

ANDRZEJ SŁABOŃ

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej

e-mail: slabona@uek.krakow.pl

<https://orcid.org/0000-0001-7607-7096>

DOI: 10.34813/ptr3.2024.7

Spółeczny wymiar mistyki

The social dimension of mysticism

Abstract. The social “dimension” of mysticism concerns both the function performed by mysticism in society and its social manifestations and conditions. The article adopts the perspective of the sociology of knowledge in its classical sense. Attention will be paid to Christian mysticism studied on the example of the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite and St. John of the Cross and other authors from the circle of Discalced Carmelites. It is quite common to believe that the works of St. John of the Cross are the pinnacle of Christian mysticism and its summa. Mysticism in the social perspective is perceived, firstly, as a model of cognition alternative to scientific cognition; Many of the “intuitions” born of mysticism permeate scientific cognition. The second dimension considered in the article concerns man and his transformation. The third dimension to which attention is drawn here relates to the critique of society in the context of mystical experiences.

Keywords: mystical experience, apophatic theology, sociology of knowledge, Carmelite mysticism, Pseudo Dionysius the Areopagite

Spółeczny „wymiar” mistyki dotyczy zarówno funkcji pełnionej przez mistykę w społeczeństwie, jak i jej społecznych przejawów i uwarunkowań. W artykule przyjmuje się perspektywę socjologii wiedzy w jej klasycznym rozumieniu. Uwaga będzie zwrócona na mistykę chrześcijańską badaną na przykładzie pism Pseudo-Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża i in-

nych autorów z kręgu karmelitów bosych. Dosyć powszechne jest przekonanie, że dzieła świętego Jana od Krzyża stanowią szczytowe osiągnięcie mistyki chrześcijańskiej i jej sumę. Mistyka w perspektywie społecznej ujmowana jest, po pierwsze, jako model poznania alternatywny wobec poznania naukowego – wiele „intuicji” zrodzonych w mistyce przenika do poznania naukowego. Drugi wymiar dotyczy człowieka i jego przemiany. Trzeci wymiar, na który zwraca się tu uwagę, odnosi się do krytyki społeczeństwa w kontekście doświadczeń mistycznych.

Czym jest mistyka?

Mistyka, chociaż jest fenomenem na wskroś indywidualnym, posiada jednak istotny wymiar społeczny i kulturowy. Mówiąc o „wymiarze” społecznym chodzi zarówno o społeczne podłoże pojawiania się zjawisk o charakterze mistycznym (lub quasi-mistycznym) funkcje pełnione przez mistykę w społeczeństwie, jak i o jej konteksty kulturowe. Doświadczenia mistyczne towarzyszą ludzkości od tysięcy lat, przybierają różne formy, wypracowano także różne „techniki” dochodzenia do coraz wyższych poziomów życia mistycznego. Już od początków chrześcijaństwa zrodziło się przekonanie, że mistyka jest ściśle związana z życiem monastycznym. Uważano, że aby dojść do kontemplacji, konieczne jest wyłączenie się ze społeczeństwa i podjęcie życia pustelniczego lub cenobickiego. Obok tej drogi „ucieczki od społeczeństwa” mistycyzm pojawiał się także wśród osób żyjących w świecie i niejednokrotnie prowadzących bardzo aktywny tryb życia. W każdym jednak przypadku mistyka wiąże się z pogłębionym życiem duchowym i wchodzeniem w coraz bliższą jedność z Bogiem lub rzeczywistością transcendentną. Proces ten jest ściśle powiązany z przeobrażeniem struktury osobowej i mentalnej jednostki.

Mistyka to przede wszystkim specyficzny rodzaj doświadczenia (przeżycia) duchowego odnoszący się do kontaktu z rzeczywistością transcendentną, a zwłaszcza z Bogiem. Osoba doświadczająca tych przeżyć jest przekonana, że nie są one wytworem jej imaginacji, lecz doświadczą ich za sprawą „siły wyższej”. Tak rozumiana mistyka obejmuje szerokie spektrum doświadczeń: od niejasnych przeczuć, że doznało się jakichś stanów wykraczających poza znaną rzeczywistość, aż do szczytów kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem. Doświadczenia mistyczne próbuje się często opisywać. Dzięki takim przekazom możliwe jest badanie mistyki, o ile samemu się tego nie doświadcza. Ukształtowana w obrębie teologii chrześcijańskiej subdyscyplina, określana jako „teologia mistyki”, „teologia życia duchowego” lub „teologia komunii z Bogiem”, usiłuje wypracować własne narzędzia opisu, weryfikacji i ustalenia

kolejnych etapów dochodzenia do coraz wyższych poziomów zjednoczenia z Bogiem. Wprawdzie wiedza o mistyce nie jest mistyką, jednak teksty objawień mistycznych, jak i opracowania z teologii mistyki mogą stanowić podstawę badania tego fenomenu.

Mistyka w społecznym aspekcie obejmuje całą gamę różnorodnych zjawisk: od szerokiego zainteresowania różnych środowisk zjawiskami cudownymi i nadprzyrodzonymi do prób wykorzystania doświadczeń mistycznych w poznaniu naukowym; od wpływu przekazów zawartych w treści objawień na moralność społeczną do prób rozpoznawania przyszłych losów świata lub narodu. Samo doświadczenie mistyczne może przybierać zróżnicowane formy i towarzyszą mu niekiedy nadnaturalne fenomeny (Gogola, 2001, s. 261–263; Marchetti, 1996, s. 211–242), co może być czynnikiem przyciągającym zainteresowanie wielu osób. W sferze kultury artystycznej i popularnej poszukuje się często różnych doznań quasi-mistycznych, poczynawszy od stanów ekstazy związanych z przeżyciem estetycznym do poszukiwania nowych doznań przy użyciu środków odurzających. Te zjawiska także można uznawać za jeden ze społecznych wymiarów mistyki, chociaż nie muszą mieć one charakteru religijnego.

Doświadczenie mistyczne uznawane jest przez wielu autorów za istotę religii, a w każdym razie za zjawisko sytuujące się w centrum fenomenu religijności. Poczucie obecności Boga uznawane jest z kolei za „jądro wszelkiego doświadczenia mistycznego” (św. Teresa Benedykta od Krzyża, 2019, s. 77, 80). Nawiązując do klasycznych ujęć św. Bonawentury, mistykę można określić jako *cognitio Dei experimentalis* (Dinzelbacher, 2002, s. V). Aby dojść do tego poznania, nieodzowna jest przemiana samego poznającego i doświadczającego podmiotu. Szczytowym punktem mistyki jest zjednoczenie duszy z Bogiem (*unio mistica*). W sformułowaniu najbardziej radykalnym mowa jest o przeobstwień, czyli o przemianie duszy (człowieka) w Boga. Miłosne zjednoczenie jest nie tylko celem dążeń duchowych, jest także początkiem, bodźcem i przewodnikiem na tej drodze (Ruiz, 2008, s. 97). Początek i koniec spotykają się tu i wzmacniają; miłosna tęsknota staje się punktem wyjścia i dojścia w drodze do zjednoczenia z Bogiem.

W potocznym ujęciu mistyka wydaje się czymś bliskim ezoteryzmowi, tajemniczym i dostępnym jedynie dla nielicznych. Tymczasem mistyka, a zwłaszcza mistyka chrześcijańska, jest swoistą propozycją skierowaną do wszystkich wierzących; ten aspekt szczególnie mocno podkreślał już w początkach chrześcijaństwa papież św. Grzegorz Wielki oraz św. Augustyn. Starożytni mistycy (np. Pseudo-Dionizy lub nieznaną autor *Obłoku niewiedzy*) przestrzegali, żeby ich dzieł nie dawać do czytania osobom, których intencje nie są skierowane na dążenie ku pogłębieniu relacji z Bogiem, a także „uważają,

że dzięki swemu naturalnemu poznaniu znają Tego, który uczynił ciemność swym ukrytym schronieniem”. Uwidacznia się tu pierwszy warunek, który winien być spełniony, aby wejście na drogę mistyki było owocne. Wiele osób może uznać, że ta droga nie jest dla nich; następuje tu zatem swoiste samowykluczenie. Innym, którzy weszli na tę drogę, brakuje wytrwałości i ulegają zniechęceniu. Jeszcze inni sądzą, że to droga wyłącznie dla osób duchownych, a nie dla „zwykłego człowieka”. Wiele innych osób błędnie rozumie samą mistykę, utożsamiając ją ze zjawiskami paranormalnymi. Sam Kościół naznaczony bolesnymi doświadczeniami związanymi z rozmaitymi ruchami quasi-mistycznymi, prowadzącymi częstokroć do schizmy, z dużą ostrożnością podchodzi do pojawiających się co jakiś czas objawień mistycznych, a także w ograniczonym stopniu proponuje tę drogę szerokim kręgom wiernych, kładąc nacisk na nauczanie moralne (Gogola, 2001, s. 107). Wynika to z faktu, że bez dobrego kierownictwa duchowego łatwo na tej drodze pobłądzić i własne złudzenia uznać za prawdę objawioną.

Z uwagi na wiele form i rodzajów mistyki pojęcie to jest różnie definiowane i jednocześnie różnorodne przejawy doświadczeń duchowych kwalifikowane są jako rodzaj mistyki. Nie wnikając w kwestie definicyjne, mistykę można ujmować jako swoiste kontinuum zjawisk duchowych od doznania Boga w życiu doczesnym, aż do procesu dochodzenia do zjednoczenia z Bogiem. Doznanie Boga, czyli poczucie obecności („dotknięcia”) Boga w duszy, może być doświadczeniem jednorazowym, które odsłania nowy wymiar świata duchowego i zmienia całe dotychczasowe życie jednostki. Niekiedy jednak ten dar ulega zagłuszeniu przez pogrążenie się w wir spraw życia codziennego.

Mistyka może być ujmowana jako transformacja, zmiana tożsamości czy wręcz zmiana struktury osobowej człowieka. Głębokie przeobrażenie pozwala nawet mówić o przeistoczeniu, czyli o zmianie ontycznej. Jezus w rozmowie z Nikodemem mówi o powtórnych narodzinach (J 3, 3), święty Paweł mówi o śmierci „starego człowieka” i przyobleczeniu „człowieka nowego” (Ef, 4, 22-24). Ten motyw pojawia się przez kolejne stulecia u wielu mistyków, teologów i filozofów. W szczytowych wymiarach życia mistycznego osoba godzi się nawet na oddanie swojego życia jako ofiary (daru) w imię miłości do Boga i ludzi.

Mistyka jako przejaw doświadczenia duchowego pozwala „odsunąć zasłoneż zmysłów” i zobaczyć światy boskie (Ibn Chaldun, 2000, s. 156). *Visio beatifica* uznawana jest za szczyt doświadczeń mistycznych, tu bowiem dusza jest dopuszczona na krótki moment do oglądania samego Boga (Figura, 2002, s. 325; Salmann, 2002, s. 328). Mistyka jest drogą ku transcendencji, ale to także swoisty sposób komunikowania się Boga z ludźmi. Treść przekazów mistycznych jest ciągłym przypominaniem i pogłębianiem depozytu wiary w kontekście

współczesności. Mistyka wykracza jednak poza granice rozumu (kantowskiego *Vernunft*) oraz granice języka i logiki (Wittgenstein, 1997, teza 5.6).

Poznawczy wymiar mistyki

Nauka bardzo często przeciwstawiana jest mistyce. Sam termin „mistyka” traktowany jest często wręcz jako epitet i synonim postawy sprzecznej z podejściem naukowym. Tego typu orientacja widoczna jest wyraźnie w neopozytywistycznej wersji poznania naukowego. Mistycyzm utożsamiany jest tu z poznaniem mętnym, niejasnym, przenikniętym subiektywizmem i niepodatnym na empiryczną weryfikację (Ajdukiewicz, 1983, s. 71). Kierując się takimi przesłankami, poznanie mistyczne usuwa się poza obręb nauki. Na drugim biegunie wskazuje się, że współczesne nauki społeczne stanowią w istocie zlaicyzowaną wersję teologii (Schmitt, 2012, s.77; Wallerstein, 2004, s. 28–29). Podstawowe kategorie pojęciowe stosowane w naukach społecznych i humanistyce zaczerpnięte zostały z religii, a sposób myślenia ukształtowany w tych dyscyplinach jest na wskroś teologiczny. Próby zerwania z takim nastawieniem, widoczne w niektórych nurtach postmodernizmu oraz neomarksizmu, prowadzą w kierunku gloryfikowania myślicieli radykalnie zwalczających chrześcijaństwo (Klossowski, 1992).

Relacje między nauką i wiarą stanowią od dawna ważny temat debat teoretycznych i filozoficznych. Poznanie mistyczne było i jest zwykle deprecjowane na gruncie nauki. Warto jednak uznać, że te dwa rodzaje poznania i typy uzyskiwanej wiedzy można traktować w kategoriach odmiennych paradygmatów („kolektywów myślowych”). Co więcej, paradygmaty te w stosunku do siebie są komplementarne i nie muszą się wykluczać. Zamiast krytyki i odrzucenia można pytać, co mistyka może wnieść do poznania naukowego. Mistyka jako alternatywny rodzaj poznania w wielu przypadkach okazywała się inspiracją dla nauki, zwłaszcza w wymiarze kontekstu odkrycia. Poznanie mistyczne jako swoisty kontrapunkt dla poznania naukowego ujawnia przyjmowane w nauce i uznawane za oczywiste założenia poznawcze, przyczyniając się w sposób pośredni do wzrostu jej refleksywności. W obu dziedzinach dąży się do odkrywania Prawdy, lecz czyni się to w odmienny sposób. Obie przyjmują też implicite pewne założenia ontyczne. Charakterystyczną cechą poznania naukowego jest dążenie do wiedzy pewnej (Wittgenstein, 2014), odwołującej się do danych empirycznie weryfikowalnych (lub falsyfikowalnych) bądź systemów dedukcyjnych (i abdukcyjnych). W mistyce także dąży się do weryfikowania prawdziwości własnych lub czyichś doświadczeń duchowych, jednak zasadniczo odmienny jest cel dążeń poznawczych. Nie chodzi o od-

krywanie praw odnoszących się do rzeczywistości empirycznej, lecz o przekroczenie poziomu poznania dotyczącego sfery zmysłowej i wzniesienie duszy do zjednoczenia z Bogiem. Poznanie naukowe ogranicza się do sfery bytu, w poznaniu mistycznym próbuje się dotrzeć do tego, co ponad bytem – co „nadsubstancjalne” czy też „nadbędące”.

Warto odnotować, że doświadczenie mistyczne stanowiło źródło wielu znaczących koncepcji naukowych i filozoficznych (począwszy od Pitagorasa i Parmenidesa) a także było inspiracją dla powstania niektórych współczesnych teorii lub koncepcji, stanowiąc przy tym ich najbardziej oryginalny element. U swoich korzeni filozofia była (i jest nadal) ściśle związana z religią. Widoczne jest to w myśli Dalekiego Wschodu, a także w filozofii greckiej (Albert, 2006, s. 17). Współcześnie inspiracje zaczerpnięte z mistyki dostrzec można w głównym dziele M. Heideggera (1994, s. 383–393), w filozofii dialogu, a także – co poniekąd oczywiste – u przedstawicieli związanych z myślą chrześcijańską. Reminiscencje mistyczne wyraźnie widoczne są także u niektórych przedstawicieli postmodernizmu (Bataille, 2002). Problemy podejmowane we współczesnych debatach teoretycznych w obrębie nauk społecznych pojawiały się dużo wcześniej na gruncie teologii mistycznej i dotyczyły przykładowo takich zagadnień jak: przewyciężenie schematów pojęciowych odwołujących się do dychotomicznych przeciwstawień, ograniczenia poznania racjonalnego, możliwość poznania Innego, przewyciężanie podziału na „podmiot” i „przedmiot” poznania.

Mistyka ujmowana z perspektywy scjentyzmu (radykałnego neopozytywizmu) wydawać się może nonsensem (Grodziński, 1981). Przedstawianie rzeczywistości transcendentnej przekracza granice języka (Wittgenstein, 1997, s. 3, tezy 5.6; 7). W przypadku teologii apofatycznej wyrażanie niewyraźnego narusza podstawy myślenia racjonalistycznego, a po części klasyczne zasady logiki – zasadę niesprzeczności i wyłączonego środka. W ten paradoksalny sposób odsłaniane są tajemnice rzeczywistości nadprzyrodzonej, a jednocześnie uwidacznia się ograniczoność poznania naukowego, w tym zwłaszcza przyjmowanych na zasadzie oczywistości założeń tego poznania.

Wykraczający poza ciasny racjonalizm aspekt poznania mistycznego może mieć szczególne znaczenie dla współczesnego człowieka, dla którego nauka staje się często najwyższym autorytetem i arbitrem. Oczywiście nie o to chodzi, aby deprecjonować jej znaczenie, lecz żeby ukazać, iż w ten sposób zamyka się drogę do innych wymiarów rzeczywistości, których nauka nie jest w stanie ogarnąć i dlatego a priori wyklucza je z obszaru swego zainteresowania. Ten inny wymiar dotyczy rzeczywistości duchowej, a nie tylko świata empirii. Mistyka jest innym sposobem dochodzenia do prawdy i przekracza wąsko zakreślone granice poznania naukowego. Nie oznacza to, że uzyskiwane na

tej drodze poznanie jest dowolne i nie poddaje się intersubiektywnej weryfikacji. Wskazywać można dużą zbieżność między różnymi „szkołami” mistyki i dochodzenia do podobnych ujęć w sposób niezależny od siebie (Nikolski, 2006). W niektórych przypadkach dokonywano wręcz empirycznej kontroli oraz weryfikacji prawdziwości objawień (Bartkowski, 1995, s. 18–21; Rabczyński, 2022).

W mistyce następuje przekroczenie granic poznania racjonalnego. Święty Jan od Krzyża (2010, s. 251–254) podkreśla, że w poznaniu mistycznym władze naturalne człowieka: rozum, pamięć i wola mają zostać zastąpione przez cnoty teologalne (wiarę, nadzieję i miłość). Jak wskazuje: „dusza w tym życiu nie jednoczy się z Bogiem przez rozumowanie” (s. 251) i „rozum, aby mógł złączyć się z Bogiem, musi oślepnąć” (s. 264). Myślenie dyskursywne, kategorie pojęciowe przydatne do opisu świata empirycznego okazują się przeszkodą w dotarciu do zjednoczenia z Bogiem. Mistyka zawiera w sobie krytykę poznania naukowego w jego wersji scjentyistycznej jako poznania zdeformowanego, a także krytykę społeczeństwa. Z tej perspektywy uwidaczniają się ograniczenia nauki, w tym zwłaszcza przyjmowane milcząco założenia dotyczące pożądanego modelu wiedzy naukowej.

Mistyka apofatyczna

W apofatycznym nurcie teologii mistycznej próbuje się przezwyciężyć ograniczenia poznawcze właściwe człowiekowi i przy pomocy języka paradoksu nazwać Nienazywalne. Pseudo-Dionizy Areopagita, twórca tego nurtu, w traktacie *Hierarchia niebieska* zaznacza, że „przeczenia prawdziwiej określają rzeczy boskie [...] objawia się rzeczy niewidzialne poprzez symbole, które są do nich niepodobne” (Corpus, 2021, s. 13). W dalszym fragmencie (s. 17) pisze: „chodzi o to, by rzeczy boskie były należnie wysławiane przez prawdziwe zaprzeczenia, jak i przez niepodobne do nich podobizny”. W traktacie *Imiona boskie* zaznacza:

Tak jak przedmioty intelektu są nieuchwytne i niewidzialne dla zmysłów [...] tak też [...] nadsubstancjalna nieskończoność wznosi się ponad wszystkimi substancjami, a jedność przewyższająca wszelki intelekt – ponad wszelkimi intelektami. I rzeczywiście, to Jedno ponad myślą jest niepojmowalne dla wszelkiego myślenia, żadne słowo nie może opisać tego niewysłowionego dobra, które jest ponad wszelkim słowem, i tej jedności jednoczącej wszystkie jedności, i tej substancji ponad substancją. (Corpus, 2021, s. 182)

Święta Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) komentując teologię mistyczną Dionizego, pisze:

Bóg jest poznawany tylko wtedy, gdy sam się objawia; a duchy, którym Bóg się objawia, przekazują Jego objawienie dalej. Poznawanie i objawianie ściśle się ze sobą wiążą. Ale im poznanie jest wyższe, tym też jest bardziej ciemne i tajemnicze, w tym mniejszym stopniu można je ująć w słowa. Wstępowanie ku Bogu jest wstępowaniem w ciemność i milczenie. (Teresa Benedykta od Krzyża, 2019, s. 50)

Najwyższe i najpełniejsze zjednoczenie w mistycznej ciemności ponad intelektem określane jest terminem *ἐνωσις* (*henosis*). W ujęciu tym uwidacznia się, że poznanie rozumowe nie jest najwyższym (najpełniejszym) rodzajem poznania. Dojście do pełni poznania wymaga przekroczenia kategorii poznawczych odnoszących się do rzeczywistości empirycznej (zmysłowej). Stanowisko takie uwidacznia się u wielu mistyków, a szczególnie wyraźnie w pismach św. Jana od Krzyża. Natomiast przedstawiciele nurtu, w którym dostrzec można elementy mistyki zsekularyzowanej za rzeczywistość najwyższą uznają porządek intelektualny (Durkheim, 1990, s. 416; Popper, 1992, s. 207–216).

Charakterystyczne dla teologii apofatycznej ujmowanie procesów poznawczych znaleźć można u Mikołaja z Kuzy w jego dziele *De docta ignorantia*, czyli o „oświeconej niewiedzy” lub „uczonej ignorancji”. W ujęciu Kuzańczyka wiedzieć, to znaczy nie wiedzieć, „niewiedza jest zarazem wiedzą najwyższą” (Mikołaj z Kuzy, 1997, s. 47), wiedza o własnej niewiedzy jest oświeconą niewiedzą. Jak zaznacza: „absolutne Maksimum jest pojmowalne w sposób niepojmowalny, nazywać je zaś można Nienazywalnym” (s. 54). Język współistniejących przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) w jedynie dostępny sposób częściowo przybliży całkowicie odmienną strukturę ontyczną tej transcendentnej sfery. Jednakże jej poznanie jest możliwe w sposób wykraczający poza tradycyjne metody poznawcze – jak wskazuje Kuzańczyk – pojmowanie dokonuje się w sposób niepojmowalny i jest darem (łaską). Warto zauważyć, że w niektórych językach ukształtowały się terminy spajające pojęcia opozycyjne, np. grecki *μωρόσοφος* (*morosofos*) to głupi mędrzec lub mądry głupiec. Jednakże nawet tego typu pojęcia nie są w stanie przezwyciężyć bariery poznawczej i wykroczyć poza myślenie dyskursywne kształtowane przez dychotomiczne przeciwstawienia. Widoczne we współczesnych naukach społecznych dążenie do refleksywności wiąże się z próbami przezwyciężenia ograniczeń poznawczych, wynikających z posługiwania się kategoriami kształtowanymi przez język i zawarte w nim opozycje.

Teologia mistyczna Dionizego ma charakter obiektywistyczny. W odróżnieniu od innych mistyków nie dokonuje on opisu subiektywnych doświadczeń duchowych, lecz nawiązując do Pisma Świętego, przedstawia hierarchie niebiańskie i kościelne (to zresztą tytuły jego dzieł). Hierarchie zakładają zróżnicowanie, a zatem nierówny dostęp do samego Boga, który jest na samym szczycie, a właściwie to ponad wszelkimi hierarchiami. Hierarchie niebiańskie

i ziemskie wykazują znaczny izomorfizm. W teologii mistycznej Dionizego porządek ziemski stanowi odzwierciedlenie porządku niebiańskiego. Hierarchie anielskie charakteryzują się także zróżnicowaniem funkcjonalnym. Aniołowie jako pośrednicy między transcendentnym Bogiem a ludźmi przynoszą wiedzę o Bogu. W społeczeństwie rolę takich pośredników wiedzy o prawdach Bożych pełni hierarchia kościelna.

Warto zauważyć, że w późniejszych okresach odwrócono sposób ujmowania hierarchii, traktując je jako wytwór *par excellence* społeczny. To nie tyle świat społeczny odzwierciedla relacje występujące w królestwie niebieskim, co raczej obraz świata społecznego rzutowany jest na światy niebiańskie. Zróżnicowana bliskość przystępu do Boga, będąca podstawą hierarchii, wiąże się u Dionizego z większym lub mniejszym stopniem oświecenia nadprzyrodzonym światłem na poszczególnych „piętrach” hierarchii. Hierarchia dotyczy dostępu do Bożej miłości i wszystkie poziomy tej hierarchii otrzymują ten dar „według właściwej im miary”. W modelu hierarchii niebiańskich doświadczenie pełni poznania staje się zarazem źródłem pełni szczęśliwości na każdym poziomie. Rodzi się pytanie, czy poczucie pełni poznania na niższych poziomach hierarchii nie jest rezultatem ograniczonych możliwości poznawczych i z tego powodu zachodząca tu nierówność nie jest zauważana.

Próba rozpoznania funkcji pełnionej przez mistykę we współczesnych społeczeństwach może skłaniać do rozważenia przydatności perspektywy neofunkcjonalnej w ujęciu Niklasa Luhmanna. Podstawowa praca tego uczonego w tym obszarze *Funkcja religii* stanowi zastosowanie teorii systemów autopoietycznych do wyjaśniania fenomenu religii. Zadziwiać może brak w tym dziele bezpośrednich odniesień do sfery mistyki. Jednocześnie jednak sposób ujmowania religii jako całości jest bliski mistyce. N. Luhmann socjologię rozumiał jako naukę o procesach komunikacyjnych. Systemy społeczne kształtują się przede wszystkim w wyniku samoobserwacji i komunikowania. Religia jest tu ujmowana jako wyrażanie niewyrażalnego. Jak pisze Luhmann (1998, s. 22), „w religii chodzi o transformację nieokreślonej kompleksowości w kompleksowość dającą się określić” (podobnie s. 79) i dalej: „funkcja religii w społeczeństwie zasadza się na przekształcaniu świata nieokreślonego [...] w dający się określić świat, w którym system i środowisko połączone są stosunkami wykluczającymi po obu stronach dowolności przeobrażeń” (s. 28–29). Trzeba zauważyć, że niektóre konstatacje są w dużym stopniu zbieżne z ujęciami mistyków, a szczególnie z teologią apofatyczną, w której ten aspekt niewyrażalności prawdy o Bogu jest podkreślany, a zarazem przewyżcza się w niej kategorie poznawcze charakterystyczne dla poznania zmysłowego i dokonuje przybliżenia tej rzeczywistości przekraczającej wszelką rzeczywistość. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że u Luhmanna „rzeczywistość”, zarówno systemu jak

i środowiska, jest konstruowana, a nie dana w sposób realny (jak u mistyków i osób wierzących). Ponadto odmienny jest kierunek procesu poznawczego. Zgodnie z logiką funkcjonowania systemów autopojetycznych środowisko systemu jest bardziej złożone niż sam system. System dokonuje redukcji kompleksowości, wytwarza własny kod komunikacyjny, który pozwala ujmować rzeczywistość według kategorii binarnych. W mistyce, a szczególnie w teologii apofatycznej, dąży się do przewyższania opozycyjnych przeciwstawień i dotarcia do tej rzeczywistości o najwyższej kompleksowości. Bóg jest ujmowany jako rzeczywistość nadzmysłowa, niewyraźna, przekraczająca kategorie poznawcze przydatne do opisu i rozumienia świata naturalnego. Przedstawienie rzeczywistości transcendentnej nigdy nie jest w pełni możliwe, jedynym sposobem jest stosowanie języka negacji kategorii pojęciowych, język paradoksu, a nawet wewnętrznych sprzeczności. Nie chodzi tu zatem o redukcję kompleksowości, lecz o jej odtwarzanie (odwzorowanie). W zwykłym ujęciu rzeczywistości boskie ujmowane są w sposób uproszczony, natomiast w mistyce chodzi o przywrócenie (ukazanie) tej złożoności, co jednak nigdy nie jest w pełni możliwe. Dla wyrażenia prawdy o rzeczywistości nadprzyrodzonej potrzebny jest język paradoksu, próbujący przewyższać dychotomiczne przeciwstawienia i dopuszczalne staje się zawieszenie zasad logiki formalnej. Logika redukuje złożoność, dlatego bardziej stosowny jest język poezji, w którym zawarty jest opis relacji między duszą i Bogiem (Oblubieńcem), poszukiwanie Bożego oblicza, dialektyka ujawniania się i ukrycia, „współpracy” duszy i Boga na drodze miłosnego zjednoczenia będącego szczytem mistyki.

Wymiar transformacyjny

Różnice między poznaniem naukowym w duchu scjentystycznym a poznaniem mistycznym sięgają głębiej i dotyczą samej osoby podejmującej wysiłki poznawczy. Nauka jest poznaniem rozumowym, indywidualne cechy jednostki uznawane są za nieistotne. Zupełnie inaczej kwestia ta wygląda w poznawaniu mistycznym. Poznanie to nie ogranicza się do sfery rozumowej (racjonalistycznej), jest to poznanie całą osobą (Zawada, 2015). Warunkiem dojścia do poznania mistycznego jest przemiana osobowa, w punkcie wyjścia jest to rezygnacja z wszelkich własnych dążeń, upodobań, przyzwyczajęń. Można powiedzieć, że jest to akt złożenia siebie i swojego życia jako daru ofiarowanego samemu Bogu, od którego ten dar życia człowiek otrzymał. Akt ten bywa wielokrotnie odnawiany, żeby nie oddalić się od tej drogi. Złożenie siebie w ofierze nie musi oznaczać wyboru życia konsekrowanego, chociaż często przybiera tę postać. Wskazać można wielu mistyków będących osobami

świeckimi. Podporządkowanie cnotom teologalnym rozumu, pamięci i woli powoduje, że dusza (człowiek) zaczyna upodabniać się do Boga, a tylko to podobieństwo pozwala na zjednoczenie (przebóstwienie). Warto zaznaczyć, że św. Jan od Krzyża (2010, s. 247) wskazuje na dwa rodzaje podobieństwa człowieka do Boga, pierwsze to podobieństwo substancjalne (lub istotowe) – każdy człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, a zatem w duszy każdego człowieka Bóg jest obecny. Drugi rodzaj to podobieństwo miłości, które polega na upodobnieniu swej woli do woli Bożej i na tej zasadzie dokonuje się zjednoczenie upodabniające. Zjednoczenie substancjalne wynika z natury człowieka, natomiast zjednoczenie upodabniające to rezultat pragnień i dążeń danej osoby oraz działania łaski; nie odnosi się ono do wszystkich, lecz do tych, którzy decydują się podążać tą drogą.

Mistyka ujmowana w aspekcie procesualnym jest drogą przemiany duchowej, przekraczaniem własnych ograniczeń i barier, które najczęściej jednostka sama w sobie wytworzyła. Mistyka to także dochodzenie do wiedzy i samowiedzy egzystencjalnej, a zarazem poznanie Boga, który jest rzeczywistością wewnętrzną duszy; Boga, który jest miłością. Mistyka oznacza zatem wzrastanie w miłości. Poznanie mistyczne odnosi się do rzeczywistości pozafizycznej (μετά τὰ φυσικά), zakłada inną ontologię niż poznanie naukowe: w poznaniu tym dochodzi się do immanentnego poznania prawd wiary, do ich wewnętrznego zrozumienia. W nauce oddziela się „kontekst uzasadnienia” od „kontekstu odkrycia”, przy czym istotny jest tylko „kontekst uzasadnienia” (Swedberg, 2014, s. 3–4). W mistyce – jeśli posługiwać się tym rozróżnieniem – „kontekst odkrycia” jest równie ważny i ciągle obecny. To, co w nauce nazywane jest „kontekstem odkrycia”, w mistyce jest raczej „dotknięciem” Boga, przeżyciem, doświadczeniem transcendencji lub iluminacją. Tego typu doświadczenie często zapoczątkowuje „powtórne narodziny”, przemianę duchową i nową drogę życia (Słaboń, 2010, s. 166–168; Świadectwa, 2009). Jednocześnie staje się ono źródłem pewności, silnego wewnętrznego przekonania, że prawdy wiary są Prawdą w pełnym tego słowa znaczeniu. Zewnętrzny przekaz prawd wiary zostaje tu rozpoznany od wewnątrz, uzyskuje się zrozumienie najważniejszych treści dogmatycznych. To wewnętrzne zrozumienie prawd wiary jest czymś więcej niż internalizacją, to „dar zrozumienia”, a więc rodzaj łaski, która „oświeca ludzki intelekt, udoskonalając go w wierze poprzez udzielanie mu wglądu w rzeczywistości, które wiara przyjmuje w [...] podporządkowaniu się autorytetowi objawionej Tradycji” (Nikolski, 2006, s. 43).

Przez liczne stulecia ukształtowało się wiele nurtów mistyki proponujących różne drogi i praktyki mające umożliwić osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem. W ten sposób ukształtowały się różne szkoły duchowości, a także wspólnoty zakonne rozwijające wybrane ścieżki ascetyczno-mistyczne. Mistyka łączy

się zwykle z podejmowaniem praktyk ascetycznych, które są środkiem do osiągnięcia celów duchowych. Praktyki te mają prowadzić do radykalnego przeistoczenia osoby, inaczej mówiąc, do zmiany jej tożsamości czy struktury osobowej. Jednostka staje się „nowym człowiekiem”. Jednak, aby to się dokonało, warunkiem wstępnym i podstawowym jest całkowite wyrzeczenie się siebie, rezygnacja z własnej woli, upodobań, przyzwyczajęń, oddanie wszystkiego Bogu i niezatrzymywanie niczego dla siebie. Aby zyskać wolność, trzeba wyrzec się własnej woli. Aby zdobyć skarb i drogocenną perłę kontemplacji, trzeba wprawdzie sprzedać wszystko, co się posiada (Mt 13, 44–46). Takie radykalne wyrzeczenie prowadzi jednak do otrzymania darów znacznie przewyższających te, z których zrezygnowano. Dostrzec tu można paradoksalny charakter mistyki. Jerzy Gogola (2001, s. 252–254) wskazuje jeszcze inne paradoksy życia mistycznego: paradoks zysku i straty, wiedzy i niewiedzy, syntezy kontemplacji i aktywności oraz połączenie cierpienia i szczęścia. Paradoksy te pokazują, że przyjmowane powszechnie kategorie poznawcze nie dają się łatwo dopasować do wyjaśniania i opisu sfery doświadczeń mistycznych.

Mistyka jako ucieczka od świata?

Max Weber (2002 s. 419–428) mistykę traktował jako „ucieczkę od świata” i z tego względu formułował pod jej adresem szereg uwag krytycznych. Uwidacznia się w tym także niechęć protestantyzmu (w przypadku Webera kalwinizmu) do mistyki. Wydaje się jednak, że weberowskie ujęcie „ucieczki od świata”, sprowadzone w znacznej mierze do braku aktywności w wymiarze społecznym i gospodarczym, a nawet kwietyzmu, trzeba uznać za nadmiernie uproszczone (jednostronne). Ujęcie takie wynika po części z przeciwstawiania „wewnątrzświatowego ascety” odrzucającego świat – kontemplacyjnemu mistykowi, który „ucieka od świata”. Opozycja ta, jak zaznacza sam Weber (2002, s. 421), jest płynna, a ponadto odrzucenie świata i ucieczka od świata mogą być w istocie różnymi nazwami tego samego procesu.

Ucieczka od „świata” przybierać może formę życia pustelniczego (np. ojcowie pustyni) lub zakonnego. Warto stawiać pytanie, czy w życiu pustelnicznym uwidacznia się społeczny wymiar mistyki. Zerwanie więzi ze społeczeństwem (czy raczej ograniczenie do minimum) ukazuje aspekt negatywny – społeczeństwo postrzegane jest jako przeszkoda w rozwoju duchowym, nie pozwala skoncentrować się na tym, co najważniejsze. Niejednokrotnie osoba anachorety (pustelnika) stała się dla niektórych członków społeczności znakiem wyboru radykalnej drogi życiowej, co pociągało innych do jej naśladowania. W ten sposób powstawały wspólnoty skupiające osoby dążące do uświęcenia, lecz

jednocześnie społeczeństwo ponownie wkraczało do życia pustelniczego. Budowanie alternatywnych społeczności (wspólnot) odwołujących się do podzielanych ideałów pozwalało wzajemnie umacniać się na podejmowanej drodze, chociaż może stwarzać nowe problemy. Życie we wspólnocie wymaga bowiem ćwiczenia w cnocie cierpliwości i znoszenia przywar innych osób. Zarazem jednak powstanie takiej wspólnoty stawało się znakiem dla innych i pokazywało alternatywny sposób życia.

Mistyka i związana z nią „ucieczka od świata” może być traktowana jako swoista reakcja kompensacyjna na dominujące cechy życia w społeczeństwie. Na czym polega „ucieczka od świata”? Stopniowo coraz większą niechęć budzą zasady życia ukształtowane w społeczeństwie, reguły do których trzeba się stosować, a także tracą swą atrakcyjność powaby i gratyfikacje oferowane przez świat społeczny. Cele życiowe takie jak kariera, zaszczyty, władza lub bogactwo stają się mało istotne. Coraz bardziej jednostkę zaczynają pociągać wartości przeciwne, o charakterze duchowym, prowadzące do wyciszenia, skupienia i nawet uniżenia. Mistyka może być ujmowana jako oczyszczenie z cech nabytych w społeczeństwie w procesie socjalizacji. Platon w *Państwie* (368E–369A) wskazywał, że w „dużym”, czyli w społeczeństwie, łatwiej dostrzec cechy „mniejszego”, czyli duszy człowieka. Społeczeństwo kształtuje jednostkę, która przejmując – niejako na zasadzie osmozy – przyjęte w nim standardy normatywne, hierarchie wartości, reguły działania. Zasady i wymogi życia społecznego wpływają na sposób postępowania jednostki, a tym samym kształtują jej cechy osobowe. W tym ujęciu mistyka jest usiłowaniem uwolnienia się od wpływów społeczeństwa i kształtowaniem nowej duszy (zarówno jednostki, jak i społeczeństwa). Z jednej strony jest krytyką społeczeństwa, a zarazem jest krytyką własnej osoby przez dostrzeganie w sobie różnych negatywnych cech i skłonności. Te negatywne cechy jednostki mogą być ujmowane jako wytwór środowiska społecznego. Uwolnienie się od występującej tu „przyczynowości okrężnej” może skłaniać do wkroczenia na ścieżkę duchowego oczyszczenia i odsunięcia się od społeczeństwa. Mistyka jest tęsknotą za Pełnią, za rozpoznaniem głębszego sensu kryjącego się w doczesnej rzeczywistości lub poza nią. Ucieczka „od świata” przybiera różne formy i nie zawsze jest to izolacja w sensie przestrzennym lub społecznym. Wielu mistyków było osobami bardzo aktywnymi (z wyboru lub z konieczności), a modlitwa, medytacja Pisma, kontemplacja stanowiły dla nich możliwość oderwania się na jakiś czas od społeczeństwa i jego wpływów. Głębokie zaangażowanie w sprawy tego świata łączy się wówczas z intensywnym życiem duchowym. Jednostka funkcjonuje wówczas na dwóch poziomach, które po części się przenikają – problemy życia społecznego rozwiązywane są niejednokrotnie podczas modlitwy, a modlitwa pozwala zebrać siły do zajmowania się sprawami społecznymi. Podział czasu

na dwie odrębne sfery i zanurzenie w modlitwie kontemplacyjnej staje się wówczas nieco inną formą ucieczki „od świata”.

W historii społecznej pojawiało się wiele ruchów eskapistycznych, próbowano urzeczywistniać różne programy życia wspólnotowego o charakterze idealistycznym. Wiele z nich kończyło się niepowodzeniem, natomiast najbardziej trwale okazywały się wspólnoty zakonne. W okresie starożytności i średniowiecza większość z tych ruchów miała charakter religijny; część wyrastała z krytyki Kościoła hierarchicznego i proponowała – jak to określano – powrót do ideałów pierwotnego chrześcijaństwa. Ruchy eskapistyczne (alternatywne), będąc krytyką istniejącego porządku, nie muszą zawierać pierwiastków mistycznych, tym niemniej w wielu z nich elementy te odgrywają istotną rolę. Jakieś formy objawień mistycznych stawały się podstawą własnej interpretacji Pisma Świętego i pomysłów na jego urzeczywistniania w świecie doczesnym. To często prowadziło do rozdzwinków z Kościołem instytucjonalnym, który starał się spacyfikować te tendencje, czyli wchłonąć je lub zwalczyć. Doświadczenie mistyczne skłania zwykle do wyboru bardziej radykalnej drogi życia, nawet w obrębie struktur instytucjonalnych Kościoła.

Dojście do szczytów kontemplacji nie oznacza, że szuka się Boga dla siebie samego, lecz zawsze chodzi tu o budowanie mistycznego Ciała Chrystusa (McGinn i Ferris McGinn, 2008, s. 99). Ten aspekt ukazuje wyrażenie społeczny wymiar mistyki jako daru dla innych oraz dla Kościoła. W ten sposób możliwe jest przemienianie świata społecznego. Ucieczka od świata staje się warunkiem jego zmiany. Proces ten dokonuje się w wymiarze duchowym i nie dotyczy wszystkich, lecz tylko niektórych członków społeczności, wpływając na przemianę ich sposobu życia. W ten sposób coraz szersze kręgi społeczne mogą zmieniać oblicze świata.

Literatura

- Ajdukiewicz, K. (1983). *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*. Czytelnik.
- Albert, K. (2006). *Studia o historii filozofii*. Fundacja Aletheia.
- Bartkowski, B. (1995). Słowo wstępne. W: *Miejsce mojego miłosierdzia i odpoczynku. Nadprzyrodzone oświecenia Kunegundy Siwiec ze Stryzawy zanotowane przez ks. Bronisława Bartkowskiego* (s. 7–22). Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Bataille, G. (2002). *Część przekłeta*. Wydawnictwo KR.
- Berger, P.L., Luckmann, T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Corpus Dionysiacum*. (2021). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Dinzelbacher, P. (2002). Wstęp. W: P. Dinzelbacher (red.), *Leksykon mistyki* (s. V–VI). Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów.

- Durkheim, É. (1990). *Elementarne formy życia religijnego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Figura, M. (2002). Unio mistica. W: P. Dinzelbacher (red.), *Leksykon mistyki* (s. 324–325). Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Gogola, J. W. (2001). *Teologia komunii z Bogiem*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Grodziński, E. (1981). *Zarys teorii nonsensu*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ibn Chaldun (2000). Wybór pism. W: J. Bielawski. *Ibn Chaldun* (s. 69–158). Wiedza Powszechna.
- Jan od Krzyża. (2010) *Dzieła*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Klossowski, P. (1992). *Sade mój bliźni*. Wydawnictwo Spacja, Fundacja Aletheia.
- Luhmann, N. (1998). *Funkcja religii*. Zakład Wydawniczy Nomos.
- Marchetti, A. (1996). *Zarys teologii życia duchowego II*. Wydawnictwo Barbara.
- McGinn, B., Ferris McGinn P. (2008). *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga mistrzów duchowych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mikołaj z Kuzy. (1997). *O oświeconej niewiedzy*. Wydawnictwo Znak.
- Nikolski, P. (2006). *Św. Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej. Rozszerzone materiały wykładu monograficznego w Instytucie Duchowości „Carmelitanum”*. Flos Carmeli.
- Anonim. (2021). *Obłok niewiedzy*. Wydawnictwo W drodze.
- Platon. (1990). *Państwo*. Wydawnictwo Akme.
- Rabczyński, P. (2022). *Objawienia Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie. Na podstawie wybranych akt warmińskiej kurii biskupiej*. Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Ruiz, S. F. (2008). *Mystyk i nauczyciel. Św. Jan od Krzyża. Część I*. Flos Carmeli.
- Salmann, E. (2002). Visio beatifica. W: P. Dinzelbacher (red.), *Leksykon mistyki* (s. 328–329). Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Schmitt, C. (2012). *Teologia polityczna i inne pisma*. Wydawnictwo Aletheia.
- Słaboń, A. (2010). Drogi powołania do Świeckiego Zakonu Karmelitów Bosych. W: S. H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego: tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego.
- Swedberg, R. (2014). From Theory to Theorizing. W: R. Swedberg (red.), *Theorizing in Social Science. The Context of Discovery* (s. 3–28). Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804791199>
- Świecki Zakon Karmelitów Bosych. (2009). Świadectwa. Moja droga do Karmelu. *Żyć Karmelem w Świecie*, 2(58), 13–61.
- Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein). (2019). *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Wallerstein, I. (2004). *Koniec świata jaki znamy*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus logico-philosophicus*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein, L. (2014). *O pewności*. Wydawnictwo Aletheia.
- Zawada, M. (2015). *Doświadczenie mistyczne. Studium struktury fenomenu*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych.