

KS. MIROSŁAW KIWKA

## MISTYCYZM INTEGRALNY W UJĘCIU BERNARDA MCGINNA

„Mistyka” i „mistycyzm” są dziś terminami tak bardzo wieloznacznymi, że nie sposób nie zgodzić się z Louistem Dupré, który w angielskojęzycznej encyklopedii pod hasłem *Mysticism* wyraził następującą opinię: „Nie istnieje definicja, która byłaby tak wymowna i pełna znaczenia, a jednocześnie tak wszechstronna, aby obejmowała wszystkie doświadczenia, które z tego czy innego punktu widzenia były opisywane jako mistyczne”<sup>1</sup>. Nie bez powodu słowa te przywołuje także Bernard McGinn<sup>2</sup>, jeden z najwybitniejszych znawców mistyki chrześcijańskiej<sup>3</sup>. W swoich licznych publikacjach zau-

---

Ks. dr MIROSŁAW KIWKA — Katedra Metafizyki w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; adres do korespondencji: pl. Katedralny 6/9, 50–329 Wrocław; e-mail: [mkiwka@pwt.wroc.pl](mailto:mkiwka@pwt.wroc.pl)

<sup>1</sup> Louis DUPRÉ, „Mysticism”, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade, t. 10 (New York: Macmillan, 1987), 245.

<sup>2</sup> Bernard MCGINN, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodni chrześcijańskiej*, t. I, *Fundamenty mistyki (do V wieku)*, tłum. Tomasz Dekert (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009), 383.

<sup>3</sup> Bernard McGinn (ur. 1937) jest emerytowanym profesorem teologii Uniwersytetu Chicago (USA). Specjalizował się w historii teologii oraz historii chrześcijaństwa i duchowości. Spośród wielu jego prac na uwagę zasługuje monumentalne dzieło zatytułowane *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Do dziś w tej serii ukazało się już pięć tomów: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (1991), *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century* (1994), *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200-1350* (1998), *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005) oraz *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350-1550* (2013). Polskie tłumaczenie t. I ukazało się w ramach serii *Mysterion* nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego pt. *Obecność Boga. Historia mistyki zachodni chrześcijańskiej*, t. I, *Fundamenty mistyki (do V wieku)*, tłum. Tomasz Dekert (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009). Ideową kontynuacją wspomnianego dzieła są książki: *Early Christian Mystics. The Divine Vision of the Spiritual Masters* (New York: Crossroad, 2003), polskie tłumaczenie: *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. Ewa Elżbieta Nowakowska (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009), oraz *The Doctors of the Church: Thirty-Three Men and Women Who Shaped Christianity* (New York: Crossroad, 1999). Na uwagę zasługują również wybitne opracowania poświęcone Mistrzowi

waża on nie tylko podstawową trudność w definiowaniu pojęcia „mistyka”<sup>4</sup>, ale również dostrzega problematyczność pewnych kategorii powszechnie stosowanych w dyskusji na temat tzw. fenomenów mistycznych. Jedną z takich problematycznych kategorii jest „doświadczenie mistyczne” (*mystical experience*). Za pomocą tego terminu zwykło się określać przedmiot naukowej refleksji dotyczącej mistyki. Innymi słowy, w mistyce chodzi w pewnym sensie o doświadczenia mistyczne. Piszemy „w pewnym sensie”, gdyż faktycznym przedmiotem badań nie jest samo doświadczenie, lecz tekst mistyczny, który je opisuje. Właściwa interpretacja narracji mistycznej wymaga więc uwzględnienia jej miejsca w określonej tradycji oraz zastosowania odpowiednich procedur badawczych (gatunek literacki, struktura, cel i grupa odbiorców)<sup>5</sup>.

Choć mistycy często mówią o doświadczeniu Boga, to jednak nie mają na myśli czegoś podobnego do doświadczenia rzeczy w zwykłej codzienności. Termin „doświadczenie”, aczkolwiek wydaje się oczywisty, jest jednak wbrew pozorom bardzo złożony, zwłaszcza gdy się nań patrzy przez pryzmat różnych koncepcji epistemologicznych. Zdaniem B. McGinna jedną z przyczyn impasu, w jakim znalazła się współczesna debata nad mistyką, jest właśnie niemożność precyzyjnego zdefiniowania samego „doświadczenia”<sup>6</sup>. Wielu

---

Eckhartowi: *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing* (New York: Crossroad, 2001), wydanie polskie: *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta — człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. Sebastian Szymański (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2009), oraz apokaliptyce: *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979<sup>1</sup>, 1998<sup>2</sup>) oraz *Apocalypticism in the Western Tradition* (Aldershot, U.K.: Variorum, 1994). Do innych godnych podkreślenia osiągnięć Profesora zaliczyć można także publikacje dotyczące aktualnego stanu badań nad mistyką, które stanowią swego rodzaju przewodnik po współczesnych nurtach, najważniejszych problemach i najgorętszych sporach toczonych wokół problematyki mistycznej. Jednym z najcenniejszych opracowań w tej materii jest *Apendyks* umieszczony na końcu t. 1 dzieła *The Presence of God* (w polskim tłumaczeniu obejmuje on strony 379–492), w którym B. McGinn omawia współczesne badania nad mistyką, sytuując je na trzech płaszczyznach: teologicznej, filozoficznej oraz porównawczo-psychologicznej. W tej samej perspektywie znajdują się także artykuły: „Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism”, *Christian Spirituality Bulletin* (1998) Spring: 13–21; „The Venture of Mysticism in the New Millennium”, *New Theology Review* 21 (2008): 70–79 oraz „The Role of Mysticism in Modern Theology”, *Annali di scienze religiose* 7 (2014): 373–400.

<sup>4</sup> Angielskie słowo „mysticism” tłumaczone jest na język polski przez dwa rzeczowniki „mistyka” i „mistycyzm”. Stwarza to pewien problem translatorski, domagając się doprecyzowania znaczenia i wzajemnych relacji między terminami „mistyka” i „mistycyzm”. Ponieważ zagadnienie to nie jest przedmiotem niniejszej publikacji, stąd też, zważywszy na kontekst, oddajemy termin „mysticism” słowem „mistyka”.

<sup>5</sup> Por. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XVI.

<sup>6</sup> Por. tamże, XIX.

badaczy dość powszechnie używa terminu „doświadczenie mistyczne” jako ekwiwalentu specjalnego rodzaju przeżycia emocjonalnego lub też swoistej formy percepcji. Co więcej, emocje te oraz tę swoistą percepcyjność traktują oni jako rzeczywistość wspólną wszystkim religiom i niezależną od jakiegokolwiek refleksji teologicznej. Takie stanowisko, w opinii B. McGinna, ma swego nowożytnego prekursora w osobie Williama Jamesa. W 1902 r. opublikował on słynną książkę pt. *Doświadczenia religijne* (oryg. *The Varieties of Religious Experience*), w której uznał pewne stany emocjonalne za istotę przeżycia religijnego<sup>7</sup>. Wyraźnie też oddzielił samo doświadczenie religijne od jego interpretacji teologicznej, traktując doświadczenie jako fenomen pierwotny, interpretację zaś jako rzeczywistość wtórną i przez to incydentalną<sup>8</sup>.

Taki pogląd, w ocenie B. McGinna, nie wytrzymuje krytyki. Z filozoficznego bowiem punktu widzenia wyodrębnianie czystego uczucia czy też czystego doświadczenia z całości intencjonalnej dynamiki poznawczej i pożądawczej człowieka implikuje tworzenie swego rodzaju iluzji, na co też wielu badaczy zwróciło uwagę<sup>9</sup>. Ponadto, historycznie rzecz ujmując, mistycy chrześcijańscy nie uznawali swych stanów emocjonalnych za rzecz najistotniejszą, lecz opisując swoje przeżycia, przedstawiali je zawsze w kontekście wyznawanej przez siebie wiary, upatrując w niej naczelne kryterium ich autentyczności i swoisty klucz interpretacyjny. Rozdzielenie faktu od jego interpretacji na gruncie mistyki owocuje rozdzieleniem treści przeżycia od nierozzerwalnie związanej z nim teorii. Zabieg ten jest nieuzasadnionym uproszczeniem, którego skutkiem jest np. ograniczenie źródeł dziejów mistyki jedynie do relacji autobiograficznych, co w pierwszym tysiącleciu chře-

<sup>7</sup> B. McGinn czyni tu aluzję do fragmentu zawartego we wnioskach dzieła Williama Jamesa. Por. William JAMES, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Harvard University Press, 1985), 501–504.

<sup>8</sup> Swoją opinię prof. McGinn uzasadnia następującymi cytatami z wyżej wymienionego dzieła W. Jamesa: „I do believe, that feeling is the deeper source of religion, and that philosophical and theological formulas are secondary products, like translations into another tongue”. Tamże, 431. „[...] intellectual operations, whether they be constructive or comparative, or critical, presuppose immediate experience as their subject-matter. They are interpretive and inductive operations, operations after the fact, consequent upon religious feeling, not coordinate with it, not independent of what it ascertains”. Tamże, 433. Cyt. za: Bernard MCGINN, „Mystical Consciousness: A Modest Proposal”, *Spiritus* 8 (2008): 46.

<sup>9</sup> Por. tamże, 60, przyp. 11. Autor odwołuje się tu do dzieł: Louis P. ROY, *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique* (Toronto: University of Toronto Press, 2001) oraz TENŻE, *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers* (Albany: State University of New York Press, 2003).

ścijaństwa stanowiło niezwykłą rzadkość<sup>10</sup>. Teoria mistyczna bowiem nie jest jakimś epifenomenem, którego usunięcie stanowi warunek dotarcia do istoty rzeczy, ale w większości przypadków poprzedza i kierunkuje cały sposób życia mistyka<sup>11</sup>.

Stosowanie kategorii „doświadczenia mistycznego” w powyższym rozumieniu owocuje także dość ułomnym postrzeganiem samej mistyki, redukując jej istotę jedynie do przeżyć emocjonalnych i zmysłowych (wizje, lokucje, ekstazy itp.)<sup>12</sup>, odrywając je od wyższych aktywności umysłu (rozumienie, sądzenie, akty woli). Prawdą jest, że owe odmienne stany świadomości odegrały w misticie dużą rolę, lecz także jest niezaprzeczalnym faktem, że zdaniem wielu mistyków (np. Orygenes, Mistrza Eckharta, św. Jana od Krzyża) nie stanowią one istoty spotkania z Bogiem<sup>13</sup>.

Ta problematyczność kategorii „doświadczenia mistycznego” ujawnia nagle potrzebę opracowania adekwatnej teorii mistyki. Zasadnicze zręby takiej właśnie teorii możemy znaleźć w publikacjach B. McGinna. Roboczo określiliśmy ją mianem „misticyzmu integralnego”. W niniejszym artykule zamierzamy przedstawić jej główne elementy. Wprawdzie przedmiotem badań B. McGinna jest mistyka chrześcijańska, nie znaczy to jednak, że wypracowane przez niego rozwiązania nie mogłyby posłużyć za modelowe w refleksowaniu każdego rodzaju mistyki<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Por. *The Essential Writings of Christian Mysticism*, red. Bernard McGinn (New York: Modern Library, 2006), XV–XVI. W tym kontekście B. McGinn przywołuje fragment z *Księgi życia* św. Teresy z Avila, w którym karmelitańska mistyczka utożsamia teologię mistyczną z samym przeżyciem. Czytamy tam: „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 zniecka przenikało mnie tak 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”. ŚW. TERESA OD JEZUSA, *Księga zmiłowań Pańskich, czyli Życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. Henryk Piotr Kossowski (Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, 1962), 139.

<sup>11</sup> Por. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XIV.

<sup>12</sup> W rzeczy samej, jak zauważa Piotr Moskal, takie właśnie rozumienie mistyki „jako osobliwego stanu umysłu, formy świadomości transcendującej zwykłe doświadczenia, jest do dziś dominujące”. PIOTR MOSKAŁ, „Mistika”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7 (Lublin: PTTA, 2006), 276.

<sup>13</sup> Por. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, XV–XVI.

<sup>14</sup> Warto przy tej okazji zauważyć, że sam termin „mistika” zrodził się i nabrał swego ostatecznego kształtu w kontekście religii chrześcijańskiej. Jak wykazał Michel de Certeau, na którego badania B. McGinn często się powołuje, rzeczownik „la mystique” jest tworem stosunkowo nowym. Powstał on w siedemnastowiecznej Francji na oznaczenie prywatnych objawień i nadzwyczajnych doznań psychosomatycznych. Por. MICHEL DE CERTEAU, „Mystique au XVII<sup>e</sup> siècle: Le problème du langage ‘mystique’”, w: *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père*

Czym jest zatem mistyka w rozumieniu B. McGinna? Jak już zaznaczyliśmy na wstępie, tak złożonego zjawiska nie da się zamknąć w jakiejś jednej prostej definicji. Stąd też B. McGinn swoje rozumienie mistyki ujmuje z trzech punktów widzenia:

- mistyka jako element religii,
- mistyka jako proces lub określony sposób życia,
- mistyka jako próba wyrażenia bezpośredniej świadomości obecności Boga<sup>15</sup>.

Wymienione aspekty mistyki można wyrazić za pomocą następujących kategorii: „kontekstualność”, „procesualność”, „obecność” i „świadomość mistyczna”. Omówienie każdej z nich pozwoli nam poznać główne rysy „mistycyzmu integralnego” w ujęciu B. McGinna.

## 1. KONTEKSTUALNOŚĆ

Współcześnie wielu badaczy bardzo często hołduje tendencji do emancypowania mistyki z jej naturalnego środowiska, czyniąc z niej swego rodzaju rzeczywistość autonomiczną, przeciwstawianą niekiedy tzw. religii instytucjonalnej. W jednym z wywiadów B. McGinn stwierdza:

Nie zgadzam się z pojęciem mistyki jako rodzaju prawdziwej i jedynie wartościowej religijności lub też z koncepcją mistyki jako ukrytej istoty autentycznej

---

*Henri de Lubac*, t. 2 (Paris: Aubier, 1964), 267–291. Natomiast przymiotnik „mistyczny”, pochodzący od greckiego *μυστικός* [*mystikos*]. U starożytnych Greków i Rzymian słowo to odnosiło się pierwotnie do czegośkolwiek ukrytego. Czasami używano go w znaczeniu religijnym, odnosząc do obrzędów misteryjnych. Termin ten wprawdzie nie występuje w Nowym Testamencie, ale jego rozumienie w literaturze wczesnochrześcijańskiej jest związane z nowotestamentowym terminem *μυστήριον* [*mystērion*] (tajemnica). Oznaczano nim rzeczywistość ukrytą, czyli wewnętrzny wymiar wiary i wynikające z niej praktyki („mistyczne sakramenty”, „mistyczna kontemplacja”), jak też „mistyczne rozumienie” Pisma, czyli ukrytego przesłania zawartego w literze świętego tekstu. Około 500 r. za sprawą Pseudo-Dionizego ukuto termin „teologia mistyczna” jako synonim bezpośredniego poznania Boga, będącego efektem specjalnej łaski. Zob. Louis BOUYER, „Mysticism: An Essay on the History of the Word”, w: *Understanding Mysticism*, red. Richard Woods (Garden City: Image Books, 1980), 42–55.

<sup>15</sup> “I prefer to give a sense of how I understand the term by discussing it under three headings: mysticism as a part or element of religion; mysticism as a process or way of life; mysticism as an attempt to express a direct consciousness of the presence of God”. Bernard MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, t. I, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York: Crossroad, 1991), XV–XVI. Por. też *The Essential Writings*, red. B. McGinn, XIV–XV.

religii, podczas gdy jej instytucje i nauczanie spychane zostają na jakieś peryferia. Uważam, że dla właściwszego spojrzenia o wiele lepsze jest postrzeganie religii jako systemu wierzeń i praktyk, pośród których mistyka odgrywa istotną rolę. Mistyka nie rozwijała się nigdy jako coś wolnego od religii, jedynym wyjątkiem jest ostatnich sto lat, kiedy to niezadowolenie z instytucji religijnych spowodowało, że niektórzy zaczęli rozumieć mistykę jako rodzaj religii prywatnej. Pojmowanie mistyki jako czegoś zupełnie wyzwolonego i niezależnego od tradycji jest czymś, czemu chrześcijaństwo, judaizm, islam i inne religie będą się zawsze sprzeciwiały, ponieważ ich nauczanie mistyczne jest i zawsze było częścią bycia chrześcijaninem, żydem, muzułmaninem oraz zawsze współlistniało z praktykami religijnymi, prawdami wiary, instytucjami itd.<sup>16</sup>

Niektórzy badacze mistyki stoją na stanowisku głoszącym, że nieustanne akcentowanie indywidualnego doświadczenia wewnętrznego stawia mistyków w opozycji czy wręcz w sytuacji nieuchronnego, aczkolwiek ukrywanego, konfliktu z religią instytucjonalną. B. McGinn, powołując się na opinię znanego badacza mistyki żydowskiej, Gershoma Scholema, zauważa, że historia mistyki chrześcijańskiej świadczy o swoistej dialektyce relacji między mistycznym a instytucjonalnym elementem religii. Mistycy próbują przekazać współczesnym swój sposób przeżywania Bożej Obecności. W tym celu odwołują się do dostępnego języka symboli, który nie zawsze nadaje się do wiernego przekazu ich przesłania. Stąd też próbują oni poszerzać, przekształcać i pogłębiać tradycyjne punkty widzenia, co często może prowadzić do napięć z oficjalnymi przedstawicielami religii<sup>17</sup>. Na innym miejscu B. McGinn z pewną dozą ironii stwierdza:

żaden mistyk nie wierzył w „mystykę” ani jej nie praktykował. Wyznawali i praktykowali chrześcijaństwo (lub też judaizm, islam czy hinduizm), to jest religie, które jako szersze zjawiska historyczne zawierały w sobie również elementy mistyczne. Z punktu widzenia ogółu wierzących elementy te, występujące zarówno w sferze wierzeń, jak i praktyk, mogą być mniej lub bardziej istotne; mogą też funkcjonować na rozmaitych stopniach rozwoju i w różnym nasileniu<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Sara MILLER, „Lost in God: What Can We Learn from the Mystics?”, *Christian Century* 120 (2003) 6 Mr 22: 26. „[...] mysticism, at least until about a century and a half ago when unchurched mysticism first appeared, was always part of concrete historical religions, such as Judaism, Christianity, and Islam — not a religion in itself, nor the inner common denominator of all religions. This is why mysticism is best understood in the light of its interaction with the other aspects of the whole religious complex in which it comes to expression”. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, XIV.

<sup>17</sup> Por. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, 481–482.

<sup>18</sup> B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XVII.

Aby jednak mistyka nie stała się jakimś rodzajem autoiluzji, konieczne jest prowadzenie duchowe w ramach jakiejś tradycji i jakiejś wspólnoty<sup>19</sup>.

Wynika stąd, że namysł nad mistycznym aspektem chrześcijaństwa musi zawsze być kontekstualny, czyli zakorzeniony w całokształcie życia Kościoła i historycznych uwarunkowaniach tych, którzy to życie tworzyli<sup>20</sup>. Dlatego też współczesna refleksja nad elementem mistycznym w chrześcijaństwie, jeśli ma zasługiwać na miano adekwatnej, „musi wychodzić [...] od próby zarysowania spójnej interpretacji kluczowych etapów historii mistyki chrześcijańskiej”<sup>21</sup>. Ujęcie historyczne mistyki jest nieodzownym warunkiem pełnego rozumienia jej istoty, gdyż „prawidłowo wykonana rekonstrukcja historyczna jest czymś więcej niż prostym opisem: jest zawsze kierowana i uzasadniana przez przynajmniej pośrednio konstruktywną perspektywę wyjaśniającą”<sup>22</sup>. Dla B. McGinna mistycznym elementem w chrześcijaństwie jest ta część wierzeń i praktyk, która dotyczy przygotowań, a potem przeżywania bezpośredniej obecności Boga oraz konsekwencji będących następstwem tego doświadczenia<sup>23</sup>.

Tak rozumianą mistykę B. McGinn uważa za integralną część duchowości. W duchowości mistyka poprzez bezpośrednie i przemieniające odniesienie do Boga konstituuje wewnętrzną realizację jej najgłębszego wymiaru. Innymi słowy, mistyka stanowi cel i szczyt duchowości. Stąd też nie jest i nie może być ona czymś wyłącznie indywidualnym, ponieważ zakorzenia się i wypływa z życia duchowego wspólnoty Kościoła<sup>24</sup>.

Na zakończenie warto dodać, że omówionej wyżej „kontekstualności” mistyki nie należy jednakże rozumieć w sensie konstruktywistycznym, jakoby kontekst przeżyć mistycznych miał być czymś esencjalnym i konstruującym samą istotę fenomenu życia mistycznego<sup>25</sup>. Chodzi raczej, jak to już wyżej

<sup>19</sup> Por. S. MILLER, „Lost in God”, 23.

<sup>20</sup> Por. B. MCGINN, „Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism”, 17.

<sup>21</sup> TENŻE, *Fundamenty mistyki*, XII.

<sup>22</sup> Tamże. „Niezwykle istotne jest również, aby — w takim stopniu, w jakim to możliwe — patrzeć na mistykę przez pryzmat jej relacji do historycznego rozwoju religii chrześcijańskiej. W przypadku mistyki chrześcijańskiej lekceważenie szerszego kontekstu może prowadzić tylko do przeoczenia elementów niezbędnych do zrozumienia tego zjawiska”. Tamże, XV.

<sup>23</sup> Por. tamże, XVIII. „Thus we can say that the mystical element in Christianity is that part of its belief and practices that concerns the preparation for, the consciousness of, and the reaction to what can be described as the immediate or direct presence of God”. TENŻE, *The Foundations of Mysticism*, XVII.

<sup>24</sup> Por. TENŻE, „Mystical Consciousness: A Modest Proposal”, 44.

<sup>25</sup> Więcej na temat konstruktywistycznego kontekstualizmu zob. Mirosław KIWKA, „Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza”, *Roczniki Filozoficzne* 55 (2007), 1: 159–188.

zostało powiedziane, o uwzględnianie owego historycznego zakorzenienia mistyki w całokształt życia wspólnoty religijnej jako *conditio sine qua non* całościowego zrozumienia jej istoty.

## 2. PROCESUALNOŚĆ

Obok „kontekstualności” kolejnym elementem rozumienia mistyki jest dla B. McGinna kategoria „procesu”. Mistyka jest w swej istocie rzeczywistością *in statu fieri*, duchowym dynamizmem, którego zasadnicze etapy można wyróżnić i opisać. Właściwe pojmowanie mistyki wymaga, by postrzegać ją nie tyle jako jednorazowe wydarzenie, moment uniesienia, ile właśnie jako żmudny i długotrwały proces duchowego wzrastania, jako określony sposób życia oraz swoiste *itinerarium mentis in Deum*.

We wstępie do przygotowanej przez siebie antologii tekstów mistycznych B. McGinn stwierdza:

Poprawne uchwycenie istoty mistyki wymaga prześledzenia dróg, na których mistycy przygotowywali się na Boże nawiedzenie, oraz skutków, jakie to Boże działanie pozostawiło po sobie, tak w nich samych, jak i w życiu tych, którym przekazali otrzymane przesłanie<sup>26</sup>.

Natomiast we wprowadzeniu do pierwszego tomu swojego *opus vitae* zaznacza, że zasadniczy cel drogi mistycznej

można przedstawić jako szczególny rodzaj kontaktu między Bogiem — Duchem nieskończonym a ograniczonym duchem ludzkim. Jednakże wszystko, co do tego kontaktu prowadzi lub go przygotowuje, oraz wszystko, co z niego wypływa [...] jest również mistyczne dla jednostki we wspólnocie wierzących, nawet jeśli jest rozumiane w sensie wtórnym tego słowa. Stąd oddzielanie celu od procesu i jego skutków prowadzi do całkowitego niezrozumienia natury mistyki i jej roli jako elementu danej religii<sup>27</sup>.

Mistyczny wymiar religii chrześcijańskiej, jak to już wyżej zaznaczono, tworzą elementy, które ze swej strony konstytuują filary procesu mistycznego. Należą do nich:

- przygotowanie,
- przeżycie (świadomość) bezpośredniej obecności Boga,
- konsekwencje jako następstwo tego przeżycia.

<sup>26</sup> *The Essential Writings*, red. B. McGinn, XIV–XV.

<sup>27</sup> B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XVII.



Przygotowanie obejmuje szereg praktyk, spośród których należy wymienić lekturę i medytację słowa Bożego, ascezę, modlitwę, uczestnictwo w liturgii i sakramentach, kierownictwo duchowe, ćwiczenie się w samotności i milczeniu<sup>28</sup>. Należy przy tym z całym naciskiem podkreślić, że w chrześcijaństwie mistyczne przeżycie obecności Boga jest zawsze rozumiane jako dar Bożej miłości dany w kontekście świadomości religijnej. Nie jest ono nigdy efektem ludzkich wysiłków. Oczywiście mistycy uczą, że każdy może i powinien przygotować się na Boże nawiedzenie, ale to ostatecznie inicjatywa należy do Boga.

Podobnie jak przygotowanie jest częścią mistyki, tak i należą do niej również konsekwencje przeżycia bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Bóg przeobraża życie tych, których dotyka. Ta przemiana życia i myślenia mistyków jest integralną częścią procesu. Zdaniem B. McGinna jedynym testem autentyczności życia mistycznego, jaki zna chrześcijaństwo, jest właśnie osobista reorientacja życia tak samego mistyka, jak i tych, którzy znaleźli się w kręgu jego oddziaływania<sup>29</sup>. Kryterium to pozostaje w zgodzie z ewangelicznym wskazaniem: „poznacie ich po ich owocach” (Mt 7,16).

Z powyższego ujęcia „procesualności” życia mistycznego wynikają dwa zakresowo różne rozumienia mistyki: pierwotne (wąskie) i wtórne (szerokie). W zakres rozumienia wtórnego wchodzi przygotowanie oraz konsekwencje relacji mistycznej. Natomiast rozumienie pierwotne (ściśle) obejmuje samo przeżycie bezpośredniej obecności Bożej, czyli świadomość mistyczną *sensu stricto*. Zaznaczyć tu jednakże trzeba, że są one ze sobą ściśle związane, tworząc razem całość jednego i tego samego procesu.

Spśród historycznych prób systematyzacji etapów procesu mistycznego B. McGinn zwraca uwagę na te najbardziej znane. Sięgając niemal samych początków podziału trójczłonowego, wymienia najpierw Orygenes, który na podstawie egzegezy Księgi Przysłów, Koheleta oraz Pieśni nad Pieśniami określił trzy stopnie chrześcijańskiej wersji greckiej *paidei*, a mianowicie wiedzę moralną, wiedzę naturalną i wiedzę kontemplacyjną. Uczeń i kontynuator myśli Orygenes, Ewagriusz z Pontu, zaadaptował ów podział do opisu życia duchowego ojców pustyni, wyróżniając: *πρακτική* [*praktikē*] (życie ascetyczne) — oczyszczenie i uspokojenie umysłu; *φυσική* [*physikē*] (kontemplacja stworzenia) — odsłanianie prawd ukrytych we wszystkich bytach; *θεολογική* [*theologikē*] (kontemplacja Boga) — odwrócenie się od rze-

<sup>28</sup> Por. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, 3–4, 47–48, 79–80, 123–124.

<sup>29</sup> Por. tamże, XVII.

czy materialnych i zwrócenie się do ich Pierwszej Przyczyny, osiągając istotowe poznanie Trójcy Świętej. Klasyczne sformułowanie trójpodziału drogi mistycznej wyszło spod pióra Pseudo-Dionizego Areopagity około 500 r. W przedstawionej przez niego wizji procesu wstępowania (ἀναγωγή [*anagōgia*]), droga ku Bogu przechodzi niezmiennie przez trzy stadia: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Koncepcja Dionizego pojawiła się ponownie w IX wieku u Jana Szkota Eriugeny, a później była szeroko rozpowszechniona w klasztorach cysterskich przez św. Bernarda z Clairvaux i Wilhelma z Saint Thierry. Najsłynniejsze bodaj swoje sformułowanie otrzymała u św. Bonawentury, oprócz wyżej wspomnianego podziału także w postaci trzech praktyk: medytacji, modlitwy, kontemplacji. Mistrz franciszkański operuje także schematem siedmiostopniowego itinerarium duszy do Boga, podobnie jak wymieniana przez B. McGinna, uznana za heretyczkę i spalona na stosie Małgorzata Porete. Natomiast Jan Tauler, przedstawiciel dominikańskiej mistyki nadreńskiej, promując podział trójstopniowy, nadał mu nieco odmienny od przyjętego wówczas charakter, wyróżniając etapy radości, opuszczenia i przebóstwienia<sup>30</sup>.

Niezależnie od podziału cały proces ma na celu, jak już zostało podkreślone, osiągnięcie stanu swoistej bezpośredniości w relacji z Bogiem. Stan ten wyrażano za pomocą różnych kategorii. B. McGinn zwraca szczególną uwagę na kategorię „obecności” i związaną z nią kategorię „świadomości mistycznej”.

### 3. OBECNOŚĆ

Niezależnie od obranej drogi mistycy byli zasadniczo zgodni co do tego, że ich doświadczenia, częściowo lub w całości, opierają się konceptualizacji, a w konsekwencji także werbalizacji. W związku z tym przedstawiali je za pomocą strategii słownych, w których — jak podkreśla B. McGinn — „język jest używany nie tyle informacyjnie, co transformacyjnie”, czyli jego zasadniczą funkcją przestaje być przekazywanie jakiejś konkretnej treści, a staje się raczej towarzyszeniem czytelnikowi w procesie rozwoju duchowego<sup>31</sup>. W związku z tym mistyczną bliskość Boga zwykło się wyrażać za pomocą różnych kategorii, spośród których do zasadniczych należą następujące:

<sup>30</sup> Por. tamże, 149–151, 162–163, 172–173, 180.

<sup>31</sup> Por. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XVIII.

„zjednoczenie duszy z Bogiem”<sup>32</sup>, „kontemplacja Boga”, „ekstaza”<sup>33</sup>, „przebóstwienie” i „ponowne narodziny Słowa w duszy”<sup>34</sup>. Wszystkie one wskazują na odmienne, a zarazem uzupełniające się sposoby wyrażania istoty i celu życia mistycznego<sup>35</sup>. B. McGinn, inspirowany pracami kanadyjskiego jezuity Josepha Maréchala<sup>36</sup> oraz własną lekturą klasycznych tekstów mistyki chrześcijańskiej, uznał termin „obecność” (*presence*) za najbardziej reprezentatywny dla wyrażenia różnych aspektów tej duchowej rzeczywistości, która staje się udziałem mistyków<sup>37</sup>.

Kategoria „obecności” najlepiej wyraża ów bytowy i poznawczy dystans, jaki istnieje między Bogiem a człowiekiem. Jedyne bowiem, co można powiedzieć bez poczucia rażącej dysproporcji między samym przeżyciem mistycznym a jego wyrażeniem, zamyka się w stwierdzeniu, że „Bóg jest obecny”. Bóg jednak nie staje się obecny dla człowieka na sposób przedmiotowy, tak jak rzeczy tego świata. Przeżycie obecności Bożej jest w pewnym sensie podobne do spotkania z drugą osobą i staje się wyrażalne w kategoriach przyjaźni lub miłości. Także pojęcie „osoby”, jakim posługuje się człowiek, poznawczo nie wyczerpuje osoby Boga. Dlatego właśnie w mówieniu o obecności Bożej jedną z najważniejszych strategii językowych stała się, zdaniem B. McGinna, paradoksalna potrzeba mówienia o obecności i nieobecności zarazem. Ową dialektykę obecność–nieobecność starano się przedstawić na różne sposoby. Dla mistyków posługujących się językiem katafaticznym stanowiła ona przede wszystkim naprzemienne doświadczenie, podobne do przychodzenia i odchodzenia boskiego Oblubieńca z Księgi Pieśni nad Pieśniami. Z kolei dla autorów stosujących język apofa-

<sup>32</sup> Zob. TENŻE, *Unio Mystica / Mystical Union*, w: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, red. Amy M. Hollywood i Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 200–210. Niektóre średniowieczne sposoby rozumienia zjednoczenia mistycznego B. McGinn omawia w artykule „Love, Knowledge and ‘unio mystica’ in the Western Christian Tradition”, w: *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, red. Moshe Idel i Bernard McGinn (New York: Macmillan, 1989), 59–86.

<sup>33</sup> Por. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, 309–311.

<sup>34</sup> Por. tamże, 395–397.

<sup>35</sup> Por. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XVIII–XIX; *The Essential Writings*, red. B. McGinn, xv.

<sup>36</sup> Por. Joseph MARÉCHAL, *Studies in the Psychology of the Mystics* (Albany: Magi Books, 1964) (dzieło w oryginale opublikowane w latach 1926–1937), a szczególnie rozdział „On the Feeling of Presence in Mystics and Non-Mystics”, 55–145.

<sup>37</sup> Por. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XVIII. „[...] I believe that the notion of *presence* provides a more inclusive and supple term than *union* for encompassing the variety of ways that mystics have expressed how God comes to transform their minds and lives”. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, xv.

tyczny obecność i nieobecność były w sposób paradoksalny jednocześnie<sup>38</sup>. Poczynając od Pseudo-Dionizego Areopagity, niektórzy mistycy utrzymywali, że to właśnie świadomość Boga jako negacji stanowi istotę mistycznej drogi<sup>39</sup>. Ilustrując to przekonanie, B. McGinn przytacza między innymi fragment dziennika Simone Weil, w którym czytamy:

Kontakt z istotami ludzkimi jest nam dany za pośrednictwem poczucia obecności. Kontakt z Bogiem jest nam dany poprzez poczucie nieobecności. Jeśli porównamy tamtą obecność z tą nieobecnością, to ta pierwsza stanie się bardziej nieobecna niż sama nieobecność<sup>40</sup>.

#### 4. ŚWIADOMOŚĆ MISTYCZNA

Korelatem kategorii „obecności” jest kategoria „świadomości”. B. McGinn, inspirując się poglądami kanadyjskiego teologa Bernarda Lonergana<sup>41</sup>, uznaje „świadomość” za kategorię o wiele bardziej precyzyjną i stwarzającą większe możliwości badawcze niż „doświadczenie”<sup>42</sup>. Zastosowanie kategorii „świadomości” pozwala zachować integralność podmiotową człowieka oraz integralność samego procesu, w jakim rozwija się ludzka intencjonalność. Kategoria ta pozwala także unikać arbitralnego wyodrębniania „czy-

<sup>38</sup> „Współczesna świadomość Boga staje się często świadomością Boga nieobecnego (co nie oznacza w przypadku osób religijnych, że zapomnianego), co mogłoby sugerować, że wielu mistyków, którzy uświadamiając sobie w sposób intensywny, iż kontakt z «prawdziwym Bogiem» staje się możliwy tylko wówczas, kiedy zniknie cała wielość fałszywych bogów (włączając w to Boga religii) i kiedy człowiek stanie wobec przerażającej otchłani całkowitej nicości, było nieomal prorokami”. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XX.

<sup>39</sup> Zob. Bernard MCGINN, *Three Forms of Negativity in Christian Mysticism*, w: *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*, red. John Bowker (London, New York: I.B. Tauris, 2009), 99–121.

<sup>40</sup> *The Notebooks of Simone Weil*, tłum. Arthur Willis, t. 1 (London: Routledge, 1976), 239–240, cyt. za: B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XX.

<sup>41</sup> Inspiracją B. McGinna w tej materii są poglądy zawarte szczególnie w dziełach Bernarda Lonergana: *Insight: A Study of Human Understanding* (London: Longmans, Green & Co., 1957); *Method in Theology* (New York: Herder and Herder, 1972), tłumaczenie polskie: *Metoda w teologii*, tłum. Andrzej Bronk (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1976); *The Philosophy of God and Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1973); esej „Cognitive Structure”, w: *Collection. Papers by Bernard Lonergan* (New York: Herder and Herder, 1972), 221–39. Zob. także: Jan CICHON, „Bernarda Lonergana rozumienie teologii i jej struktury poznawczej”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 21 (2001): 7–56.

<sup>42</sup> Por. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XIX; TENŽE, „Mystical Consciousness: A Modest Proposal”, 44.

stych uczuć” i innych tego typu doświadczeń oraz traktowania ich autonomicznie i w oderwaniu od reszty istotnych aktów poznawczych i woli-tywnych<sup>43</sup>. B. McGinn pod pojęciem „świadomość” rozumie całokształt witalnej aktywności człowieka, obejmującej doświadczenie wielowymiarowej rzeczywistości, określone jej rozumienie i wartościowanie<sup>44</sup>. W tym sensie kategoria „świadomości” pozwala widzieć samą mistykę nie tyle jako nagromadzenie nadzwyczajnych zjawisk psychicznych, ile raczej jako nowe wymiary poznania i miłości przeżywane na niespotykanym dotychczas poziomie. Umożliwia ona także integralne postrzeganie mistyki jako *sui generis* procesu egzystencjalnego, a nie jedynie jako sekwencji doświadczeń jednostkowych i zatomizowanych.

Tak pojęta „świadomość”, którą B. McGinn określa mianem „mistycznej” (*mystical consciousness*), obejmuje obszar wykraczający daleko poza granice świadomego życia człowieka. Normalne funkcjonowanie świadomości przybiera zwykle dwie formy: świadomość przedmiotową czegoś (osoba, rzecz) oraz świadomość podmiotową (samoświadomość)<sup>45</sup>. Do tych dwóch podstawowych zakresów świadomej aktywności człowieka świadomość mistyczna dodaje jeszcze jeden wymiar. B. McGinn nazywa go „świadomością ponad” (*consciousness „beyond”*) lub, idąc za Thomasem Mertonem<sup>46</sup>, „metaświadomością” (*meta-consciousness*). Jej istotą jest bezpośrednia i przemieniająca współobecność (*co-presence*) Boga w wewnętrznych aktach człowieka. Świadomość mistyczna nie jest przedmiotowa, gdyż przeżywanie obecności Bożej, które jest jej treścią, wymyka się pojęciowemu poznaniu i rozumieniu. Bóg jawi się tu jako współautor (*co-author*) ludzkich aktów poznania i miłości. W ten sposób nieskończony horyzont staje się realny tu i teraz w nowej formie świadomego istnienia podmiotu. Tę nową formę istnienia mistycy zwykli nazywać obrazowo „dnem”, „szczytem” lub „centrum duszy”<sup>47</sup>. W tym kontekście B. McGinn określa świadomość mistyczną

<sup>43</sup> Por. TENŻE, „Mystical Consciousness: A Modest Proposal”, 46.

<sup>44</sup> Por. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, XVI; B. MCGINN, „Quo vadis?”, 20, przyp. 26.

<sup>45</sup> Por. B. MCGINN, „Mystical Consciousness: A Modest Proposal” 47; TENŻE, „Reflections on the Mystical Self”, *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks* 3 (2007): 110.

<sup>46</sup> B. McGinn ma tu na myśli książkę Thomasa Mertona *Zen and the Birds of Appetite* (New York: New Directions, 1968), 74 (wydanie polskie: Thomas MERTON, *Zen i ptaki żądzy*, tłum. Adam Szostkiewicz (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988)).

<sup>47</sup> „Meta-consciousness is the co-presence of God in our inner acts, not as an object to be understood or grasped, but as the transforming Other who is, as Augustine put it, «more intimate to us than we are to ourselves». In other words, in mystical consciousness God is present not as an object, but as a goal that is both transcendent and yet immanent. He (She) is active in the

jako „transpersonalną” (*transpersonal*), podkreślając tym samym, że chociaż dzieje się ona w nas i przez nas, to jednak pochodzi z innego źródła<sup>48</sup>.

Aplikując transcendentálną metodę B. Lonergana do mistyki, B. McGinn konsekwentnie uznaje, że świadomość mistyczna stanowi swoistą odmianę świadomości religijnej<sup>49</sup>. Świadomość mistyczna jest w aktach świadomości religijnej przeżywana jako Boża obecność, której nie można w jakikolwiek sposób przedmiotowo określić, ale którą da się uchwycić jako miłosne przyciąganie, jako umysłową przytomność w obliczu boskiego misterium<sup>50</sup>. Stąd też, zdaniem B. McGinna, wśród opisów stanowiących treść wielu dzieł mistycznych możliwe jest wyróżnienie takich, które są wyrazem podmiotowej samoświadomości piszącego, oraz takich, które zawierają przeżywanie metaświadomościowej obecności boskiego poznania i miłości działającej w mistyku<sup>51</sup>.

Świadomość obecności Bożej niesie ze sobą wewnętrzne postrzeganie Boga, różniące się intensywnością i bezpośredniością od tego, jakie zwykle zachodzi w aktach religijnych. W czynnościach religijnych bowiem Bóg staje się obecny za pośrednictwem znaków, sakramentów, liturgii. Teksty mistyczne natomiast świadczą o istnieniu formy obecności, która — choć niekiedy bywa osiągnięta za pomocą zwykłych obrzędów religijnych — wcale nie musi być z nimi związana. Jej przeżywanie przybiera formę niezwyklej bliskości i bezpośredniości, tak w wymiarze subiektywnym, jak i obiektywnie.

---

human agent as the source, or co-author, of our acts of experiencing (i.e., the reception of inner and outer data), knowing, and loving. The infinite horizon of all knowing and loving somehow becomes really «here» in a new form of awareness in what mystics call the ground, apex, or center of the soul”. B. MCGINN, „Mystical Consciousness: A Modest Proposal”, 47.

<sup>48</sup> „This form of consciousness can be called transpersonal in the sense that it happens in us and through us, but it comes from a different source”. TENŻE, *Reflections on the Mystical Self*, 110.

<sup>49</sup> „Nevertheless, I believe that the implications of Lonergan’s analysis of transcendental method support an argument that mystical consciousness is a further differentiation of religious consciousness and not some different thing”. B. MCGINN, „Mystical Consciousness: A Modest Proposal”, 49.

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

<sup>51</sup> „The evidence of many mystical writings suggests that it may be possible to distinguish between the acts of reflection involved in the production of mystical writings *insofar as* they proceed from the subject’s own self-awareness and the same acts *insofar as* they involve the meta-conscious presence of the divine knowing and loving operative in the mystic”. Tamże.

Subiektywnie doświadczenie obecności jest przeżywane na głębszych i bardziej podstawowych, bardziej pierwotnych poziomach osobowości niż te, które zwykle obejmują świadome akty odczuwania, poznawania czy kochania. Obiektywnie natomiast świadomość mistyczna polega na tym, że mistyczny sposób obecności jest opisywany jako dostępny bezpośrednio, bez systemu wewnętrznych i zewnętrznych zapośredniczeń występujących w innych typach świadomości<sup>52</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że zdaniem B. McGinna słowa „bezpośredniość” czy „bliskość” odnoszą się jedynie do mistycznego kontaktu *sensu stricto*, nie dotyczą zaś przygotowania do niego ani też wyrażenia go w mowie lub na piśmie.

##### 5. „ZAPOŚREDNICZONA BEZPOŚREDNIOŚĆ”

Pojęcie obecności Bożej jako „bezpośredniej” lub „niezapośredniczonej”, którym posługuje się B. McGinn, wiąże się z paradoksalną naturą boskości obecnej w nieobecności. Przygotowując się do spotkania z Bogiem, mistycy korzystają z wielu form pośredniczenia (modlitwa, asceza, liturgia). Poszukując sposobów wyrażenia swoich przeżyć i płynącego z nich przesłania, muszą korzystać także z pośrednictwa słowa mówionego i pisanego.

Na pytanie o bezpośredniość, czyli brak jakiegokolwiek rodzaju pośredniczenia w mistycznym spotkaniu z Bogiem, B. McGinn odpowiada twierdząco i przecząco zarazem<sup>53</sup>. Twierdząco na tyle, na ile mistycy podkreślają, że spotkanie to ma miejsce w najgłębszej i najbardziej fundamentalnej warstwie ich jaźni oraz zachodzi w sposób nieporównywalny z żadną inną aktywnością. Z drugiej jednak strony, ponieważ w trakcie przygotowania i później, przy wyrażaniu przeżycia, pewien rodzaj pośredniczenia jest zawsze konieczny, stąd też nawet ci, którzy mówią o utożsamieniu z Bogiem, zwykle uznają, że w pewnych aspektach rozróżnienie Boga i człowieka pozostaje. Świadomość mistyczna zatem obejmuje dość złożoną formę „zapośredniczonej bezpośredniości” (*mediated immediacy*)<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Por. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XXI; TENŻE, „Eriugena Mysticus”, w: *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'Organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno Storico Internazionale* (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1989), 236–239.

<sup>53</sup> Por. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, XVI.

<sup>54</sup> Termin ten B. McGinn, jak sam wyznaje, przejął od B. Lonergana z jego dzieła *Method in Theology*, 77, 273, 340–342, i w kontekście pojęcia świadomości mistycznej nadał mu nowe znaczenie. Por. B. MCGINN, *Fundamenty mistyki*, XII.

W innej próbie wyjaśnienia problemu pośredniczenia B. McGinn podkreśla, że każda świadomość Boga w jej przyjęciu i komunikowaniu jest pośredniczona zarówno przez język, jak i określony kontekst eklezjalny. Pojęcie „bezpośredniości” i „niezapośredniczenia” jednak odnosi się jedynie do świadomości mistycznej, która — jak wspomniano wyżej — funkcjonuje na najgłębszym poziomie osobowości i zawiera w sobie niepowtarzalne odniesienie do Boga. Jedynie w tym obszarze ma uzasadnioną rację bytu przywołany wyżej termin „zapośredniczona bezpośredniość”<sup>55</sup>. Zgodnie z zapowiedzią autora szczegóły zagadnienia, między innymi analiza natury bezpośredniości, czekają jeszcze na wnikliwsze opracowanie<sup>56</sup>.

Mistycy uczą (B. McGinn podkreśla to wielokrotnie i przy różnych okazjach), że każdy może i powinien przygotować się na Boże nawiedzenie poprzez praktyki ascetyczne, modlitwę, medytację itp. Niektórzy, jak np. Mistrz Eckhart, św. Ignacy Loyola czy św. Teresa od Jezusa, utrzymują, że świadomość bezpośredniej obecności Bożej można otrzymać (zawsze jest ona darem Boga!) także pośród zwykłych postrzeżeń wewnętrznych i zewnętrznych. Istotny jest tu ich nowy wymiar, w którym Bóg staje się „Bogiem współobecnym” (*God-self-co-present*) wewnątrz wszystkich struktur ludzkiej świadomości.

## 6. PODSUMOWANIE

W tytule niniejszego artykułu określiliśmy rozumienie mistyki w ujęciu B. McGinna mianem „mistycyzmu integralnego”. Świadomi złożoności terminu „mistycyzm”, słowem tym oznaczamy tutaj teorię mistyki, czyli pewien sposób definiowania jej istoty i natury. Przedstawiona powyżej teoria jest, w naszym mniemaniu, wielopłaszczyznowo integrująca. Pozwala bowiem znaleźć odpowiednie miejsce dla wszystkich fenomenów składających się na szeroko pojęte życie mistyczne, począwszy od kontekstu religijnego, w jakim ma miejsce, przez jego stopniowy rozwój, aż po szczytowe doświadczenie Boga i jego konsekwencje. Integralność i wewnętrzna spójność zaprezentowanej teorii mistyki wyraża się w zastosowaniu wzajemnie warunkujących się kategorii: kontekstualności, procesualności, obecności i świadomości mistycznej.

<sup>55</sup> Por. TENŻE, „Quo vadis?”, 18.

<sup>56</sup> Por. tamże, 21, przyp. 38.



W najszerszej perspektywie mistyka powinna więc być postrzegana historycznie jako wpisana na trwałe w kontekst konkretnej religii, w której powstaje, rozwija się i trwa. W obszarze tejże religii stanowi ona integralną część określonej duchowości, będąc jej celem i szczytem. Dla właściwego zrozumienia mistyki konieczne jest zatem uwzględnienie kontekstu, w którym ta funkcjonuje.

W swojej naturze mistyka jest rzeczywistością niezwykle dynamiczną, dziejąca się wraz z historią i rozwojem duchowym konkretnego człowieka. W całość procesu duchowego wpisują się poszczególne etapy i znaki mistycznego dojrzewania, w różnym stopniu obecne w przygotowaniu, samym przeżyciu mistycznym oraz w jego konsekwencjach. W ten sposób stają się one integralną częścią jednego i tego samego procesu i nie mogą być traktowane na zasadzie wydarzenia jednostkowego i autonomicznego. Różnorodne przeżycia stają się w ten sposób nie tylko kamieniami milowymi na mistycznej drodze, ale również różnymi formami obecności Boga; obecności, która staje się coraz pełniejsza pomimo swej paradoksalnej nieobecności. Ta obecność jawi się na pewnym bardzo zaawansowanym etapie tego procesu jako niezwykle bezpośrednia i przemieniająca, dając w ten sposób asumpt do kształtowania się nowego rodzaju świadomości, którą określono przymiotnikiem „mistyczna”. Kategoria „świadomości mistycznej” pozwala teorii mistyki przewyciężyć dezintegrujące rozumienia osoby ludzkiej, która dochodzą do głosu wówczas, gdy poszczególne fenomeny mistyczne postrzega się jedynie w perspektywie jednostkowych doświadczeń zmysłowo-emocjonalnych.

Gdybyśmy, uwzględniając wszystko, co wyżej zostało powiedziane, chcieli w sposób jak najbardziej syntetyczny i całościowy wyrazić w postaci formuły B. McGinna rozumienie mistyki chrześcijańskiej, musielibyśmy w tym celu sparafrazować jego własną wypowiedź, która brzmiałaby następująco: mistyka jest tą częścią chrześcijańskiej wiary i praktyki, która dotyczy przygotowania, świadomości oraz konsekwencji wynikających z przeżycia bezpośredniej i przemieniającej obecności Boga<sup>57</sup>. Ta formuła stanowi właśnie istotę mistycyzmu integralnego, którego omówieniu poświęciliśmy niniejsze przedłożenie.

---

<sup>57</sup> „[...] I set forth an understanding of mysticism as that part, or element, of Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves have described as a direct and transformative presence of God”. *The Essential Writings*, red. B. McGinn, XIV.

W tym kontekście, jako swego rodzaju pointę, warto przytoczyć także słowa zachęty B. McGinna:

Mystyk to osoba, która jest bezgranicznie oddana poszukiwaniu głębszej relacji z Bogiem. Każdy chrześcijanin jest wezwany, by nieustannie odnajdywać ukrytego Boga, by na co dzień coraz bardziej pogłębiać świadomość Jego obecności. Wielu ludzi lubi grać w koszykówkę, ale tylko nieliczni są jak Michel Jordan. Próbuje szukać Boga, czytając wielkich mistyków, którzy pokazują drogę<sup>58</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- BOUYER, Louis. „Mysticism: An Essay on the History of the Word”. W: *Understanding Mysticism*, red. Richard Woods, , 42–55. Garden City: Image Books, 1980.
- CICHON, Jan. „Bernarda Lonergana rozumienie teologii i jej struktury poznawczej”. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 21 (2001): 7–56.
- DE CERTEAU, Michel. „Mystique au XVII<sup>e</sup> siècle: Le problème du langage ‘mystique’”. W: *L’homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. 2, 267–91. Paris: Aubier, 1964.
- DUPRÉ, Louis. „Mysticism”. W: *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade, t. 10, 245. New York: Macmillan, 1987, 245.
- KIWKA, Mirosław. „Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza”. *Roczniki Filozoficzne* 55 (2007), 1: 159–188.
- LONERGAN, Bernard. „Cognitive Structure”. W: *Collection. Papers by Bernard Lonergan*, 221–39. New York: Herder and Herder, 1972).
- LONERGAN, Bernard. *Insight: A Study of Human Understanding*. London: Longmans, Green & Co., 1957.
- LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1972. Tłumaczenie polskie: *Metoda w teologii*. Tłum. Andrzej Bronk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1976.
- LONERGAN, Bernard. *The Philosophy of God and Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1973.
- MARÉCHAL, Joseph. *Studies in the Psychology of the Mystics*. Albany: Magi Books, 1964. (Dzieło w oryginale opublikowane w latach 1926–1937).
- MCGINN, Bernard. *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, t. I, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. New York: Crossroad, 1991.
- MCGINN, Bernard. *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniokrzyścijańskiej*, t. I, *Fundamenty mistyki (do V wieku)*. Tłum. Tomasz Dekert. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- MCGINN, Bernard. „Quo vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism”. *Christian Spirituality Bulletin* (1998) Spring: 13–21.
- MCGINN, Bernard. „The Venture of Mysticism in the New Millennium”. *New Theology Review* 21 (2008): 70–79.

<sup>58</sup> Por. [https://www.youtube.com/watch?v=g7uHZUJ3\\_VI](https://www.youtube.com/watch?v=g7uHZUJ3_VI) oraz <https://www.youtube.com/watch?v=3bwLUiZj1Tk> (dostęp: 18.05.2016).

- MCGINN, Bernard. „Reflections on the Mystical Self”. *Cahiers Parisiens/Parisian Notebooks* 3 (2007): 110–130.
- MCGINN, Bernard. „Mystical Consciousness: A Modest Proposal”. *Spiritus* 8 (2008): 44–63.
- MCGINN, Bernard. „Three Forms of Negativity in Christian Mysticism”. W: *Knowing the Unknowable. Science and Religions on God and the Universe*, red. John Bowker, 99–121. London, New York: I.B. Tauris 2009.
- MCGINN, Bernard. „Unio Mystica / Mystical Union”. W: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, red. Amy M. Hollywood i Patricia Z. Beckmann, 200–210. Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- MCGINN, Bernard. „The Role of Mysticism in Modern Theology”. *Annali di scienze religiose* 7 (2014): 373–400.
- MERTON, Thomas. *Zen and the Birds of Appetite*. New York: New Directions, 1968. (Wydanie polskie: Thomas MERTON. *Zen i ptaki żądzę*. Tłum. Adam Szostkiewicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988.
- MILLER, Sara. „Lost in God: What Can We Learn from the Mystics?”. *Christian Century* 120 (2003) 6 Mr 22: 26
- MOSKAL, Piotr. „Mistyka”. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, 276. Lublin: PTTA, 2006.
- ROY, Louis P. *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- ROY, Louis P. *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- ŚW. TERESA OD JEZUSA. *Księga zmiłowań Pańskich, czyli Życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*. Tłum. Henryk Piotr Kossowski. Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, 1962.
- The Essential Writings of Christian Mysticism*, red. Bernard McGinn. New York: Modern Library, 2006.
- The Notebooks of Simone Weil*. Tłum. Arthur Willis, t. 1. London: Routledge, 1976.

#### MISTYCYZM INTEGRALNY W UJĘCIU BERNARDA MCGINNA

##### Streszczenie

Artykuł poświęcony jest teorii mistyki, której zręby znajdujemy w pismach prof. Bernarda McGinna, jednego z najwybitniejszych współczesnych badaczy mistyki chrześcijańskiej. Prezentowane w jego pracach rozumienie mistyki określone zostało w niniejszym artykule jako „integralne”. Traktuje ono fenomen życia mistycznego w sposób całościowy, rozpatrując go na trzech płaszczyznach: jako element religii, jako proces i jako przeżycie bezpośredniej obecności Boga. W związku z tym jego poglądy na istotę i naturę mistyki zostały przedstawione za pomocą czterech kategorii: „kontekstualności”, „procesualności”, „obecności” oraz „świadomości mistycznej”. Dodatkowo omówiono kwestię bezpośredniości przeżycia mistycznego, wyrażoną za pomocą pojęcia „zapośredniczonej bezpośredniości”.

W takim ujęciu mistyka jawi się w perspektywie historycznej jako wpisana na trwałe w kontekst konkretnej religii. Jest ona rzeczywistością niezwykle dynamiczną, o charakterze procesualnym, dziejącą się wraz z historią i rozwojem duchowym konkretnego człowieka. W całość procesu duchowego wpisują się poszczególne etapy i znaki mistycznego dojrzewania, w różnym stopniu obecne w przygotowaniu, samym przeżyciu mistycznym oraz w jego konsekwencjach. Różnorodne przeżycia duchowe stają się w ten sposób nie tylko kamieniami milowymi na

mistycznej drodze, ale również różnymi formami uobecniania się Boga. Ta Boża obecność staje się na pewnym bardzo zaawansowanym etapie tego procesu niezwykle bezpośrednia i przemieniająca, dając w ten sposób asumpt do kształtowania się nowego rodzaju świadomości, którą McGinn określa przymiotnikiem „mistyczna”. Właśnie kategoria „świadomości mistycznej” pozwala przezwyciężyć podmiotową dezintegrację osoby ludzkiej, która jej zagraża wówczas, gdy poszczególne fenomeny mistyczne postrzega się jedynie w perspektywie jednostkowych doświadczeń zmysłowo-emocjonalnych. Dlatego też pojęcie „obecności” i „świadomości mistycznej” lepiej nadają się do interpretacji fenomenu życia mistycznego niż kategoria „doświadczenia”, która wydaje się nazbyt redukcjonistyczna. Prace prof. B. McGinna stanowią ważny wkład we współczesną dyskusję nad naturą mistyki.

#### INTEGRAL MYSTICISM IN BERNARD MCGINN'S APPROACH

##### S u m m a r y

Bernard McGinn is widely considered the preeminent scholar of mysticism in the Western Christian tradition. He is a leading authority on the thought of the 14th-century mystic Meister Eckhart as well as on various issues concerning apocalypticism. His current long-range project is a six-volume history of Western Christian mysticism under the general title *The Presence of God*, five volumes of which have already been published. He is the Naomi Shenstone Donnelley professor emeritus of Historical Theology and professor of the History of Christianity at the University of Chicago Divinity School. This article aims to explain his understanding of mysticism, which has been described as integral. Instead of trying to define mysticism, B. McGinn prefers to discuss the term under three headings: mysticism as an element of religion, mysticism as a process and mysticism as an attempt to express a direct consciousness of the presence of God. In his theory of mysticism there appear four fundamental categories that organize the content of this paper, namely: *context*, *process*, *presence* and *consciousness*. Mysticism in his approach should be considered in its broad *context* as a part of a particular religion and fulfillment of a spirituality within the community of believers, as well as a developing spiritual *process* of individual existence. The term *presence* McGinn finds as most useful for grasping the unifying note in the varieties of Christian mysticism. On the other hand *mystical consciousness* has been found as a more precise and fruitful concept than the highly ambiguous term of *mystical experience*. Generally the essence of B. McGinn's understanding of mysticism can be summarized in his own words as "Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves have described as a direct and transformative presence of God." Professor McGinn's considerations on the mysticism covered in this presentation constitute a substantial contribution to a contemporary discussion on the nature of mysticism.

**Słowa kluczowe:** Bernard McGinn; mistyka; doświadczenie mistyczne; proces mistyczny; świadomość mistyczna.

**Key words:** Bernard McGinn; mysticism; mystical experience; mystical way; mystical consciousness.

**Information about Author:** Rev. Dr. MIROSLAW KIWKA — Chair of Metaphysics, Institute of Christian Philosophy, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław; address for correspondence: pl. Katedralny 6/9, 50-329 Wrocław; e-mail: mkiwka@pwt.wroc.pl