

KS. PIOTR MOSKAL

Lublin

DOŚWIADCZENIE BOGA?

W filozofii współczesnej istnieją próby ugruntowania przekonań teistycznych i religii w zwykłym oraz mistycznym doświadczeniu religijnym. Próby te można by uznać za udane, gdyby rzeczywiście doświadczenie religijne stanowiło bezpośrednie uzasadnienie tezy o istnieniu Absolutu, gdyby człowiekowi dany był bezpośredni kontakt poznawczy z Bogiem. W związku z tym w prezentowanym artykule podejmujemy następujący problem: czy Bóg (byt Boży), jako realny konkret istniejący poza podmiotem doświadczającym (a nie jako treść świadomości), jest obiektem bezpośredniej, czyli niedyskursywnej (bez pośrednika *ex quo*) i nie zapośredniczonej przez znak nieprzezroczysty (bez pośrednika *per quod*), czynności poznawczej? Poddajemy analizie fakty uznane przez teoretyków doświadczenia religijnego za takowe doświadczenia, aby odpowiedzieć na pytanie, co tak naprawdę jest obiektem bezpośrednich ujęć poznawczych tych doświadczeń. Czy tym obiektem jest Bóg?

I. PRZEDMIOT DOŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

R. Swinburne wyróżnia pięć typów doświadczeń religijnych:

1. Percepcje dotyczące zupełnie zwyczajnych obiektów niereligijnych, na przykład nieba postrzeganego jako dzieło Boga. To, że jest to dzieło Boga, nie jest – zdaniem autora – dla człowieka wnioskiem, lecz tym, co zdaje się wydarzać¹.

¹ Ten typ doświadczenia Swinburne ilustruje Hicka teorią „doświadczenia-jako”: pewnych historycznych wydarzeń prorok doświadcza w określony sposób, np. jako karę Bożą. Por. J. H i c k, *Faith and Knowledge*, wyd. 2, London 1967, s. 142-143.

2. Percepcje dotyczące niezwykłych obiektów publicznych, jak np. zmarłychwstałego Jezusa ukazującego się uczniom², objawień Maryi w Fatimie, doświadczenia św. Pawła w drodze do Damaszku³.

3. Doświadczenia prywatne w postaci doznań (*sensation*) dających się opisać za pomocą normalnego słownictwa używanego do opisu wrażeń pochodzących z naszych pięciu zmysłów. Przykładem takiego doświadczenia jest doznanie Józefa podczas snu, polegające na widzeniu anioła i słyszeniu jego słów⁴.

4. Doświadczenia prywatne w postaci doznań nie dających się opisać za pomocą normalnego słownictwa. Te doznania są tylko analogiczne w stosunku do doznań normalnego rodzaju (na przykład wizualnych czy słuchowych). Są to doznania mistyków i tych wszystkich, którym brak słów na opisanie tego, czego doświadczyli.

5. Doświadczenia, które nie dokonują się za pośrednictwem doznań. Chodzi o doświadczenia, w których podmiotowi wydaje się, że jest świadomy Boga czy pozaczasowej rzeczywistości. Są to przeżycia mistyków, doświadczających Boga na drodze „nicości” czy „ciemności”, lub bardziej zwyczajne doświadczenia polegające na przekonaniu, że się jest powołanym przez Boga⁵.

W odniesieniu do pierwszego typu doświadczeń zauważamy, że zdanie mówiące o Bożym działaniu pojawia się jako interpretacja zupełnie świeckich faktów, interpretacja nie będąca rezultatem ich ostatecznościowej eksplanacji. Pojawia się więc problem pochodzenia przekonań, w świetle których tak, a nie inaczej interpretuje się świeckie fakty. Przedmiotem doświadczeń drugiego typu jest człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu (ukazywanie się Zmartwychwstałego), światło i głos (doświadczenie św. Pawła), prowadząca rozmowę z dziećmi postać pani w białej sukni, pani, która dopiero podczas jednego z kolejnych objawień ujawnia, że jest Matką Boską, a dalej wychodzące z dłoni Maryi światło, w którym dzieci widziały siebie jak gdyby pogrążone w Bogu, światło przenikające ziemię, w którym to świetle dzieci widziały piekło, a wreszcie wewnętrzne impulsy oraz obserwowane przez tłumy niezwykle zjawisko słoneczne (objawienia w Fatimie). W trzecim wypadku przedmiotem doświadcze-

² Autorowi chodzi nie o rozpoznanie Jego boskości, ale o rozpoznanie w tym człowieku Jezusa.

³ Dz 9, 3-9. Przypadek św. Pawła, jako klasyczny przykład doświadczenia religijnego, wymienia także W. L. Rowe (*Philosophy of Religion. An Introduction*, wyd. 2, Belmont, California 1993, s. 54-55, 58).

⁴ Mt 1, 20.

⁵ R. S w i n b u r n e, *The Existence of God*, Oxford 1979, s. 249-253.

nia są zmysłowe formy poznawcze, a w czwartym – bliżej nieokreślone doznania. Wreszcie przedmiotem doświadczeń ostatniego typu są treści świadomości. Te treści to Bóg oraz łączność z Nim.

Przyjrzymy się obecnie kilku opisom doświadczeń religijnych i mistycznych, zawartym w klasycznej pracy W. Jamesa *Doświadczenia religijne*.

Oto doświadczenie, którego przedmiotem jest odczucie, a więc pewien stan psychiki podmiotu doświadczającego:

P. Putnam zaczął rozmawiać ze mną o rzeczach duchowych. W miarę tego, jak mówiłem, cały system wyrastał przede mną jakby jakieś przeznaczenie wyzierające z Otchłani. Nigdy przedtem nie odczułem tak jasno ducha Bożego w sobie i wokół siebie. Cały pokój wydawał się pełny Boga. Coś tajemniczego i niepojętego zdawało się podnosić i opadać w powietrzu⁶.

Przedmiotem doświadczenia bywają też pewne stany organiczne, interpretowane jako skutki Bożego działania. Ta interpretacja dokonuje się jednak w świetle uprzednio, przed doświadczeniem, wysłuchanego kazania oraz wcześniej znanych tekstów biblijnych:

Najpierw dostałem raptownie bicia serca. W pierwszej chwili myślałem, że jestem niezdrowy [...]. Gdy serce biło coraz gwałtowniej, przekonałem się, że są to skutki działania Ducha Świętego. Poczulem się bardzo szczęśliwym i pokornym i ogarnęło mnie tak mocne poczucie własnej nicości, jakiego nigdy nie doznawałem. [...] I jednocześnie coś, co podobne było do strumienia świeżego, orzeźwiającego powietrza, przeniknęło mi w usta i w serce. Robiło to wrażenie, jakbym pił coś. Trwało to – ile mogłem osądzić – około pięciu minut lub więcej. W tym leżała przyczyna mego bicia serca. To coś zawładnęło całkowicie moją duszą. [...] W tym samym czasie, gdym tego doznawał, w głowie mej powstało zapytanie – co to wszystko znaczy? Od razu, jakby w odpowiedzi, moja pamięć stała się nadzwyczaj przejrzysta i zobaczyłem otworzony przed sobą rozdział ósmy listu do Rzymian i, jakby w świetle jakiejś świecy, przeczytałem słowa wersetu 26 i 27: „Także też i duch dopomaga mdłościom naszym wzdychaniem niewymownym”. [...] Byłem bardzo szczęśliwy i jednocześnie hałem się utracić to szczęście⁷.

A oto relacja pewnego Szwajcara, człowieka wierzącego, z górskiej wycieczki:

⁶ W. J a m e s, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 62-63.

⁷ Tamże, s. 176.

Wtem, niespodziewanie, doznałem uczucia jakby wyniesienia się ponad siebie samego; poczułem obecność Boga – opowiadam to, czego wówczas doznałem – wydało mi się, że Jego dobroć i potęga przenikają mnie jednocześnie [...]. Dziękowałem Bogu [...]. Błagałem Go gorąco, aby danym mi było poświęcić swe życie spełnianiu Jego woli. Poczułem, że odpowiada, abym wolę tę spełniał w pracy powszedniej [...]. Wrażenie było tak silne, że wolno wchodząc pod górę pytałem się sam siebie, czy Mojżesz na górze Synaj mógł być w bliższym połączeniu z Bogiem? Uważam za potrzebne dodać, że w moim uniesieniu Bóg nie posiadał ani kształtu, ani barwy, ani zapachu, ani smaku – jednym słowem, że poczuciu Jego obecności nie towarzyszyło żadne szczególne umiejscowienie Go: było tak, jakby moja osobowość została przemieniona przez obecność jakiegoś ducha duchowego. [...] Ostatecznie to, co czułem, można by tak wyrazić: Bóg był obecny, chociaż niewidzialny, chociaż nie podpadał pod żaden zmysł, ale moja świadomość postrzegała Go⁸.

Zdaniem W. Jamesa, mamy tu do czynienia z doświadczeniem mistycznym, a według opinii W. L. Rowe'a⁹, jest to zwykle doświadczenie religijne. Jak dany jest Bóg w tym doświadczeniu? Analiza cytowanej relacji („I felt the presence of God”; „my consciousness perceived him”) pozwala wnioskować, że Bóg dany jest jako treść świadomości, jako zawartość ludzkich przeżyć poznawczo-dążeniowych. Ostatecznie więc przedmiotem tego doświadczenia jest świadomość doświadczającego podmiotu.

James przywołuje także przykłady z wielkiej mistyki chrześcijańskiej, między innymi przeżycia św. Teresy od Jezusa (Wielkiej). Oto, zdaniem Jamesa, doświadczenie mistyczne przybiera postać zjednoczenia z Bogiem¹⁰. Czego faktycznie doświadcza Teresa? Nie występuje tu ani percepcja bytu boskiego, ani percepcja zjednoczenia z Bogiem. Mistyczka pisze:

Lecz jakimże sposobem, zapytacie, dusza mogła widzieć i poznać, że jest w Bogu i Bóg w niej, kiedy w tym stanie zjednoczenia niczego widzieć ani pojąć nie zdola? Nie mówię, by widziała wówczas, póki jest w tym stanie, ale jasno widzi potem, i to nie sposobem widzenia, jeno sposobem wewnętrznego przeświadczenia i pewności niewzruszonej, jaką Bóg sam mocen jest przejąć duszę¹¹.

⁸ Tamże, s. 64-65.

⁹ R o w e, *Philosophy of Religion*, s. 58.

¹⁰ Św. T e r e s a o d J e z u s a, *Twierdza wewnętrzna*, V, 1, 3. 4. 9. 10; Por. J a m e s, *Doświadczenia religijne*, s. 371.

¹¹ Św. T e r e s a o d J e z u s a, *Twierdza wewnętrzna*, V, 1, 10. Cytaty z pism Teresy Wielkiej pochodzą z następującego wydania: św. T e r e s a o d J e z u s a, *Dzieła*, przeł. H. P. Kossowski, przejrzał i uzupełnił M. Machejek, t. I-III, wyd. 3. Kraków 1987-1995.

Innymi słowy, to, czego doświadcza Teresa, to pewność zjednoczenia z Bogiem, a więc przedmiotem percepcji jest określony stan podmiotu.

James wskazuje też na takie doświadczenia, które mają postać objawień (na przykład, jak rzeczy się zawierają w Bogu), pewnych wizji (na przykład Wniebowzięcie Matki Boskiej) czy zrozumień (na przykład tajemnicy Trójcy Świętej)¹². W związku z tym warto zauważyć dwie sprawy. Po pierwsze, Teresa niekiedy powątpiewa w to, czy Bóg jest źródłem odnośnych objawień. Po drugie, przedmiotem owych doświadczeń nie jest sam byt Boży, ale pewne treści czy formy poznawcze.

Także inne przeżycia Teresy autorzy oznaczają nazwą „doświadczenie mistyczne”. Wskazują na dotknięcia Boże, zranienia duszy oraz porwania-uniesienia (*raptus*). Wielka mistyczka opisuje swe przeżycia następująco:

Wśród tęsknot tych, też i wdychań, i gwałtownych porywów [...] przychodzą chwile, że gdy dusza ustaje z miłości i płonie tak we własnym ogniu swoim, na jedno jakieś wspomnienie, na jedno słowo, przypominające jej, że śmierć się opóźnia, nagle – sama nie wie jak i skąd – czuje w sobie jakby uderzenie gromu, jakby grot ognisty, przesywający jej wnętrzości. Nie mówię, żeby to był grot rzeczywisty. Trudno określić dokładnie, co to jest, ale cokolwiek jest, to czuje się wyraźnie i jasno, że jest to coś, co nie może pochodzić z naszej natury. Nie jest to również, choć tak to nazwałam, grom rzeczywisty, ale jest to coś, co ostrzej niż grom razi i rani. I rana ta, o ile rozumiem, nie tam boli, gdzie zwykle czujemy ból, jeno w najgłębszej głębi i wnętrzu duszy, gdzie piorun ten, w mgnieniu oka niknący, wszystko, cokolwiek napotka ziemską naturą naszą trącaćcego, do szczętu w popiół obraca¹³.

Nietrudno zauważyć, że tym, czego Teresa doświadcza, są cierpienia duchowe, związane z miłością ku Bogu, pragnieniem Go i tęsknotą za Nim; cierpienia związane z faktem, że – jak mówi mistyczka – dusza jest jeszcze daleko od Boga.

Przyjrzyjmy się doświadczeniu nawrócenia André Frossarda¹⁴. Oto gdy poszukując w kościele swego przyjaciela, zawiesza swój wzrok na świecy ołtarzowej, zrywa się – jak sam powiada – fala cudów:

¹² Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 39, 24-25; 40, 9; Por. James, *Doświadczenia religijne*, s. 370, 372-373.

¹³ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, VI, 11, 2; por. James, *Doświadczenia religijne*, s. 373-374; J. S u d b r a c k, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 49, 131.

¹⁴ A. Frossard opisuje swoje doświadczenie z 1935 r. w dwóch książkach: *Spotkałem Boga* (przeł. P. Zdziechowski, Paryż 1972) oraz *Istnieje inny świat* (przeł. K. Lewicki, Wrocław 1988). Sam Frossard zauważył w drugiej książce duże podobieństwo swego nawrócenia do nawrócenia Alfonsa Ratisbonne'a w 1842 r. Opis nawrócenia Ratisbonne'a zawierają zarówno druga książka Frossarda (s. 24-33), jak i W. Jamesa *Doświadczenia religijne* (s. 204-207).

Zostają mi dane słowa „duchowego życia”. One nie są do mnie skierowane, nie formułuję ich sam, słyszę je jakby wypowiedane obok mnie cichym głosem przez osobę, która widzi, czego ja jeszcze nie widzę. [...] po tamtej stronie lśniącej zasłony z mgły, jest Oczwistość Boga. Oczwistość, która jest Obecnością, Oczwistość, która jest Osobą¹⁵.

W *Rozmowach z Janem Pawłem II* Frossard pisze:

Jak Papież wyraźnie podkreśla, nie „zobaczyłem” Boga. Ale Jego światło tak. A na ogół nie wie się lub zapomina, że nie jest to światło fizyczne [...], ale światło prawdy, z samej swej natury nauczające, które oświecając, informuje tak, że w jednej chwili mówi wam więcej o religii chrześcijańskiej niż dziesięć dzieł doktrynalnych¹⁶.

Zatem także i w tym doświadczeniu – spotkaniu Boga – nie miała miejsca bezpośrednia percepcja bytu boskiego.

Wielu autorów nazwą „doświadczenie religijne” określa ludzkie czynności (akty) skierowane ku Bogu (bóstwu), postawę wobec Boga, świadomość czy przeżycie Boga albo poznanie, świadomość bądź przeżycie siebie w relacji do Boga lub siebie jako otwartego na wieczność¹⁷. W takich wypadkach Bóg dany jest tylko jako treść świadomości czy korelat aktów intencyjnych człowieka, jako to, co przeżywane. Można więc mówić o doświadczeniu Boga tylko w sensie fenomenologicznej koncepcji doświadczenia, a nie w sensie percepcji pozapodmiotowo istniejącego konkretnego.

Nieraz nazwą „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie Boga” oznacza się doświadczenie pewnych wewnętrznych stanów człowieka, interpretowanych w świetle wiary jako owoce Ducha Bożego. Wskazuje się tu na doświadczenie cierpliwości, pokoju, radości itd. Zaznacza się przy tym, że nie zachodzi tu

¹⁵ Fragment ze *Spotkałem Boga*, powtórzony w *Istnieje inny świat*, s. 37-41.

¹⁶ A. F r o s s a r d, »*Nie lękajcie się!*« *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Rzym 1982, s. 57.

¹⁷ Tak stawiają sprawę m. in. J. Mouroux, A. Darbon, J. Walgrawe, G. van Riet, A. Leonard (podają za: W. S ł o m k a, *Pierwotne – zwykłe doświadczenie religijne*, w: *Homo meditans IV. Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 79-99; t e n z e, *Mistyczne doświadczenie religijne*, tamże, s. 101-111; H. W ó j t o w i c z, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, tamże, s. 157-179) czy S. Kowalczyk (*Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym we współczesnej literaturze filozoficznej*, tamże, s. 59-78).

sytuacja bezpośredniości i oczywistości Boga; przeciwnie, doświadczenie to suponuje wiarę podmiotu doświadczającego¹⁸.

Powiada się wreszcie, że doświadczenie religijne jest percepcją obecności Boga jako obecnego w znakach (akt religijny, sakramenty, Biblia, a nade wszystko osoba Jezusa Chrystusa). Bóstwo jest tu oczywiście poznawczo dostępne przez wiarę¹⁹. Tym więc, co stanowi obiekt percepcji, jest znak nieprze-zroczysty. Dopiero w świetle wiary interpretuje się go jako miejsce czy sposób obecności Boga.

Doświadczeniem religijnym *par excellence* jest doświadczenie mistyczne. L. Bouyer nazywa „doświadczeniem mistycznym” dokonujące się na podstawie wiary i we wierze doświadczenie łaski, rozumiane jako percepcja obecności i działania Boga w człowieku. Autor podkreśla, że nie przeżycia (na przykład widzenia, ekstazy czy zachwyty), ale poznanie i miłowanie Boga stanowią o istocie mistyki (życia mistycznego)²⁰. Zauważmy, że skoro poznanie obecności i działania Boga dokonuje się przez wiarę, to ta obecność nie jest przedmiotem bezpośredniego (w sensie wcześniej określonym) poznania.

Według S. Urbańskiego, doświadczenie mistyczne jest „swoistym doświadczeniem łaski”, „kosztowaniem Boga”, „głębokim, prostym i intensywnym obejmowaniem Bożej prawdy”. Autor wskazuje także na doświadczenie obecności Boga i poczucie jedności z Bogiem²¹. Mówi nawet, na podstawie *Dzienniczka* bł. Faustyny, o napełnieniu duszy doświadczeniem Boga w Jego istocie, o poznaniu Boga takim, jakim jest On sam w sobie²². Faustyna Kowalska faktycznie pisze:

¹⁸ Tak czyni np. G. L. Müller (*Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 16 [1996], nr 5 [95], s. 100-114). Podobnie E. Naab zwraca uwagę, że dane jest człowiekowi doświadczenie siebie jako nowego człowieka, czyli doświadczenie owoców łaski, a nie samej łaski ani tym bardziej samego Boga (*Doświadczenie łaski – łaska doświadczenia. Postannictwo Syna i jego doświadczone poznanie według Tomasza z Akwinu*, tłum. L. Balter, tamże, s. 87-99). O doświadczeniu religijnym jako doświadczeniu ontologicznej obecności Boga na podstawie wywołanych przezeń w duszy skutków (np. pocieszenia) wspomina M. Chmielewski (*Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992, s. 20-23).

¹⁹ Por. Chmielowski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, s. 20-21. Autor powołuje się na opinie m. in. J. Mouroux, C. V. Truhlara i W. Słomki.

²⁰ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 197-210.

²¹ S. Urbański, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997, s. 116-117.

²² Tamże, s. 119-123.

Wielkie światło, jakim jest oświecony rozum, daje poznać wielkość Boga, nie jakoby w Nim miała poznawać poszczególne przymioty, jako dawniej, nie – tu jest inaczej: w jednym momencie poznaję całą Istotę Boga²³.

Czy to znaczy, że bł. Faustyna oglądała Boga *per essentiam*, jak zbawieni w niebie? Siostra Faustyna jest precyzyjna w swym opisie:

Dusza, doznająca tej niepojętej łaski zjednoczenia, nie może powiedzieć, że widzi Boga twarzą w twarz, i tu jest cieniutka zasłonka wiary[...]²⁴.

W literaturze na temat mistyki wprowadza się rozróżnienie między życiem (stanem) mistycznym a doświadczeniem mistycznym. Nazwą „życie mistyczne” oznacza się życie wewnętrzne człowieka, polegające na zjednoczeniu z Bogiem i upodobnieniu się do Niego przez poznanie i miłość. Zaznacza się przy tym, że życie mistyczne nie musi nieść ze sobą doświadczenia mistycznego²⁵. Nazwą „doświadczenie mistyczne” oznacza się doświadczenie, to jest świadomość interwencji Boga w życie duchowe człowieka. Zaznacza się, że doświadczenie mistyczne jest uwarunkowane życiem mistycznym, czyli zaawansowanym życiem religijnym²⁶. Zauważmy, że w takim wypadku, gdy życie religijne jest wcześniejsze od doświadczenia mistycznego, doświadczenie to nie może być pierwotnym poznaniem Boga (i racją religii).

Określając nazwą „doświadczenie mistyczne” nagłe uświadomienie sobie obecności Boga w duszy, wskazuje się, że nie jest to doświadczenie możliwe dzięki cnotom teologalnym, a dotyczące skutków działania Boga w człowieku, ale że jest to doświadczenie nie zapośredniczone przez owe skutki, a możliwe dzięki pewnej konnaturalności władz duszy ubogaconej darami Ducha Świętego. Owo uświadomienie nie jest wywołane przez człowieka, ale jest czymś przyjętym przez człowieka (moment bierności), pojawia się nagle, jest bezdyskursywne, niewyobrażeniowe i bezpojęciowe oraz cechuje się w trakcie swego

²³ *Dzienniczek*, 770. Cytuję według wydania: bł. s. M. Faustyna K o w a l s k a, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1993.

²⁴ *Dzienniczek*, 771. Relacja bł. Faustyny wykazuje zgodność z nauką św. Jana od Krzyża, według której szczyty przeżyć mistycznych dokonują się w warunkach ciemności wiary. Por. na ten temat: K. W o j t y ł a, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. o. Leonard od Męki Pańskiej, Kraków 1990.

²⁵ Por. J. W. G o g o l a, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej karmelitanki bosej 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995, s. 96-98. Autor powołuje się m. in. na takich autorów, jak R. Garrigou-Lagrange, J. G. Arintero czy E. Ancilli.

²⁶ Tamże. Gogola powołuje się na takich autorów, jak A. Royo Marín i A. Gardeil.

trwania pewnością (niepowątpiewalnością), chociaż po ustaniu tegoż doświadczenia może pojawić się niepokój co do możliwości złudzenia²⁷. Prawda o cnotach teologicznych czy darach Ducha Świętego jest niedostępna dla poznania filozoficznego. Zauważmy jednak, że w omawianym wypadku mamy do czynienia z obecnością Boga jako daną świadomości. Nie jest to bezpośrednio poznanie Boga jako realnego konkrētu i dlatego istnieje problem weryfikacji tak rozumianego doświadczenia mistycznego²⁸.

W literaturze przedmiotu wylicza się różne konkretne formy czy przejawy doświadczeń mistycznych. M. Chmielewski, na kanwie pism Marceliny Darowskiej, mówi o dotykach mistycznych, stałym połączeniu duszy z Bogiem, zachwycie, łaskach przepaści, uczuciach Bożej obecności, atmosferze Bożej, spojrzaniach Boga, szale miłości, porywach miłosnych, udzielaniu się przymiotów człowieczeństwa Jezusa Chrystusa aż do niemal fizycznego doznawania cierpień Chrystusa²⁹. Tak oto nie byt boski jest obiektem bezpośrednich ujęć poznawczych, ale pewne stany organiczno-afektywne i intelektualno-poznawcze. Bóg dany jest tylko jako intencjonalny korelat ludzkich przeżyć.

Św. Tomasz z Akwinu, twierdząc, że ogląd istoty Boga jest dla człowieka na ziemi niedostępny, przyjmował za św. Augustynem dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy – jego zdaniem – przez moment, w stanie porwania, mieli łaskę oglądania boskiej istoty. Z filozoficznego punktu widzenia nie można wykluczyć, że Bóg udzieli komuś łaski oglądania Jego istoty już na ziemi. Z punktu widzenia teologii katolickiej możliwość taka jest nader wątpliwa. Jan Paweł II w rozmowie z A. Frossardem, powołując się na słowa Ewangelii według św. Jana: „Boga nikt nigdy nie widział”³⁰ oraz Księgi Wyjścia: „nie będzie Mnie oglądał człowiek, ażeby żył”³¹, wykluczył możliwość zobaczenia Boga na ziemi³². Jak uzasadnia swoje stanowisko Tomasz? Tekst Księgi Wyjścia, mówiący o niemożliwości widzenia Boga za życia, interpretuje w ten sposób, że człowiek tylko wtedy może być wyniesiony do widzenia boskiej istoty, gdy w jakiś sposób umrze dla świata. Może się to jednak dokonać nie

²⁷ Pisze o tym M. Chmielewski (*Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, s. 25-29), powołując się m. in. na takich autorów, jak E. Ancilli, A. Royo Marín i W. Słomka.

²⁸ Jest więc w pełni usprawiedliwiona ostrożność zarówno mistyków, jak i Kościoła w ocenie autentyczności doświadczeń mistycznych.

²⁹ Ch m i e l e w s k i, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, s. 105-125.

³⁰ J 1, 18.

³¹ Wj 33, 20.

³² F r o s s a r d, „*Nie lękajcie się!*”, s. 57.

tylko przez oddzielenie duszy od ciała, ale również, jak w porwaniu, przez alienację intelektu od zmysłów³³. Czy jednak faktycznie Mojżesz i Paweł widzieli istotę Boga? Tomasz, oprócz autorytetu św. Augustyna, przywołuje następujące argumenty: słowa Boga o Mojżeszu: „ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum”³⁴, wyznanie Pawła, że w czasie porwania słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno powtarzać³⁵, oraz pewną rację stosowności: obaj byli pierwszymi nauczycielami: Mojżesz – Żydów, a św. Paweł – pogan.

Autorytet św. Augustyna i racja stosowności są bardzo słabymi argumentami. W tekście Pawłowym mowa jest o percepcji pewnych form poznawczych (słów), ale nie samego Boga. Według Księgi Liczb, Bóg mówi do Mojżesza „twarzą w twarz” czy też „z ust do ust”, bez pośrednictwa jakichś podobizn. Czy należy te słowa rozumieć tak, że Mojżesz widział istotę Boga? Patriarcha Jakub też mówi, że widział Boga „twarzą w twarz”³⁶, a jednak Tomasz tłumaczy to jako widzenie pewnej formy poznawczej, która reprezentowała samego Boga³⁷. Czy nie można by podobnie tłumaczyć rozmowy Boga z Mojżeszem? Nie wchodząc w kompetencje egzegezy biblijnej i teologii systematycznej, zauważmy, że wyrażenie „twarzą w twarz” w odniesieniu do rozmowy z Bogiem jest metaforą i jako takie nie daje podstawy do twierdzenia o oglądzie istoty Boga.

II. ONTYCZNE ZALEŻNOŚCI DOŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

Analiza opisów różnych doświadczeń religijnych pozwala wnioskować, że doświadczenia te nie polegają na bezpośrednim poznaniu realnie, jako konkret, istniejącego Boga (bytu Bożego). Chodzi nam przy tym o ten rodzaj bezpośredniości, który wyklucza istnienie zarówno pośrednika *ex quo* (wnioskowanie), jak i pośrednika *per quod* (znaki nieprzezroczyście). Bóg dany jest w tych doświadczeniach jako treść poznawcza, jako zawartość świadomości, korelat

³³ CG III, 47; STh II-II, q. 175, a. 4, 5; q. 180, a. 5.

³⁴ Lb 12, 8. Celowo, za Akwinatą, przytaczamy tekst w wersji łacińskiej. Por. STh I, q. 12, a. 11. Polskie tłumaczenia z języków oryginalnych (tzw. Biblia Tysiąclecia czy Biblia Poznańska) różnią się nieco od tłumaczenia łacińskiego.

³⁵ 2 Kor 12, 4; por. STh II-II, q. 175, a. 3.

³⁶ Rdz 32, 31 (Wlg 32, 30).

³⁷ STh I, q. 12, a. 11, ad 1; II-II, q. 180, a. 5, ad 1.

aktów intencyjnych. Dany jest więc jako treść przeżywana. Można oczywiście w tym sensie mówić o doświadczeniu Boga. I tak rozumiane doświadczenie Boga odgrywa nieraz ogromną rolę w budowaniu religijności konkretnego człowieka i całych społeczności. Jednakże tak rozumiane doświadczenie Boga nie jest pierwotnym stykiem poznawczym człowieka z Bogiem. Intencjonalne istnienie Boga w ludzkiej świadomości domaga się bytowej racji w postaci jakichś wcześniejszych czynności poznawczych, z których żadna nie jest – jak wcześniej wskazano – bezpośrednim poznaniem Boga. Owo wcześniejsze poznanie ma w różnych kulturach różną treść: różnie rozumie się ludzki los i to, co absolutne. Toteż zrozumiałe się staje, że treści świadomości ludzi religijnych są różne i różne treści stają się przedmiotem doświadczeń (przeżyć) religijnych. I tak, na przykład, w panteistycznych wizjach świata doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem jedności z uniwersum bytowym czy doświadczeniem jakiegoś rozpląnięcia się lub zatracenia w tym, co absolutne.

Oto fragment opowiadania niemieckiej idealistki, M. von Meysebug: „Czułam, że modłę się tak, jak nigdy przedtem – i poznałam, czym naprawdę jest modlitwa: że jest ona powrotem z osamotnienia indywidualnego do świadomości jedni ze wszystkim istniejącym”³⁸.

A w hinduskiej jodze, w stanie samādhi, „poznajemy, żeśmy naprawdę wolni, nieśmiertelni, wszechmocni, wyzwoleni ze skończoności, z przeciwieństwa dobra i zła, żeśmy tożsamością z Atmanem, czyli Duszą Wszechświata”³⁹.

Co zatem stanowi obiekt doświadczeń religijnych, doświadczeń rozumianych jako bezpośrednie poznanie istniejącego konkretnego? Odnosne obiekty są różnorodne, dając tym samym podstawę do wyróżnienia różnych typów doświadczeń religijnych.

1. Doświadczenia podmiotowych stanów przekonania i pewności co do istnienia, obecności i działania Boga czy też co do zjednoczenia z Nim.

Jeśli przedmiotem doświadczenia jest przekonanie, to przekonanie owo jest czymś bytowo wcześniejszym od tego doświadczenia. Przekonanie to dotyczy jakiejś prawdy wyrażonej w sędzie, prawdy, która jest właściwością poznania, czyli intencjonalnego uzgodnienia się podmiotu z przedmiotem poznania. Jeżeli zaś przedmiotem doświadczenia jest wspomniana pewność, to znaczy, że doświadczamy jednej z właściwości naszego przekonania i – co za tym idzie –

³⁸ J a m e s, *Doświadczenia religijne*, s. 358.

³⁹ S. V i v e k a n a n d a, *Raju-Yoga*. Cytuję za: J a m e s, *Doświadczenia religijne*, s. 363.

naszego poznania. Pozostaje więc problem podstaw naszego poznania dotyczącego Boga: może mieć ono charakter wiary w objawienie bądź czynności wiedzytwórczych, polegających na ostatecznościowej eksplanacji świata (człowieka i kosmosu).

2. Doświadczenia pewnych stanów i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako przejawy czy owoce Bożego działania.

Doświadczenia te suponują wcześniejsze poznanie Boga (w postaci wiary bądź wiedzy), w świetle którego interpretuje się odnośne stany podmiotu jako sprawione przez Boga.

3. Doświadczenia pewnych zmysłowych, wyobrażeniowych lub intelektualnych form poznawczych, interpretowanych jako objawienie Boże.

Aby pewne formy poznawcze uznać za pochodzące od Boga, a zarazem, ze względu na boski autorytet, uznać je za prawdziwe, trzeba najpierw coś wiedzieć o istnieniu i naturze Boga. Owszem, można jedne akty wiary motywować poznaniem Boga zrodzonym z innych aktów wiary, ale nie będzie to całkowite usprawiedliwienie wiary. Komu bowiem należy wierzyć, że Bóg istnieje? Ze względu na czyj autorytet należy uznać za prawdziwe zdanie o istnieniu Boga? Koniecznym warunkiem wiary Bogu i wiary ze względu na Boga czy wreszcie uznania pewnych form poznawczych za pochodzące od Boga jest uprzednia wiedza o Jego istnieniu. Wiedza ta może pochodzić tylko z ostatecznościowej eksplanacji świata.

4. Doświadczenia aktów intelektualno-wolitywnych, których intencjonalnym korelatem jest Bóg.

Najpierw muszą istnieć odnośne akty, aby można było ich doświadczać. Akty zaś są zawsze przedmiotowo uwarunkowane. Ów przedmiot aktów intencyjnych musi być w jakiś sposób poznawany. To poznanie może mieć charakter wiary bądź wiedzy (wiedzy stanowiącej rezultat ostatecznościowej eksplanacji świata).

5. Doświadczenia znaków nieprzezroczystych, typu święte księgi czy znaki liturgiczne, interpretowanych jako miejsca czy sposoby obecności Boga.

Doświadczenie Boga w znaku czy poprzez znak jest uwarunkowane rozumieniem znaku jako słowa Bożego czy jako znaku niewidzialnej łaski. Owo rozumienie dokonuje się w świetle wiary.

6. Doświadczenia codziennych lub nadzwyczajnych faktów antropologicznych i kosmologicznych, interpretowanych jako dzieła Boże.

Ten wreszcie typ doświadczeń uwarunkowany jest uprzednim w stosunku do nich narzędziem interpretacyjnym w postaci naturalnej lub objawionej prawdy o przygodnym charakterze świata i o Bogu obecnym w jego dziejach.

Tak oto każde doświadczenie religijne suponuje istnienie bytowo wcześniejszego poznania w postaci wiary w objawienie bądź wiedzy o ostatecznej racji wszechrzeczy. Wiara, która uwarunkowana jest doświadczeniem świętych tekstów czy innych form poznawczych, suponuje, jako warunek konieczny, wiedzę o istnieniu i naturze Boga, będącą rezultatem ostatecznościowej eksplanacji świata osób i rzeczy. Ta eksplanacja ma za punkt wyjścia doświadczenie konkretnego, to znaczy zmysłowo-intelektualną intuicję bytu jako bytu. Ten typ doświadczenia jest więc koniecznym warunkiem każdego doświadczenia religijnego.

KANN MAN GOTT ERFAHREN?

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im Erdenleben gibt es keine unmittelbare Gottes Daseins Erkenntnis: Gott kann man nur als den Inhalt des Bewußtseins erfahren. Jede religiöse Erfahrung supponiert, daß Gott schon gekannt ist. Die Gotteserkenntnis hat die kosmologische und anthropologische Erfahrung zum Ausgangspunkt.

Zusammengefaßt von Piotr Moskal