

W sprawie książki Louisa Duprégo pt. *Inny wymiar*

Pragnę podzielić się kilkoma refleksjami, jakie nasunęły mi się podczas czytania książki Louisa Duprégo pt. *Inny wymiar* (Kraków: Wyd. „Znak” 1991, tł. S. Lewandowska). Pozycja ta ukazała się w 1972 r. pt. *The Other Dimension*.

Jesteśmy świadkami argumentacji z pozycji wielości systemów, z pominięciem ich założeń. Nie ulega wątpliwości, że inaczej określą doświadczenia religijne np. św. Augustyn, R. Karterjusz, F. Hegel czy I. Kant, w innych bowiem kategoriach widzą oraz interpretują nie tylko transcendencję i immanencję, ale również samego Boga i człowieka.

Omawiana pozycja jest niewątpliwie cennym zbiorem poglądów w interpretowaniu doświadczenia religijnego. Zakłada ona fakt, że człowiek jest religijny. Religijnego wymiaru nie spotykamy w świecie zwierząt. Sam jednak opis doświadczenia religijnego, ubogacający wiedzę encyklopedyczną, nie prowadzi jeszcze do poprawnego rozróżnienia tego, co słuszne, od tego, co niesłuszne. Wydaje się, że Louis Dupré zapomina o odpowiedzi na istotne pytanie, które stawia sobie każdy rzetelny filozof, począwszy od starożytności, a jest nim: „dia ti?” („dzięki czemu?”). Pytanie o przyczynę cechuje każdego sumiennego filozofa. Nasuwa się również pytanie, dlaczego Autor nie uwzględnił zasług Anaksagorasa, który jako pierwszy określił Absolut terminem *nous*. Po przeczytaniu pozycji czytelnik – zorientowany w porządku myśli filozoficznej na przestrzeni dziejów – dochodzi do wniosku, że Louis Dupré uprawia akrobatykę pomiędzy filozofią bytu a fenomenologią. Autora interesuje przede wszystkim fenomen i jego opis. Zestawia mnogość opinii na temat doświadczenia religijnego z pozycji wielości systemów, nie dając odpowiedzi na pytanie „dia ti?” Autor pragnie opisać doświadczenie religijne, które – niestety – utożsamia z doświadczeniem wiary. Wiadomo przecież, że zupełnie innego Boga posiada „w sobie” np. buddysta niż autentyczny mistyk eklezjalny, który powtórzy za Pawłem Apostołem: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Autor nie zauważa istotnej różnicy pomiędzy mistyką chrześcijańską – dokładniej: eklezjalną – a mistyką Wschodu. Pierwszy rodzaj mistyki polega na ustawicznym wnikaniu w Chrystusa, w prawdy objawione; innymi słowy, polega na wchodzeniu w obecność eucharystyczną Chrystusa. Przedmiotem kontemplacji mistyka eklezjalnego nigdy nie jest własne „ja”. To poprzez „Ty” – Chrystusa mistyk dociera do własnego „ja” i we własnym „ja” doświadcza Tego, którego poznał poza własnym „ja” Apostoł Jan, pisząc o spotkaniu Chrystusa, precyzyjnie określa godzinę tego spotkania: „Było to około godziny dziesiątej” (J 1, 39). Mistyk Wschodu natomiast drogą indywiduacji dociera do własnego „ja”. Droga ta prowadzi do zamknięcia siebie we własnym doświadczeniu.

Wydaje się, że L. Duprégo nie interesuje fakt Objawienia w Chrystusie, jak również fakt zaistnienia Kościoła świętego w dziejach świata, jego wpływu na świadomość, kulturę, na życie wewnętrzne i zewnętrzne człowieka. Autor nie pojmuje Kościoła świętego jako sakramentalnej obecności Logosu tu i teraz. A przecież nie mielibyśmy absolutnie żadnej wiedzy o godności i wartości osoby ludzkiej bez zaistnienia wyżej wymienionych faktów.

W podtytule pozycji *Inny wymiar* czytamy: *Filozofia religii*. Nasuwa się pytanie: jaka to metoda filozoficzna upoważnia Autora do mówienia o Objawieniu, sakramentach, o łasce wiary? Autor miesza płaszczyzny teoriopoznawcze. Bazuje na doborze cytatów, które zestawia w aspekcie kryterium subiektywnego. Tymczasem immanencja nie może być obiektywnym kryterium dla transcendencji. Wiara nie jest źródłem Objawienia, jak to sugeruje Autor (por. s. 224-228). Gdyby przyjąć taką tezę, to immanencja stałaby się kryterium dla transcendencji, co jest absurdem. Tak rozumiane Objawienie przestaje być po prostu Objawieniem. Należy stanowczo podkreślić, że „experimentum sequitur esse” Autor omawiając Objawienie w wymiarze historycznym, stawia bez skrępowań w jednym szeregu Jezusa, Mojżesza i Mahometa, dając im wspólny mianownik: religie (s. 229). Analogicznie na s. 218 stawia Autor w jednym szeregu judaizm, islam i chrześcijaństwo jako wiary objawione. A przecież Objawienie zamyka się w konkretnej Osobie – w Jezusie Chrystusie. On stał się nam, ludziom, podobny we wszystkim oprócz grzechu (por. Hbr 4, 15). Stawszy się człowiekiem, nie traci niczego jako Logos. Jezus Chrystus jest Kyriosem (por. Flp 2, 11).

Nie zauważamy u Autora rozróżnienia pomiędzy wiarą a religią. Każdy człowiek jest z natury swej religijny. Jest to wymiar specyficznej łaski wobec człowieka. Został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26) i dlatego po omacku szuka Architekta, którego jest dziełem. Boga Prawdziwego znajduje patrząc w twarz Chrystusa (por. J 14, 9).

Omawiając charakterystyczne cechy języka religijnego (s. 157-188), Autor nie widzi istotnej różnicy pomiędzy językiem religijnym a językiem Kościoła świętego. Tymczasem Kościół święty przemawia do człowieka językiem chrystocentrycznym. Nie ma innego Boga od wieków jak tylko Ten, który objawił się w Jezusie Chrystusie (J. Duns Szkot OFM). Dlatego też zwrot „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16) nie jest tautologią (por. s. 164). Bóg jest Miłością właśnie dlatego, że nie jest Bogiem samotnikiem, lecz Jednym w Trzech Osobach. Trzeba sobie uświadomić, że Chrystus nie jest twórcą religii. On nie oddziela swojego słowa od słowa Boga. On jest Słowem i czynem. Celem misji Chrystusa nie było utworzenie człowieka religijnego. Już w samym terminie „człowiek” zawiera się termin „religijny”, nie ma bowiem innego człowieka, jak tylko religijny. Chrystus przychodzi w tym celu, by stworzyć „nowego człowieka” – człowieka wiary. Wiara jest łaską. Dlatego też Ojcowie Kościoła mówiąc o antropologii, a w szczególności o antropologii chrześcijańskiej, nie odnosili jej do człowieka religijnego, lecz do takiego człowieka, który żyje w zespoleniu ze Słowem Wcielonym. Życie Chrystusem znaczy życie Misterium Paschalnym. Taki styl życia jest źródłem, z którego czerpie swoje doświadczenia autentyczny mistyk. Moment Wcielenia nie jest stale obecny, jak to sugeruje Autor (s. 345) – stale obecne jest Misterium Paschalne, które Kościół święty aktualizuje z polecenia i na prośbę Kyriosa (por. Łk 22, 19-20).

Twierdzenie Autora, że narkotyki były używane przez autentycznych mistyków, uważam za brak kultury i szacunku dla tajemnicy osoby ludzkiej. Autor kategorycznie stwierdza: „Niemniej narkotyki były niewątpliwie używane przez autentycznych mistyków, aby pomóc im w koncentracji, którą mogliby osiągnąć niezależnie od tego” (s. 366). Takie autorytatywne stwierdzenie bez przypisów i dowodów może doprowadzić czytelnika do wniosku, że trzeba najpierw być degeneratem, by wznieść się na wyżyny doświadczeń mistycznych!

Mam również zastrzeżenia odnośnie do krytyki psychoanalizy freudowskiej i psychologii analitycznej C. G. Junga, którym Autor zarzuca przekraczanie kompetencji teoriopoznawczych. O ile można zarzucić Z. Freudowi, że był miernym filozofem i dlatego przekraczał kompetencje teoriopoznawcze, to przecież inaczej ma się sprawa z C. G. Jungiem. Gdy C. G. Jung mówi o Bogu, to mówi zawsze jako empiryk. Interesuje go Bóg jako *factum psychologicum*. C. G. Jung nie wypowiada się na temat Boga jako *factum ontologicum*, ponieważ – jak twierdzi – psychologia nie jest kompetentna, by na ten temat się wypowiadać.

Louis Dupré sympatyzuje z opiniami teologów Wschodu, którzy oddzielają królestwo Boże od Kościoła świętego; podobnie jak teologowie Zachodu oddzielają Jezusa od Kościoła świętego

(„Jesus – ja, Kirche – nein”). A przecież nerwem Kościoła świętego jest Chrystus. Chrystus nie tylko głosi królestwo Boże, ale i jest królestwem Bożym. Są to wartości tak nierozdzielne, jak dwie strony jednej monety.

Louis Dupré, posługując się argumentacją fenomenologiczną, zapomina, że należy odróżnić świadomość psychologiczną od logicznej. Pierwsza w doświadczeniu jest zawsze prawdziwa, dana bezpośrednio. Druga natomiast może być prawdziwa lub fałszywa. Ważne jest tutaj kryterium obiektywne. Na przykład: pacjent twierdzi, że boli go wątroba. Jest to doświadczenie, które nie podlega dyskusji. Gdy jednak pacjent usiłuje uzasadnić, dlaczego boli go wątroba, wtedy może się okazać, że lekarz będzie innego zdania niż pacjent. Przenieśmy to porównanie na teren wiary: „Nieważne jest to, czy Chrystus zmartwychwstał, ważne jest to, że ja w Jego zmartwychwstanie wierzę”. Otóż taką wiarę, bez kryteriów obiektywnych, nazwał Paweł Apostoł „daremna” (1 Kor 15, 14).

Dla czytelnika, któremu brak kryteriów rozpoznawania duchów, postaw, systemów filozoficznych, omawiana pozycja książkowa L. Duprégo może stać się przyczyną wielkiego bałaganu pojęć. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na słowa wielkiego teologa naszych czasów Hansa U. v. Balthasara, który twierdzi, że bez rzetelnej mariologii grozi chrześcijaństwu niebezpieczeństwo. To właśnie ostrzeżenie dotyczy książki L. Duprégo.

Od dwu tysięcy lat istnieje w naszej historii Kościół święty oraz przekaz stolicy Piotra. Czytelnik odnosi wrażenie, że dla L. Duprégo Magisterium Ecclesiae w ogóle nie istnieje, a przecież ono zabierało i nadal zabiera głos w sprawach doświadczeń mistycznych. Można by również zapytać Autora, czy istnieją w ogóle języki niereligijne, skoro pisze o językach religijnych (s. 157-187); czy istnieje jakikolwiek język bez terminu „Bóg”, obojętnie jakie jest jego brzmienie oraz jego treść? Omawiając problem symbolu, Autor nie dostrzega jego treści endogenetycznej i egzogenetycznej; nie zauważa, że jest on transparentny i nietransparentny zarazem; że „homo est animal symbolicum” i dlatego jest jedynym stworzeniem, które się modli, ma w sobie zapotrzebowanie na kult, na dni powszednie i świąteczne.

Niezależnie od wyżej postawionych zarzutów i zastrzeżeń trzeba podkreślić, że dla znawców przedmiotu – ale tylko dla znawców przedmiotu – pozycja ta stanowi bogaty i cenny wgląd do wielości opinii odnośnie do doświadczeń religijnych.

Antoni Jozafat Nowak OFM