

KS. PIOTR MOSKAL  
Lublin–KUL

## PROBLEM POZNANIA BOGA NA DRODZE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

### I. PRÓBY EKSPLANACJI PRZEKONAŃ TEISTYCZNYCH I RELIGII NA DRODZE ODWOŁANIA SIĘ DO DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Friedrich D. E. Schleiermacher uchodzi za tego, który rozpoczął tradycję filozofowania nad doświadczeniem religijnym. Jego zdaniem ludzie mają uczucie (*Gefühl*) absolutnej zależności od nieskończonego Boga, którego autor zdaje się rozumieć panteistycznie. Oto wraz z odczuciem własnego bytu dane jest człowiekowi uczucie bytu bożego. Na uczuciu zależności od Boga zasadza się religia<sup>1</sup>.

Zdaniem W. Jamesa „korzenie i jądro osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości”<sup>2</sup>. Stany te cechują się niewyraźnością, biernością, nietrwałością, ale i zdolnością poznawczą, chociaż nie jest to poznanie o charakterze intelektualnym czy racjonalnym<sup>3</sup>, raczej uczuciowym<sup>4</sup>. Czy doświadczenie mistyczne jest właściwym uzasadnieniem religii? Autor różni tu sytuację człowieka mającego takie doświadczenie i człowieka stojącego niejako z zewnątrz:

„1. Należycie rozwinięte stany mistyczne zwykle posiadają, i mają prawo posiadać, bezwzględną władzę nad nawiedzonymi przez nie osobami.

2. Nie wyłania się z nich żaden taki autorytet, który mógłby narzucić się ludziom zewnętrznym i zmusić ich do bezkrytycznego przyjęcia objawień mistycznych”<sup>5</sup>.

James nie rozstrzyga kwestii, czy faktycznie odnośne doświadczenie jest doświadczeniem Boga<sup>6</sup>. Jakie jest uzasadnienie przekonań religijnych tych ludzi,

---

<sup>1</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995. Por. A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historja filozofji w zarysie*, tłum. F. Kwiatkowski, Kraków 1928, s. 383–385.

<sup>2</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 344.

<sup>3</sup> Tamże, s. 345–347, 383.

<sup>4</sup> „Sądzę, że uczucie jest głębszym źródłem religii i że formuły filozoficzne i teologiczne są wytworami wtórnymi, przypominającymi przekład tekstu na język obcy” (tamże, s. 391).

<sup>5</sup> Tamże, s. 383.

którzy doświadczeń mistycznych nie mają? Zgodnie z założeniami pragmatyzmu uzasadnieniem tym są realne i pozytywne skutki religii<sup>7</sup>. Takie jednak uzasadnienie jest tak zawodne, jak zawodna jest pragmatyczna koncepcja prawdy. Wszak pozytywne rezultaty można osiągnąć, opierając się na prawdziwych, jak i fałszywych przesłankach. W tej sytuacji sprawa istnienia przedmiotu religijnego pozostaje nadal otwarta.

Jakkolwiek R. Otto<sup>8</sup> nie używa wyrażenia „doświadczenie religijne”, jego charakterystykę uczuć religijnych traktuje się jako charakterystykę doświadczenia religijnego<sup>9</sup>. W ujęciu R. Otto podstawą religii jest „uczucie całkowitej wyższości (i niedostępności) *numinosum*”<sup>10</sup>. W szczególności chodzi tu o uczucie *mysterium tremendum* i *fascinatum*. To uczucie czy odczucie jest jakąś przedpojęciową percepcją bóstwa – *numinosum*. *Numinosum*, podobnie jak I. Kanta rzecz sama w sobie, jest niepoznawalne. Jest natomiast odczuwalne dzięki specjalnej władzy zwanej *sensus numinis*. Inspirując się teorią poznania Kanta, Otto przypisuje uczuciu numinotycznemu charakter aprioryczny: „Wypływa ono z głębi duszy, z najgłębszego źródła poznania samej duszy, bez wątplenia nie przed podniętą i bodźcem ze strony świeckich i zmysłowych rzeczywistości i doświadczeń i nie bez nich, lecz z nich i między nimi. Powstaje ono jednak nie z nich, lecz tylko dzięki nim. Są one bodźcem i podniętą jego samowzbudzenia się”<sup>11</sup>.

Wobec powyższego można w stosunku do propozycji Otta zgłosić dwie trudności. Po pierwsze, nie ma w niej podstaw, by utożsamić *numinosum* z osobowym Absolutem. Po drugie, o istnieniu *numinosum* wiadomo tylko tyle, że jest intencjonal-

<sup>6</sup> „Twierdzenie, że Bóg, którego poznajemy w doczesnych przeżyciach jaźni podświadomej, jest tożsamością z wiekuistym Bogiem władcą świata, uznać musimy jedynie za wybitne wierzenie osobiste, za mniemanie. Wierzenie to jednak jest podstawą religii niemal wszystkich ludzi” (tamże, s. 468).

<sup>7</sup> „Zdaje mi się, że dalsze granice naszej istoty pogrążone są w zupełnie innych wymiarach istnienia niż świat zmysłowy i dostępny rozumowi. Nazwijcie to dziedzinami mistycznymi lub nadnaturalnymi, jak się wam podoba. Skoro w tych dziedzinach rodzą się nasze bodźce idealne [...], należymy do tej dziedziny bodaj ściślej niż do świata widzialnego, albowiem należymy tam, gdzie należą nasze ideały. A owe dziedziny niewidzialne nie są tylko idealne, bo wywołują skutki na tym świecie. Gdy znosimy się z tymi dziedzinami, nasza skończona (doczesna) osobowość podlega pewnemu działaniu, zostajemy zmienieni na ludzi nowych i – co za tym idzie – zmienia względnie odradza się nasze postępowanie w świecie naturalnym. To zaś, co wywołuje zmiany w jakiejś rzeczywistości, samo musi być rzeczywistością, stąd czuję, że nie posiadamy filozoficznego usprawiedliwienia do nazywania nierzeczywistym niewidzialnego czy mistycznego świata. Bóg – przynajmniej dla nas chrześcijan – jest imieniem owej istności najwyższej” (tamże, s. 466–467).

<sup>8</sup> *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, wyd. 2, Wrocław 1993.

<sup>9</sup> Por. np. J. Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non-Christian*, wyd. 5, Chicago 1972, s. 209–227; J. Keller, *Wstęp. Rudolf Otto i jego filozofia religii*, w: R. Otto, *Świętość...*, s. 7–28; Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 92–96; W. L. Rowe, *Philosophy of Religion. An Introduction*, wyd. 2, Belmont, California 1993, s. 55–56.

<sup>10</sup> Wtórne w stosunku do tego uczucia, będącego „jego cieniem w samopoczuciu” jest „uczucie zależności stworzenia (*Kreaturgefühl*)”. Por. *Świętość...*, s. 36–39.

<sup>11</sup> Tamże, s. 132.

nym korelatem przeżyć ludzkich, że dane jest jako treść pewnego odczucia. W ten sposób nie rozstrzyga się jeszcze kwestii pozapodmiotowego istnienia *numinosum*.

O doświadczalnym poznaniu Boga (boskości) mówi także M. Scheler: „Pierwszą pewną prawdą wszelkiej fenomenologii religii jest to, że człowiek, na jakimkolwiek stopniu swego religijnego rozwoju by się znajdował, zawsze i od razu spogląda w sferę bytu i wartości zasadniczo odmienną od całego pozostałego świata doświadczenia, która ani nie jest z niego wyprowadzona, ani na drodze jego idealizacji wydobyta, a dostęp do niej jest możliwy wyłącznie w akcie religijnym. Jest to twierdzenie o pierwotności i niewyprowadzalności doświadczenia religijnego”<sup>12</sup>. Akt religijny jest zdaniem autora pierwotnym, autonomicznym i koniecznym wyposażeniem człowieka. Z analizy aktów religijnych wnioskuje Scheler o realności Boga jako przedmiotu religii: „byłoby niepodobieństwem wyprowadzenie religijnej skłonności z czegoś innego jak z Boga, który poprzez nią czyni samego siebie w naturalny sposób poznawalnym dla człowieka”<sup>13</sup>.

W propozycji Schelera dają się zauważyć dwie trudności. Po pierwsze, Bóg dany jest jako sens czy korelat aktów intencyjnych człowieka. Otóż fakt, iż Bóg jest daną ludzkiej świadomości, nie daje wystarczających podstaw do wnioskowania o jego realnym, pozapsychicznym istnieniu i byciu przyczyną intencjonalnej obecności w człowieku<sup>14</sup>. Po drugie, jest bardzo problematyczne, czy w ujęciu Schelera doświadczenie religijne jest podstawą czy uzasadnieniem religii. Doświadczenie religijne ma bowiem postać aktu religijnego<sup>15</sup>. Dokonuje się więc niejako wewnątrz religii.

H. Bergson wyróżnia dwa typy religii: statyczną i dynamiczną. Religia statyczna ugruntowana jest w instynkcie społecznym, a jej istotą jest „reakcja obronna natury wobec tego, co w działaniu inteligencji mogłoby być zniechęcające dla jednostki i powodujące rozkład społeczeństwa”<sup>16</sup>.

Religia dynamiczna jest tworem mistyków i prowadzi do przemiany życia ludzkiego w wymiarze indywidualnym i społecznym. Źródłem tej religii jest doświadczenie mistyczne. Czego, zdaniem autora, doświadczają mistycy? Bergson definiuje mistycyzm przez jego relację do pędu życia: „ostatecznym celem mistycyzmu jest uchwycenie kontaktu, i w konsekwencji częściowa łączność z tym

<sup>12</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 110.

<sup>13</sup> Tamże, s. 232.

<sup>14</sup> Jak za H. Spiegelbergem zauważa Z. J. Zdybicka (*Religia i religioznawstwo...*, s. 87–88), Scheler proponuje pewną modyfikację kartezjańskiego dowodu na istnienie Boga z faktu posiadania przez człowieka idei Boga.

<sup>15</sup> Nazwą „akt religijny” autor oznacza takie fakty, jak wiara, adoracja, cześć, czucie się uzależnionym albo ocalonym itd. (*Problemy religii...*, s. 52). To, co dla charakterystyki aktu religijnego istotne, to to, że jest on przedmiotowo skierowaną operacją ducha, że ma swój sens, a nie to, czy składa się on z wrażeń, uczuć, przedstawień, aktów znaczących, słów, przejawów wyrazowych czy działań (tamże, s. 84).

<sup>16</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło i K. Skorulski, Kraków 1993, s. 202.

wysiłkiem stwórczym, który jest objawiony przez życie. Wysiłek ten pochodzi od Boga, jeśli nie jest samym Bogiem”<sup>17</sup>. Autor nie twierdzi, że Bóg stanowi przedmiot bezpośredniego poznania mistyka. Co więcej, przyznaje, że mistik jest religijny zanim przeżyje doświadczenie mistyczne. „Sam jego mistycyzm jest zresztą nasycony tą religią, ponieważ to od niej właśnie się zaczął. Jego teologia będzie zasadniczo zgodna z tym, co mówią teologowie. [...] jego mistycyzm obficie korzysta z religii, oczekując, że sama religia wzbogaci się dzięki jego mistycyzmowi”<sup>18</sup>. Wobec powyższego zauważamy, że doświadczenie mistyczne nie jest pierwotnym, fundującym religię, poznaniem Boga, ale jest źródłem tej postaci religii, jaką jest religia dynamiczna. Niemniej jednak mistyka posiada, zdaniem autora, swą oryginalną treść: „jeśli zewnętrzne podobieństwa pomiędzy mistykami chrześcijańskimi mogą wynikać ze wspólnoty tradycji i nauczania, to ich zgodność na głębszym poziomie jest znakiem identyczności intuicji, którą najprościej wyjaśnia się przez istnienie Bytu, z którym, jak im się wydaje, utrzymują stosunki”<sup>19</sup>. Zauważamy, że w ujęciu Bergsona teza o istnieniu Boga jawi się nie jako rezultat bezpośredniego poznawczego ujęcia Boga, ale jako rezultat eksplanacji przyjętych wiarą opisów doświadczeń mistycznych. Na podstawie tak wyjaśnianych doświadczeń mistycznych filozof może, zdaniem Bergsona, rozstrzygnąć problem istnienia i natury Boga: jakkolwiek „doświadczenie mistyczne, pozostawione samo sobie, nie może dać filozofowi ostatecznej pewności”, to jednak „prawdopodobieństwa mogą się sumować, ich suma zaś może dać rezultat praktycznie równy pewności”<sup>20</sup>. Innymi słowy, świadectwa mistyków, rozpatrywane łącznie, pozwalają wnioskować w sposób prawie pewny, że Bóg realnie istnieje.

Zdaniem K. Rahnera pierwotne poznanie Boga ma charakter doświadczenia transcendentalnego. Autor charakteryzuje to doświadczenie jako „subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości”. Autor pisze dalej następująco: „Jest to doświadczenie, ponieważ ta atematyczna, ale nieunikniona wiedza jest momentem i warunkiem możliwości każdego konkretnego doświadczenia jakiegokolwiek przedmiotu. Mówimy, że doświadczenie to jest transcendentalne, ponieważ należy do koniecznych i nieusuwalnych struktur samego poznającego podmiotu i ponieważ polega właśnie na przekroczeniu określonej grupy możliwych przedmiotów, na przekroczeniu kategorii. Doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem transcendencji, w którym jednocześnie i jako identyczne są obecne struktura podmiotu i tym samym również ostateczna struktura wszystkich możliwych do pomyślenia przedmiotów poznania. Oczywiście to doświadczenie trans-

<sup>17</sup> Tamże, s. 216.

<sup>18</sup> Tamże, s. 233; por. także s. 231.

<sup>19</sup> Tamże, s. 241.

<sup>20</sup> Tamże, s. 242. Nie rozstrzygamy kwestii, czy Bergsona koncepcja Boga jest bardziej panteistyczna czy bardziej teistyczna.

cidentalne jest nie tylko doświadczeniem czystego poznania, ale jest również doświadczeniem woli i wolności, którym przysługuje ten sam charakter transcendentalności, tak że w zasadzie zawsze możemy zapytać o ‘dokąd’ (*Woraufhin*) i ‘skąd’ (*Wovonher*) podmiotu zarazem jako poznającego i jako wolnego”<sup>21</sup>.

Tak oto, zdaniem Rahnera, poznanie Boga jest w człowieku zawsze obecne, chociaż w sposób atematyczny i nienazwany, i stanowi konieczny warunek każdego poznania. Jak dokonuje się to transcendentalne poznanie Boga? Otóż dokonuje się ono, jak mówi autor, za pośrednictwem kategoryjnego spotkania z konkretną rzeczywistością naszego świata. Tą rzeczywistością są rzeczy codziennego doświadczenia, ale także ludzkie słowo, sakrament, Kościół, objawienie czy Pismo Święte, stanowiące „modalności transcendentalnej relacji do Boga”. Gdy człowiek zaczyna zwracać uwagę na ów transcendentalny horyzont poznania, staje się, jak mówi autor, *homo religiosus*<sup>22</sup>.

W jakim sensie można mówić o bezpośredniości doświadczalnego poznania Boga? Rahner mówi o bezpośredniości pośredniej, o tym, że bezpośredni kontakt z Bogiem ma swoje pośrednie ogniwo w postaci bytu skończonego. Zauważamy więc, że w ujęciu Rahnera Bóg nie jest dany jako przedmiot intuicji rozumianej jako niedyskursywna i niezapośredniczona przez znak nieprzezroczysty percepcja istniejącego konkretnego, ale dany jest jako warunek czy horyzont poznania konkretnych rzeczy przygodnych. Przedmiotem doświadczenia religijnego, realistycznie rzecz biorąc, są rzeczy tego świata i człowiek w swym odniesieniu do owego atematycznego i nienazwanego horyzontu, w którym i dzięki któremu poznaje te rzeczy.

Według W. Kaspera poznanie Boga wymaga doświadczalnej podstawy. Jego zdaniem każde doświadczenie ma swój aspekt obiektywny i subiektywny: jest w nim moment dotknięcia przez rzeczywistość, jakieś wrażenie, oraz moment interpretacji tego zdarzenia za pomocą słów, obrazów, symboli i pojęć. Ponadto, poszczególne doświadczenia nie są wyizolowanymi, punktowymi zdarzeniami, ale mają charakter historyczny. Poprzez pośrednictwo języka wcześniejsze doświadczenia ułatwiają interpretację aktualnych doświadczeń. A wreszcie, istnieją nie tylko „bezpośrednie i niezależne doświadczenia”, ale także „doświadczenia zależne”, czyli doświadczenia, których przedmiotem są inne doświadczenia.

W odniesieniu do problemu doświadczenia Boga sprawa ma się następująco. Istnieją ludzkie codzienne doświadczenia. Te doświadczenia stają się przedmiotem refleksji, to jest przedmiotem doświadczenia zależnego. To właśnie zależne doświadczenie okazuje się doświadczeniem skończoności i tajemniczości ludzkiego doświadczenia i jako takie, to zależne doświadczenie jest zarazem doświadczeniem religijnym. A dalej, to zależne doświadczenie staje się zasadniczym doświadczeniem, które „kieruje i przestraja wszelkie inne doświadczenia”. W tym

---

<sup>21</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 23–24.

<sup>22</sup> Tamże, s. 24–25, 48–78.

sensie jest ono, jak mówi autor, doświadczeniem transcendentnym wedle terminologii K. Rahnera i J. B. Lotza. To dzięki niemu istnieją takie pojedyncze doświadczenia, w których wymiar religijny staje się epifanijny. Kasper nazywa te doświadczenia „sytuacją otwarcia”. Są to doświadczenia, w których ujawnia się coś więcej niż to pojedyncze doświadczenie, mianowicie „całościowy kontekst doświadczenia i w nim władająca tajemnica”. Te doświadczenia mogą być bardzo różnorodne: są to doświadczenia radości, smutku, strachu, pocieszenia, miłości, nudy czy śmierci. Ta ujawniająca się tajemniczość jest bardzo ambiwalentna i jest otwarta na wielorakie interpretacje: może być interpretowana teistycznie, panteistycznie, ateistycznie, nihilistycznie, może pozostawać czymś anonimowym lub nienazwanym. Nie można więc, mówi Kasper, pochopnie interpretować tej doświadczonej tajemnicy jako doświadczenia Boga<sup>23</sup>.

Indukcyjny dowód na istnienie Boga z doświadczenia religijnego, dowód uprawdopodobniający wniosek o istnieniu Boga, formułuje R. Swinburne. Oto wielu ludzi ma świadomość Boga czy jakiejś transcendentnej mocy kierującej ich życiem. Zdaniem autora, człowiek, który zdaje się mieć doświadczenie Boga, powinien żywić przekonanie, że je faktycznie ma, o ile nie będzie świadectwa wskazującego na błąd takiego przekonania (zasada łatwowierności). Podobnie, stosując zasadę łatwowierności, ludzie nie mający doświadczeń Boga powinni wierzyć tym, którzy takie doświadczenia mają<sup>24</sup>.

Zdaniem J. Hicka „człowiek wierzący opiera częściowo swe przekonania i uznawanie (*believing*) na pewnych danych doświadczenia religijnego, którymi człowiek niewierzący nie posługuje się, bo ich nie ma”<sup>25</sup>. Hick ma na uwadze zdania dotyczące Boga, zwłaszcza zdanie afirmujące Jego istnienie. Zaznacza, że nie chodzi mu o tak zwany argument z doświadczenia religijnego, czyli argument na istnienie Boga oparty na relacjach innych ludzi, zwłaszcza mistyków, z ich religijnych doświadczeń. Chodzi mu mianowicie o to, że człowiek wierzący postępuje racjonalnie, ufając własnemu doświadczeniu. Doświadczenie to ma charakter poczucia życia w boskiej obecności. Nie jest bezpośrednim widzeniem Boga, ale jest specyficznym sposobem doświadczania świata oraz osobistego życia: jest to doświadczanie rzeczy jako wyposażonych w sens religijny, jako zapośredniczających obecność i działanie Boga. Świadomość Boga jest tak żywa, że okazuje się On czynnikiem równie niepowątpiewalnym jak środowisko przyrodnicze<sup>26</sup>. W *An Interpretation of Religion* Hick podaje następującą koncepcję doświadczenia: jest to modyfikacja zawartości świadomości. Ta modyfikacja może być bądź intencjonalna, gdy dotyczy czegoś zewnętrznego w stosunku do własnej świadomości, lub nieintencjonalna, gdy czegoś takiego zewnętrznego nie dotyczy. Zdaniem Hicka doświadczenie religijne jest doświadczeniem intencjonalnym i

<sup>23</sup> W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 105–115.

<sup>24</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, s. 244–276.

<sup>25</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 183.

<sup>26</sup> Tamże, s. 185–186.

jako takie jest „doświadczeniem-jako”. Wyrasta ono z interpretacji informacji (w cybernetycznym sensie tego terminu) pochodzącej z zewnętrznego źródła. Ta interpretacja dokonuje się za pomocą pojęć religijnych<sup>27</sup>. Wydaje się, że w takim ujęciu język stanowi *a priori* doświadczenia i że tak rozumiane doświadczenie religijne suponuje istnienie jakiegoś poznania, wyrażonego w języku, a wcześniejszego od tegoż doświadczenia.

Szczególną postacią doświadczenia religijnego jest doświadczenie mistyczne, polegające na świadomości jedności z Bogiem, uniwersum czy absolutem. Nie jest to doświadczenie, jak mówi Hick, Realności *an sich*, ale raczej jej manifestacji. Również to doświadczenie jest uwarunkowane wcześniejszymi, specyficznymi dla danej kultury pojęciami<sup>28</sup>.

Od kwestii racjonalności przekonań religijnych, fundowanych na różnych doświadczeniach, autor odróżnia kwestię ich prawdziwości. Wobec faktu pluralizmu religijnego zauważa, że „różne formy doświadczenia religijnego, leżące u podstaw różnych religii świata, powinny być rozumiane w sposób właściwy jako doświadczanie różnych aspektów jednej niezwykle złożonej i bogatej boskiej rzeczywistości”<sup>29</sup>. Różne religie świata stanowią więc „częściowe doświadczenie i cząstkową wiedzę” w stosunku do boskiej rzeczywistości<sup>30</sup>.

W. P. Alston uważa, że doświadczenie – percepcja Boga pełni taką samą funkcję poznawczą w stosunku do teistycznych przekonań, jak percepcja zmysłowa w odniesieniu do przekonań dotyczących świata fizycznego<sup>31</sup>. Podobne stanowisko zajmują W. J. Wainwright i K. E. Yandell, twierdzą, że doświadczenie religijne funduje oczywistość religijnych przekonań<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale–New Haven–London 1989, s. 153–158.

<sup>28</sup> Tamże, s. 154, 165–169, 292–295.

<sup>29</sup> *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 196.

<sup>30</sup> Tamże. Por. także *An Interpretation of Religion...*, s. 233–296, oraz tegoż, *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, „Faith and Philosophy” 14 (1997), nr 3, s. 277–286.

<sup>31</sup> W. P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991; Por. M. Peterson i in., *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York–Oxford 1991, s. 127–130.

<sup>32</sup> W. J. Wainwright, *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, Madison 1981; K. E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, New York–Cambridge 1993. Ze stanowiskiem Alstona dyskutuje F. Ricken (*Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung*. „Theologie und Philosophie” 70 (1995), s. 399–404, a E. Fales podejmuje wyzwanie nie tylko Alstona, ale także Wainwrighta i Yandell (*Mystical Experience as Evidence*, „International Journal for Philosophy of Religion” 40 (1996), s. 19–46; *Scientific Explanations of Mystical Experiences*. „Religious Studies” 32 (1996), s. 143–163, 297–313).

## II. STANOWISKA KWESTIONUJĄCE MOŻLIWOŚĆ UFUNDOWANIA PRZEKONAŃ TEISTYCZNYCH I RELIGII W DOŚWIADCZENIU RELIGIJNYM

Są autorzy, którzy bardzo ostrożnie, lub nawet sceptycznie oceniają wartość doświadczenia religijnego jako ewentualnego racjonalnego usprawiedliwienia (*justification*) teistycznych przekonań.

W. T. Stace i C. D. Broad przyjmują tezę o zgodności mistyków co do ich przeżyć i są zdania, że chociaż zgodność mistyków nie stanowi dowodu werydyczności ich doświadczeń, to jednak przemawia za werydycznością tychże doświadczeń i prawdziwością przekonań teistycznych<sup>33</sup>.

Autorzy przyjmujący tezę o zgodności doświadczeń mistyków wyznających różne religie są świadomi istniejących rozbieżności w relacjach z odnośnych doświadczeń. Trudność tę próbują rozwiązać przez wprowadzenie rozróżnienia między doświadczeniem a jego interpretacją. I tak na przykład zdaniem W. T. Stace'a to samo mistyczne doświadczenie może być interpretowane inaczej w świetle przekonań chrześcijańskich, a inaczej w świetle przekonań buddyjskich<sup>34</sup>. Podobnie A. Gosztonyi utrzymuje, że mistycy różnych religii doświadczają tego samego Boga, chociaż opisują to doświadczenie za pomocą form myślowych właściwych dla wyznawanej religii<sup>35</sup>. Jeśliby przyjąć, że mistyk interpretowałby swoje doświadczenie w świetle żywionych przekonań religijnych, to doświadczenie to nie mogłoby być pierwotną racją jego przekonań religijnych (i religii) z tego właśnie powodu, że mistyk już jako człowiek religijny miałby odnośne doświadczenie.

W. L. Rowe definiuje doświadczenie religijne jako doświadczenie, w którym ktoś odczuwa (*senses*) bezpośrednią obecność boskości. Może to być zarówno odczuwanie jedności lub identyczności z boskością (mistyczne doświadczenie religijne), jak i odczuwanie boskości jako czegoś odrębnego czy odczuwanie spotkania z boską postacią (zwykle doświadczenie religijne). Rowe zaznacza, że owej boskości nie należy utożsamiać po prostu z Bogiem teizmu. Dodaje też, że mówiąc, iż ktoś ma doświadczenie religijne, nie rozstrzyga kwestii, czy doświadczana boskość faktycznie istnieje. Można bowiem mieć odczucie (*sense*) obecności jakiegoś obiektu, nawet jeśli takowy obiekt nie jest aktualnie obecny. Stąd problemem nie jest to, czy ludzie mają religijne doświadczenia, ale to, czy jest rzeczą racjonalną żywić przekonanie, że owe doświadczenia są raczej werydyczne niż iluzoryczne. Inaczej mówiąc, problemem jest to, czy doświadczenia religijne

<sup>33</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, New York 1960; tenże, *The Teachings of the Mystics*, New York 1960; C. D. Broad, *Religion, Philosophy, and Physical Research*, New York 1969. Podaje za W. L. Rowe, *Philosophy of Religion...*, s. 65–72.

<sup>34</sup> *The Teachings of the Mystics...*, s. 10.

<sup>35</sup> A. Gosztonyi, *Grundzüge der mystischen Erfahrung. Versuch zu einer Anthropologie der Mystik*, w: A. Rosenberg i in., *Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens*, Freiburg, Basel, Wien 1976, s. 98–128, tu s. 112–113.

(zwykle lub mistyczne) dają racjonalną podstawę przekonań dotyczących Boga lub jakiejś boskości.

Jeżeli chodzi o zwykle doświadczenie religijne, Rowe z dwóch powodów negatywnie ocenia jego moc uzasadniającą przekonanie o istnieniu boskości. Po pierwsze, można doświadczać czegoś, co nie istnieje. Nie wolno przy tym w wypadku doświadczenia religijnego posługiwać się zasadą łatwowierności, mówiącą w tym wypadku, że o ile nie mamy powodu do kwestionowania doświadczenia religijnego, jest rzeczą racjonalną żywić przekonanie, że boskość istnieje. Zasada ta bowiem nie jest spełniana przez doświadczenie religijne: jest rzeczą niezmiernie trudną znaleźć powód, dla którego jakieś zwykle doświadczenie religijne można by uznać za iluzoryczne<sup>36</sup>. Po drugie, doświadczenia religijne są osadzone w różnych religiach, które podtrzymują. Te różne religie nie mogą być wszystkie prawdziwe, skoro tak różnorodnie i przeciwstawnie rozumiana jest w nich doświadczana boskość.

Jeśli chodzi o mistyczne doświadczenie religijne, autor wyróżnia dwa jego typy: ekstrawertyczne, które znajduje boską rzeczywistość w świecie zewnętrznym, i introwertyczne, znajdujące boską rzeczywistość w najgłębszych pokładach jaźni (*self, soul*). Rowe uważa, że jakkolwiek można za W. Jamesem przyjąć, że mistycy są usprawiedliwieni w interpretowaniu swych doświadczeń jako werydycznych w tym zakresie, w jakim doświadczenia te są spotkaniami z absolutną, niezróżnicowaną jednością, to jednak doświadczenia te nie usprawiedliwiają przekonań dotyczących teistycznie rozumianego Boga. Mistyk – teista, który wierzy w Boga, może interpretować swoje doświadczenie jako spotkanie z jakimś aspektem bytu boskiego. Ale zupełnie inną kwestią jest to, powiada Rowe, czy samo doświadczenie usprawiedliwia mistyka w przekonaniu co do realności teistycznie rozumianego Boga. Doświadczenie mistyczne tylko w nikłym stopniu dostarcza racjonalnej podstawy do teistycznych przekonań. Konkluzja ta jest ważna zarówno w odniesieniu do mistyków, jak i do niemistyków<sup>37</sup>.

J. L. Mackie zauważa, że doświadczenie jest zawsze doświadczeniem czegoś. Tym czymś może być zarówno przedmiot rzeczywisty, jak i przedmiot wyłącznie intencjonalny. Przedmiotem doświadczenia religijnego jest, zdaniem autora, przedmiot tylko intencjonalny. Konkretnie, pojedyncze doświadczenie religijne, jako wytłumaczalne czysto naturalnie, na drodze psychologii, poprzez odwołanie się do kontekstu tradycji kulturowo-religijnej wierzącego, nie stanowi żadnego argumentu (ani dla ludzi stojących na zewnątrz tego doświadczenia, ani dla tych, którzy je przeżywają) na rzecz pozapsychoicznego istnienia jakiejś wyższej mocy czy Boga filozoficznego teizmu, a tym bardziej na rzecz prawdziwości konkretnego wyznania wiary.

<sup>36</sup> Rowe twierdzi, że jest to możliwe tylko w wyjątkowych sytuacjach, gdyby ktoś otrzymał w ramach doświadczenia polecenie popełnienia zła moralnego.

<sup>37</sup> W. L. Rowe, *Philosophy of Religion...*, s. 54–72.

Z kolei tradycje religijne znajdują także swoje naturalistyczne wyjaśnienie w postaci naturalnych historii religii. Autor odwołuje się do wyjaśnień podanych przez D. Hume'a, E. B. Tylora, J. Frazera, R. R. Marett, L. Feuerbacha, K. Marksa, F. Engelsa, Z. Freuda i wskazuje na nadzieje i obawy ludzi, ich potrzeby praktyczne i uczuciowe, na to, że religia jest do pewnego stopnia projekcją istoty człowieka lub reprezentacją – uosobieniem społeczeństwa, że znajdują w niej odbicie niesprawiedliwe struktury społeczno-ekonomiczne, a także nieświadome i często stłumione pragnienia człowieka. Mackie zaznacza, że te naturalne historie religii nie rozstrzygają kwestii, czy religijne przekonania są prawdziwe; stanowią jednak wzbogacającą i wtórną argumentację przeciwko teizmowi<sup>38</sup>.

Zdaniem D. Dubarle'a doświadczenie religijne nie konstytuuje specyficznego rodzaju poznania, albowiem podmiot interpretuje swoje doświadczenia, to jest religijne przeżycia, w świetle wcześniejszego doświadczenia prawd wiary<sup>39</sup>. G. Mavrodes twierdzi, że nikt nie może być pewny transcendentnego źródła swych religijnych doświadczeń<sup>40</sup>.

M. Przełęcki rozróżnia między doświadczeniem religijnym w sensie węższym i w sensie szerszym. Doświadczenie religijne *sensu stricto* polega na poczuciu obecności osobowego Boga. Szczytową postacią tego doświadczenia jest doświadczenie mistyczne polegające na bezpośrednim obcowaniu lub zjednoczeniu z Bogiem. Autor kwestionuje bezpośredniość doświadczenia religijnego w sensie węższym: jego religijna treść nie jest bezpośrednio dana, ale stanowi rezultat interpretacji tego, co bezpośrednio dane. Ta interpretacja suponuje wcześniej przyjęte wierzenia religijne. A skoro tak, to doświadczenie tego typu nie może stanowić bezpośredniego uzasadnienia twierdzeń religijnych.

Inaczej ma się sprawa z doświadczeniem religijnym w sensie szerszym. Ma ono polegać, zdaniem Przełęckiego, na poczuciu obecności w świecie pewnych doniosłych, choć trudno uchwytnych wartości, takich jak świętość świata, jego ukryty sens czy drugi plan istnienia. Zdaniem autora ten typ doświadczenia jest doświadczeniem bezpośrednim (nie wymagającym interpretacji), tyle że jego przedmiotem są treści raczej ogólnometafizyczne niż religijne, a samo to doświadczenie, dalekie od niezawodności, daje bardzo niski stopień uzasadnienia twierdzeń na nim opartych<sup>41</sup>.

J. Sudbrack zauważa, że nie ma powszechnie akceptowanego pojęcia mistyki, że pojęcie to doznało swoistej inflacji. Używa się go często nader dowolnie.

---

<sup>38</sup> J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 230–258.

<sup>39</sup> Por. M. Bała, *Zarys filozofii religijnej Dominique Dubarle'a*, [mps] ATK, Warszawa 1997, s. 144–168.

<sup>40</sup> G. Mavrodes, *Real v. Deceptive Mystical Experiences*, w: *Mysticism and Philosophical Analysis*, (red.) S. T. Katz, London 1978, s. 235–258.

<sup>41</sup> M. Przełęcki, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996, s. 69–72.

Niekiedy nazwa „mistyka” znaczy wyjście poza racjonalność, innym razem nadzwyczajne zjawiska towarzyszące mistyce, jeszcze innym razem sięganie do archetypów. Mówi się także o mistyce jako doświadczeniu natury (kosmosu), jaźni (siebie) i wreszcie Boga<sup>42</sup>.

Czy zdaniem Sudbracka mistyka jest racją religii? Autor zdaje się twierdzić coś wręcz przeciwnego, gdy mówi, że cała wielka mistyka wyrastała na bazie religii, określonego wyznania czy światopoglądu<sup>43</sup>. Istnieje ponadto językowo-kulturowy kontekst doświadczeń mistycznych, upoważniający do pytania, czy „mistyka” w rozumieniu zachodnim znaczy to samo, co *satori* czy *samādhi* w Azji Wschodniej?<sup>44</sup>

Są wreszcie autorzy, którzy chociaż z jednej strony wykazują krytycyzm w stosunku do zaistniałych teorii doświadczenia religijnego, to z drugiej strony akcentują doświadczalne podstawy religii. I tak J. E. Smith mówi o religijnym wymiarze ludzkiego doświadczenia, o tym, że w myśli ludzkiej, w wyniku spotkania człowieka ze światem, ze sobą samym i z innymi ludźmi, w sposób nieunikniony powstaje kwestia Boga jako źródła i celu wszechrzeczy. Zauważa też, że u źródeł religii pozytywnej znajduje się doświadczenie bożej obecności poprzez media objawienia: święte osoby czy proroków, wydarzenia historyczne, przyrodę oraz Jezusa Chrystusa. Nadto i dowody na istnienie Boga wywodzą się z konkretnego doświadczenia ludzkiego<sup>45</sup>.

Z kolei Z. J. Zdybicka, stojąc na gruncie realizmu i obiektywizmu teoriopoznawczego, wyklucza (w życiu doczesnym) możliwość bezpośredniego poznania Absolutu. W ujęciu autorki oglądowe, doświadczalne poznanie Boga „twarzą w twarz” jest możliwe dopiero w życiu przyszłym. Zarazem jednak autorka mocno akcentuje tezę, że doświadczenie ludzkiego losu stanowi podstawę teistycznych przekonań i religii<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> J. Sudbrack, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, passim, a zwł. s. 8 i 104. Różnorodność faktów oznaczanych nazwą „doświadczenie religijne” i „doświadczenie mistyczne” świadczy o tym, że treść i zakres odnośnych nazw nie są ogólnie przyjęte. Problemy związane z definicją nie tylko relną, ale i nominalną doświadczenia mistycznego sygnalizuje m. in. F. S. Brainard (*Defining 'Mystical Experience'*, „Journal of the American Academy of Religion” 64 (1996), nr 2, s. 359–392).

<sup>43</sup> Tamże, s. 14. W odniesieniu do buddyzmu R. M. Gimello stawia tezę, że nie doktryna stanowi interpretację doświadczenia mistycznego, ale przeciwnie, doświadczenie mistyczne stanowi egzemplifikację doktryny (*Mysticism and Meditation. W: Mysticism and Philosophical Analysis...*, s. 170–199, zwł. s. 193).

<sup>44</sup> Tamże, s. 18–19.

<sup>45</sup> J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971.

<sup>46</sup> Z. J. Zdybicka, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982), z. 2, s. 5–13; *Religia i religioznawstwo...*, s. 35–54, 414–437.

## III. TEORIE PRZEDMIOTU DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Zwróćmy obecnie uwagę na to, co według teoretyków doświadczenia religijnego jest przedmiotem tegoż doświadczenia. Chodzi nam zwłaszcza o to, czy Bóg (byt boży), jako realny konkret istniejący poza podmiotem doświadczającym (a nie jako treść świadomości) jest obiektem bezpośredniej, to jest niedyskursywnej (bez pośrednika *ex quo*) i nie zapośredniczonej przez znak nieprzezroczysty (bez pośrednika *per quod*) czynności poznawczej? Tylko w takim przypadku doświadczenie religijne mogłoby stanowić bezpośrednie uzasadnienie tezy o istnieniu Boga, a w konsekwencji mogłoby stanowić poznawczą rację religii. Mogłoby też stanowić jakiś argument na rzecz prawdziwości tezy o istnieniu Boga dla tych, którzy odnośnego doświadczenia nie posiadają, a którzy zechcieliby uwierzyć podmiotom tych doświadczeń.

F. D. E. Schleiermachera teoria uczucia absolutnej zależności od Boga suponuje, że Absolut dany jest jedynie jako treść ludzkich przeżyć. Podobnie w ujęciu W. Jamesa Bóg w doświadczeniu religijnym dany jest tylko jako treść ludzkiej świadomości (i podświadomości), a wedle propozycji M. Schelera – jako sens czy korelat aktów intencyjnych człowieka. W ujęciu R. Otto bóstwo (*numinosum*) dane jest jako intencjonalny korelat apriorycznego uczucia numinotycznego.

H. Bergson wcale nie twierdzi, że to Bóg jako realny konkret jest przedmiotem bezpośredniego poznania. Bóg dany jest jako treść i korelat ludzkich przeżyć: „Dusza zatrzymuje się, jakby usłyszała głos, który ją wzywa. Potem zaś pozwala się unieść prosto przed siebie. Nie dostrzega bezpośrednio tej siły, która ją porusza, lecz czuje jej niedefiniowalną obecność lub odgaduje jej istnienie poprzez symboliczną wizję. Pojawia się więc ogrom radości, ekstaza, w której dusza się pogrąża, lub uniesienie, którego doświadcza”<sup>47</sup>.

W koncepcji doświadczenia transcendentального K. Rahnera Bóg nie jest postrzeganym konkretem, ale jedynie atematycznym i nienazwanym horyzontem, będącym korelatem aktów intencyjnych człowieka, a w koncepcji doświadczenia religijnego W. Kaspera Bóg może być jedynie sposobem interpretacji tajemnicy ujawniającej się w doświadczeniu zależnym czy w doświadczeniu różnych faktów z życia ludzkiego.

R. Swinburne definiuje doświadczenie religijne jako doświadczenie, które wydaje się (*seems*) podmiotowi doświadczeniem Boga lub innej nadprzyrodzonej mocy. Toteż wedle jego koncepcji Bóg dany jest jako treść świadomości doświadczającego podmiotu. Przyjmując kauzalną teorię percepcji-świadomości, wyprowadza wniosek, że tylko realna obecność Boga jest źródłem doświadczenia Boga<sup>48</sup>. W takim ujęciu nie można jednak mówić o bezpośrednim poznaniu Boga jako realnego konkratu.

<sup>47</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii...*, s. 225.

<sup>48</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 246–248.

W ujęciu J. Hicka Bóg jest jedynie treścią czy modyfikacją świadomości podmiotu doświadczającego świat jako będący wyposażony w sens religijny, a wedle koncepcji W. P. Alstona i W. L. Rowe'a Bóg to treść odczuć, świadomości czy przekonań. Zdaniem J. L. Mackiego Bóg czy jakiś inny byt transcendentny stanowi jedynie intencjonalny przedmiot doświadczenia religijnego.

Wedle E. Lévinasa doświadczenie religijne to pragnienie, zwane przezeń metafizycznym lub etycznym, Boga-Absolutu-Nieskończonego-Niewidzialnego. Bóg dany jest tylko jako swego rodzaju przedmiot szczególnego rodzaju pragnienia<sup>49</sup>.

Zdaniem L. Kołakowskiego treścią roszczenia mistyków jest doświadczenie Nieskończoności i to jako bezpośrednio danej<sup>50</sup>. Jest jednak trudno odpowiedzieć na pytanie, co faktycznie, zdaniem Kołakowskiego, stanowi przedmiot doświadczenia religijnego, a zwłaszcza mistycznego. Być może, że przedmiotem tym jest tylko potrzeba Boga<sup>51</sup>.

M. Przelęckiego rozumienie przedmiotu doświadczenia religijnego nie jest dostatecznie zdeterminowane: przedmiotem tym są jakieś dane czy wartości, ale nie Bóg<sup>52</sup>.

M. Jaworski pisze następująco: „Człowiek może doświadczyć Boga w świecie i poprzez świat i mieć tym samym przeżycie religijne, ponieważ podstawowe doświadczenie bytu (Lotz), doświadczenie rzeczy jako istniejących (Welte), doświadczenie bytu »zmieszanego« z nicością [Maritain – P. M.], a więc doświadczenie formy bytu bezpośrednio nam danego, odsyła nas wprost do Bytu Samoistnego”<sup>53</sup>. Na kanwie rozważań Coretha autor mówi także o problemie Boga sensu istnienia w świecie rodzącym się na bazie ludzkiego doświadczenia. W ujęciu Jaworskiego przedmiotem doświadczenia religijnego jest byt oraz „sens istnienia w aspekcie horyzontu całościowego”. Bóg dany jest w tym doświadczeniu jako to, ku czemu odnosi doświadczany przedmiot, jako to, co stanowi transcendentną zasadę doświadczanego bytu czy sensu ludzkiego istnienia. I w tym sensie można, zdaniem autora, mówić o doświadczeniu Boga. Nietrudno zauważyć, że mamy tu do czynienia z pewną interpretacją (rozumieniem) obiektów bezpośredniego poznania. Autor zresztą wprost mówi, że posługuje się taką koncepcją doświadczenia, które zawsze implikuje jakąś formę rozumowania.

Wedle J. E. Smitha teorii doświadczalnych podstaw poznania Boga przedmiotem doświadczenia jest nie sam Bóg, ale świat oraz media objawienia.

---

<sup>49</sup> Por. A. Jarnuszkiewicz, *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, „Analecta Cracoviensia” 23 (1991), s. 25–33.

<sup>50</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma ... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekł. autoryzowany T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 126.

<sup>51</sup> Por. D. Karasek, *Leszek Kołakowski o filozofii i religii*, w: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1992, s. 225–249.

<sup>52</sup> M. Przelęcki nie afirmuje teistycznych przekonań i wprost wyznaje, że teistą nie jest (*Poza granicami nauki...*, s. 75).

<sup>53</sup> M. Jaworski, *Doświadczenie religijne. Próba filozoficznej interpretacji*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973), nr 3–4, s. 19–28, cytata ze s. 24.

Wielu autorów, między innymi S. T. Katz, J. Baillie, E. Schillebeeckx i W. L. Power, zwraca uwagę na niebezpośredniość doświadczenia religijnego. Mówią nie o diadycznej, ale o triadycznej relacji człowieka do Boga, o pośredniej bezpośredniości albo o doświadczeniu przez pośrednictwo znaków<sup>54</sup>.

W ujęciu Z. J. Zdybickiej Bóg jawi się jako problem albo postulat w tzw. doświadczeniu ludzkim, tj. doświadczeniu, którego przedmiotem jest człowiek – jego sytuacja egzystencjalna i jego otwarcie na *sacrum*. Ten typ doświadczenia nie jest jeszcze doświadczeniem religijnym, ale przedreligijnym. Uzasadnienie, i to pośrednie, tezy o istnieniu Boga dokonuje się na gruncie filozofii bytu.

Z kolei w religijnym poznaniu Boga przez wiarę, autorka rozróżnia między poznaniem wprost i poznaniem bezpośrednim. Wprost afirmuje się obecność Boga, natomiast naturę Boga poznaje się w znakach (znaki naturalne, jak np. istnienie świata i człowieka, czy znaki nadprzyrodzone w postaci sakramentów), poprzez znaki (np. wydarzenia historyczne) i przez świadectwo osób wierzących. Tym więc, czego się doświadcza, czyli bezpośrednio poznaje, są znaki (sakramenty, wydarzenia historyczne czy osoby reprezentujące Boga, wreszcie wyobrażenia czy przypomnienia Boga) zwane teofaniami czy hierofaniami<sup>55</sup>.

Jeśli chodzi o mistyczne poznanie Boga, zwane doświadczeniem mistycznym, Zdybicka pisze: „Wydaje się, że rzeczywiście zachodzi tu kontakt bezpośredni, który jednak od strony poznawczej nie wyklucza pośrednictwa faktów dziejowych. Poznanie mistyczne w chrześcijaństwie byłoby najmocniejszą formą afirmacji obecności Boga (przeżycie, doświadczenie Jego »jest«) z maksymalnym – możliwym dla człowieka w obecnym życiu wykluczeniem elementów pośredniczących, treściowych. [...] Ale i w przypadku poznania mistycznego nie zachodzi pełna bezpośredniość, naoczność i oglądowość”<sup>56</sup>.

Sudbrack zdaje się być, pod wpływem M. Bubera, zwolennikiem mówienia o mistyce w kategoriach spotkania z Bogiem. To spotkanie może być bardziej głębokie i intensywne (wielka mistyka), ale może też polegać na wierze i miłosnym zwracaniu się do Boga (mała mistyka)<sup>57</sup>. W ujęciu Sudbracka doświadczenie Boga zdaje się być świadomością Boga<sup>58</sup>. Bóg jest więc treścią świadomości. Czy zachodzi percepcja Boga jako istniejącego pozapsychofizycznego konkretnego? Autor mówi o pośredniczącej bezpośredniości: „tak i nie inaczej człowiek spotyka się z Bogiem. A pośredniczyć w tym może – no i pośredniczy – wszystko, co Bóg stworzył; w pierwszej kolejności i kompetentnie Człowiek Jezus Chrystus”<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> S. T. Katz, *Language, Epistemology and Mysticism*, w: *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 22–74, por. W. L. Power, *Religious Experience and the Christian Experience of God*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 31, 1992, s. 177–186; D. Z. Phillips, *Mysticism and Epistemology: One Devil of a Problem*, „Faith and Philosophy” 12 (1995), nr 2, s. 167–188.

<sup>55</sup> Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo...*, s. 427–435.

<sup>56</sup> Tamże, s. 436–437.

<sup>57</sup> J. Sudbrack, *Mistyka...*, s. 114–115.

<sup>58</sup> Tamże, s. 122.

<sup>59</sup> Tamże, s. 128.

Skoro tak, to możemy powiedzieć, że obiektem percepcji jest stworzenie rozumiane jako miejsce obecności Boga. W tym kontekście staje się, zdaniem autora, zrozumiała ignacjańska mistyka znajdowania Boga we wszystkich rzeczach<sup>60</sup>.

Zdaniem M. Gogacza w doświadczeniu mistycznym doświadcza się Boga, i to bezpośrednio. Intelkt „odbiera obecność Boga. [...] Nie tworzy pojęć, nie widzi jasno, a więc doznaje samego istnienia Boga obecnego w człowieku. [...] Mistyk więc poznaje doświadczane istnienie Boga nie tworząc pojęcia Jego istoty”<sup>61</sup>. Precyzując swoje ujęcie, autor pisze: „Doświadczenie mistyczne jest bezpośrednim doznaniem przez intelekt możliwościowego samego istnienia obecnego w człowieku Boga, gdy Bóg zechce nie tylko udzielać się nam na mocy naszej wiary, lecz także dać się ująć władzy poznawczej”<sup>62</sup>.

Propozycja Gogacza zawiera pewne trudności. Po pierwsze, autor zdaje się utożsamiać istnienie z obecnością, co chyba jest błędem, zwłaszcza gdy się zważy na to, że istnienie afirmuje się sądem egzystencjalnym, a obecność – lokacyjnym. Po drugie, czy można afirmować samo istnienie lub obecność, nie wiedząc, czego istnienie lub obecność się afirmuje? Chyba jednak nie. Skoro więc afirmuje się istnienie czy obecność Boga, trzeba mieć choćby zalążkowe poznanie Jego istoty. Czy zdaniem autora mistyk ma, choćby w minimalnym stopniu, bezpośredni (a nie przez wiarę czy poznanie dyskursywne) ogląd istoty Boga? Gogacz mówi jedynie o doznaniu istnienia czy obecności Boga. Po trzecie, autor powołuje się na opisy doświadczeń mistycznych Teresy Wielkiej i Jana od Krzyża. Jego zdaniem cytowane przezeń teksty pozwalają na postawienie następującej tezy: „Doświadczenie mistyczne nie jest więc kontaktem z Bogiem jako przedmiotem pojęciowania, lecz z Bogiem, pozwalającym doświadczać swej obecności, swego istnienia w osobie ludzkiej”<sup>63</sup>.

Zatrzymajmy się na dłuższym niż w pracy Gogacza cytacie z *Księgi Życia* Teresy Wielkiej:

„Gdy na modlitwie [...] stawiałam siebie tuż przy Chrystusie i przedstawiałam Go sobie mieszkającego we wnętrzu moim, nieraz także w czasie czytania, zdarzało mi się, że zmienacka 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 rodzajem widzenia; było to coś innego; zowią to, zdaje mi się, *teologią mistyczną*.

Sprawuje to takie zawieszenie duszy, iż cała jakoby wychodzi z siebie. Wola w tym stanie kocha; pamięć zdaje się jakby zatracona: rozum, o ile mi się zdaje, nie myśli ani się nie gubi, tylko jak mówię, nie działa, będąc jakby przerażony

<sup>60</sup> Tamże, s. 132–134.

<sup>61</sup> M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, passim, cyt. ze s. 12.

<sup>62</sup> Tamże, s. 13.

<sup>63</sup> Tamże, s. 11.

wielkością tych rzeczy, które ogląda, bo Bóg chce, aby rozumiał, że z tego, co mu w tej chwili ukazuje Boski Jego Majestat nic a nic nie rozumie”<sup>64</sup>.

Teresa zaznacza, że nie jest to „czucie” obecności Boga po skutkach, jakie On w duszy sprawuje. Jest wprost przeciwnie: „dusza jasno widzi, że stoi przy jej boku Jezus Chrystus”<sup>65</sup>. Nie jest to widzenie za pomocą wyobraźni<sup>66</sup>. „[...] choć nie ukazuje się w sposób widomy, Pan wyraża obecność swoją tak jasnym poznanem, iż nie ma sposobu o niej wątpić”<sup>67</sup>. Zauważmy, że Teresa jest przekonana („czuje”), i to w sposób niepowątpiewalny, że Bóg jest przy niej obecny. To poznanie nie jest jednak rezultatem jej czynności poznawczych w postaci bezpośredniej percepcji istnienia realnego konkretnego – Boga. To poznanie ona w sobie rozpoznaje jako dane od Boga. Nie ma więc chyba racji Gogacz, gdy twierdzi, że według Teresy Wielkiej (ale także i Jana od Krzyża) „doświadczenie Boga jest odbiorem przez intelekt, [...] obecności Boga”<sup>68</sup>. Intelekt tej obecności nie „odbiera”. On otrzymuje poznanie o tej obecności. To zatem, czego Teresa doświadcza, to intelektualna forma poznawcza, której treścią jest obecność Boga.

#### IV. BÓG PRZEDMIOTEM DOŚWIADCZENIA? – ANALIZA STRUKTURY RZECZYWISTOŚCI

Postawmy zatem zasadnicze pytanie dla naszych rozważań nad doświadczeniem religijnym jako poznawczą racją teistycznych przekonań i religii: czy jest możliwe i czy istnieje doświadczenie Boga rozumiane jako bezpośrednia, tj. niedyskursywna i niezapośredniczona przez nieprzezroczyście znaki percepcja Boga jako bytu – konkretnego obiektywnie istniejącego?

Realistyczne rozwiązanie tego problemu zaproponował św. Tomasz z Akwinu. Nie posługuje się on terminologią „doświadczenie Boga”, „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”. Posługuje się natomiast terminami „ogład istoty Boga” (*visio divinae essentiae*) i „ogład Boga poprzez boską istotę” (*videre Deum per essentiam*). Analizy Tomasza mają charakter teologiczno-filozoficzny. Z objawienia przyjmuje, że błogosławieni w niebie oglądają istotę Boga, i że ten ogład jest niedostępny dla człowieka w czasie życia ziemskiego, chociaż dopuszcza (kierując się autorytetem św. Augustyna) dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy w stanie porwania (*raptus*) mieli chwilowo widzieć istotę Boga. Uzasadnienie tych tez także ma charakter teologiczno-filozoficzny<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia* 10, 1. Cytaty z pism Teresy Wielkiej pochodzą z następującego wydania: *Święta Teresa od Jezusa. Dzieła*, przeł. H. P. Kossowski, przejrzał i uzupełnił M. Machejek, t. 1–3, wyd. 3, Kraków 1987–1995.

<sup>65</sup> *Księga życia*, 27, 4.

<sup>66</sup> *Księga życia*, 27, 2–3.

<sup>67</sup> *Księga życia*, 27, 5.

<sup>68</sup> M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki...*, s. 11.

<sup>69</sup> STh I q. 12 a. 1–11; II–II q. 175 a. 1–5; q. 180 a. 5; CG III, 47. 49. 51–60.

Zadaniem naszym jest nie tyle omówienie stanowiska Akwinaty czy historyczno-filozoficzny komentarz do jego tekstów, co raczej filozoficzne rozwiązanie, inspirowane propozycją Tomasza, pewnego przedmiotowego problemu: czy człowiek tu na ziemi może (w sensie wyżej określonym) doświadczyć Boga? Nie rozstrzygamy na razie kwestii, czy ten lub ów człowiek faktycznie takie doświadczenie (poznanie) miał.

Jakkolwiek przedmiotem ludzkiego poznania jest byt, to jednak, ze względu na bytową strukturę człowieka i jego poznania (jedność psycho-fizyczna), konnaturalnym dla ludzkiego intelektu w życiu ziemskim jest to, co bytuje w jednostkowej materii (natura rzeczy materialnych)<sup>70</sup>. Bóg jednak jest niematerialny i jako taki nie może być poznany za pomocą wrażeń czy wyobrażeń. Nawet po śmierci dusza za pomocą intelektu nie może ze swej natury poznać boskiej istoty, a to ze względu na to, że ta istota nie jest konnaturalna dla ludzkiego intelektu. Nie jest konnaturalna ze względu na to, że jest ona *ipsum esse subsistens, suum esse subsistens*. Jeśli więc przyjąć (z objawienia), że człowiek zbawiony widzi boską istotę, to warunkiem koniecznym tego widzenia jest pewna transformacja ludzkiego intelektu, spotęgowanie jego siły, w rezultacie czego będzie on konnaturalny w stosunku do istoty Boga. Owo wzmocnienie czy oświecenie intelektu jest czymś dla intelektu nadnaturalnym (nadprzyrodzonym). Czynnikiem tego dokonujący zostaje nazwany przez Tomasza światłem chwały (*lumen gloriae*). Jest to światło stworzone przez Boga. Stanowi ono nie *medium in quo* oglądu Boga, ale *medium sub quo* Bóg jest widziany.

Oprócz *lumen gloriae* potrzebny jest jeszcze jeden konieczny czynnik oglądu bożej istoty. Potrzebne jest coś, dzięki czemu istota Boga będzie poznawczo obecna w podmiocie poznającym. Tym czymś nie może być jednak żadne wyobrażenie ani nawet pojęcie. Żaden przygodny pośrednik poznania (*species, similitudo*) nie może reprezentować istoty Boga, a to ze względu na wspomnianą absolutną boską transcendencję (*ipsum esse subsistens*). Wobec powyższego, trzeba przyjąć, że czynnikiem tym jest sama boska istota. Ona aktualizuje ludzki intelekt. Istota Boga jest zatem zarówno tym, co (*quod*) się widzi, jak i tym, poprzez co (*quo*) się widzi<sup>71</sup>. Innymi słowy, Bóg jest widziany poprzez boską istotę. Bóg sam staje się formą poznawczą ludzkiego intelektu. Stąd Tomasz mówi o widzeniu istoty Boga (*Dei essentia*) i o widzeniu Boga *per essentiam*.

---

<sup>70</sup> Świadomie rezygnujemy z wprowadzenia rozróżnień na przedmiot własny czy właściwy (*objectum proprium*) oraz przedmiot dostosowany czy współrzędny (*objectum proportionatum, adaequatum* lub *connaturale*) [por. *Objaśnienia tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, Cz. I, *O Bogu*, przeł. i objaśnieniami zaopatrzył P. Bełch. Londyn 1975, s. 297], czy rozróżnienia na przedmiot formalny adekwatny i przedmiot formalny właściwy [M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, (*Dziela*, t. 2), wyd. 2, Lublin 1995, s. 569–573]. Zarówno bowiem wśród tomistów, jak i samego Tomasza zauważa się brak konsekwencji w posługiwaniu się odnośną terminologią.

<sup>71</sup> CG III, 51.

Aby intelekt ludzki mógł być wypełniony boską istotą, musi być spełniony pewien warunek. Oto skoro ludzkie intelektualne poznanie jest funkcjonalnie związane z poznaniem zmysłowym, a boską istotę można poznać tylko intelektem, wzmocnionym przez *lumen gloriae* i wypełnionym boską istotą jako *medium quo*, istnieje konieczność oderwania intelektu od stworzonych form poznawczych: pojęć, wyobrażeń i wrażeń zmysłowych, a w konsekwencji i od zmysłów, aby możliwe było oglądanie Boga. To oderwanie może dokonać się albo przez śmierć, czyli całkowite oderwanie duszy od ciała, albo przez tzw. porwanie (*raptus*), w czasie którego zachodzi oderwanie intelektu od zmysłów.

Z filozoficznego punktu widzenia nie można ani potwierdzić, ani zakwestionować faktu porwania kogoś (chodzi tu zwłaszcza o Mojżesza i św. Pawła) aż do oglądu istoty Boga. Nie można wykluczyć, że ktoś zostaje przez Boga porwany i otrzymuje przejściowo *lumen gloriae* i przejściowo zostaje wypełniony boską istotą. Nie można wykluczyć, że to, co z natury dla człowieka jest niedostępne, staje się dla niego dostępne przez łaskę. Jednak osąd w tej sprawie leży w kompetencji wiedzy teologicznej. Filozofowi pozostaje eksploracja ewentualnego własnego doświadczenia Boga, doświadczenia rozumianego jako percepcja-wizja Boga w Jego istocie, ewentualnie eksploracja opisów odnośnych doświadczeń innych ludzi. Trzeba jednak liczyć się z pewnymi trudnościami. Po pierwsze, należy rozstrzygnąć, czy świadek ewentualnego doświadczenia jest prawdomówny. Po drugie, jest rzeczą bardzo trudną precyzyjny opis czynności poznawczych: co jest przedmiotem poznania, co treścią poznania, a co wreszcie interpretacją treści poznawczych w świetle żywionych przekonań religijnych, filozoficznych czy światopoglądowych.

#### V. BÓG PRZEDMIOTEM DOŚWIADCZENIA? – PRÓBA INTERPRETACJI ZWYKŁYCH I MISTYCZNYCH DOŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

Pamiętając o trudnościach związanych z wiarygodnością opisów doświadczeń religijnych, przystępujemy do wskazania faktów uznanych przez teoretyków doświadczenia religijnego za takowe doświadczenia oraz do próby odpowiedzi na pytanie, co tak naprawdę jest obiektem bezpośrednich ujęć poznawczych tych doświadczeń. Czy tym obiektem jest Bóg?

R. Swinburne wyróżnia pięć typów doświadczeń religijnych:

1. Percepcje dotyczące zupełnie zwyczajnych obiektów niereligijnych, np. nieba postrzeganego jako dzieło Boga. To, że jest to dzieło Boga, nie jest zdaniem autora dla człowieka wnioskiem, lecz tym, co zdaje się wydarzać<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Ten typ doświadczenia Swinburne ilustruje Hicka teorią „doświadczenia-jako”: pewne historyczne wydarzenie prorok doświadcza w określony sposób, np. jako karę bożą. Por. J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. 2, London 1967, s. 142–143.

2. Percepcje dotyczące niezwykłych obiektów publicznych, takich jak zmartwychwstały Jezus ukazujący się uczniom<sup>73</sup>, objawienia Maryi w Fatimie, doświadczenie św. Pawła w drodze do Damaszku<sup>74</sup>.

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 słów<sup>75</sup>.

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 (np. wizualnych czy słuchowych). Są to doznania mistyków i tych wszystkich, którym brak słów do opisanego 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 doświadczenia mistyków doświadczających Boga na drodze „nicości” czy „ciemności” lub bardziej zwyczajne doświadczenia polegające na przeświadczeniu, że się jest powołanym przez Boga<sup>76</sup>.

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 (ukazywania 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 doświadczenia 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 zawartych w klasycznej pracy W. Jamesa pt. *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

<sup>73</sup> Autorowi chodzi nie o rozpoznanie Jego boskości, ale o rozpoznanie w tym człowieku Jezusa.

<sup>74</sup> Dz 9, 3–9. Przypadek św. Pawła, jako klasyczny przykład doświadczenia religijnego, wymienia także W. L. Rowe (*Philosophy of Religion...*, s. 54–55, 58).

<sup>75</sup> Mt 1, 20.

<sup>76</sup> R. Swinburne, *The Existence of God...*, s. 249–253. Autor abstrahuje tu od teologicznego rozróżnienia między tzw. objawieniem prywatnym i publicznym.

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 powietrzu<sup>77</sup>.

Także w następującym przypadku przedmiotem doświadczenia są stany podmiotowe: rozwarcie się duszy przed Nieskończonością, poczucie spóldźwięku z Bogiem, odczucie i pewność Jego istnienia i obecności. Przedmiotem percepcji nie jest natomiast pozapodmiotowo istniejący byt boski: „Przypominam sobie noc i bodaj to miejsce na szczycie wzgórza, gdzie dusza moja jakby się rozwarła przed Nieskończonością i było mi, jakby zachodziło spotkanie dwóch światów – wewnętrznego i zewnętrznego. [...] Stałem sam na sam z Tym, kto stworzył mnie i wszystkie piękności świata, i miłość, i smutek, i nawet pokusę. Nie szukałem Go, lecz czułem doskonały spóldźwięk mojego ducha z Nim. [...] w owej chwili nie pozostało we mnie nic prócz radości niewypowiedzianej i uniesienia. [...] W ciemności była jakaś obecność tym bardziej odczuwana, że niewidoczna. Byłem równie pewny, że On tam jest, jak pewny byłem swej własnej obecności. [...] Wówczas narodziła się we mnie najwyższa wiara w Boga i najprawdziwsza Jego idea. [...] Sądzę, że jeśli kiedy – to wówczas stałem twarzą w twarz wobec Boga i powtórnie narodziłem się z Jego ducha. [...] nie zaszła wówczas we mnie żadna gwałtowna zmiana myśli lub wiary, jedynie moje dawne, grube pojęcia jakby raptem rozwinęły się w kwiaty. [...] od tego czasu żadne dowodzenia nie mogły zachwiać mej wiary w istnienie Boga. [...] Moja niezłomna pewność istnienia bożego tkwi korzeniami w tej godzinie widzeń, we wspomnieniu tego doświadczenia najwyższego i w zdobytym przez czytanie i rozmyślanie przeświadczeniu, że coś podobnego zdarzyło się wszystkim, którzy znaleźli Boga<sup>78</sup>.”

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 zawaładnęło całkowicie moją duszą. [...] W tym samym czasie, gdy tego doznawałem, 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 sło-

<sup>77</sup> W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 62–63.

<sup>78</sup> Tamże, s. 63–64.

wa wersetu 26 i 27: »Także też i duch dopomaga młodościom naszym wzdychaniem niewymownym«. [...] Byłem bardzo szczęśliwy i jednocześnie bałem się utracić to szczęście»<sup>79</sup>.

Oto fragment z relacji człowieka nawróconego z nałogu pijaństwa: „Kiedym tak siedział rozmyślając, wydało mi się, że czuję przy sobie obecność kogoś wielkiego i bardzo potężnego. Nie wiedziałem wówczas, co to było. Dopiero potem dowiedziałem się, że był to Jezus, przyjaciel grzeszników»<sup>80</sup>. Zauważamy, że w tym wypadku przedmiotem doświadczenia jest subiektywne poczucie obecności kogoś potężnego. Dopiero później ów ktoś, kto jest tylko treścią istniejącą psychicznie, zostaje zidentyfikowany jako Chrystus.

A oto relacja pewnego Szwajcara, człowieka wierzącego, z górskiej wycieczki: „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 postrzegala Go»<sup>81</sup>. Zdaniem W. Jamesa mamy tu do czynienia z doświadczeniem mistycznym, a wedle opinii W. L. Rowe'a<sup>82</sup> 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-dążeńiowych. Ostatecznie więc przedmiotem tego doświadczenia jest świadomość doświadczającego podmiotu.

Jako mistyczne określa James pewne doświadczenia wywołane środkami odurzającymi i halucynogennymi. Przytacza między innymi następujący opis doświadczenia wywołanego chloroformem: „Kiedy przeminęły drżenia i duszności, wydało mi się, jakbym pogrążony był w błądności bezbarwnej; potem przyszły błyski światła silnego [...]. Zdawało mi się, że jestem bliski śmierci; nagle dusza moja poczuła się w obecności Boga, rozmawiającego ze mną i odnoszącego się

<sup>79</sup> Tamże, s. 176.

<sup>80</sup> Tamże, s. 186.

<sup>81</sup> Tamże, s. 64–65.

<sup>82</sup> W. L. Rowe, *Philosophy of Religion...*, s. 58.

do mnie tak, jak odnosić się może ktoś silny i niezawodnie rzeczywisty”<sup>83</sup>. Nie trudno zauważyć, że w powyższym wypadku mamy do czynienia z tzw. odmiennym stanem świadomości. Bóg dany jest jako zawartość tejże świadomości. Człowiek doświadcza więc swych stanów świadomościowych.

James przywołuje także przykłady z wielkiej mistyki chrześcijańskiej, m.in. przeżycia św. Teresy od Jezusa (Wielkiej). Oto, zdaniem Jamesa, doświadczenie mistyczne przybiera postać zjednoczenia z Bogiem<sup>84</sup>. 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 zdoła? 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 duszę”<sup>85</sup>. 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 (np. jak rzeczy w Bogu się zawierają), pewnych wizji (np. Wniebowzięcie Matki Boskiej) czy zrozumień (np. tajemnicy Trójcy Świętej)<sup>86</sup>. W związku z tym warto zauważyć dwie sprawy. Po pierwsze, Teresa niekiedy powątpiewa w to, czy Bóg jest źródłem odnośnych objawień. Po drugie, przedmiotem odnośnych 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 swoje przeżycia następująco: „Wśród tęsknot tych, łez i wzdychań, 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 nikaący, wszystko, cokolwiek napo-

<sup>83</sup> W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 354.

<sup>84</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, V, 1, 3. 4. 9. 10; Por. W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 371.

<sup>85</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, V, 1, 10.

<sup>86</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 39, 24–25; 40, 9; Por. W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 370, 372–373.

tka ziemską naturą naszą trącającego, do szczytu w popiół obraca<sup>87</sup>. 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 Frossarda<sup>88</sup>. Oto gdy poszukując w kościele swego przyjaciela, zawiesza swój wzrok na świecy ołtarzowej, zrywa się, jak sam powiada, fala cudów: „zostają mi dane słowa »duchowego życia«. One nie są do mnie skierowane, nie formuję 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 Oczywiście Boga, Oczywiście, która jest Obecnością, Oczywiście, która jest Osobą<sup>89</sup>. 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 doktrynalnych<sup>90</sup>. Zatem także i w tym doświadczeniu – spotkaniu Boga nie miała miejsca bezpośrednia percepcja bytu boskiego.

Wielu autorów nazwą „doświadczenie religijne” oznacza ludzkie czynności (akty) skierowane ku Bogu (bóstwu), postawę wobec Boga, świadomość czy przeżycie Boga albo poznanie, świadomość czy przeżycie siebie w relacji do Boga lub siebie jako otwartego na wieczność<sup>91</sup>. W takich wypadkach Bóg dany jest tylko jako treść świadomości czy korelat aktów intencyjnych człowieka, jako to, co jest 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

<sup>87</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, VI, 11, 2; por. W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 373–374; J. Sudbrack, *Mistyka...*, s. 49, 131.

<sup>88</sup> A. Frossard opisuje swoje doświadczenie z 1935 r. w dwóch książkach: *Spotkałem Boga*, przeł. P. Zdziechowski, Paryż 1972; *Istnieje inny świat*, tłum. K. Lewicki, Wrocław 1988. Sam Frossard zauważa w drugiej książce duże podobieństwo swego nawrócenia do nawrócenia Alfonsa Ratisbonne’a w 1842 r. Opis nawrócenia Ratisbonne’a zawiera zarówno druga książka Frossarda (s. 24–33), jak i W. Jamesa, *Doświadczenia religijne...*, (s. 204–207).

<sup>89</sup> Fragment z *Spotkałem Boga*, powtórzony w *Istnieje inny świat*, s. 37–41.

<sup>90</sup> A. Frossard. „*Nie lękajcie się!*” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Rzym 1982, s. 57.

<sup>91</sup> Tak stawia sprawę m.in. J. Mouroux, A. Darbon, J. Walgrawe, G. Van Riet, A. Leonard (Podaję za: W. Słomka, *Pierwotne – zwykłe doświadczenie religijne*, w: *Homo medians IV. Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, pod red. W. Słomki, Lublin 1986, s. 79–99; tenże, *Mistyczne doświadczenie religijne*, w: tamże, s. 101–111; H. Wójtowicz, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, w: tamże, s. 157–179) czy S. Kowalczyk (*Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym we współczesnej literaturze filozoficznej*, w: tamże, s. 59–78).

cierpliwości, pokoju, radości itd. Zaznacza się przy tym, że nie zachodzi tu sytuacja bezpośredniości i oczywistości Boga; przeciwnie, doświadczenie to suponuje wiarę podmiotu doświadczającego<sup>92</sup>.

Święty Tomasz z Akwinu, chociaż nie posługuje się nazwami „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”, to jednak wspomina o doświadczeniach, które można uznać za doświadczenia religijne. Są to doświadczenia stanów poznawczo-dążeńiowych człowieka. I tak, na przykład, człowiek może mieć percepcję siebie jako delektującego się Bogiem i pogardzającego tym, co światowe; może również mieć swoiste doświadczenie słodyczy (*experientia dulcedinis*). Zdaniem Tomasza te doświadczane stany podmiotowe stanowią prawdopodobne oznaki (*signa*) posiadania łaski<sup>93</sup>. Akwinata mówi też o eksperymentalnym lub afektywnym poznaniu boskiej dobroci czy boskiej woli, gdy ktoś w sobie samym doświadczają kosztowania boskiej słodyczy (*gustus divinae dulcedinis*) i upodobania w woli bożej<sup>94</sup>. Można także, zdaniem Tomasza, mówić (za św. Augustynem) o percepcji Słowa posłanego do ludzkiej duszy. Jednak ściśle biorąc, jest to percepcja afektu miłości, którą to miłość detonuje oświecenie myśli przez Osobę Słowa<sup>95</sup>.

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 wiarę<sup>96</sup>. Tym więc, co stanowi obiekt percepcji, jest znak nieprzezroczysty. Dopiero w świetle wiary interpretuje się go jako miejsce czy sposób obecności Boga.

Doświadczeniem religijnym *par excellence* jest doświadczenie mistyczne. L. Bouyer nazwą „doświadczenie mistyczne” oznacza dokonujące się na podstawie wiary i we wierze doświadczenie łaski rozumiane jako percepcja obecności i działania Boga w człowieku. Autor podkreśla, że nie przeżycia (np. widzenia, ekstazy czy zachwyty), ale poznanie i miłowanie Boga stanowi o istocie mistyki

<sup>92</sup> 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 doświadczalne poznanie według Tomasza z Akwinu*, tłum. L. Balter, w: tamże, s. 87–99). O doświadczeniu religijnym jako doświadczeniu ontologicznej obecności Boga w oparciu o wywołane przezeń w duszy skutki (np. pocieszenie) wspomina M. Chmielewski (*Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992, s. 20–23).

<sup>93</sup> STh I–II q. 112 a. 5.

<sup>94</sup> STh II–II q. 97 a. 2 ad 2.

<sup>95</sup> „Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris [...]. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, *cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*: perceptio enim experimentalem quamdam notitiam significat” (STh I q. 43 a. 5 ad 2).

<sup>96</sup> Por. M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej...*, s. 20–21. Autor powołuje się na opinie m.in. J. Mouroux, C. V. Truhlara i W. Słomki.

(życia mistycznego)<sup>97</sup>. 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 Bogiem<sup>98</sup>. Mówi nawet, na podstawie *Dzienniczka* bł. Faustyny, o napelnieniu duszy doświadczeniem Boga w Jego istocie, o poznaniu Boga takim, jakim jest On sam w sobie<sup>99</sup>. Faustyna Kowalska faktycznie pisze: „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 poznają całą Istotę Boga”<sup>100</sup>. 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 [...]”<sup>101</sup>.

W literaturze na temat mistyki rozróżnia się 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 z sobą doświadczenia mistycznego<sup>102</sup>. Natomiast nazwą „doświadczenie mistyczne” oznacza się doświadczenie, to jest świadomość interwencji Boga w życie duchowe człowieka. Zaznacza się, że doświadczenie mistyczne jest uwarunkowane życiem mistycznym, to jest zaawansowanym życiem religijnym<sup>103</sup>. Zauważamy, że w takim wypadku, gdy życie religijne jest wcześniejsze od doświadczenia mistycznego, doświadczenie to nie może być racją religii lub pierwotnym poznaniem Boga.

Oznaczając nazwą „doświadczenie mistyczne” nagłe uświadomienia 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 niezapośredniczone przez owe skutki, a możliwe dzięki pewnej kon-

<sup>97</sup> L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 197–210.

<sup>98</sup> S. Urbański, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1997, s. 116–117.

<sup>99</sup> Tamże, s. 119–123.

<sup>100</sup> *Dzienniczek*, 770. Cytuję według wydania: bł. s. M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1993.

<sup>101</sup> *Dzienniczek* 771. Relacja bł. Faustyny wykazuje zgodność z nauką św. Jana od Krzyża, wedle której szczyty przeżyć mistycznych dokonują się w warunkach ciemności wiary. Por. na ten temat: K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. o. Leonard od Męki Pańskiej, Kraków 1990.

<sup>102</sup> Por. J. W. Gogoła, *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.

<sup>103</sup> Tamże. Gogoła powołuje się na następujących autorów: A. Royo Marín, A. Gardeil.

naturalności 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 jego trwania pewnością (niepowątpiewalnością), chociaż po ustaniu tegoż doświadczenia może pojawić się niepokój co do możliwości złudzenia<sup>104</sup>. Prawda o cnotach teologicznych czy darach Ducha Świętego jest niedostępna do poznania filozoficznego. Zauważmy jednak, że w omawianym przypadku mamy do czynienia z obecnością Boga jako daną świadomościową. Nie jest to bezpośrednio poznanie Boga jako realnego konkrety i dlatego istnieje problem weryfikacji tak rozumianego doświadczenia mistycznego<sup>105</sup>.

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, spojrzeń Boga, szale miłości, porywach miłosnych, udzielaniu się przymiotów człowieczeństwa Jezusa Chrystusa aż do niemal fizycznego doznawania cierpień Chrystusa<sup>106</sup>. Tak oto nie byt boski jest obiektem bezpośrednich ujęć poznawczych, ale obiektem tym są pewne stany organiczno-afektywne i intelektualno-poznawcze. Bóg dany jest tylko jako intencjonalny korelat ludzkich przeżyć.

Jak wcześniej wskazano, 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 oglądu boskiej istoty. Powiedzieliśmy, że z filozoficznego punktu widzenia nie można wykluczyć, że Bóg udzieli komuś łaski oglądu 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”<sup>107</sup> oraz *Księgi Wyjścia*: „nie będzie Mnie oglądał człowiek, ażeby żył”<sup>108</sup>, wykluczył możliwość zobaczenia Boga na ziemi<sup>109</sup>. 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 tylko przez oddzielenie duszy od ciała, ale również, jak w porwaniu, przez alienację intelektu od zmysłów<sup>110</sup>. Czy jednak faktycznie Mojżesz i Paweł widzieli istotę

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> Jest więc w pełni usprawiedliwiona ostrożność zarówno mistyków, jak i Kościoła w ocenie autentyczności doświadczeń mistycznych.

<sup>106</sup> M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej...*, s. 105–125.

<sup>107</sup> J 1, 18.

<sup>108</sup> Wj 33, 20.

<sup>109</sup> A. Frossard, „*Nie lękajcie się!*”..., s. 57.

<sup>110</sup> CG III, 47; STh II–II q. 175 a. 4. 5; q. 180 a. 5.

Boga? Tomasz oprócz autorytetu św. Augustyna przywołuje następujące argumenty: słowa Boga o Mojżesz: „*ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum*”<sup>111</sup>, wyznanie Pawła, że w czasie porwania słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno powtarzać<sup>112</sup>, 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. Wedle *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*”<sup>113</sup>, a jednak Tomasz tłumaczy to widzenie jako widzenie pewnej formy poznawczej, która reprezentowała samego Boga<sup>114</sup>. 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 dla twierdzenia o oglądzie istoty Boga.

## VI. ONTYCZNE ZALEŻNOŚCI DOŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

Zarówno analiza teorii doświadczenia religijnego, jak i analiza opisów różnych doświadczeń religijnych pozwala wnioskować, że doświadczenie religijne nie polega 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, jako korelat 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 religii konkretnego człowieka i całych społeczności. Jednak tak rozumiane doświadczenie Boga nie jest pierwotnym stykiem poznawczym człowieka z Bogiem. Intencjonalne istnienie Boga w ludzkiej świadomości domaga się swojej 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

---

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> 2 Kor 12, 4; por. STh II–II q. 175 a. 3.

<sup>113</sup> Rdz 32, 31 (Wlg 32, 30).

<sup>114</sup> STh I q. 12 a. 11 ad 1; II–II q. 180 a. 5 ad 1.

to, że treści świadomości ludzi religijnych są różne i różne treści stają się przedmiotem doświadczeń (przeżyć) religijnych<sup>115</sup>. I tak np. w panteistycznych wizjach świata doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem jedności z uniwersum bytowym czy doświadczeniem jakiegoś rozplynięcia 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”<sup>116</sup>.

A w hinduskiej jodze, w stanie samâdhi, „poznajemy, żeśmy naprawdę wolni, nieśmiertelni, wszechmocni, wyzwoleni ze skończoności, z przeciwieństwa dobra i zła, żeśmy tożsamością z Atmanem, czyli Duszą Wszechświata”<sup>117</sup>.

Co zatem stanowi obiekt doświadczeń religijnych, doświadczeń rozumianych jako bezpośrednie poznanie istniejącego konkretnego? Odnośne 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 to jest czymś bytowo wcześniejszym od tego doświadczenia. Przekonanie to dotyczy jakiejś prawdy wyrażonej w sądzie, prawdy, która jest właściwością poznania, czyli intencjonalnego uzgodnienia się podmiotu z przedmiotem poznania. Jeżeli zaś przedmiotem doświadczenia jest wspomniana pewność, tzn. że doświadczamy jednej z właściwości naszego przekonania i, co za tym idzie, 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 i zarazem, ze względu na boski autorytet, uznać je za prawdziwe, trzeba wprawdzie wiedzieć o istnieniu i naturze Boga. Owszem, można jedne akty wiary motywować pozna-

<sup>115</sup> Stanowisko nasze różni się od wspomnianego wcześniej stanowiska zwolenników tezy o zgodności mistyków różnych tradycji religijnych co do ich doświadczeń. Autorzy ci (W. T. Stace, A. Gosztyni) utrzymują, że przedmiot doświadczeń mistycznych w różnych religiach jest ten sam, a różnice w opisach tych doświadczeń są różnicami interpretacji odnośnych doświadczeń, interpretacji będących funkcją żywionych przez mistyków przekonania religijnych.

<sup>116</sup> W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 358.

<sup>117</sup> S. Vivekananda, *Raja-Yoga*. Cytuję za: W. James, *Doświadczenia religijne...*, s. 363.

niem 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.

Wpierw 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 wszelkie 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, wiedzę 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.

## PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE DE DIEU COMME LE RÉSULTAT D'UNE EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

### Résumé

Dans les conditions de la vie terrestre la connaissance directe de Dieu est impossible à atteindre. Dieu nous est donné dans l'expérience religieuse comme un contenu de notre conscience. Donc chaque expérience pareille suppose la connaissance antérieure de Dieu. Cette connaissance se fonde sur l'expérience cosmologique et anthropologique.

