

KS. MIROSŁAW KIWKA

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE CZY MISTYCZNA ŚWIADOMOŚĆ? MISTYKA W UJĘCIU B. MCGINNA

„Obserwuje się dziś, po pierwsze, spontaniczne rozszerzanie pojęcia duchowości na obszar wszelkich typów religii, a po drugie, swoistą dewaluację zachowywanych dawniej rozróżnień, tak że «duchowość» stała się niemal tożsama z «mystyką», a «mistyka» z jakąkolwiek «religijnością»¹. Ta niezwykle trafna diagnoza współczesnego pomieszania pojęć stanowi swego rodzaju wezwanie do podejmowania wysiłków na rzecz coraz to bardziej jednoznacznego precyzowania istoty różnych fenomenów o charakterze duchowym. Brzmi ona jak swoiste zaproszenie do prowadzenia badań na wszelkich możliwych płaszczyznach i przy zaangażowaniu wszystkich dostępnych środków, bo rzecz jest niebagatelnej wagi, chodzi bowiem o niezwykle istotną prawdę o człowieku, o kształt jego relacji z Bogiem.

Jednym z uczonych, który podjął to wyzwanie, jest Bernard McGinn, profesor teologii w Divinity School Uniwersytetu Chicago (USA), wybitny znawca mistyki chrześcijańskiej. We wstępie do zredagowanej przez siebie antologii najważniejszych tekstów mistycznych podkreśla on wyjątkową atrakcyjność mistycyzmu, widoczną współcześnie nie tylko w chrześcijaństwie, ale także we wszystkich wielkich religiach. Podejmując niełatwą, jak sam wyznaje, próbę wyjaśnienia tego dość złożonego zjawiska, jednej z jego przyczyn upatruje w świadectwie mistyków o ich niecodziennym związku z Bogiem. „Dla niektórych mistyków – pisze prof. McGinn – rozumienie owego związku jest zakorzenione w nadzwyczajnych formach świadomości, takich jak wizje i ekstazy, które nie są udziałem zdecydowanej większości ich czytelników. Inni mistycy natomiast niezmiennie uważają, że takie specjalne doświadczenia mają charak-

¹ A. SIEMIENIEWSKI, *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*, Wrocław 2000, s. 11.

ter jedynie przygotowawczy i peryferyjny, a nawet mogą być szkodliwe, gdy się je myli z istotą mistyki, do której należy transformacja duchowa. Dla ludzi wierzących pisma mistyków proponują ideały i wzorce odpowiadające ich najgłębszym aspiracjom. Dla niewierzących natomiast, co uwidacznia się w rosnącym zainteresowaniu mistycyzmem ze strony filozofów postmodernistycznych i krytyków kultury, teksty mistyczne fascynują tym, że ukazują ważne aspekty ludzkiej egzystencji. Podobnie jak wielcy poeci i wybitni artyści, także mistycy stanowią przykład niezwykłych ludzkich osiągnięć, które stanowią inspirujące wyzwanie nawet dla tych, co nie podzielają ich zapatrywań. Lektura ich dzieł pozwala nam na żywy kontakt z rzeczywistością stanowiącą najgłębszą tajemnicę ludzkiego ducha².

W jednym z wywiadów B. McGinn zauważa bezprecedensową nowość czasów, w których przyszło nam żyć. Jego zdaniem nowość ta polega na tym, że dziś „tradycje duchowe świata pozostają między sobą w dialogu, i to w sposób dotąd nieznan [...]. Istnieje ekumenizm o światowym zasięgu, w ramach którego staramy się wzajemnie rozumieć, odmienne tradycje nie są już postrzegane jako coś wobec nas odległego i zewnętrznego. Wewnątrz różnych kultur obserwujemy również powrót do większego akcentowania tego, co duchowe i mistyczne³. Natomiast we wprowadzeniu do swego najśłynniejszego dzieła wyraża następujący pogląd: „W ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci obserwujemy znaczące odrodzenie się zainteresowania – tak w sferze teorii, jak i praktyki – chrześcijańską duchowością, często utożsamianą z mistyką w tradycyjnym znaczeniu: jako zwieńczenie drogi duchowego rozwoju. Pomimo że rozwój sekularyzmu we współczesnym świecie dla wielu stał się przyczyną marginalizacji religii, sytuacja ta jednak stała się dla innych okazją do odkrywania najgłębszych wymiarów ich własnych tradycji religijnych. W pewien sposób na bazie tych odkryć zrodziły się nowe formy dialogu międzyreligijnego, pośród których znaczące miejsce zajęła dyskusja dotycząca natury mistyki. Sytuacja globalnego ekumenizmu, w której się obecnie znajdujemy, sprzyja odkrywaniu nowych poziomów rozumienia i rozwojowi dyskusji mającej za przedmiot bogactwo duchowego dziedzictwa ludzkości. W tejsze dyskusji mistycyzm zajmuje jedno z bardzo ważnych miejsc⁴.

² B. MCGINN (red.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York 2006, s. XIII-XIV.

³ S. MILLER, *Lost in God: What Can We Learn from the Mystics?*, Christian Century 120(2003)6 Mr 22, s. 22. Bardzo często w publikacjach anglojęzycznych, zwłaszcza amerykańskich, termin *ecumenism* określa zarówno dążenie do jedności Kościołów chrześcijańskich, jak i dialog międzyreligijny. Pisząc o ekumenizmie globalnym, autor ewidentnie ma na myśli dialog międzyreligijny.

⁴ B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York 1991, s. XI.

Dorobek naukowy prof. McGinna obejmuje wiele prac z zakresu teologii historycznej ze szczególnym uwzględnieniem teologii mistyki⁵. Spośród 214 artykułów i 28 książek jego autorstwa (w tym 12 opublikowanych pod jego redakcją) na szczególną uwagę zasługuje wielotomowe dzieło zatytułowane *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*⁶, jak też wybitne prace poświęcone Mistrzowi Eckhartowi⁷ oraz apokaliptyce⁸. Do innych godnych podkreślenia osiągnięć profesora zaliczyć można jego publikacje dotyczące aktualnego stanu badań nad mistycyzmem, które stanowią swego rodzaju przewodnik po współczesnych nurtach, najważniejszych problemach i najgorętszych sporach toczonych wokół mistycyzmu⁹. W swoich pracach B. McGinn uczy określonego sposobu rozumienia mistyki przede wszystkim chrześcijańskiej. Czytelnik jego książek i artykułów znajduje w nim sprawdzonego przewodnika po meandrach wielu istotnych kwestii, tak w wymiarze historycznym, jak i analitycznym.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja koncepcji mistyki na podstawie publikacji B. McGinna. Odpowiedź na postawione w tytule pytanie: Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość?, streszcza w sobie istotę prezentowanych tu rozważań i stanowi najbardziej oryginalny wkład amerykańskiego badacza we współczesną dyskusję na temat natury fenomenu mistyki. Na początku zatem podejmiemy zagadnienie perspektywy badawczej, by następnie przejść do omówienia poszczególnych etapów jego dociekań.

⁵ Por. tenże, *Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*, Christian Spirituality Bulletin (1998) Spring, s. 14 i 18.

⁶ Do dziś we wspomnianej serii ukazały się już cztery okazałych rozmiarów tomy: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (1991), *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century* (1994), *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200-1350* (1998) oraz *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005). Polskie tłumaczenie t. 1 ukazało się w ramach serii *Mysterion* nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego pt. *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009. Ideową kontynuacją wspomnianego dzieła są książki: *Early Christian Mystics. The Divine Vision of the Spiritual Masters* (Crossroad 2003), polskie tłumaczenie *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych* (tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2009) oraz *The Doctors of the Church: Thirty-Three Men and Women who Shaped Christianity* (Crossroad 1999).

⁷ Por. np.: B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York 2001, wydanie polskie: *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta – człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009.

⁸ Por. np.: tenże, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979¹, 1998²; tenże, *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot (U.K.) 1994.

⁹ Jednym z najcenniejszych opracowań w tej materii jest *Apendyks* umieszczony na końcu t. 1 dzieła *The Presence of God* (w polskim tłumaczeniu obejmuje on strony 379-492), w którym B. McGinn omawia współczesne badania nad mistyką, sytuując je na trzech płaszczyznach: teologicznej, filozoficznej oraz porównawczo-psychologicznej. W tej samej perspektywie znajduje się także wspomniany już wyżej artykuł *Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*, Christian Spirituality Bulletin (1998) Spring, s. 13-21; oraz: *The Venture of Mysticism in the New Millennium*, New Theology Review 21(2008), s. 70-79.

I. PERSPEKTYWA BADAWCZA

Zastanawiając się nad sytuacją i rozwojem współczesnej teologii, profesor McGinn zauważa, że warunkiem dotarcia do rzeczywiście ważkich zagadnień jest nagląca potrzeba wszechstronnego podejścia historycznego. Dziś bowiem nie wystarczy już wzorem ubiegłych wieków analizowanie istotnych cech chrześcijańskiego *credo* bez uwzględnienia szerokiego kontekstu historycznego, w którym nabierało ono swoich kształtów. Oczywiście historia nie powinna mieć ostatniego słowa w określaniu konstruktywnych czy systematycznych kwestii dotyczących wiary, ale – zdaniem profesora – powinna wydać swój sąd jako pierwsza. Stąd też „każda, pretendująca do miana adekwatnej współczesna teologia mistyki musi wychodzić nie od abstrakcyjnych rozważań na temat istotowych właściwości doświadczenia mistycznego jako takiego – zakładając, że taki zabieg jest w ogóle możliwy – lecz raczej od próby zarysowania spójnej interpretacji kluczowych etapów historii mistyki chrześcijańskiej, dzięki czemu mogłaby ona służyć jako podstawa odnowionej współczesnej teorii i praktyki mistycyzmu”¹⁰. Prezentacja historyczna mistyki jest zatem nieodzownym warunkiem pełnego i adekwatnego rozumienia jej istoty. Ponadto „prawidłowo wykonana rekonstrukcja historyczna jest czymś więcej niż prostym opisem: jest zawsze kierowana i uzasadniana przez przynajmniej pośrednio konstruktywną perspektywę wyjaśniającą”¹¹.

Do kluczowych etapów dziejów mistyki chrześcijańskiej B. McGinn zalicza trzy zasadnicze okresy-warstwy¹²:

– okres monastyczny, obejmujący czasy ojców Kościoła (III i IV w.) oraz wczesnego średniowiecza (do XII w.), związany z wartościami i praktykami monastycznymi;

– okres tzw. nowej mistyki, który rozpoczął się około roku 1200 i trwał do XVII wieku, czas powstawania klasycznych szkół mistycznych, które przedkładając języki narodowe nad uczoną łacinę, doprowadziły do rozpowszechnienia nowych form życia religijnego wśród szerokich mas społeczeństwa;

– okres kryzysu, od połowy XVII wieku trwający nieprzerwanie do ubiegłego stulecia¹³.

Prof. McGinn proponuje precyzyjne ujęcie tekstualnego i teologicznego za pośredniczenia wszystkich rodzajów mistyki chrześcijańskiej. Mistyka bowiem

¹⁰ Tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XII.

¹¹ Tamże. „Niezwyczajnie istotne jest również, aby – w takim stopniu, w jakim to możliwe – paść na mistykę przez pryzmat jej relacji do historycznego rozwoju religii chrześcijańskiej. W przypadku mistyki chrześcijańskiej lekceważenie szerszego kontekstu może prowadzić tylko do przecoczenia elementów niezbędnych do zrozumienia tego zjawiska”, tamże, s. XV.

¹² Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XI; tenże, *The Foundations of Mysticism...*, dz. cyt., s. XII-XIII.

¹³ Por. tenże, *The Venture of Mysticism...*, art. cyt., s. 70-74.

nie może być należycie rozumiana w oderwaniu od swojego kontekstu. Istnieje, skomplikowana wprawdzie, ale bardzo wymierna współzależność doświadczenia i jego interpretacji. Teoria mistyczna, zdaniem autora, w większości przypadków raczej poprzedza i kierkuje cały sposób życia mistyka, niż jest jedynie dodatkiem do przeżycia mistycznego. Nie jest ona jakimś epifenomenem, powłoką, której usunięcie stanowi warunek dotarcia do istoty rzeczy¹⁴. Należy także mieć na względzie fakt, że przedmiotem badań historycznych nie jest doświadczenie mistyczne jako takie, ale świadectwa w postaci tekstów, których właściwa interpretacja wymaga uwzględnienia odpowiednich procedur badawczych (gatunek literacki, struktura, cel i grupa odbiorców). Skupianie się wyłącznie na wysoce niejednoznacznej kategorii doświadczenia mistycznego prowadzi, zdaniem McGinna, nie tylko do lekceważenia mistycznych sposobów interpretacji, lecz także do podkreślenia pierwszej osoby i zwracania uwagi przede wszystkim na autobiograficzne ujęcia nadzwyczajnych doświadczeń. „Mówiąc bardziej teologicznie – konkluduje profesor swój wywód – nie chodzi o to, że ktoś jest mistykiem, ponieważ twierdzi, że miał jakiś rodzaj doświadczenia, który ja definiuję jako mistyczny, lecz o to, jakie było znaczenie jego pism w historii mistyki chrześcijańskiej, niezależnie od tego, czy miały one pod względem mistycznym charakter autobiograficzny, czy też nie”¹⁵.

Powyższe spostrzeżenia określają perspektywę badawczą, której istotę stanowi uwzględnianie kontekstu historycznego oraz przyjęcie założenia, że podstawowym przedmiotem badań nie jest doświadczenie mistyczne, lecz mistyczny tekst i jego miejsce w określonej tradycji¹⁶. Dopiero w tak określonej perspektywie prof. McGinn stawia pytanie: czym jest mistyka? Uznając za utopijną możliwość prostego zdefiniowania¹⁷ tak złożonego fenomenu, znalezienie odpowiedzi na powyższe pytanie, a tym samym uchwycenie istoty mistyki, autor uprawia w rozważeniu trzech zasadniczych kwestii:

- mistyka jako element religii,
- mistyka jako proces lub sposób życia,
- mistyka jako próba wyrażenia bezpośredniej świadomości Bożej obecności¹⁸.

Prezentacja tak określonych zagadnień wyznacza dalszy przebieg naszych rozważań.

¹⁴ Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XIV.

¹⁵ Tamże, s. XV.

¹⁶ Por. tamże, s. XVI.

¹⁷ W tej kwestii B. McGinn przytacza znamiennej opinii L. Dupré: „Nie istnieje definicja, która byłaby tak wymowna i pełna znaczenia, a jednocześnie tak wszechstronna, aby obejmowała wszystkie doświadczenia, które z tego czy innego punktu widzenia były opisywane jako *mystyczne*”, L. DUPRÉ, *Mysticism* (hasło), w: M. ELIADE (red.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, t. 10, s. 245, za: tamże, s. 383.

¹⁸ Tamże. Por. także: tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV-XV.

II. MISTYKA JAKO ELEMENT RELIGII

Proponując ujęcie mistyki jako integralnego elementu religii, B. McGinn pozostaje w zgodzie z wcześniej poczynionymi założeniami. Postrzega on mistykę przede wszystkim jako część większej całości, w określonym kontekście religijnym. Jest to o tyle ważne, że dziś wielu badaczy duchowości bardzo często hołduje tendencji do emancypowania mistycyzmu z jego naturalnego środowiska, czyniąc zeń swego rodzaju rzeczywistość autonomiczną, stojącą często w jaskrawej opozycji do tzw. religii instytucjonalnej. We wspomnianym już wyżej wywiadzie McGinn stwierdza: „Nie zgadzam się z pojęciem mistycyzmu jako rodzaju prawdziwej i jedynie wartościowej religijności lub też z koncepcją mistycyzmu jako ukrytej istoty autentycznej religii, podczas gdy jej instytucje i nauczanie spychane zostają na jakieś peryferia. Uważam, że dla właściwszego spojrzenia o wiele lepsze jest postrzeganie religii jako systemu wierzeń i praktyk, pośród których mistyka odgrywa istotną rolę. Mistycyzm nie rozwijał się nigdy jako coś wolnego od religii, jedynym wyjątkiem jest ostatnich sto lat, kiedy to niezadowolenie z instytucji religijnych spowodowało, że niektórzy zaczęli rozumieć mistykę jako rodzaj religii prywatnej. Pojmowanie mistycyzmu jako czegoś zupełnie wyzwolonego i niezależnego od tradycji jest czymś, czemu chrześcijaństwo, judaizm, islam i inne religie będą się zawsze sprzeciwiały, ponieważ ich nauczanie mistyczne jest i zawsze było częścią bycia chrześcijaninem, żydem, muzułmaninem oraz zawsze współistniało z praktykami religijnymi, prawdami wiary, instytucjami itd.”¹⁹. W innym fragmencie tego samego wywiadu określa mianem powierzchownego pogląd, że mistycy chrześcijańscy to oderwani od życia anachoreci. Z naciskiem wyraża swoje przekonanie o tym, że wbrew pozorom „są oni tymi, którzy niosą i zarazem interpretują wspólną tradycję opartą na konkretnym Objawieniu, w centrum którego stoi prawda o Bogu, który stał się człowiekiem, aby człowiek mógł się stać Bogiem. Mistycy chrześcijańscy nie bawią się w odmienne stany świadomości. Oni raczej szukają radykalnie odmienionego życia”²⁰.

Niektórzy badacze mistyki stoją na stanowisku, że nieustanne akcentowanie indywidualnego doświadczenia wewnętrznego stawia mistyków w opozycji czy wręcz w sytuacji nieuchronnego, aczkolwiek ukrywanego konfliktu z religią instytucjonalną. B. McGinn, powołując się na opinię znanego badacza mistyki żydowskiej, G. Scholema, zauważa, że historia mistyki chrześcijańskiej świad-

¹⁹ S. MILLER, *Lost in God...*, art. cyt., s. 26. „[...] mysticism, at least until about a century and a half ago when unchurched mysticism first appeared, was always part of concrete historical religions, such as Judaism, Christianity, and Islam – not a religion in itself, nor the inner common denominator of all religions. This is why mysticism is best understood in the light of its interaction with the other aspects of the whole religious complex in which it comes to expression”, tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV.

²⁰ S. MILLER, *Lost in God...*, art. cyt., s. 22.

czy o swoistej dialektyce relacji pomiędzy mistycznym a instytucjonalnym elementem religii. Mistycy próbują przekazać współczesnym swój sposób przeżywania Bożej Obecności, w tym celu odwołują się do dostępnego języka symboli, który nie zawsze nadaje się do wiernego przekazu ich przesłania. Stąd też próbują oni poszerzać, przekształcać i pogłębiać tradycyjne punkty widzenia, co często może prowadzić do napięć z oficjalnymi przedstawicielami religii²¹. Jednakże aby mistyka nie stała się jakimś rodzajem autoiluzji, konieczne jest prowadzenie duchowe w ramach jakiejś tradycji i jakiejś wspólnoty²². We wprowadzeniu do swego dzieła *Obecność Boga* McGinn z pewną dozą ironii stwierdza: „żaden mistyk nie wierzył w «mystykę» ani jej nie praktykował. Wyznawali i praktykowali chrześcijaństwo (lub też judaizm, islam czy hinduizm), to jest religie, które jako szersze zjawiska historyczne zawierały w sobie również elementy mistyczne. Z punktu widzenia ogółu wierzących elementy te, występujące zarówno w sferze wierzeń, jak i praktyk, mogą być mniej lub bardziej istotne; mogą też funkcjonować na rozmaitych stopniach rozwoju i w różnym nasileniu”²³. O prawdziwej mistyce, zdaniem autora, można mówić dopiero wtedy, gdy powyższe elementy osiągną „poziom w pełni wyraźnej artykulacji oraz staną się sprawą najwyższej wagi dla niektórych wyznawców danej religii. Nawet wówczas jednak nie można rozpatrywać mistyki w oderwaniu od większej całości”²⁴. Jeżeli zatem jest możliwy teologiczny namysł nad historią mistycznego aspektu chrześcijaństwa, to musi on być kontekstualny, czyli zakorzeniony w całokształcie życia Kościoła i historycznych uwarunkowaniach tych, którzy to życie tworzyli i z niego czerpali inspiracje²⁵.

Dla B. McGinna mistycznym elementem w chrześcijaństwie jest ta część jego wierzeń i praktyk, która dotyczy przygotowań, a potem przeżywania bezpośredniej obecności Boga oraz konsekwencji będących następstwem tego doświadczenia²⁶. Mistykę tak rozumianą postrzega on zawsze jako integralną część duchowości. W duchowości właśnie mistyka, poprzez przemieniające i bezpośrednie odniesienie do Boga, konstytuuje wewnętrzną realizację jej najgłębszego wymiaru. Innymi słowy, mistyka stanowi cel chrześcijańskiej duchowości. Stąd też nie jest ona i nie może być czymś wyłącznie indywidualnym, ponieważ zakorzeniona jest zawsze w życiu sakramentalnym i liturgicznym wspólnoty Kościoła²⁷. Na płaszczyźnie filozoficznej natomiast doświadczenie mistyczne jest ukazywane w szerokim kontekście doświadczenia religijnego²⁸.

²¹ Por. B. MCGINN (red.), *The Essential Writings*..., dz. cyt., s. 481-482.

²² Por. S. MILLER, *Lost in God*..., art. cyt., s. 23.

²³ B. MCGINN, *Obecność Boga*..., dz. cyt., s. XVII.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tenże, *Quo vadis?*..., art. cyt., s. 17.

²⁶ Por. tenże, *Obecność Boga*..., dz. cyt., s. XVIII.

²⁷ Por. tenże, *Mystical Consciousness: A Modest Proposal*, *Spiritus* 8(2008), s. 44.

²⁸ Por. tenże, *Obecność Boga*..., dz. cyt., s. XXI; tenże, *Mystical Consciousness*..., art. cyt., s. 49.

Należy także zauważyć, że same określenia *mistyka* i *mistycyzm* zrodziły się i nabrały swego ostatecznego kształtu w kontekście religii chrześcijańskiej²⁹. Jak wykazał w swoich poszukiwaniach Michel de Certeau, na którego badania McGinn często się powołuje, rzeczownik „mistycyzm” jest tworem stosunkowo nowym, powstałym w siedemnastowiecznej Francji³⁰. Natomiast przymiotnik „mistyczny” pochodzący od greckiego *mystikos* («ukryty»)³¹ nie występuje w Nowym Testamencie i był używany przez chrześcijan dopiero od około 200 roku na oznaczenie rzeczywistości ukrytej, wewnętrznego wymiaru wiary i wynikających z niej praktyk („sakramenty mistyczne”, „kontemplacja mistyczna”), jak też „mistycznego rozumienia” Pisma Świętego, czyli ukrytego przesłania zawartego w literze świętego tekstu. Około 500 roku za sprawą Pseudo-Dionizego ukuto termin „teologia mistyczna”, będący synonimem poznania Boga nie tyle na drodze wysiłku ludzkiego intelektu, ile jako efekt bezpośredniego przyjęcia daru Bożego.

III. MISTYKA JAKO PROCES

Mistyka, stanowiąc element chrześcijaństwa, jest w swej istocie rzeczywistością *in statu fieri*, duchowym dynamizmem, którego zasadnicze elementy i etapy można wyróżnić i opisać. Obok kontekstualności kolejną charakterystyką życia mistycznego jest dla B. McGinna kategoria procesu. Z naciskiem podkreśla on, że właściwe rozumienie mistyki wymaga, by postrzegać ją nie tyle jako jednorazowe wydarzenie, jakiś moment, krótkotrwały stan zjednoczenia z Bogiem, ile właśnie jako żmudny i długotrwały proces duchowego wzrastania, sposób życia, swoiste itinerarium ku Bogu. „Poprawne uchwycenie istoty mistyki – zauważa we wstępie do wspomnianej już antologii tekstów mistycznych – wymaga prześledzenia dróg, na których mistycy przygotowywali się na Boże nawiedzenie, oraz skutków, jakie to Boże działanie pozostawiło po sobie tak w nich samych, jak i w życiu tych, którym przekazali otrzymane przesłanie”³². Natomiast we wprowadzeniu do pierwszego tomu serii *Obecność Boga* czytamy, że zasadniczy cel drogi mistycznej „można przedstawić sobie jako szczególny rodzaj kontaktu pomiędzy Bogiem – Duchem nieskończonym a ograniczonym duchem ludzkim. Jednakże wszystko, co do tego kontaktu prowadzi

²⁹ Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV. 3; tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 44; tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. 383-384.

³⁰ Por. M. DE CERTEAU, *Mystique' au XVIIe siècle: Le problème du langage „mystique”*, w: *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. 2, Paris 1964, s. 267-291.

³¹ U starożytnych Greków i Rzymian słowo *mystikos* odnosiło się pierwotnie do czegośkolwiek ukrytego. Czasami używano go w znaczeniu religijnym, odnosząc do obrzędów misteryjnych. Spośród opracowań na temat ewolucji tego terminu McGinn zwraca szczególną uwagę na artykuł: L. BOUYER, *Mysticism: An Essay on the History of the Word*, w: R. WOODS (red.), *Understanding Mysticism*, Garden City 1980, s. 42-55.

³² B. MCGINN (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XIV-XV.

lub go przygotowuje, oraz wszystko, co z niego wypływa albo powinno zgodnie z oczekiwaniami wypływać, jest również mistyczne dla jednostki we wspólnocie wierzących, nawet jeśli rozumiane w sensie wtórnym tego słowa. Stąd oddzielanie celu od procesu i jego skutków prowadzi do całkowitego niezrozumienia natury mistyki i jej roli jako elementu danej religii³³. Zatem w ujęciu mistyki jako procesu mieści się przygotowanie, mistyczne spełnienie oraz wynikające z niego konsekwencje indywidualne i społeczne.

1. Etap przygotowawczy

Etap przygotowawczy procesu mistycznego obejmuje uświęcone wielowiekową tradycją działania, które można określić mianem fundamentalnych. Do praktyk tworzących fundamenty mistyki chrześcijańskiej prof. McGinn zalicza następujące:

a. Lektura i medytacja słowa Bożego

Pismo Święte stanowi zakorzenienie mistyki, jej źródło i normę. Nie chodzi tu bynajmniej o literacką analizę tekstów ani też o poszukiwanie w nich zbioru orzeczeń doktrynalnych lub zasad moralnych. W Biblii mistyk pragnie spotkać Boży Logos – Słowo, które poprzez literę tekstu przemawia do niego ludzkim językiem. Mistyczna interpretacja świętego tekstu kierowała się zawsze dwoma zasadami: przydatnością w zachęcaniu do nawiązania głębszej relacji z Bogiem oraz zgodnością z zasadami wiary społeczności Kościoła³⁴.

b. Asceza i oczyszczenie

Wysiłek ascetyczny obejmuje różne formy wyrzeczenia się przyjemności zmysłowych i dotyczy głównie jedzenia, seksu, snu i posiadania. Zwykle nie traktuje się ascezy jako celu samego w sobie, lecz zdecydowanie jako środek do celu, którym jest kontakt z tym, co boskie. Praktyki ascetyczne stanowią więc rodzaj koniecznego przygotowania do przyjęcia łaski mistycznego spotkania z Bogiem. Racje skłaniające do ich podejmowania wynikają z doświadczenia grzechu (pierworodnego i osobistego) oraz płynącej stąd konieczności przywrócenia w możliwie najpełniejszym stopniu zamierzonej przez Boga harmonii oraz z poczucia naglącej potrzeby oczyszczenia, jaka rodzi się w zetknięciu z majestatem, dobrocią i czystością boskości. W tym sensie oczyszczenie wykracza poza kategorię przygotowania, stając się bardziej rodzajem warunku koniecznego, który stoi przed każdym, kto w tym życiu szuka Bożej bliskości³⁵.

c. Modlitwa, liturgia i sakramenty

Modlitwa rozumiana w najprostszy sposób, jako „wzniesienie serca i umysłu do Boga”, stanowi zarówno istotną część przygotowania (w wielości swoich rodzajów i form), jak i pewien aspekt oczekiwanego spełnienia mistycznej drogi (jako tzw. modlitwa kontemplacyjna). Szczególną wartość przypisuje się modli-

³³ Tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVII.

³⁴ Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 3-4.

³⁵ Por. tamże, s. 47-48.

twie liturgicznej we wspólnocie Kościoła, gdzie wyjątkowe miejsce zajmuje celebrowanie sakramentów, spośród których największe znaczenie ma Eucharystia jako niepowtarzalne wydarzenie, mistycznie uobecniające zjednoczenie z Bogiem i Jego zbawczym działaniem³⁶.

d. Inne zewnętrzne i wewnętrzne praktyki duchowe

Pośród wielu zakorzenionych w Biblii i w praktyce monastycznej praktyk niemal od zarania jej dziejów do najważniejszych należą samotność i milczenie tak w wymiarze zewnętrznej ciszy, jak i wewnętrznego uspokojenia. Mają one na celu wyciszenie i „opróżnienie” umysłu, gdyż Boga, przewyższającego nieskończenie ludzkie poznanie i mowę, można spotkać jedynie pośród duchowej pustki najgłębszego milczenia. Z praktykowaniem samotności i milczenia nierozdzielnie związane jest ćwiczenie się w nabywaniu wewnętrznej wolności, w umiejętności duchowego dystansowania się wobec świata osób i rzeczy. Innym rodzajem praktyk jest kierownictwo duchowe, prowadzone tak na płaszczyźnie prywatnych konwersacji, jak i sakramentalnej spowiedzi³⁷.

Omówione wyżej elementy, zdaniem prof. McGinna najistotniejsze w przygotowaniu do życia mistycznego, stanowią o swego rodzaju wejściu na drogę rozwoju duchowego, która najwyraźniej oddaje procesualny charakter mistyki.

2. Itinerarium mistyczne

Motywy drogi, wizja ludzkiego życia jako wędrówki, wytrwałego wspina się poprzez różne stopnie w drodze do zamierzonego celu – stały się osnową opisu i systematyzacji przeżyć mistycznych. Oczywiście układanie standardowych modeli drogi rozwoju duchowego jest do pewnego stopnia zabiegiem sztucznym. Pomimo to jego użyteczność polega na dostarczeniu pragnącym wyruszyć w drogę swego rodzaju mapy, pozwalającej określić aktualne położenie oraz wyznaczyć cel i trasę mogącą do niego doprowadzić. Jednakże zawsze należy przy tym uczynić świadome zastrzeżenie, że istnienie jednego modelu nie wyklucza możliwości istnienia innych, wszak Boga można doświadczyć na wielu różnych drogach i na wiele różnych sposobów.

Teologiczny fundament drogi rozwoju duchowego znajduje swoje zakorzenienie w podkreślanej przez B. McGinna trynitarności i chrystologiczności mistyki chrześcijańskiej³⁸. Czytając Rdz 1,26, pisarze kościelni niemal od początku podkreślali, że człowiek został stworzony nie tyle na obraz Boży (*imago Dei*), ile na obraz Trójcy Świętej (*imago Trinitatis*). Fakt ten stanowi podstawę obecności Boga w głębinach ludzkiej świadomości i jest rzeczywistością fundamentalną każdego itinerarium mistycznego. Obok niej stoi prawda o Chrystusie, Bogu-człowieku, który pozostając celem drogi, zarazem czyni możliwym jej istnienie.

³⁶ Por. tamże, s. 79-80.

³⁷ Por. tamże, s. 123-124.

³⁸ Por. tamże, s. 191-192, 221.

Spośród historycznie uwarunkowanych prób systematyzacji etapów życia mistycznego B. McGinn zwraca uwagę na te najbardziej znane. Siegając niemal samych początków podziału trójczłonowego, wymienia najpierw Orygenesa, który na podstawie egzegezy Księgi Przysłów, Eklezjastesu oraz Pieśni nad Pieśniami określił trzy stopnie chrześcijańskiej wersji greckiej *paidei*, a mianowicie: wiedzę moralną, naturalną i kontemplacyjną. Uczeń i kontynuator myśli Orygenesa, Ewagriusz z Pontu, zaadaptował ów podział do opisu życia duchowego ojców pustyni, wyróżniając: *praktike* (życie ascetyczne) – oczyszczenie i uspokojenie umysłu; *physike* (kontemplacja stworzenia) – okrywanie ukrytych prawd we wszystkich bytach; *theologike* (kontemplacja Boga) – odwrócenie się od rzeczy materialnych i zwrócenie się do ich Pierwszej Przyczyny, osiągnięcie istotowego poznania Trójcy Świętej. Klasyczne sformułowanie trójpodziału drogi mistycznej wyszło spod pióra Pseudo-Dionizego Areopagity około roku 500. W przedstawionej przez niego wizji procesu wstępowania (*anagogia*) droga ku Bogu przechodzi niezmiennie przez trzy stadia: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Koncepcja Dionizego pojawiła się ponownie w IX wieku u Jana Szkota Eriugeny, a później była szeroko rozpowszechniona w klasztorach cysterskich przez św. Bernarda z Clairvaux i Wilhelma z Saint Thierry. Najstynniejszą bodaj swoje sformułowanie otrzymała u św. Bonawentury, oprócz wyżej wspomnianego także w postaci trzech praktyk: medytacji, modlitwy, kontemplacji. Mistrz franciszkański operuje także schematem siedmiostopniowego itinerarium duszy do Boga, podobnie jak zauważona przez McGinna, a uznana za heretyczkę i spalona na stosie Małgorzata Porete. Natomiast Jan Tauler, przedstawiciel dominikańskiej mistyki nadreńskiej, promując podział trójstopniowy, nadał mu nieco odmienny od przyjętego wówczas charakter, wyróżniając etapy: radości, opuszczenia i przeobstwienia³⁹.

Niezależnie od podziału na poszczególne etapy, które różnie systematyzują i uwydatniają najważniejsze aspekty rozwoju życia duchowego, cały proces ma na celu osiągnięcie stanu swoistej bliskości z Bogiem, stanowiącej istotę mistyki. Stan ten prof. McGinn przedstawia w kategorii przeżywania Bożej Obecności.

IV. MISTYKA JAKO PRÓBA WYRAŻENIA PRZEŻYCIA OBECNOŚCI BOŻEJ

W chrześcijańskiej wizji świata wszystko, co istnieje, jest manifestacją Boga Stwórcy, swoistą teofanią, ukazywaniem Jego istnienia i natury. Jednocześnie z racji swej nieskończoności Bóg jest całkowicie transcendentny wobec świata, który nie może Go w żaden sposób ogarnąć ani poznawczo wyczerpać. Pierwsze przekonanie tworzy katafatyczną, afirmatywną, pozytywną drogę orzekania o Bogu, na której podstawą wszelkich twierdzeń jest widzenie świata jako *skut-*

³⁹ Por. tamże, s. 149-151, 162-163, 172-173, 180.

ku działania Stwórcy. Natomiast zasadnicza inność Boga, wynikająca z Jego transcendencji, stanowi fundament drogi apofatycznej, czyli twierdzeń negatywnych, które za pomocą przeczenia, paradoksu, antynomii starają się opisać Bożą naturę. Chociaż mistycy chrześcijańscy dostrzegają wartość i potrzebę obu sposobów mówienia o Bogu, to jednak uznają wyższość teologii apofatycznej. Wielu z nich w swoich dziełach poświęca wiele miejsca na roztrząsanie zawilości i paradoksów negacji, starając się w ten sposób wyrazić Niewyraźnialnego (np. Klemens Aleksandryjski, Dionizy Areopagita, Grzegorz z Nyssy, Mistrz Eckahrt, autor *Obłoku niewiedzy*, Mikołaj z Kuzy, Jan od Krzyża i inni). Niemala ich liczba usiłowała także przekazać swoje doświadczenie Boga językiem bardziej pozytywnym, uciekając się do metaforyki miłości erotycznej lub doznań zmysłowych (np. Bernard z Clairvaux, Jadwiga z Antwerpii, Mechtylda z Magdeburga, Jan od Krzyża, Teresa od Jezusa i inni)⁴⁰. Inną formą mistycyzmu pozytywnego była mistyka natury, która w chrześcijaństwie nie stanowiła bynajmniej formy jakiegoś panteizmu, lecz zdecydowanie szła raczej w kierunku dostrzegania w pięknie natury śladów Bożej obecności. Tę formę można spotkać niemal u wszystkich pisarzy mistycznych⁴¹.

Niezależnie od obranej drogi mistycy byli zasadniczo zgodni co do tego, że ich doświadczenia, częściowo lub w całości, opierają się konceptualizacji i werbalizacji. W związku z tym przedstawiali je w sposób niebezpośredni, częściowy, poprzez ciągi strategii słownych, w których – jak podkreśla B. McGinn – „język jest używany nie tyle informacyjnie, co transformacyjnie”. W tej perspektywie jego zasadniczą funkcją przestaje być przekazywanie jakiejś konkretnej treści, a staje się raczej towarzyszenie czytelnikowi w procesie rozwoju duchowego⁴². Jedną z kategorii, za pomocą której zwykło się wyrażać przeżywanie mistycznej bliskości Boga, jest zjednoczenie.

1. Zjednoczenie

Cel drogi mistycznej, zasadnicze dążenie, będące siłą napędową całego procesu, rozumiano najczęściej w kategorii zjednoczenia z Bogiem, a zjednoczenie z kolei utożsamiano z istotną cechą mistyki. B. McGinn stoi na stanowisku, że na podstawie badań historycznych można przypuszczać, iż w ciągu wieków chrześcijanie rozumieli zjednoczenie z Bogiem co najmniej na kilka sposobów⁴³. Termin „zjednoczenie mistyczne” pojawia się dopiero pod koniec IV wieku i przez mistyków chrześcijańskich był używany dość oszczędnie.

⁴⁰ Por. tenże, *The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*, Spiritus 2(2001), s. 156-171.

⁴¹ Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 281-282.

⁴² Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII.

⁴³ Niektóre średniowieczne sposoby rozumienia unii mistycznej B. McGinn omawia w artykule: *Love, Knowledge and „unio mystica” in the Western Christian Tradition*, w: M. IDEL, B. MCGINN (red.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, New York 1989, s. 59-86.

Jedynie w nowożytnej refleksji nad mistycyzmem *unio mystica* zajęła centralne miejsce. W Biblii terminologia zjednoczeniowa była używana w niewielkim zakresie, co stało się przyczyną, że niewiele tekstów biblijnych miało w tej perspektywie jakieś szczególne znaczenie. Do najczęściej cytowanych w literaturze mistycznej fragmentów należą: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,17); oraz: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie [...]” (J 17,21). Wskazują one na jedność ducha i ten rodzaj jedności, który jest udziałem we wspólnocie Trójcy Świętej. Neoplatonicy, a szczególnie Plotyn, pozostawili głębokie analizy metafizycznego i egzystencjalnego znaczenia mistycznej jedności (*henosis*). Z tego między innymi powodu niektórzy ojcowie Kościoła, jak np. św. Augustyn, unikali stosowania terminologii zjednoczeniowej, a jeżeli ją stosowali, to jedynie mówiąc o zjednoczeniu wiernych w Ciele Chrystusa. Pomimo to byli też i tacy, którzy chętnie mówili o zjednoczeniu z Bogiem, nawet w sensie zjednoczenia istotowego. Pośród najwcześniejszych tekstów mówiących o zjednoczeniu mistycznym lub o wspólnocie mistycznej (*koinonia mystike*) na uwagę zasługują *Homilie* Makarego. Inni autorzy chrześcijaństwa wschodniego pisali już wyraźnie o zjednoczeniu, którego istotą była tożsamość i wzajemne przenikanie. Słynna jest metafora Ewagirusza Pontyjskiego z *Listu do Melanii*, w której przyrównał zjednoczenie umysłu z Bogiem do połączenia rzeki wpadającej do morza, gdzie morze zmienia ją całkowicie w siebie. Natomiast klasyczny tekst dotyczący zjednoczenia znajdujemy u Dionizego Areopagity w *Teologii mistycznej*, gdzie pisząc o Hieroteuszu i jego doświadczeniu rzeczy boskich, używa terminu *henosis mystike*. Maksym Wyznawca był pierwszym, który mówiąc o zjednoczeniu z Bogiem, zastosował trzy obrazy, stosowane później przez wielu autorów do opisu miłostnego zjednoczenia woli Bożej i ludzkiej, a mianowicie: kropli wody w winie, rozpalonego żelazo w ogniu i powietrza w promieniach słońca. W średniowieczu w chrześcijaństwie zachodnim, począwszy od XII wieku pojawiły się obszerne opisy różnych form zjednoczenia, które utworzyły zasadniczo dwie wielkie tradycje. Pierwsza z nich, której przedstawicielem jest np. św. Bernard z Clairvaux, biorąc za punkt wyjścia wspomniany wyżej test Pawłowy, podkreślała zjednoczenie duchowe (*unitas spiritus*) w miłości nieskończonego Ducha Bożego z ograniczonym duchem człowieka, zawsze przy zachowaniu ontycznego zróżnicowania. Druga tradycja powstała w XIII wieku i kładła nacisk na zjednoczenie tożsamości (*unitas identitatis; unitas indistinctionis*). Jej przedstawiciele (np. Mistrz Eckhart, Małgorzata Porete) swoje doświadczenia duchowe wyrażali, posługując się pojęciami filozoficznymi zapożyczonymi z neoplatonizmu. W ich rozumieniu zjednoczenie tożsamości poprzez całkowite połączenie z Bogiem prowadziło do zupełnego unicestwienia duszy. Z uwagi na fakt zniesienia istotnego dla chrześcijaństwa rozróżnienia Stwórcy i stworzenia prof. McGinn podkreśla kontrowersyjność takiego rozumienia i przy jego ewaluacji proponuje uwzględnienie faktu, że zjednoczenie tożsamości nie było pojmowane totalnie, lecz aspektywnie, tzn. pozostawiało pewne płaszczyzny

rozumienia jedności mistycznej, na których rozróżnienie Stwórcy i stworzenia pozostawało niekwestionowalne⁴⁴. W późniejszym okresie mistycy starali się lepiej uzgodnić rozumienie zjednoczenia z nauczaniem Kościoła. Jan Ruysbroec podjął próbę połączenia mistycznej tożsamości w sensie Eckhartiańskim z bardziej złożoną analizą wzajemnie przenikających się form zjednoczenia dokonującego się zarówno w tym, jak i w przyszłym życiu. Św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża wyjaśniali unię mistyczną poprzez metaforę duchowych zaślubin. Dbłość o właściwe rozumienie zjednoczenia stanowiła przedmiot wysiłków także podczas złotego okresu mistyki francuskiej w XVII wieku. Streszczają się one w sposób najbardziej reprezentatywny w pismach św. Franciszka Salezego⁴⁵.

Wbrew rozpowszechnionej opinii B. McGinn uważa, że zjednoczenie mistyczne, choć jest czymś bardzo istotnym w historii duchowości, nie stanowi jednak kategorii jedynej i najważniejszej dla rozumienia mistyki. Stąd też ograniczanie się jedynie do tych autorów, którzy w swych dziełach operowali pojęciem *unio mystica*, grozi zmarginalizowaniem innych pisarzy, istotnych z punktu widzenia rozwoju mistycyzmu, którzy z różnych względów unikali leksyki zjednoczeniowej, jak np. wspomniany już wcześniej św. Augustyn⁴⁶. Bardzo często bowiem, zauważa prof. McGinn, mistycy, którzy silnie podkreślali niewysławialność swoich doświadczeń, korzystali z wszelkich dostępnych sobie środków opisu, tworząc w rzeczywistości zupełnie nowy język. Właśnie z tej perspektywy widać wyraźnie, że termin „zjednoczenie” stanowi tylko jedną opcję z całego spektrum modeli, metafor czy też symboli, które znajdujemy w dziełach mistycznych. Wielu autorów go stosowało, ale niewielu ograniczało się tylko do niego. Do innych kategorii, za pomocą których wyrażano przeżywanie obecności Bożej, należą takie, jak widzenie Boga, kontemplacja, ekstaza, przebóstwienie, narodziny Słowa w duszy itd. Wszystkie one mogą być rozumiane jako odmienne, a zarazem uzupełniające się sposoby przedstawiania świadomości mistycznej⁴⁷.

2. Widzenie Boga, kontemplacja, ekstaza

Możliwość ujrzenia Boga była w epoce przedchrześcijańskiej przedmiotem kontrowersji tak wśród przedstawicieli monoteistycznego judaizmu, jak i w środowisku klasycznej tradycji greckiej, od której mistyka chrześcijańska zapoży-

⁴⁴ Por. tenże, *Reflections on the Mystical Self*, Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks 3(2007), s. 114-115.

⁴⁵ Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 427-429.

⁴⁶ Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII; tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV.

⁴⁷ Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII-XIX; tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV.

czyła termin kontemplacja (*theoria*)⁴⁸. Począwszy od II wieku po Chr., podkreśla prof. McGinn, znajdujemy w tekstach chrześcijańskich motyw kontemplacyjnego widzenia Boga (*theoria theou*) jako ostateczny cel życia duchowego. Św. Justyn Męczennik, mówiąc o swoich filozoficznych poszukiwaniach, zaznacza, że jako platonik oczekiwał rychłego oglądania Boga, co było zgodne z przesłaniem tej szkoły. Podkreśla jednakże, że o ile Platon prawidłowo upatrywał cel życia w kontemplacji idei Dobra, to jednak błędził w kwestii rozoznania drogi doń prowadzącej, widzenie Boga jest bowiem łaską Chrystusa, a nie efektem jedynie ludzkich wysiłków. Wielu mistyków chrześcijańskich wyraziło swoje przesłanie w formie relacji z widzeń (np. św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, Szymon Teolog, Hildegarda z Bingen, św. Ignacy Loyola, św. Teresa od Jezusa). Niektórzy, jak np. św. Augustyn, próbowali opisywać i klasyfikować różne rodzaje wizji. Inni, jak np. Hugo od św. Wiktora, analizowali naturę i formy widzeń kontemplacyjnych oraz zastanawiali się nad ich relacją do *visio beatifica*.

Kontemplacyjne widzenie Boga wiązało się często z nadzwyczajnymi stanami świadomości, takimi jak: okresy zupełnego oderwania od rzeczywistości (*raptus*), bycie poza sobą, czyli ekstazy (*ecstasis*), czy też bycie poza lub ponad własnym umysłem (*excessus mentis*). Występowanie wymienionych fenomenów pozwalało żywić przekonanie, że Boga można „ujrzeć” jeszcze w tym życiu w specjalnych stanach świadomości. Pomimo wielu różnych koncepcji widzenia, kontemplacji i ekstazy terminy te w mistycznej tradycji są ze sobą powiązane⁴⁹.

3. Przebóstwienie i narodziny

Retoryka przebóstwienia w ciągu wieków stanowiła dla mistyków jeden z głównych sposobów wyrażania ścisłej jedności z Bogiem. Tradycja ta znajduje swoje źródło w starotestamentowej Księdze Rodzaju (1,26), gdzie czytamy, że człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boże”, oraz we fragmentach nowotestamentowych: „Wszyscy bowiem przez wiarę jesteście synami

⁴⁸ W kwestii widzenia Boga B. McGinn dostrzega swego rodzaju sprzeczność występującą w różnych fragmentach Biblii. Przytacza np. fragment Wj 33,20, gdzie Jahwe mówi Mojżeszowi: „[...] żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”. Zaraz później cytuje Rdz 32,30, gdzie Jakub, który otrzymał imię Izrael, stwierdza: „Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie”. Następnie z Mt 5,8 przytacza następujące błogosławieństwo: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” i zestawia je z J 1,18: „Boga nikt nigdy nie widział, ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył”. Natomiast w listach Pawłowych i Janowych podkreśla różnicę pomiędzy widzeniem tu i teraz a wizją eschatologiczną, jako przykłady podaje 1 Kor 13,12: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzemy] twarzą w twarz”; oraz 1 J 3,2: „Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim, jakim jest”. Postulowana sprzeczność jest pozorna i może ją łatwo wyjaśnić wnikliwa teologia biblijna. Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. 309.

⁴⁹ Por. tamże, s. 309-310.

Bożymi – w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,26); „Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2); „[...] zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się dzięki nim stali uczestnikami Boskiej natury [...]” (2 P 1,4). W późniejszym okresie autorzy odwoływali się również do Ps 82,6: „Ja rzekłem: Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego”.

Z pojęciem przeobstwienia wiąże się idea powtórnych narodzin jako „dzieci Bożych”. Podobnie jak diwinizacja idea ta znajdowała swoje umocowanie w świętych tekstach: „[...] jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5); oraz: „Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu [...]” (Rz 6,4). Już od starożytności chrześcijanie wierzyli, że przyjęcie chrztu wiąże się z otrzymaniem nowej, przeobstwionej formy życia. Motyw narodzin duchowych ma jednakże o wiele szersze implikacje w mistyce chrześcijańskiej. Wierzący nie tylko rodzi się powtórnie, ale także uczestniczy w procesie rodzenia się Boga w drugim człowieku zgodnie z Ga 4,19: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje”. Ta dość odważna idea rodzenia Boga wynika z rozważań nad tajemnicą Chrystusa i Jego narodzin z kobiety. Ta właśnie prawda o Wcieleniu stała się podstawą przekonania o duchowym uczestnictwie wierzących w macierzyństwie Maryi. Począwszy od Orygenes, wielu pisarzy uznawało, że Matka Boża stała się godną poczęcia i porodzenia Syna Bożego, ponieważ wcześniej poczęła Go i niejako porodziła w swej duszy. Inną racją mistycznego motywu rodzenia tkwi w doktrynie Trójcy Świętej. Zgodnie z nią Jednorodzony Syn Ojca jest odwiecznie rodzony. Jeżeli łaska pozwala wierzącym uczestniczyć w życiu Trójcy Świętej, czyli w formie przeobstwienia, można zatem rozważyć i tę możliwość, że dusza w pewnym sensie ma również udział w narodzinach Słowa. Pewne aspekty tej doktryny, rozwinięte szczególnie przez Mistra Eckharta i jego następców, miały swoich prekursorów wśród pisarzy okresu patrystycznego i wczesnego średniowiecza (Orygenes, Maksym Wyznawca, Jan Szkot Eriugena)⁵⁰.

4. Obecność – nieobecność – negatywność

Zjednoczenie i kategorie pokrewne, jak kontemplacja Boga, ekstaza, przeobstwienie, ponowne narodziny, stanowią sposoby wyrażenia jednej i tej samej prawdy o przeżywaniu Bożej bliskości i dokonującej się pod jej wpływem przemiany sposobu życia i myślenia. Stąd też prof. McGinn, inspirowany pracami kanadyjskiego jezuita J. Maréchała⁵¹ oraz lekturą klasycznych tekstów

⁵⁰ Por. tamże, s. 395-397, 402-403.

⁵¹ Por. J. MARÉCHAL, *Studies in the Psychology of the Mystics*, Albany 1964 (dzieło w oryginalnej opublikowane w latach 1926-1937), a szczególnie rozdział *On the Feeling of Presence in Mystics and Non-Mystics*, s. 55-145.

mistyki chrześcijańskiej, uznał termin „obecność” (*presence*) za bardziej reprezentatywny i nadający się lepiej niż wyżej wymienione do uchwycenia wspólnej płaszczyzny rozmaitych form przeżyć mistycznych⁵². Słowo „obecność” staje się w tym kontekście najbardziej adekwatnym sposobem wyrażenia owego dystansu, jaki istnieje między Bogiem a człowiekiem tak na płaszczyźnie bytowej, jak i poznawczej. Jedyne bowiem, co można powiedzieć bez poczucia rażącej dysproporcji pomiędzy samym przeżywaniem a wyrażeniem przeżycia, zamyka się w stwierdzeniu, że „jest obecny”. Bóg – podkreśla B. McGinn – nie staje się obecny dla człowieka na sposób przedmiotowy, tak jak rzeczy, którymi wypełniony jest otaczający go świat. Przeżycie obecności Bożej jest w pewnym zakresie podobne do spotkania z drugą osobą, jest wyrażalne w kategoriach relacji z przyjacielem lub z umiłowanym. Stąd też wielu mistyków w ten właśnie sposób opisywało swoje odniesienie do Jezusa. Z drugiej strony jednak pojęcie osoby, będąc nierozzerwalnie związane z rozumieniem ograniczonego świata, poznawczo nie wyczerpuje pojmowania osoby Boga, który jest tegoż świata transcendentnym fundamentem i nieskończenie go przekracza⁵³. Dlatego właśnie w mówieniu o obecności Bożej jedną z najważniejszych strategii językowych stała się, zdaniem McGinna, paradoksalna potrzeba mówienia zarazem o obecności i nieobecności. Terminy te przybrały z czasem postać podstawowych środków mistycznego wyrazu. Ową dialektykę obecność – nieobecność starano się przedstawić na różne sposoby. Dla mistyków posługujących się językiem katafaticznym stanowiła ona przede wszystkim naprzemienne doświadczenie, podobne do przychodzenia i odchodzenia boskiego Oblubieńca, opisywanego w Pieśni nad Pieśniami. Z kolei dla autorów stosujących język apofaticzny obecność i nieobecność były w sposób paradoksalny jednocześnie⁵⁴. Chcąc uniknąć swego rodzaju pułapki kryjącej się w ujmowaniu Boga jako jednego z wielu obiektów pojawiających się w polu ludzkiej świadomości, niektórzy mistycy, poczynając od Pseudo-Dionizego Areopagity, utrzymywali, że to właśnie świadomość Boga jako negacji stanowi istotę mistycznej podróży. Ilustrując to przekonanie, B. McGinn przytacza między innymi słowa autora *Obłoku niewiedzy*, który wypowiada znamienne słowa: „Porzuć to «wszędzie» i «wszystko» w zamian za «nigdzie» i «nic». [...] Kiedy człowiek doświadcza w swym duchu owego «nic» w jego «nigdzie», jego usposobienie podlega naj-

⁵² Por. B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XVIII. „[...] I believe that the notion of *presence* provides a more inclusive and supple term than *union* for encompassing the variety of ways that mystics have expressed how God comes to transform their minds and lives”, tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ „Współczesna świadomość Boga staje się często świadomością Boga nieobecnego (co nie oznacza w przypadku osób religijnych, że zapomnianego), co mogłoby sugerować, że wielu mistyków, którzy uświadamiając sobie w sposób intensywny, iż kontakt z «prawdziwym Bogiem» staje się możliwy tylko wówczas, kiedy zniknie cała wielość fałszywych bogów (włączając w to Boga religii) i kiedy człowiek stanie wobec przerażającej otchłani całkowitej nicości, było niemal prorokami”, tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XX.

bardziej nieoczekiwanym przemianom. [...] Czasem w tym duchowym zmaganiu wydaje mu się, że równie dobrze mógłby przyglądać się piekłu”⁵⁵. Jako bardziej współczesny przykład podobnego ujęcia McGinn cytuje fragment dziennika S. Weil: „Kontakt z istotami ludzkimi jest nam dany za pośrednictwem poczucia obecności. Kontakt z Bogiem jest nam dany poprzez poczucie nieobecności. Jeśli porównamy tamtą obecność z tą nieobecnością, to ta pierwsza stanie się bardziej nieobecna niż sama nieobecność”⁵⁶.

Patrząc na powyżej zarysowane zagadnienie z perspektywy historycznej, prof. McGinn wyróżnia trzy, powiązane ze sobą, formy negatywności (*negativity*)⁵⁷:

Negatywność I – dotyczy poznania i języka. Jest wyrazem przekonania, że Bóg w rzeczywistości leży daleko ponad ludzką zdolnością poznania, dlatego w pewien sposób język, chcąc wyrazić „Niewyraźnego”, musi poniekąd zaniegować sam siebie. Bóg nie jawi się jak jakiś domagający się rozwiązania problem naukowy czy zagadnienie matematyczne. Ponieważ natura Boża jest niepoznawalna w swojej istocie, stąd też Boga nie można traktować jak problem do rozwiązania, lecz jedynie jako tajemnicę, nad którą człowiek może się w skupieniu pochylać. Ten rodzaj negacji znalazł swoją najbardziej klasyczną formę wyrazu w teologii apofatycznej.

Negatywność II – dotyczy woli i pożądania. Wyraża się w przekroczeniu wszelkich pragnień przez rygorystyczne praktykowanie wewnętrznego „oderwania” (*Abgeschiedenheit*) i „uwolnienia” (*Gelassenheit*)⁵⁸. Jakkolwiek ten rodzaj negacji zakorzeniony jest w ewangelicznym wyrzeczeniu się wszystkiego dla Chrystusa (np. Mt 19,21), to jednak najbardziej ekspresywne stało się ono w pismach Mistrza Eckharta i mistyków nadreńskich. Eckhartiańskie rozumienie wyrzeczenia idzie o wiele dalej, niż to nakazuje ascetyka chrześcijańska. Jest ono zaniechaniem wszelkich praktyk, które służą jako środek do osiągnięcia jakiegokolwiek celu. Stanowi formę samonegacji, radykalnej reorientacji, rodzaj etyki nieteleologicznej, przez niektórych zwanej „ascetyczną praktyką apofatyizmu”⁵⁹. Po wtóre, każe wyrzec się wszystkiego, co stworzone, włącznie z wolą, i nakazuje opuścić nawet samego Boga jako Tego, który karze i nagra-

⁵⁵ *Obłok niewiedzy*, 68 i 69, tłum. W. Unolt, Poznań 1986, s. 95, za: tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XX.

⁵⁶ *The Notebooks of Simone Weil*, tłum. A. Willis, London 1976, t. 1, s. 239-240, za: B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XX.

⁵⁷ B. MCGINN, *Three Forms of Negativity in Christian Mysticism*, w: J. BOWKER (red.), *Knowing the Unknowable. Science and Religions on God and the Universe*, London – New York 2009, s. 99-121.

⁵⁸ Terminy przetłumaczone tu jako «oderwanie» (*Abgeschiedenheit, detachment*) oraz «uwolnienie» (*Gelassenheit, releasement*) zostały zaczerpnięte z myśli Mistrza Eckharta. Por. B. MCGINN, *Three Forms of Negativity...*, art. cyt., s. 101.

⁵⁹ Por. D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995, s. 179.

dza, ze względu na samego Boga właśnie⁶⁰. W tego rodzaju negacji istota działania polega nie tyle na walce i zmaganiu się z konkretnym pragnieniem, co na uwolnieniu (*releasement*) się od wszelkiego pragnienia.

Negatywność III – dotyczy działania Boga i stanowi rodzaj Jego nieobecności. Nie chodzi tu o nieobecność wynikającą z faktu, że Bóg zapomniał o człowieku lub że człowiek zapomniał o Nim. Jest to raczej stanowiąca nieunikniony etap mistycznego itinerarium, bolesna samotność opuszczenia i utrapienia do granic wytrzymałości, poczucie odrzucenia, utraty, a nawet tortura bycia potępionym przez Boga, którego się poszukiwało całym sercem. Istnieje wiele przejmujących świadectw tego rodzaju przeżyć, które można znaleźć między innymi w pismach Mechtyldy z Magdeburga, Katarzyny Bolońskiej, Angeli z Foligno, Jana Taulera, Jana od Krzyża czy też Teresy z Lisieux.

5. Doświadczenie mistyczne

We współczesnej dyskusji dotyczącej mistyki niemal powszechne zastosowanie uzyskał termin „doświadczenie mistyczne” (*mystical experience*), za pomocą którego zwykle się określać przedmiot naukowej refleksji w tym zakresie. Prof. McGinn jest jednym z tych, którzy widzą ułomność zastosowania tego typu terminologii w zgłębianiu fenomenu mistyki. Choć mistycy często mówią o doświadczaniu Boga, to jednak nie mają na myśli czegoś podobnego do doświadczania rzeczy w zwykłej codzienności. Termin „doświadczenie”, aczkolwiek wydaje się oczywisty, jest jednak wbrew pozorom bardzo złożony, zwłaszcza gdy się nań patrzy przez pryzmat różnych koncepcji epistemologicznych. Zdaniem B. McGinna jedną z przyczyn impasu, w jakim znalazła się współczesna debata nad mistyką, jest właśnie niemożność precyzyjnego zdefiniowania słowa „doświadczenie”⁶¹. Wydaje się, że właśnie potrzeba wypracowania spójnej koncepcji doświadczenia jest swoistym *conditio sine qua non* rozwiązywalności wielu dzisiejszych sporów dotyczących mistycyzmu.

Problematyczność kategorii doświadczenia stosowanej w rozważaniach nad mistyką polega na tym, że wielu badaczy mistycyzmu używa jej jako ekwiwalentu specjalnego rodzaju przeżycia emocjonalnego lub też swoistej formy percepcji. Emocje te bądź tę percepcję traktują jako rzeczywistość wspólną wszystkim religiom i niezależną od teologicznych konstrukcji, za pomocą których mistycy próbują opisać swoje przeżycia. Takie podejście do problemu ma swego nowożytnego prekursora w osobie W. Jamesa i jego poglądach

⁶⁰ B. McGinn, wyjaśniając w swoim artykule (*Three Forms of Negativity...*, art. cyt., s. 101) to nieco szokujące stwierdzenie, cytuje fragment *Kazania 82* Mistrza Eckharta: „I assert that it is more important for the soul to forsake God to attain perfection than it is for the soul to forsake creatures, or all will be lost. The soul must exist in a free nothingness. That we should forsake God is altogether what God intends, for as long as the soul has God, knows God, and is aware of God, she is far from God”, Eckhart, *Sermon Jostes 82*, tłum. O. Davies, w: *Meister Eckhart. Selected Writings*, London 1994, s. 244.

⁶¹ Por. B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XIX.

wyrażonych w dziele z 1902 roku pt. *Doświadczenia religijne*⁶², gdzie uznał on uczucia za czynnik najlepiej wyrażający istotę przeżycia religijnego oraz wyraźnie oddzielił samo doświadczenie religijne od jego interpretacji teologicznej, traktując doświadczenie jako fenomen pierwotny, interpretację zaś jako rzeczywistość wtórna⁶³.

Na podstawie przesłanek historycznych i filozoficznych B. McGinn kwestionuje poglądy Jamesa i jego intelektualnych spadkobierców. Historycznie bowiem wielcy mistycy chrześcijańscy nie uznawali siebie ani swych doświadczeń za rzecz najistotniejszą, lecz w swoich dziełach przedstawiali je zawsze w szerokim kontekście wiary, poszukując w nich potwierdzenia prawdziwości jej teologicznie opracowanych twierdzeń. Z filozoficznego zaś punktu widzenia uznanie istnienia czegoś na kształt czystego uczucia czy też czystego doświadczenia, niezależnego od całości intencjonalnej dynamiki poznawczej i pożądczej, właściwej podmiotowości ludzkiej, implikuje tworzenie swego rodzaju iluzji, na co też wielu badaczy zwróciło uwagę⁶⁴. Rozdzielenie faktu od jego interpretacji na gruncie mistyki, zdaniem B. McGinna, owocuje różnicowaniem treści doświadczenia i tzw. teologii mistycznej, rozumianej jako teoria tegoż doświadczenia. Rozróżnienie to uważa za nieusprawiedliwione niczym uproszczenie, którego konsekwencją stanowi ograniczenie źródeł dziejów mistyki jedynie do relacji autobiograficznych, co np. w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa stanowiło niezwykłą rzadkość⁶⁵. W tym kontekście McGinn powołuje się często na fragment z *Księgi życia* św. Teresy z Avila, w którym właśnie teologia mistyczna utożsamiona jest z samym przeżyciem. Czytamy tam: „Kilkakrotnie, jak mówiłam, miewałam, choć to bardzo prędko przemijało, początki tego, co teraz opowiem. Gdy na modlitwie, jak powiedziałam wyżej, stawiałam siebie tuż przy Chrystusie i przedstawiałam Go sobie mieszkającego we wnętrzu moim, nieraz także w czasie czytania, zdarzało mi się, że zniemacka przenikało mię takie żywe uczucie obecności Bożej, że żadną miarą nie mogłam wątpić o tym, że On jest we mnie albo ja cała w Nim pogrążona. Nie było to rodza-

⁶² B. McGinn czyni tu aluzję do fragmentu zawartego we wnioskach dzieła Jamesa. Por. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1985, s. 501-504.

⁶³ Swój pogląd prof. McGinn uzasadnia następującymi cytatami z wyżej wymienionego dzieła W. Jamesa: „I do believe, that feeling is the deeper source of religion, and that philosophical and heological formulas are secondary products, like translations into another tongue” (tamże, s. 431). „[...] intellectual operations, whether they be constructive or comparative, or critical, presuppose immediate experience as their subject-matter. They are interpretive and inductive operations, operations after the fact, consequent upon religious feeling, not coordinate with it, not independent of what it ascertains”, tamże, s. 433, za: B. MCGINN, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 46.

⁶⁴ Por. tamże, s. 60, przyp. 11. Autor odwołuje się tu do dzieł: L. ROY, *Transcendent Experiences. Phenomenology and Critique*, Toronto 2001; oraz: tenże, *Mystical Consciousness. Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers*, Albany 2003.

⁶⁵ Por. B. MCGINN (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV-XVI.

jem widzenia; było to coś innego – zowią to, zdaje mi się, teologią mistyczną⁶⁶.

W tak zarysowanej perspektywie widać wyraźnie, że użycie terminu „doświadczenie mistyczne” w powyższym znaczeniu sugeruje dość ułomne postrzeganie samej mistyki. Tym sposobem do jej istoty zaliczałoby się przede wszystkim niezwykle przeżycia emocjonalne i zmysłowe (wizje, lokucje, ekstazy itp.), traktowane, na domiar złego, w zupełnym oderwaniu od wyższych aktywności umysłu (rozumienie, sądzenie, akty woli). Prawdą jest, że owe odmienne stany świadomości odegrały w misticie dużą rolę, lecz także jest niezaprzecalnym faktem, że zdaniem wielu mistyków (np. Orygenes, Mistrz Eckhart, Jan od Krzyża) nie stanowią one istoty spotkania z Bogiem⁶⁷.

6. Świadomość mistyczna

Idąc za prawdą świadectw historycznych oraz uwzględniając sugestie niektórych współczesnych uczonych, wśród których poczesne miejsce bez wątpienia zajmuje kanadyjski teolog B. Lonergan⁶⁸, prof. McGinn uznaje, że kategorią o wiele bardziej precyzyjną i stwarzającą większe możliwości badawcze niż „doświadczenie” jest termin „świadomość”⁶⁹. Nie oznacza to jednak, że kategorię „doświadczenia” należy w całości odrzucić. Wybierając raczej pojęcie „świadomości” niż „doświadczenia”, McGinn chce przede wszystkim podkreślić konieczność dotarcia do języka, który byłby zarazem bliższy danym historycznym oraz potencjalnie bardziej precyzyjny i elastyczny w badaniu ich znaczenia⁷⁰. Zastosowanie kategorii „świadomości” pozwala zachować integralność podmiotową człowieka oraz integralność procesu, w jakim rozwija się ludzka intencjonalność i samoświadomość, bez arbitralnego wyodrębniania z niej „czystych uczuć” i innych tego typu doświadczeń, traktowanych zupełnie autonomicznie i w oderwaniu od reszty istotnych aktów poznawczych i woli-tywnych⁷¹. Jest on ponadto przekonany, że z punktu widzenia jakiegokolwiek epistemologii pod pojęciem świadomości można rozumieć całokształt witalnej aktywności człowieka, obejmującej doświadczenie wielowymiarowej rzeczywi-

⁶⁶ Św. Teresa od Jezusa, *Księga zmiłowań Pańskich, czyli Życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1962, s. 139.

⁶⁷ Por. B. MCGINN (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XV-XVI.

⁶⁸ Inspiracją B. McGinna w tej materii są poglądy B. Lonergana zawarte szczególnie w dziełach: B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957; tenże, *Method in Theology*, New York 1972 (tłumaczenie polskie: *Metoda w teologii*, Warszawa 1976); tenże, *The Philosophy of God and Theology*, Philadelphia 1973; oraz w eseju: tenże, *Cognitive Structure*, w: *Collection. Papers by Bernard Lonergan*, New York 1972, s. 221-39. Por. także: J. CICHOŃ, *Bernarda Lonergana rozumienie teologii i jej struktury poznawczej*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 21(2001), s. 7-56.

⁶⁹ Por. B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XIX; ; tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 44.

⁷⁰ Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XIX.

⁷¹ Por. tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 46.

stości, określone jej rozumienie i wartościowanie oraz na tej podstawie podejmowane decyzje, aktualizujące głęboko ludzką zdolność kochania⁷². Stąd też słowo „świadomość”, użyte w takim znaczeniu, pozwala widzieć samą mistykę nie tyle jako nagromadzenie nadzwyczajnych zjawisk psychicznych, co raczej jako nowe wymiary poznania i miłości przeżywane na niespotykanym dotychczas poziomie, pozwala także widzieć ją integralnie jako *sui generis* proces egzystencjalny, a nie tylko jako sekwencja jednostkowych doświadczeń.

Tak pojęta świadomość, którą prof. McGinn określa mianem „mistycznej” (*mystical consciousness*), obejmuje obszar wykraczający daleko poza normalne granice świadomego życia człowieka. Funkcjonowanie świadomości przybiera zwykle dwie formy: świadomość przedmiotową czegoś (osoba, rzecz), co stanowi przedmiot odczuwania, poznawania i pożądania, oraz świadomość podmiotową (samoświadomość, autorefleksja), przez którą człowiek ujawnia się jako działający podmiot, „ja”, przyczyna aktów odkrywanych jako „moje”⁷³. Do tych dwóch podstawowych zakresów świadomej aktywności świadomość mistyczna dodaje jeszcze jeden wymiar, który przekształca dwa pozostałe. B. McGinn nazywa go „świadomością ponad” (*consciousness „beyond”*) lub idąc za T. Mertonem⁷⁴ „metaświadomością” (*meta-consciousness*). Rozumie ją jako bezpośrednią i przemieniającą współobecność (*co-presence*) Boga w wewnętrznych aktach człowieka. Nie jest ona przedmiotowa, czyli przeżywanie obecności Bożej, które jest jej treścią, wymyka się pojęciowemu poznaniu i rozumieniu. Bóg jawi się tu jako współautor (*co-author*) ludzkich aktów poznania i miłości. W ten sposób nieskończony horyzont staje się realny tu i teraz w nowej formie świadomego istnienia podmiotu, którą mistycy zwykli określać mianem *dna*, *szczytu* lub *centrum duszy*⁷⁵. Tę formę świadomości B. McGinn określa także mianem transpersonalnej (*transpersonal*). W ten sposób podkre-

⁷² Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XVI; tenże, *Quo vadis?...*, art. cyt., s. 20, przyp. 26.

⁷³ Por. tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 47; tenże, *Reflections on the Mystical Self*, art. cyt., s. 110.

⁷⁴ B. McGinn ma tu na myśli książkę T. Mertona, *Zen and the Birds of Appetite*, New York 1968, s. 74 (wydanie polskie: T. MERTON, *Zen i ptaki żądzy*, tłum. A. Szostkiewicz, Warszawa 1988).

⁷⁵ „Meta-consciousness is the co-presence of God in our inner acts, not as an object to be understood or grasped, but as the transforming Other who is, as Augustine put it, «more intimate to us than we are to ourselves». In other words, in mystical consciousness God is present not as an object, but as a goal that is both transcendent and yet immanent. He (She) is active in the human agent as the source, or co-author, of our acts of experiencing (i.e., the reception of inner and outer data), knowing, and loving. The infinite horizon of all knowing and loving somehow becomes really «here» in a new form of awareness in what mystics call the ground, apex, or center of the soul”, B. MCGINN, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 47.

śla, że chociaż staje się ona w nas i przez nas, to jednak pochodzi z innego źródła⁷⁶.

Aplikując transcendentálną metodę B. Lonergana do mistyki, prof. McGinn uznaje, że świadomość mistyczna stanowi przedłużenie świadomości religijnej, tworząc z nią swoistą jedność⁷⁷. Świadomość religijna, mająca swe źródło w aktach człowieka dążących do pewnej formy obiektywizacji, w sposób konieczny zawsze splata się ze świadomością mistyczną. Świadomość mistyczna jest w aktach świadomości religijnej przeżywana jako Boża obecność, której nie można w jakikolwiek sposób przedmiotowo określić, ale którą da się uchwycić jako miłosne przyciąganie i umysłowa przytomność w obliczu boskiego misterium⁷⁸. Stąd też, zdaniem B. McGinna, wśród opisów stanowiących treść wielu dzieł mistycznych możliwe jest wyróżnienie takich, które są wyrazem podmiotowej samoświadomości piszącego, oraz tych, które zawierają przeżywanie metaświadomościowej obecności boskiego poznania i miłości działającej w mistyku⁷⁹.

Świadomość obecności Boga niesie ze sobą wewnętrzne postrzeganie Boga różniące się intensywnością i bezpośredniością od tego, jakie zwykle zachodzi w aktach religijnych. W czynnościach religijnych bowiem Bóg staje się obecny za pośrednictwem znaków, sakramentów, liturgii. Teksty mistyczne natomiast świadczą o istnieniu formy Obecności, która – choć niekiedy bywa osiągnięta za pomocą zwykłych obrzędów religijnych – wcale nie musi być z nimi związana. Jej przeżywanie przedstawiane jest w kategoriach niezwyklej bliskości i bezpośredniości, tak w wymiarze subiektywnym, jak i obiektywnie. Prof. McGinn podkreśla, że to subiektywnie doświadczenie jest przeżywane na głębszych i bardziej podstawowych poziomach osobowości niż te, które zwykle obejmują świadome akty odczuwania, poznawania czy kochania. Obiektywnie natomiast świadomość mistyczna polega na tym, że mistyczny sposób Obecności jest opisywany jako dany w sposób bezpośredni, bez systemu wewnętrznych

⁷⁶ „This form of consciousness can be called transpersonal in the sense that it happens in us and through us, but it comes from a different source”, tenże, *Reflections on the Mystical Self*, art. cyt., s. 110.

⁷⁷ „Nevertheless, I believe that the implications of Lonergan’s analysis of transcendental method support an argument that mystical consciousness is a further differentiation of religious consciousness and not some different thing”, tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 49.

⁷⁸ „This is another way of saying that in the states described by Christian mystics religious consciousness as proceeding from the acts of a human subject and intending some kind of object is necessarily always intertwined with mystical consciousness, that is, the divine presence in these acts, a presence that cannot be given any content (it is not a thing), but that can be expressed as a state of loving attraction and mental awareness in the face of the divine mystery”, tamże, s. 50.

⁷⁹ „The evidence of many mystical writings suggests that it may be possible to distinguish between the acts of reflection involved in the production of mystical writings *insofar as* they proceed from the subject’s own self-awareness and the same acts *insofar as* they involve the meta-conscious presence of the divine knowing and loving operative in the mystic”, tamże.

i zewnętrznych zapośredniczeń występujących w innych typach świadomości⁸⁰. Należy przy tym zaznaczyć, że zdaniem McGinna, słowa „bezpośredniość” czy „bliskość” odnoszą się do mistycznego kontaktu jako takiego, nie dotyczą zaś przygotowania do niego ani też wyrażenia go w mowie lub na piśmie. Całościowa aktywność świadomości człowieka zawsze odnosi się zarówno do jego biografii, jak i do tych sposobów zapośredniczenia, które w sposób konieczny występują we wszelkiej myśli i mowie. To, o czym mówią mistycy, gdy próbują opisać doświadczenie bezpośredniej obecności Boga, leży gdzieś „pomiędzy” tymi niezbędnymi odniesieniami⁸¹.

Pojęcie obecności Bożej jako „bezpośredniej” lub „niezapośredniczonej”, którym posługuje się B. McGinn, wiąże się z paradoksalną naturą boskości obecnej w nieobecności. Przygotowując się do spotkania z Bogiem, mistycy korzystają z wielu form pośredniczenia, które zostały już wyżej omówione (modlitwa, asceza, liturgia). Poszukując sposobów wyrażenia swoich przeżyć i płynącego z nich przesłania, muszą korzystać także z pośrednictwa słowa mówionego i pisanego. Na postawione przez siebie samego pytanie o bezpośredniość, czyli brak jakiegokolwiek rodzaju pośredniczenia w mistycznym spotkaniu z Bogiem, B. McGinn odpowiada twierdząco i przecząco zarazem⁸². Twierdząco, na tyle, na ile mistycy podkreślają, że spotkanie to ma miejsce w najgłębszej i najbardziej fundamentalnej warstwie ich jaźni oraz zachodzi w sposób nieporównywalny z żadną inną aktywnością. Szczególnie mistycy, posługujący się kategorią zjednoczenia tożsamości, stoją na stanowisku braku jakiegokolwiek pośredniczenia w przeżywaniu Obecności. Z drugiej jednak strony, ponieważ w trakcie przygotowania i później przy wyrażaniu przeżycia pewien rodzaj pośredniczenia jest zawsze konieczny, stąd też nawet ci, którzy mówią o utożsamieniu z Bogiem, zwykle uznają, że w pewnych aspektach rozróżnienie Boga i człowieka pozostaje. Zatem – McGinn konkluduje swój niezbyt czytelny w tej kwestii wywód – świadomość mistyczna obejmuje dość złożoną formę „zapośredniczonej bezpośredniości” (*mediated immediacy*)⁸³. W innej próbie wyjaśnienia problemu pośredniczenia podkreśla on, że każda świadomość Boga w jej przyjęciu i komunikowaniu jest pośredniczona zarówno przez język, jak i określony kontekst eklezjalny. Jednakże pojęcie bezpośredniości i niezapośredniczenia odnosi się jedynie do świadomości mistycznej, która – jak to już zostało powiedziane – funkcjonuje na najgłębszym poziomie osobowości i zawiera w sobie niepowtarzalne odniesienie do Boga. Do tego jedynie obszaru

⁸⁰ Por. tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XXI; tenże, *Eriugena Mysticus*, w: *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'Organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno Storico Internazionale*, Spoleto 1989, s. 236-239.

⁸¹ Tenże, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XXI.

⁸² Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XVI.

⁸³ Termin ten B. McGinn, jak sam wyznaje, przejął od B. Lonergana z jego dzieła *Method in Theology* (New York 1972, s. 77, 273, 340-342) i w kontekście pojęcia świadomości mistycznej nadał mu nowe znaczenie. Por. B. MCGINN, *Obecność Boga...*, dz. cyt., s. XII.

odnosi się także wspomniany wyżej termin „zapośredniczona bezpośredniość”⁸⁴. Zgodnie z zapowiedzią autora szczegółowy zagadnienia, między innymi analiza natury bezpośredniości, czekają jeszcze na wnikliwsze opracowanie⁸⁵.

W chrześcijaństwie świadomość mistyczna jest zawsze rozumiana jako dar miłości Bożej dany w kontekście świadomości religijnej. Nie jest on nigdy wynikiem ludzkich wysiłków. Oczywiście mistycy uczą, że każdy może i powinien przygotować się na Boże nawiedzenie poprzez praktyki ascetyczne, modlitwę itp. Niektórzy, jak np. Mistrz Eckhart, Ignacy Loyola, Teresa od Jezusa, utrzymują, że świadomość bezpośredniej obecności Bożej można otrzymać także pośród zwykłych postrzeżeń wewnętrznych i zewnętrznych. Istotny jest tu ich nowy wymiar, w którym Bóg staje się Bogiem współobecnym (*God-self-co-present*) wewnątrz wszystkich struktur ludzkiej świadomości.

To zupełnie nowe przeżywanie obecności Bożej właściwe dla świadomości mistycznej niesie ze sobą przemianę zwykłego funkcjonowania intelektu i woli, nadając mu wymiar transcendentny. Widać to szczególnie w relacji pomiędzy poznaniem a miłością, które to dwa dynamizmy stanowią integralną część każdego spotkania z Bogiem. Można w tym kontekście, opierając się na świadectwach (Wilhelm z St. Thierry, Mistrz Eckhart, Jan od Krzyża, Ryszard od św. Wiktora, Jan Ruysbroec), mówić o dwóch rodzajach wzajemnych uwarunkowań poznania i miłości: pierwszy odnosi się do porządku naturalnego, drugi natomiast realizuje się na płaszczyźnie mistycznej. W mistycznym dążeniu do Boga naturalne poznanie i miłość podlegają różnego rodzaju przeobrażeniom. Na początkowym, prerefleksyjnym poziomie, gdy człowiek jest niejako pochwycony przez dar Bożej obecności, poznanie i miłość tworzą jedność i niemożliwe jest ich rozróżnienie. Nie ma tu poznania Boga jako przedmiotu, lecz Jego obecność uaktywnia się w najgłębszych pokładach świadomości. Podobnie miłość nie postrzega Boga w kategoriach określonego przedmiotu pragnień, lecz jako współobecność Bożej miłości. Ten nowy afektywny stan świadomości podmiotu nie jawi się jako wyraźnie zobjektywizowany. Ujawnia się jedynie w sposób niebezpośredni jako tendencja, która ze względu na swoją nieograniczoną naturę nie daje się ująć w jakiegokolwiek pojęcia. Ten stan B. McGinn określa mianem intensyfikacji daru miłości. Nie ma on specyficznej treści i jest miłością bez jakichkolwiek uwarunkowań i ograniczeń, praktycznie niewyraźną.

Różnicowanie poznania i miłości, które nieustannie tworzą nierozdzielną jedność, rozpoczyna się wówczas, gdy podmiot przechodzi z poziomu bezpośredniości do pośredniczenia znaczeń, jakie odbywa się w świadomych aktach rozumienia i decydowania, które jako wyraz samoświadomości są potencjalnie otwarte na autorefleksję. Ten stan McGinn charakteryzuje słowami L. Roya:

⁸⁴ Por. tenże, *Quo vadis? ...*, art. cyt., s. 18.

⁸⁵ Por. tamże, s. 21, przyp. 38.

„Doświadczenie mistyczne zachodzi w bezprzedmiotowej świadomości i zawiera w sobie dodatkowy element nieskończonego kochania”⁸⁶.

W powyższym kontekście prof. McGinn zastanawia się nad niezwykle istotnym problemem, a mianowicie: czy nieskończone poznanie i miłość stanowiące w Bogu jedność i będące aspektem Jego natury, uobecniając się w obszarze bezprzedmiotowej świadomości mistyka, a w konsekwencji współobecne w jego podmiotowych aktach poznawania i miłości, nie redukują Boga do określonej treści poznawczej oraz określonego przedmiotu miłości, dając tym samym uzasadnienie określonej idei Absolutu. Odpowiadając, stwierdza, że taki zabieg skutkowałby wyjściem z obszaru mistyki i groziłby odwróceniem samej istoty jej specyficznej intencjonalności. Zatem taka interpretacja świadomości mistycznej, stanowiąc próbę nadania kształtu czemuś, co żadnego kształtu nie ma i mieć nie może, byłaby ze wszech miar ułomna.

Poszukując nowej perspektywy rozumienia, B. McGinn proponuje nieco odmienny sposób postrzegania intelektualnego wymiaru świadomości mistycznej. Rozumowanie swoje opiera na pewnych aspektach transcendentalnej metody B. Lonergana oraz na zakorzenionym w historii myśli chrześcijańskiej pojęciu *docta ignorantia*. W konsekwencji do analizy intelektualnego aspektu mistycznej metaświadomości stosuje on Lonerganowskie pojęcie „odwróconego rozumienia” (*inverse insight*), nadając mu znaczenie negatywnego aktu rozumienia w sensie Augustynowej „uczoney niewiedzy”. Transcendentalne „odwrócone rozumienie” nie ma konkretnej treści⁸⁷, nie jest ono pojęciem, lecz utematyzowaną świadomością (*thematized consciousness*) prawdy, która głosi, że ludzkie pragnienie poznania ma podstawę w nieustannym dążeniu do Boga, który w swej nieskończonej tajemnicy zawsze pozostaje niepoznawalny. Jest to nie tyle „niedouczona niewiedza” („*ignorant*” *ignorance*), lecz „niewiedza uczona” („*learned*” *ignorance*), czyli efekt intensywnego wysiłku określenia granic wszelkiego poznania. Poprzez ten intelektualny wysiłek niepoznawalna nieskończoność Boga staje się współobecna w umyśle mistyka jako nowa i wyższa forma „odwróconego rozumienia”, oczywiście gdy mistyk próbuje je wyrazić, musi użyć słów i pojęć. Ponieważ owe pojęcia mają inne pochodzenie niż nasz zwykły sposób ujmowania rzeczy, często brzmią bezsensownie i paradoksalnie w tradycyjnym świecie logiki arystotelesowskiej. Dlatego mistyk w następstwie daru bezpośredniej obecności Bożej kocha świadomie i bez ograniczeń oraz świadomie i w sposób nieograniczony poznaje horyzont boskiej niepoznawalności poprzez praktykę *docta ignorantia*⁸⁸.

Konkretną aplikację niniejszego rozumowania prof. McGinn ukazuje na przykładzie poglądów Mistra Eckharta, Mikołaja z Kuzy oraz Jana od Krzyża. Po-

⁸⁶ Por. L. ROY, *Mystical Consciousness...*, dz. cyt., s. 50. Dzieło L. Roya jest wybitnym opracowaniem dotyczącym problemu świadomości, a świadomości mistycznej szczególnie.

⁸⁷ Lonergan stosował pojęcie *inverse insight* do naturalnego poznania i rozumiał przez nie spostrzeżenie, w którym „in some fashion the point is that there is no point”, por. B. MCGINN, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 53.

⁸⁸ Por. tamże, 51-53; tenże, *Reflections on the Mystical Self*, art. cyt., s. 124.

przez cały swój wywód stara się uniknąć groźby zredukowania mistycznego przeżycia Bożej obecności jedynie do przeżycia emocjonalnego lub rodzaju elementarnego doświadczenia wewnętrznego. Tym samym poddaje krytyce takie ujęcia świadomości mistycznej, w których dąży się do zbytego akcentowania afektywnego jej wymiaru kosztem aspektu intelektualnego⁸⁹.

7. Transformacja

Przedmiotem mistyki nie są jedynie intensywne formy kontaktu z Bogiem, lecz także przemiana życia następująca w ich wyniku. Ta mistyczna transformacja egzystencji jest integralną częścią procesu, który – jak to już zostało powiedziane – rozpoczyna się od praktyk ascetycznych, medytacji słowa, kierownictwa duchowego i przygotowawczych form modlitwy, a wszystko to z intencją ogarnięcia wszelkich form i przejawów codzienności. Prof. McGinn podkreśla, że właśnie przemiana życia i myślenia, jaka następuje w wyniku mistycznego spotkania z Bogiem, jest kwestią, która jak refren powtarza się we wszystkich dziełach mistyków. Bóg odmienia życie tych, których dotyka, i wzywa do zachęcania innych, by otworzyli się na ten sam proces przemiany. Zdaniem B. McGinna jedynym testem autentyczności życia mistycznego, jaki zna chrześcijaństwo, jest właśnie osobista przemiana życia tak samego mistyka, jak i tych, którzy znaleźli się w kręgu jego oddziaływania⁹⁰. Kryterium to pozostaje w zgodzie z ewangelicznym wskazaniem: „poznacie ich po ich owocach” (Mt 7,16).

W literaturze chrześcijańskiej związek pomiędzy przeżywaniem mistycznej relacji z Bogiem a codziennością zwykle jest ujmowany w formie odniesień życia kontemplacyjnego do życia aktywnego. Tego rodzaju spojrzenie na spotkanie z Bogiem i jego wpływ na ludzkie życie jest częścią klasycznego dziedzictwa, jakie stało się własnością chrześcijan. Starożytni Grecy zastanawiali się nad różnicą pomiędzy *bios praktikos*, czyli aktywnym życiem obywatelskim z jego obowiązkami politycznymi, a *bios theoretikos*, czyli kontemplacyjnym życiem filozofa oddanego spekulatywnym poszukiwaniom prawdy. Wraz z terminem *theoria* (*contemplatio*) także te dwa pojęcia zostały przejęte przez myślicieli chrześcijańskich. Zmienili oni nieco ich podstawowe znaczenie i zamiast alternatywnych zaczęły one oznaczać powiązane ze sobą aspekty życia każdego z wierzących. Akcja (*vita activa*) stała się czynną miłością bliźniego, a kontemplacja (*vita contemplativa*) – praktykowaniem miłości Boga i dążeniem do ujżenia Jego oblicza. W konsekwencji każdy wierny został wezwany do wprowadzania w życie tak *actio*, jak i *contemplatio* w stopniu zależnym od swojego pozycji w Kościele. Chociaż istniała zgoda w kwestii konieczności praktykowania obu tych ważnych aspektów życia wiary, to jednak pojawiły się różnice w sposobach rozumienia relacji pomiędzy nimi. Model wzorcowy, wypracowany w okresie patrystycznym, widział kontemplację jako formę wyższą i uprzywilejowaną, większy nacisk

⁸⁹ Por. tenże, *Mystical Consciousness...*, art. cyt., s. 59.

⁹⁰ Por. tenże (red.), *The Essential Writings...*, dz. cyt., s. XVII.

jednakże kładł na życie aktywne i tkwiącą w nim powinność miłości bliźniego. W późnym średniowieczu zakwestionowano paradygmat starożytny i najwyższej formy życia chrześcijańskiego zaczęto upatrywać w połączeniu akcji i kontemplacji, przybierającej na wyższym poziomie postać *in contemplatione activus*⁹¹. Zagadnienie kontemplacji i jej owoców pozostaje aktualne do dziś, stanowiąc o wiarygodności i wewnętrznej prawdzie mistyki.

V. PODSUMOWANIE

Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Postawione w tytule niniejszego artykułu pytanie wprawdzie nie jest pytaniem o istotę mistycyzmu, ale określa nie mniej ważną perspektywę, w której można ten problem rozpatrywać. Perspektywą tą jest dla B. McGinna ujęcie wielopłaszczyznowo integrujące. W najszerszym bowiem kontekście mistyka jest postrzegana historycznie jako wpisana na trwałe w ramy konkretnej religii, w której powstaje, rozwija się i trwa. W obszarze danej religii jest istotną częścią określonej duchowości, jej celem i niejako szczytem. Wprawdzie prof. McGinn zajmuje się mistyką chrześcijańską, nie znaczy to jednak, że jego rozważania nie mogą służyć za swego rodzaju wzorzec do roztrząsania kwestii mistycznej w kontekście innych religii. Kolejną płaszczyznę integracji przynosi kategoria procesu, gdzie mistyka jawi się jako rzeczywistość dynamiczna, dziejąca się wraz z historią i rozwojem duchowym konkretnego człowieka, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Pojęcie *obecności* natomiast jednoczy różne sposoby mistycznego przeżywania najbardziej fundamentalnego faktu, że Bóg „jest” tu i teraz. Wreszcie kategoria *świadomości* pozwala mistyce przezwyciężyć podmiotową dezintegrację osoby ludzkiej, która jej zagraża, wówczas gdy poszczególne fenomeny mistyczne będą się postrzegało jedynie w perspektywie jednostkowych doświadczeń. Umożliwia ona także pokonanie podziału na doświadczenie i jego interpretację, który na gruncie teorii mistyki jest wysoce problematyczny. Odpowiednie rozumienie świadomości mistycznej integruje natomiast nieskończoność boskiej miłości i poznania ze wszystkim, co w ramach ograniczonej podmiotowości jest tak bardzo człowiecze. I na koniec idea transformacji pozwala na integrację wzniosłości kontemplacji mistycznej z prozą wypełnionej akcją codzienności.

Gdybyśmy natomiast chcieli w sposób syntetyczny, pełny i adekwatny sformułować rozumienie mistyki przez B. McGinna, musielibyśmy sparafrazować jego własne słowa: mistyka jest tą częścią chrześcijańskiej wiary i praktyki, która dotyczy przygotowania, świadomości oraz konsekwencji wynikających z przeżywania bezpośredniej i przemieniającej obecności Boga⁹². Na koniec po-

⁹¹ Por. tamże, s. 519-520.

⁹² „[...] I set forth an understanding of mysticism as that part, or element, of Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves have described as a direct and transformative presence of God”, tenże (red.),

zostaje wyrazić nadzieję, że lektura niniejszego przedłożenia wyjaśniła zasadnicze elementy powyższego sformułowania.

SUMMARY

Mystical Experience or Mystical Consciousness? B. McGinn's Understanding of Mysticism

Bernard McGinn is widely considered the preeminent scholar of mysticism in the Western Christian tradition. He is a leading authority on the theology of the 14th-century mystic Meister Eckhart as well as on various issues concerning apocalypticism. His current long-range project is a six-volume history of Western Christian mysticism under the general title *The Presence of God*, four volumes of which have already been published. He is the Naomi Shenstone Donnelley professor emeritus of Historical Theology and professor of the History of Christianity at the University of Chicago Divinity School. This article aims to explain his understanding of mysticism. The question which appears in the title of this paper, *Mystical Experience or Mystical Consciousness?* does not concern the essence of his theory of mysticism; it does however have relevant significance as far as the anthropological perspective in which B. McGinn proposes his solutions for the most discussed problems. Instead of trying to define mysticism, he prefers to discuss the term under three headings that organize the content of this paper, namely: mysticism as a part or element of religion; mysticism as a process or way of life; and mysticism as an attempt to express a direct consciousness of the presence of God. His view is integral, meaning that mysticism is always seen in its broad context as a goal and fulfillment of spirituality within the community of believers, as an important current within a developing process of individual existence and a transforming power in everyday routine. In his theory appear two particularly fundamental categories: „presence” and „consciousness”. The term „presence” he finds as more central and more useful for grasping the unifying note in the varieties of Christian mysticism. On the other hand „consciousness” is found as a more precise and fruitful concept than the highly ambiguous „experience”. Professor McGinn's considerations on the mystical consciousness covered in this presentation constitute a substantial contribution to a contemporary discussion on the nature of mysticism. Generally the essence of B. McGinn's understanding of mysticism can be summarized in his own words as „Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves have described as a direct and transformative presence of God”.

Słowa kluczowe/ Key words

Bernard McGinn, mistyka, doświadczenie mistyczne, świadomość mistyczna
Bernard McGinn, mysticism, mystical experience, mystical consciousness

The Essential Writings..., dz. cyt., s. XIV. „[...] belief and practices that concerns the preparation for, the consciousness of, and the reaction to what can be described as the immediate or direct presence of God”, tenże, *The Foundations of Mysticism...*, dz. cyt., s. XVII.