka egzystencji musi zawsze być naznaczona piętnem zła i strachu, co z konieczności rzutuje na wyobrażenie Boga jako twórcy tegoż zła i istoty budzącej strach. Zło i strach będą instynktownie rozumiane przez wierzącego jako narzucone mu przez samego Boga. „Instynkt” będzie podpowiadał mu, że Bóg zrobił mu krzywdę, mimo że deklaratywnie i świadomie będzie może czuł się zmuszony, aby głosić, iż Bóg jest wspaniały. Podświadomie będzie sądził, że Bóg wyrządził mu wiele zła, podczas gdy świadomie będzie sądził, iż to on – będąc przecież, jak naucza religia, „grzesznikiem” – uczynił wiele krzywdy Bogu.

Ów rodzaj schizofrenii jest czymś w sposób oczywisty nieuniknionym na gruncie myślenia teologicznego, które prze ku tworzeniu coraz to bardziej złożonych form myślenia o Bogu, a które nie jest w stanie skonceptualizować – nawet jeżeli zdarzyłoby się tak, iż teolog byłby szczerze otwarty na zagadki swojej egzystencji, a nie na dogmaty pilnowane przez jego pracodawców – tajemnic odcisniętych w egzystencji w całej ich niejasności.

Niepożądanym teistycznie skutkiem nieuwzględnienia mistyki egzystencji może być w końcu negatywny wpływ na duchowo-religijne poczucie własnej wartości. Jeżeli ufność Bogu jest ważną wartością w duchowości, to człowiek pragnący Bogu zaufać może odczuwać wielkie trudności w tym względzie, gdyż niejako **instynktownie** zabraniać mu tego będzie doświadczenie zgromadzone w głębokich pokładach jego egzystencji. Człowiek ten sądzić może jednak, że to nie to doświadczenie, za które ostatecznie nie jest przecież odpowiedzialny i któremu ostatecznie powinno przyznać się rację, ale jego **grzeszność**, stan moralny czy moralno-religijny, podlegający jego wolności i decyzji, jest za tę niemoc odpowiedzialny. Będzie skłonny zatem za to się oskarżać – będzie skłonny obwiniać się za to, czego żadne quasi-magiczne zaklęcia na poziomie deklaracji słownych czy mentalnych, tak ulubionych przez religię, nie są w stanie przecież przezwyciężyć.

10. Wydaje się, że pełna tajemniczości mistyka egzystencji wprowadza język autentyczności, który ujawnia sztuczność licznych struktur konceptualnych, którymi jednostka próbuje uporządkować swój światopogląd na gruncie religii. Z punktu widzenia skuteczności swojej misji z pewnością każdy duchowny, który zaczęłby

mówić z perspektywy mistyki egzystencji, obudziłby niejednego śpiocha podczas niedzielного kazania. Oczywiście nigdy go nie obudzi, gdyż wkroczenie w obszar dramatycznej mistyki egzystencji wymagałoby niezwykłej dla człowieka religii uczciwości – uczciwości, w której przy całej swojej elokwencji kaznodzieja utonąłby w odmętach niejasności razem ze swoją potrzebującą jasności grupą religijną. Z punktu widzenia duchowości mistyka egzystencji jest bowiem – jak zostało, mam nadzieję, pokazane – źródłem istotnego dramatu – w tym samym stopniu bowiem, w jakim jest podstawą wiary, jest także tej wiary zdecydowaną negacją. Dramat jest tym większy, że nie dotyczy w pierwszym rzędzie konceptualnych struktur, ale egzystencji w jej życiowym, żywiolowym aspekcie. Dotyczy więc rzeczywistości pascalskiego „serca”. Jeżeli bowiem są racje, które zna serce, a których rozum nie zna, to bardzo trudno jest uwzględnić jedne racje serca (te, na rzecz wiary) pomijając inne racje (te przeciwko wierze), tak jakby „serce” było domeną racjonalnego wyboru. Tutaj nie można wziąć z jednego, nie czerpiąc z drugiego.

W tych końcowych uwagach można wrócić do idei mistyki natchnienia i zastanowić się, czy mistyka ta nie byłaby zdolna wprowadzić jakiegoś rodzaju harmonii w rozdartą mistykę egzystencji. Czy obecność natchnienia, które wchodzi w przy mierze z jasnymi stronami egzystencji – pod warunkiem nieco niekrytycznie przyjętego tu założenia, że mistyczne natchnienie jest faktycznie zawsze pozytywne – nie może wprowadzić w życie wiary czynnika rozjaśniającego ciemne strony egzystencji? Jak bardzo pragnął tego rozjaśnienia Pascal, który w ciągu swoich dwóch godzin wielkiego doświadczenia mistycznego 23 listopada w 1654 roku dwukrotnie powtórzył: „Que je n'en sois jamais séparé! – obym nigdy nie został od niego [od Boga] odłączony”¹⁴. Pascal zatem czuł, że po zakończeniu się doświadczenia, pogrąży się w rzeczywistości własnej egzystencji, w której istnienie dobrego Boga będzie na powrót dyskusyjne. Jeżeli bowiem natchnienie mistyczne rozjaśnia ciemną stronę egzystencji, to do jakiego stopnia można mu zaufać w obliczu empirycznych, negatywnych faktów, które niesie ze sobą egzystencja? Czy trafną i niejako ostateczną byłaby dla teisty alternatywa: zaufać natchnieniu czy zaufać egzystencji? Czy nie sprowadzałyby się ona do alternatywy, w której trzeba by ponownie wybierać między Bogiem a Bogiem? Z drugiej strony wszelkie formy pomniejszania roli mistyki egzystencji zdają się prowadzić do pół-deizmu albo deizmu, a zatem do negacji wiary, tak jak ona pojawia się i rozwija w wnętrzu miliardów ludzi na świecie. Jeżeli jednostka pragnęłaby przeskoczyć na poziom mistyki natchnienia, żyjąc jedynie domniemaną radością tej mistyki a pogardzając kapryśnymi losami egzystencji, na pewno musiałaby uporać się z tą trudnością.

¹⁴ <http://www.penseesdepascal.fr/Hors/Hors1-moderne.php>; dostęp: 09.09.2015.

Ale, powtórzmy, jak mogłaby – wiedząc o kapryśności tych losów – nie spodziewać się również kapryśności natchnienia, a ostatecznie również kapryśności Boga w tym i w tamtym życiu?

The existence mysticism and its challenges to theism

Summary

The article is an attempt to describe a phenomenon that can be called the existence mysticism. It is a simple consequence of theism and consists in the conviction that God who intervenes in the human world must intervene in human existence. Since God according to monotheism is all powerful it can be expected from any believer that whatever happens to him is not so much an expression of a free will of any creature or the nature of things themselves but first of all and essentially an expression of all-powerful God. This observation has a very important influence on understanding of faith that cannot be conceived of as a frivolous decision to believe but as a result of a long processes of existential development. The article shows that the fact that evil is a part of human existence and not only an intellectual event that is to be explained by theodicy creates an enormous challenge for theism and makes faith more dramatic than it is normally maintained.

Key words: mysticism, existence, existence mysticism, theodicy, theism

Słowa kluczowe: mistyka, egzystencja, mistyka egzystencji, teodycea, teizm

Bibliografia

- Crouzel H., *Orygenes*, przeł. J. Margański, Kraków 2004.
- Frossard A., *Dieu existe. Je l'ai rencontré*, Paris 1976.
- Kaźmierczak Z., *Alter Christus. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Jana Pawła II*, Kraków 2014.
- Leeuw, van der G., *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, W drodze, Poznań 1987.
- Wiesel E., *La nuit*, Paris 2007.
- <http://www.penseesdepascal.fr/Hors/Hors1-moderne.php>; dostęp: 09.09.2015.

dr hab. Zbigniew Kaźmierczak, prof. UwB, Zakład Religioznawstwa i Filozofii Religii UwB